



STYLOS

**PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA ARGENTINA
SANTA MARÍA DE LOS BUENOS AIRES**

RECTOR: Pbro. DR. VÍCTOR MANUEL FERNÁNDEZ

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

DECANO: DR. NÉSTOR CORONA

DEPARTAMENTO DE LETRAS

DIRECTOR: DR. JAVIER R. GONZÁLEZ

INSTITUTO DE ESTUDIOS GRECOLATINOS “Prof. F. NÓVOA”

DIRECTORA: LIC. AZUCENA FRABOSCHI

DIRECTOR DE LA REVISTA

Lic. Azucena Fraboschi

SECRETARIA DE LA REVISTA

Prof. Dulce Dalbosco

COMISIÓN DE ARBITRAJE

Prof. Eduardo Sinnott (Universidad del Salvador); Prof. Florencio Hubeňák (Universidad Católica Argentina); Prof. Alfredo Fraschini (Universidad de Buenos Aires) Prof. María Delia Buisel de Sequeiros (Universidad Nacional de La Plata); Prof. Rodolfo Buzón (Universidad de Buenos Aires-Universidad Católica Argentina); Prof. Pablo Cavallero (Universidad de Buenos Aires-Universidad Católica Argentina); Prof. Lía Uriarte Rebaudi (Universidad Católica Argentina); Prof. Valentín Cricco (Universidad de Morón); Prof. Hugo Zurutuza (Universidad de Buenos Aires); Prof. Oscar Beltrán (Universidad Católica Argentina).

CONSEJO ASESOR

Prof. Jacques Fontaine (Membre de l'Institut de France, Académie des Inscriptions et Belles Lettres); Prof. Francisco Rodríguez Adrados (Emérito de la Universidad Complutense); Prof. Paolo Siniscalco (Ordinario di Letteratura Cristiana Antica Greca e Latina, Università degli Studi di Roma “La Sapienza”); Prof. Marta Sordi (Ordinario di Storia Greca e Romana, Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano); Prof. Carmen Codoñer Merino (Universidad de Salamanca); Prof. Juan Cruz Cruz (Universidad de Navarra); Prof. Mario Trajtenberg (Universidad de la República, Uruguay); Prof. Miguel Castillo Didier (Universidad de Chile); Prof. Ilaria Ramelli (Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano); Prof. Renan Frighetto (Universidade Federal do Paraná); Prof. Hugo Bauzá (Universidad de Buenos Aires).

ISSN 0327-8859

PUBLICACIÓN ANUAL

Correspondencia, libros para reseñar, canjes a nombre de
INSTITUTO DE ESTUDIOS GRECOLATINOS

© INSTITUTO DE ESTUDIOS GRECOLATINOS “Prof. F. NÓVOA”

Alicia Moreau de Justo 1500 – 1107 Buenos Aires – Rep. Argentina

FAX: (54) (011) 4349-0444 - institutonovoa@gmail.com

SUMARIO

ARTÍCULOS

- Alejandro Casais*: “Duo sunt enim divinandi genera...”: pervivencia de una taxonomía clásica en un episodio del *Baladro* burgalés (cap. VI-X) 5
- Dulce María Dalbosco*: *Medea*: una película de tesis (o de antítesis) 21
- Azucena Adelina Fraboschi*: Del poder y sus vicios, en la mirada de Hildegarda, abadesa de Bingen 43
- Rodrigo Laham Cohen*: Donatistas y judíos en la cosmovisión de Gregorio Magno. Respuestas diferenciadas ante la alteridad 125
- Esteban Noce*: Categorías identitarias en el *corpus* de Cromacio de Aquileia. Reflexiones en torno a su naturaleza y finalidad 147
- Lucía Orsanic*: *Grandes dessemajados*: la recreación caballeresca del tópico del gigante, a la luz del motivo bíblico-mitológico 173
- CRÓNICA 197
- NORMAS DE PUBLICACIÓN 215

**“DUO SUNT ENIM DIVINANDI GENERA...”:
PERVIVENCIA DE UNA TAXONOMÍA CLÁSICA
EN UN EPISODIO DEL *BALADRO* BURGALÉS (CAPÍTULOS VI-X)**

ALEJANDRO CASAIS¹

RESUMEN: En palabras de Bouché-Leclercq, la tradición grecolatina entendió la adivinación como la “*connaissance de la pensée ‘divine’, celle-ci étant soit traduite au dehors par des signes symboliques perceptibles aux sens, soit révélée directement à l’âme par inspiration ou émotion psychique d’origine surnaturelle*”; en tal definición ya quedan perfiladas las dos especies de *divinatio* tradicionalmente discernidas por los antiguos: la *inductiva* (*oionistiké; ars*), en la que el adivino alcanzaba las verdades ocultas mediante la aplicación activa de una disciplina de interpretación de signos exteriores; y la *intuitiva* (*mantiké; natura*), en la que recibía pasivamente las verdades que el dios quisiera infundirle. Pensadores cristianos de la Antigüedad tardía y la Edad Media retomaron estas ideas, con sus esperables reinterpretaciones. En el presente trabajo se ilustrará la pervivencia de la aludida taxonomía en uno de los episodios iniciales del *Baladro del sabio Merlín* castellano, *novela de caballerías* impresa en Burgos en 1498 pero que traduce y reescribe dos pilares de la literatura artúrica medieval: la *Historia regum Britanniae* de Geoffrey de Monmouth (circa 1135) y el *roman Merlin* de Robert de Boron (circa 1202).

Palabras clave: *Baladro* de Burgos – adivinación intuitiva e inductiva – profecía – astrología – Merlín.

¹ UCA. Una primera versión de este trabajo fue leída como ponencia en las *Cuartas Jornadas de Estudios Clásicos y Medievales “Diálogos Culturales”* (11, 12 y 13 de noviembre de 2009, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional de La Plata).

ABSTRACT: In words of Bouché-Leclercq, Greco-Roman tradition understood the divination as the “*connaissance de la pensée ‘divine’, celle-ci étant soit traduite au dehors par des signes symboliques perceptibles aux sens, soit révélée directement à l’âme par inspiration ou émotion psychique d’origine surnaturelle*”; in such a definition the two species of *divinatio* traditionally distinguished by the ancients are already outlined: the inductive one (*oionistiké; ars*), in which the diviner reached the hidden truths by means of an active implementation of a discipline of interpretation of external signs; and the intuitive one (*mantiké; natura*), in which he passively received the truths that God would instill in him. During the Late Antiquity and Medieval Age, Christian writers considered again these ideas, with their predictable interpretations. In this paper the survival of the above-mentioned taxonomy will be illustrated in one of the initial episodes of the Castilian *Baladro del sabio Merlin, novela de caballerías* printed in Burgos in 1498 but that translates and rewrites two pillars of the medieval arthurian literature: the *Historia regum Britanniae* by Geoffrey of Monmouth (*circa* 1135) and the *roman Merlin* by Robert of Boron (*circa* 1202).

Keywords: *Baladro* from Burgos – intuitive and inductive divination – prophecy – astrology – Merlin.

En palabras de Bouché-Leclercq, la tradición grecolatina entendió la adivinación como la “*connaissance de la pensée ‘divine’, celle-ci étant soit traduite au dehors par des signes symboliques perceptibles aux sens, soit révélée directement à l’âme par inspiration ou émotion psychique d’origine surnaturelle*”;² en tal definición ya quedan perfiladas las dos especies de *divinatio* tradicionalmente discernidas por los antiguos: la *inductiva*, en la que el adivino alcanzaba las verdades ocultas mediante la aplicación activa de

² BOUCHÉ-LECLERCQ, A. “Divinatio”, p. 292-319 (cita en p. 292). En: DAREMBERG, CH.; SAGLIO, E. (coord.). *Dictionnaire des Antiquités Grecques et Romaines*. Tome deuxième, première partie (D-E). Paris: Librairie Hachette et cie., 1899.

una disciplina de interpretación de signos exteriores; y la *intuitiva*, en la que recibía pasivamente las verdades que el dios quisiera infundirle. Taxonomía recogida por Platón en su *Fedro* (*oionistiké* versus *mantiké*),³ y de la que más tarde se haría eco Cicerón en *De divinatione*: “*Duo sunt enim divinandi genera, quorum alterum artis est, alterum naturae*”.⁴ Pensadores cristianos de la Antigüedad tardía y la Edad Media retomaron estas ideas, con sus esperables reinterpretaciones. Heredero de la explícita censura que el Dios de Israel había decretado en relación con los dioses y los métodos mánticos del cercano Oriente (cf. *Dt* 18, 9-22; etc.), el Cristianismo circunscribió el conocimiento sobrenatural lícito a la *gratia prophetiae* —esto es, la participación pasiva del intelecto humano en la omnisciencia divina—, condenando el acervo técnico de la adivinación inductiva como creado por los ángeles caídos e incluso asimilando la intuitiva a la posesión demoníaca. De hecho, desde los padres de la Iglesia, en especial san Agustín, las mismas divinidades del panteón fueron tenidas como ídolos mediante los cuales el enemigo había mantenido apartados a los hombres del único Dios verdadero; además, por considerarse el futuro contingente un objeto de la exclusiva intelección de la divinidad, éste resultó el campo característico de la verdadera profecía y la principal aunque inalcanzable pretensión del adivino. Así, leemos en las *Etymologiae* de san Isidoro de Sevilla que “*haec vanitas magicarum artium ex traditione angelorum malorum in toto terrarum orbe plurimis saeculis valuit*” y que “*divini dicti, quasi deo pleni: divinitate enim se plenos adsimulant et astutia quadam fraudulenta hominibus futura coniectant*”, para arribar finalmente a una fórmula casi idéntica a la ciceroniana: “*duo sunt [autem] genera divinationis: ars et furor*”.⁵ Profundizando el desarrollo del obispo de Hipona, santo Tomás de Aquino dividirá internamente esa por completo anatematizada *divinatio* entre la *nigromantia*, que opera *per invo-*

³ PLATO. *Euthyphro. Apology. Crito. Phaedo. Phaedrus*. Translation by Harold North Fowler, introduction by W. R. M. Lamb. London: Heinemann, The Loeb Classical Library, 1943, p. 464-468 (244b-d).

⁴ CICERÓN, MARCO TULIO. *De la Divination. Du Destin. Académiques*. Traduction nouvelle avec notices et notes par Charles Appuhn. Paris: Garnier, s/d, p. 12-16 (I, 6, 33).

⁵ S. ISIDORUS. *Etimologías*. Ed. bilingüe, texto latino, versión española y notas por J. Oroz Reta y M.-A. Marcos Casquero, introducción general por Manuel C. Díaz y Díaz. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1982-1983, volumen II, 712 y 714 (VIII, 9, 3 y 14).

catione daemonum, y la *astrologia divinatoria*, el *augurium*, el *omen* y otros, que lo hacen *absque invocatione daemonum* pero infiltrados ocultamente por ellos.⁶ Esta concepción de la adivinación como intrínsecamente demoníaca — sea por un pacto expreso con el enemigo, sea por uno tácito— tendrá enorme arraigo. La castellana *Partida séptima* de Alfonso X definirá y subdividirá la adivinación según las lecciones tomistas, aunque procurará salvar aún más explícitamente del general vituperio la ciencia de los astros bien entendida y cultivada:

[...] et esta segunt el fuero de las leyes non es defendida de usar a los que son ende maestros et la entienden verdaderamente, porque los juyzios et los asnamientos que se dan por esta arte, son catados por el curso natural de los planetas et de las otras estrellas, et tomados de los libros de Tolomeo et de los otros sabidores que se trabajaron desta esciencia: mas los otros que non son ende sabidores, non deben obrar por ella, como quier que se puedan trabajar de aprenderla estudiando en los libros de los sabios.⁷

Ya en la España del siglo XV, la misma línea de pensamiento puede encontrarse en los escritos del también fraile dominico Lope de Barrientos, catedrático de la Universidad de Salamanca, confesor de Juan II y obispo de

⁶ S. TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*. Texto latino de la edición crítica leonina, traducción y anotaciones por una comisión de padres dominicos presidida por Francisco Barbado Viejo O.P. Vol. X. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1955, p. 251-277 (II^a II^{oe}, q. 95). S. TOMÁS DE AQUINO. *Suma contra los gentiles*. Segunda edición dirigida por los padres Laureano Robles Carcedo, op, y Adolfo Robles Sierra, op. Vol. II. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1968, p. 570-571 (III, 154).

⁷ ALFONSO X. *Las siete partidas del Rey Don Alfonso el Sabio, cotejadas con varios códices antiguos por la Real Academia de la Historia*. Tomo tercero. *Partida Quarta, Quinta, Sexta y Séptima*. Madrid: en la Imprenta Real, 1807, p. 667 (XXIII, 1), copia digitalizada de la Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes: <http://cervantesvirtual.com> (última consulta: agosto de 2010). También san Isidoro y santo Tomás habían distinguido una astrología lícita y otra supersticiosa (cf. S. ISIDORUS, op. cit., p. 456 [III, 27]; TOMÁS DE AQUINO, SANTO. “De iudiciis astrorum”, p. 201. En: *Sancti Thomae De Aquino Opera Omnia*, Iussu Leonis XIII P. M. edita, tomus XLIII, “De principiis naturae et alii”, cura et studio fratrum praedicatorum. Roma: Editoria di San Tommaso, 1976).

Cuenca usualmente recordado por su intervención en la quema de gran parte de la biblioteca del famoso nigromante don Enrique de Villena; su *Tratado del dormir e despertar e soñar e profecía e agüeros e adivinanzas*, y el más específico *Tratado de la adivinanza*, retoman en forma casi literal las ideas del Aquinate.⁸

Pues bien, todos estos conceptos⁹ vertebran el *Baladro del sabio Merlin* castellano, novela de caballerías impresa en Burgos en 1498 pero que traduce y reescribe dos pilares de la literatura artúrica medieval: la *Historia regum Britanniae* de Geoffrey de Monmouth (circa 1135) y el *roman Merlin* de Robert de Boron (circa 1202).¹⁰ En efecto, su protagonista, Merlin, es

⁸ GETINO, LUIS G. A. *Vida y obras de fray Lope de Barrientos, Anales salmantinos vol. 1*. Salamanca: Universidad de Salamanca, 1927, p. 1-85 y 87-179 respectivamente.

⁹ Además del citado Bouché-Leclercq, una primera aproximación a la adivinación antigua y su recepción en el orbe judeocristiano puede hacerse mediante los siguientes trabajos: LESÈTRE, H. “Divination”, p. 1443-1448. En: VIGOUROUX, F. (ed.). *Dictionnaire de la Bible*. Tome deuxième, deuxième partie (D-F). Paris: Letouzey et Ané, 1912. LECLERCQ, H. “Divination”, p. 1198-1212. En: CABROL, FERNAND; LECLERCQ, HENRI (eds.). *Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de liturgie*. Tome quatrième, première partie (D-Domestici). Paris: Librairie Letouzey et Ané 1920. AHITUV, SHMUEL; RABINOWITZ, LOUIS ISAAC. “Divination”, p. 111-120. En: ROTH, CECIL; WIGODER, GEOFFREY (eds.). *Encyclopaedia judaica*. Vol. 16 (Ur-Z). Jerusalem: Keter Publishing House, 1971. DAXELMÜLLER, CHRISTOPH. *Historia social de la magia*. Barcelona: Herder, 1997, especialmente p. 77-98 y 115-140. Sobre la idea judeocristiana de profecía véanse: CALÈS, JEAN. “Prophecy, Prophet and Prophetess”, p. 477-481. En: DEVINE, A. (ed.). *The Catholic Encyclopaedia*. Vol. 12. New York: The Universal Knowledge Foundation, 1913. MANGENOT, E. “Prophète”, p. 705-727. En: VIGOUROUX, F. (ed.). *Dictionnaire de la Bible*. Tome cinquième, première partie (Pe-Ruth). Paris: Letouzey et Ané, 1922. MICHEL, A. “Prophétie”, p. 708-737. En: *Dictionnaire de Théologie Catholique*. Tome 13, partie 1. Paris: Letouzey et Ané, 1936. PAUL, SHALOM M. “Prophets and Prophecy”, p. 1152-1175. En: ROTH, CECIL; WIGODER, GEOFFREY (eds.). *Encyclopaedia judaica*. Vol. 13, ob. cit.

¹⁰ Hasta la página 182 [XVIII: 33] nuestra novela resulta traducción del *Merlin* de Robert de Boron, en su versión prosificada; desde la 187 [XVIII: 193] sigue la línea de la *Suite du Merlin*, perteneciente al último gran ciclo novelístico medieval, la *Post-Vulgata*; no faltan, desde luego, los fragmentos interpolados (*verbi gratia*, 182-187 [XVIII: 33-193]). Para los datos básicos sobre el *Baladro* burgalés puede recurrirse a: “Estudio sobre el *Baladro del sabio Merlin*” en el tercer volumen (p. 129-201) de BOHIGAS, PEDRO (ed.). *El baladro del sabio Merlin según el texto de la edición de Burgos de 1498*. 3 volúmenes. Barcelona: Selecciones Bibliófilas, 1957-1962. BOGDANOW, FANNI. “The *Suite du Merlin* and the *Post-Vulgate Roman du Graal*”, p. 325-335. En: LOOMIS, R. S. *Arthurian Literature in the Middle Ages. A collaborative History*. Londres: Oxford University Press, 1959. GRACIA, PALOMA. “El ciclo de la

concebido por el incubo Onqueveces, que le infunde su ciencia de lo pasado y actual, y antes de nacer redimido por Dios, que eleva esa facultad *nigromántica* a la estatura de *don de profecía*, capaz este sí de aprehender el futuro contingente. En efecto, hacia el inicio del relato propone Onqueveces a sus congéneres:

[...] sería bien que de nuestra mano fiziésemos en el mundo otro ombre, para que con su predicación e sagacidad atraxiese los ombres a nuestro querer e obras, como este Jesú los ha sacado de nuestras obras e poderío, e en esto haziendo sería menester que correspondiese en el engendrar a este Jesú, que en alguna virgen de buena vida fuese engendrado, e después dél engendrado ya sabéys quán grande es nuestro poder, que le enseñáramos que supiese las cosas pasadas e fechas, e havido el tal ombre que esto supiese en compañía de los otros ombres en el mundo, e havida con ellos estrecha e universal comunicación, cierto es que los podría engañar para los traer a nuestro poder, como engañaron los prophetas a nós.¹¹

La intervención divina es descrita más tarde en estos términos:

E quando el niño llegó a tiempo que uvo el saber del diablo, como aquel que era su fijo, como que era, que lo fizo sandiamente en aquella que Dios compró por su muerte, por ende no quiso Dios que perdiese el niño cosa de quanto había de haver de parte de su padre, ca el diablo le fiziera por saber todas las cosas que eran fechas e dichas. E así quiso nuestro Señor por la sanctidad de su madre que su-

Post-Vulgata artúrica y sus versiones hispánicas". *Voz y Letra*. 1996; 7: 5-15. GRACIA, PALOMA. *Baladro del sabio Merlín (Burgos, Juan de Burgos, 1498): guía de lectura*. Alcalá de Henares: Centro de Estudios Cervantinos, Guías de lectura caballeresca, 1998. GUTIÉRREZ GARCÍA, SANTIAGO. *Merlín y su historia*. Madrid: Alianza Editorial, Biblioteca artúrica, 1999. LENDO, ROSALBA. "Du Conte du Brait au Baladro del sabio Merlín: mutation et réécriture". *Romania*. 2001; 119 (3-4): 414-439.

¹¹ BOHIGAS, PEDRO (ed.), ob. cit., I, 17 (Comiença la obra: 36-50). Entre paréntesis colocamos siempre los datos de capítulo y líneas.

piese las cosas que avían de venir, e así fue el niño nascido.¹²

La naturaleza *intuitiva pero celestial* de este saber se hará evidente en uno de los episodios iniciales del texto,¹³ durante cierta polémica que el protagonista, todavía niño, mantiene con siete sabios en la corte de Londres, donde reina un usurpador –de nombre Verenguer– que ha fracasado reiteradamente en sus planes de erigirse una torre defensiva:

E quando Verenguer vio que [la torre] se no podía tener, ovo grand pesar e dixo que jamás no havría plazer si no sopiese por qué la torre caía. Entonces embió por todos los sabios de su tierra, e contóles la maravilla de la torre, e pedióles consejo. E quando ellos lo oyeron maravilláronse, e dixeron: –Esto no se puede ver sino por estronomía [...]. Estonces salieron los clérigos e dixeron si avía ende quién sabía estronomía, así que fallaron siete, e ellos fueron al rey e dixérongelo, e el rey les dixo si le sabían dezir por qué la torre caía. Ellos dixeron: –Si por ombre debe ser sabido, nós lo sabremos. Estonces embió el rey todos los clérigos, sino los siete que quedaron con él, e trabajóse mucho por saber por qué la torre caía, e cómo podría estar. E aquellos siete heran muy savidos en aquella arte. Mucho se trabajaron desto, mas no fallaron más de una cosa sola, e aquella, como les parecía, no fázia no ser fixa la torre, e fueron ende muy espantados. El rey les preguntó, e ellos le dixeron que era grand cosa lo que demandava, e que les diese plazo para aver su consejo sobre ello. E el rey dixo que le plazía e dióles plazo de tres días.¹⁴

¹² BOHIGAS, PEDRO (ed.), ob. cit., I, 39 (IV: 9-18).

¹³ Se trata, en concreto, del que leemos entre las páginas 51 y 92 (VI: 28 – X: 54), que remonta a los capítulos 94 a 119 de la *Historia regum Britanniae* (cf. GEOFFREY OF MONMOUTH. *The "Historia Regum Britannie" of Geoffrey of Monmouth, Bern, Burgerbibliothek, ms. 568, edited by Neil Wright*. Cambridge: D. S. Brewer, 1996, p. 62-86) a través del poema de Robert de Boron (cf. ROBERT DE BORON. *Merlin, roman du XIII^e siècle*. Edition critique par Alexandre Micha. Genève: Droz, 2000, p. 75-120); el germen del mismo episodio podía encontrarse en los capítulos 40 a 42 de la *Historia Brittonum* (cf. NENNIUS. *British History and The Welsh Annals, edited and translated by John Morris*. Londres & Chichester: Phillimore, 1980, p. 70-72).

¹⁴ BOHIGAS, PEDRO (ed.), ob. cit., I, 55 (VI: 163-190).

Independientemente de que la entendamos como aquel arte ponderado por Alfonso X o como una especie de *divinatio*, la “estronomía” de la que se nos habla constituye un vehículo de conocimiento claramente distinto de aquel con el que fuera agraciado Merlín pues supone la adquisición activa de unos conocimientos y destrezas intelectuales básicos y la aplicación esforzada, a cada concreto caso en examen, de ese bagaje epistemológico, fatigas ambas que no encontramos en la ciencia infusa del protagonista. Repárese, justamente, en que el término “clérigo” consta aquí en su sentido medieval de ‘instruido’.¹⁵ Ahora bien, no obstante ambos requisitos de la facultad habida y el arduo ejercicio parecen ser satisfechos por los “clérigos”, éstos no arriban a los resultados pretendidos, por lo que sólo atinan a convertir ese tiempo y esfuerzo en aliados que les permitan improvisar una solución; dice el mayor de los siete a sus colegas:

–Dexistes que veíades un niño, que era nascido sin padre e que era de siete años [Merlín], e no dexistes más. No ay tal de vós que no viesse más. Cierto, sé que vistes que por aquel niño aviades de morir, e yo mismo lo vi. No está en razón que me conozcáys una cosa e me encubris otra, ca me encubris vuestra muerte, e ha esto ayamos consejo, pues ya nuestras muertes sabemos a mi parecer que nós seamos todos de un acuerdo, e diremos que la torre no estará, si non oviere la sangre de aquel niño que nació sin padre, e si pudiere de aquella sangre aver, que meta en el cimientto de la torre dello e así será la torre fuerte, e turará para siempre...¹⁶

Imposible ignorar la profusa repetición del verbo “ver” cuando se describe la experiencia cognoscitiva de los saberes astronómicos: la revelación no consiste, como para Merlín, en un pasivo “saber” por la directa recepción de ideas puras en la inteligencia, sino en un activo “ver” con los sentidos exteriores las claves que acerca del problema contiene la bóveda celeste; todo

¹⁵ COROMINAS, JOAN; PASCUAL, JOSÉ. *Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico*. Vol. II (CE-F). Madrid: Gredos, 1989, p. 100.

¹⁶ BOHIGAS, PEDRO (ed.), ob. cit., I, 56 (VII: 10-22).

gira en torno del esmero en la aplicación de una técnica. Y sin embargo esta diferencia de modalidad no parece conllevar una de objeto: como Merlín, los “clérigos” se asoman tanto al pasado y al presente como al futuro, que el discurso teológico reservaba a Dios. Claro está, el objeto es prolijo pero no parece convenir siquiera ligeramente con la cuestión por resolver, algo que el narrador ya había apuntado: “no fallaron más de una cosa sola, e aquella, como les parecía, no fazía no ser fixa la torre...”.

En este panorama, nos consta que el plan ingeniado por el “mayor maestro” fracasará precisamente debido al saber de Merlín, quien, llegado a palacio, informará que los responsables del colapso de la torre son unos dragones rojo y blanco que se debaten soterráneamente en el lugar reservado a los cimientos; liberados, se combaten y se matan, con lo que el terreno queda finalmente libre de obstáculos. Pero durante la entrevista con Verenguer, el profeta también se hace tiempo para formular dos agrias declaraciones —una antes y otra después de dar remedio al problema— en las que precisamente descalifica el proceder de los “clérigos”. He aquí la primera:

—Señor [Verenguer], tú me feziste buscar por tu torre que no se puede tener, e mandásteme matar por consejo de tus clérigos que dezían que no podría durar el edificio sino con mi sangre. No supieron qué dixeron, en que se devía tener por mi sangre, mas fueron engañados, ca devieran entender por su sangre, e así no herraran, ca la estrenomía verdad les dixo, mas ellos no lo entendieron bien. E si tú me prometieres que farás dellos lo que ellos dezían que tú fizieses de mí, yo te mostraré por qué tu torre cae, e te enseñaré, si lo quisieres fazer, por qué se terná. Verenguer le dixo: —Si tú esto fazes, yo te faré dellos quanto tú quisieres.¹⁷

Luego de un acotadísimo resumen de los hechos, el profeta impugna las palabras y acciones de sus antagonistas de un modo que viene a corregir algunas de nuestras propias afirmaciones. En primer lugar, llama la atención la claridad con la que Merlín exculpa al *arte* astrológico de cualquier falencia y echa toda la responsabilidad sobre los hombros de los “clérigos”: el recurso

¹⁷ BOHIGAS, PEDRO (ed.), ob. cit., I, 67 (VIII: 24-37).

a los astros no es entendido necesariamente ni como ilícito ni como vano, siempre que se lo practique con solvencia; al advertir que aquello que los sabios buscaban desentrañar era la causa de esos extraños derrumbes — fenómenos pasados y de entera naturaleza física sobre la cual la actividad de los astros podría haber ejercido algún tipo de influencia— es posible conceder que dicha disciplina pudiera haber hecho un aporte válido, pero contrariamente a la propuesta del narrador de que “aquellos siete heran muy savidos en aquella arte” ahora Merlín sostiene que los clérigos “no supieron qué dixerón” y que “fueron engañados”, en el sentido medio de ‘se equivocaron’.¹⁸ ¿En qué se equivocaron? ¿No hemos asistido más bien a sus mentiras? El mismo texto responde estas preguntas: “devieran entender [que la torre se sostendría] por su sangre, e así no herraran, ca la estrenomía verdad les dixo, mas ellos no lo entendieron bien”. Lo que está en discusión no es si ellos supieron que morirían a causa de Merlín, porque nos consta que sí, sino qué sentido podía tener esa revelación dentro de la pesquisa que Verenguer les había encargado; los “clérigos” alcanzaron a conocer algo a través de los astros pero “no lo entendieron bien”, no comprendieron que la solución al problema de la torre se conseguiría precisamente mediante la muerte de todos ellos, porque la palabra veraz de Merlín contrastaría de modo irremediable con la falsedad de la suya y les traería aparejado el castigo; sostener que lo que los “clérigos” entrevieron carecía de toda relación con el problema de la torre conlleva cometer el mismo error que ellos: el hecho de que la muerte que les vendrá a causa de la intervención del profeta en el problema del edificio no pueda ser, por lógica, la causa misma del problema del edificio, no significa que dicha muerte no esté ligada a él de otra manera, esto es, como la consecuencia del fracaso de los “clérigos” en resolverlo y como la última prueba de que la solución provendrá de Merlín. La visión sí respondía la pregunta de Verenguer pero no identificando directamente la causa del derrumbe sino señalando indirectamente a quien daría con ella; el profundo sentido de aquella frase “no fallaron más de una cosa sola, e aquella, como les parecía, no fazía no ser fixa la torre” parece residir en la modalización

¹⁸ MENÉNDEZ PIDAL, RAMÓN. *Manual de gramática histórica española*. Madrid: Espasa-Calpe, 1968, p. 268. GARCÍA DE DIEGO, VICENTE. *Gramática histórica española*. Madrid: Gredos, 1951, p. 193.

“como les parecía”, que transforma la secuencia en una simple interpretación de los “clérigos”: su muerte, claro está, “no fazía no ser fixa la torre”, pero muy pronto la hará fija. Y en efecto, la intervención merliniana se cierra imponiendo esa muerte como requisito para su ayuda.

Desenmascarada la ignorancia y la malicia de los “clérigos” y extinguidos los dragones, leemos el segundo parlamento merliniano que considerá-bamos insoslayable:

–Mucho soys sandios quando cuydastes obrar por arte que no sabíades, e porque soys malos e ciegos, no vistes cosa de lo que demandádes por arte de los elementos, mas vistes que yo era nascido, por lo qual vistes muy mala señal, e fuystes muy cuytados, ca vistes vuestras muertes e aquel que me vos mostró, que era el diablo, vos fizo semblante que aviades a morir por mí, e no lo fizo sino por pensar e por duelo que ovo, porque me perdió, ca nunca perderá manzilla, por quanto yo no digo nin predico sus obras, e quisiérame matar, mas yo tengo tal esperança en mi señor Jhesuchristo, que me fizo e me ha de desfazer, e tomó muerte e passión en la sancta vera cruz por me salvar, que Él me guardará bien de su engaño, e yo lo faré mentiroso, ca faré que vós non moriréys por mí, así como él fizo e dio a entender a vós...¹⁹

Henos otra vez ante una defensa de la astrología y una condena de su mal uso. En concordancia con el discurso alfonsí –e incluso con el del propio Tomás–, Merlín no objeta que los “clérigos” hayan recurrido al “arte de los elementos” para dar con el origen del problema de la torre, por el contrario, enfatiza que fueron su pobre preparación intelectual y su baja condición moral los factores clave del fracaso; es curioso comprobar que en esta concepción incluso la ciencia requiere, además de las esperables dotes técnicas, cierta integridad y rectitud cuya falta determina que el “malo” devenga “ciego”. Y esta ceguedad se concreta en el hecho de que los “clérigos” alcanzan un objeto que, si no es impertinente ni arbitrario –como acabamos de comprobar–, sí resulta distinto del buscado y, peor aún, metodológicamente re-

¹⁹ BOHIGAS, PEDRO (ed.), ob. cit., I, 71-72 (VIII: 192-207).

prochable: ubicados fuera de un contexto profético, la existencia de una revelación sobre el futuro no puede no ser sospechosa, de modo que la fe que los “clérigos” depositaron en ella de inmediato trasladó su accionar al campo de lo adivinatorio. En este sentido, no sorprende quién produjo tal visión, el demonio, y con qué fines: inmiscuyéndose en sus torpes investigaciones, este reveló a los “clérigos” dos hechos verdaderos –justamente aquellos que, por pertenecer al pasado y al presente, le eran accesibles– para validar de ese modo la conjetura que quería proponer acerca del futuro, en sí mismo inalcanzable para él y para la astrología como *arte liberal*. Se trata del proceder denunciado por san Juan Crisóstomo en unas palabras citadas por santo Tomás: “Concessum est diabolo interdum vera dicere, ut mendacium suum rara veritate commendet”²⁰, proceder que en el caso en análisis equivale a una suerte de acto de habla indirecto por medio del cual el demonio pretende no tanto comunicar un futuro que en verdad no conoce –la muerte de los “clérigos”– como incitarlos a la ejecución de su contrario –la muerte de Merlín–; y todo sin que ellos –engañados ahora sí en sentido pasivo– hayan podido siquiera advertirlo, claro ejemplo entonces de *divinatio absque invocatione daemonum*. La treta descrita, por supuesto, está condenada al fracaso porque Dios sí lo conoce todo –y con ello también su profeta–, pero el artificio diabólico goza de un vigor inédito pues en caso de que Merlín decidiera demandar la pena capital para los “clérigos” –pena avalada textualmente por la promesa de Verenguer y extratextualmente por prescripciones legales como las de las *Siete partidas*²¹–, las visiones del padre de la mentira terminarían por resultar veraces. Así, la misericordia que se propone resulta el único modo de evitar que el triunfo del protagonista equivalga paradójicamente a su derrota, la única respuesta adecuada ante el interesantísimo juego de mundos posibles por medio del cual la astucia del enemigo ha decidido atacar esta vez: suponiendo que Merlín se involucraría en la cuestión de la torre y la subsanaría, Onqueveces y los suyos propusieron a los “clérigos” la visión de la muerte que ello muy probablemente les significaría a fin de abortar desde el principio toda la cadena de causalidades prevista. Pero esta manipulación adivinatoria no da lugar a una impugnación absoluta de la astrología: como

²⁰ S. TOMÁS DE AQUINO, ob. cit., p. 488-489 (II^a II^{ae}, q. 172, a. 6).

²¹ ALFONSO X, ob. cit., p. 668-669 (XXIII, 3).

nos ha dicho Alfonso X, este arte sólo es vano cuando lo ejercitan los ignorantes.

Como proponíamos al inicio, el episodio define la *gratia prophetiae* merliniana en contraste con la *divinatio* en la que los sabios de la corte de Verenguer han caído por su maldad e ineptitud: basada en un esquema frecuente en la *Biblia*, esta oposición Merlín-“clérigos” –de fuerte ironía en lo que al nombre de estos últimos respecta– es una realización nueva de la antítesis veterotestamentaria entre el falso profeta, personaje habitualmente concretado en un colectivo de aduladores que sólo dicen mentiras felices para endulzar los oídos del rey o del pueblo, y el verdadero profeta, que permanece fiel a la verdad que Dios le comunica en privado, sin importar si ello le depara el repudio de su comunidad.²² En términos parecidos se plantea el episodio del *Baladro*: para los falsos profetas el derrumbe de la torre no involucra en ninguna medida al usurpador Verenguer y la solución que le proponen, amén de falsa, es relativamente cómoda; en cambio, para Merlín la caída de la torre ocasionada por ese par de dragones, y sobre todo el combate que éstos entablan al ver la luz de la superficie, representa la caída del propio Verenguer, como proclamará sin diplomacia más adelante:

–Sabe que el dragón bermejo en aquello que es bermejo significa tu malpensar, e en aquello que es grande significa tu poder; e el otro que es grande significa la hedad de los niños [Padragón y Úter, legítimos herederos del trono], que fuyeron con pavor que los matases. E desde que se combatieron tan luengamente significa tu reyno que toviste tan luengamente; desde que el blanco quemó al bermejo de su fuego, significa que los niños te quemarán en fuego, e no cuydes que torres ni fortalezas te podrán guarecer que no mueras a sus manos (Bohigas [ed.] 1957: I, 90 [IXbis: 58-67]).

²² PAUL, SHALOM M, ob. cit., p. 1166-1169. Paul Zumthor (*Merlin le prophète. Un thème de la littérature polémique, de l'historiographie et des romans*, thèse présentée à la Faculté des Lettres de l'Université de Genève pour obtenir le grade de Docteur ès Lettres. Genève: Slatkine Reprints, 1973, p. 25-28 y 172-175) y Gutiérrez García (ob. cit., p. 100-102) señalan algunos pasajes bíblicos, tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento, que funcionan como fuentes de los relatos de Geoffrey y Robert de Boron, y que en consecuencia también lo son del de nuestra novela.

Sorpresivamente los mismos dragones parecen haber adquirido una entidad profética y operar como un par de aquellos *auguria* que el discurso doctrinal del que se nutre nuestra novela había condenado sin matices. En verdad, el propio santo Tomás admitía la posibilidad de que la divinidad se comunicara con los hombres a través de signos exteriores o —como él los llamaba— *species sensibiles*, pero con la salvedad de que éstos son portadores de un significado sólo accesible a un profeta que no es un iniciado en determinado código sino un mero receptor de la súbita iluminación sobrenatural con la que Dios hace patente su intención comunicativa. Así ocurre con Merlín en nuestro *Baladro*: del mismo modo que en el *Libro de Daniel* cierta mano que Dios suscitó en presencia del rey Baltasar y mil de sus dignatarios y cuyo grabado sobre el muro el profeta interpretó como signo de la pronta muerte del monarca babilonio (cf. *Dn* 5, 1-30), el portento de los dos dragones y su feroz pelea es contemplado por Verenguer y todo su séquito, incluidos los falsos profetas, pero sólo el protagonista es honrado con la luz divina imprescindible para desentrañar el referente de cada *species*, algo que realiza con puntillosidad irreprochable. Y si esta convicción de que incluso algunos eventos concretos, reales y positivos del mundo son menos importantes en sí mismos que en relación con el sentido que la divinidad les infunde choca con la mentalidad de nuestros días, no puede dejar de advertirse que en el *Baladro* hasta un individuo nada ejemplar como Verenguer la acepta sin reparos: antes de ocurrido el combate, Merlín había advertido que las alternativas de la batalla “serán grandes señales de lo que adelante averná”,²³ pero apenas todo ha terminado es el propio tirano quien vuelve sobre el tema: “E [Verenguer] preguntó muchas vezes a Merlín qué significavan los dragones, e por qué venció el blanco al bermejo”.²⁴ Curiosa convergencia de concepciones entre las tradiciones clásica y judeocristiana, no obstante sus diferencias.

Profecía y adivinación discurren entonces por caminos incompatibles y se resumen —de un modo casi visual— en las figuras del protagonista y su antagonista colectivo. Los “clérigos” no tendrán más participación en el *Baladro*, pero sí los arcanos que ellos circunstancialmente representan: varios

²³ BOHIGAS, PEDRO (ed.), ob. cit., I, 69 (VIII, 121-122).

²⁴ BOHIGAS, PEDRO (ed.), ob. cit., I, 71 (VIII, 180-183).

episodios posteriores —en especial los traducidos de la *Suite du Merlin* del ciclo prosístico *Post-Vulgata* (circa 1235-1240)— terminarán por atribuir al propio Merlín un conocimiento y ejercicio de ciertas técnicas fácilmente reputables como adivinatorias o mágicas;²⁵ es más, en un sorprendente aunque no inmotivado cambio de rumbo,²⁶ el capítulo final del *Baladro* decretará su muerte y condenación eterna, luego de haberse enamorado de la princesa Niviana y de haberle enseñado “tanta de nigromancia e de encantamentos, que [ella] supo tanto, e en algo, más que el mesmo Merlín”.²⁷ De prototipo moral a *exemplum* moralizante, el sentido de la figura de nuestro protagonista dimana siempre de la manera dialéctica como es entendida su actividad profético-adivinatoria.

²⁵ BOHIGAS, PEDRO (ed.), ob. cit., I, 214-238 (XX, 317 – XXI, 511); I, 49-55 (XXVI, 96-310); etc.

²⁶ CASAIS, ALEJANDRO. “El discurso profético ficcional de *El baladro del sabio Merlín* (Burgos, 1498) a partir de la cuestión 171 (IIa IIae) de la *Suma Teológica* de Santo Tomás de Aquino”. *Letras (Studia Hispanica Medievalia VII, Actas de las VIII Jornadas Internacionales de Literatura Española Medieval*, Buenos Aires, Universidad Católica Argentina). 2005-2006; 52-53: 156-171. CASAIS, ALEJANDRO. “Perseverancia y bien morir: el *Baladro* de Burgos visto desde su marco”. *Letras (Studia Hispanica Medievalia VIII, Actas de las IX Jornadas Internacionales de Literatura Española Medieval y de Homenaje al Quinto Centenario de Amadis de Gaula*, Buenos Aires, Universidad Católica Argentina). 2009; 59-60: 151-163.

²⁷ BOHIGAS, PEDRO (ed.), ob. cit., III, 13 (XXXIV, 127-129).

MEDEA: UNA PELÍCULA DE TESIS (O DE ANTÍTESIS)

DULCE MARÍA DALBOSCO¹

RESUMEN: El objetivo de este artículo es analizar el manejo de los recursos temporales en la película *Medea* de Pier Paolo Pasolini, y cómo estos contribuyen a recrear dinámicamente la personal lectura del director y guionista sobre esta inagotable tragedia griega. Para ello analizaremos cuáles son los elementos centrales de esta relectura, cómo está manejado el tiempo en función de ellos, y qué recursos técnicos se emplean para este fin. La película plantea el antagonismo irreconciliable entre la visión mítica y sagrada de la realidad de las civilizaciones antiguas, y la visión racionalista y pragmática de las civilizaciones modernas. Por consiguiente, todos los recursos técnicos desplegados en este film se orientan a la exposición cabal y reflexiva de esta tesis, que encierra en sí misma una irreductible antítesis.

Palabras clave: Medea-mito-cine-sagrado-tiempo-racional

Riassunto: L'obiettivo di questo articolo è analizzare il maneggio dei ricorsi temporali nel film *Medea* di Pier Paolo Pasolini, e come questi contribuiscono a ricreare dinamicamente la personale lettura del direttore e sceneggiatore su questa inesauribile tragedia greca. Per ciò analizzeremo quali sono gli elementi centrali di questa rilettura, come si maneggia il tempo in relazione con loro, e quali ricorsi tecnici si impiegano per acquistare questo obiettivo. Il film imposta l'antagonismo irreconciliabile fra la visione mitica e sacra della realtà delle civilizzazione antiche, e la visione razionalistica e prammatica delle civilizzazione moderne. In conseguenza, tutti i ricorsi tecnici spiegate in questo film si orientano alla esposizione giusta e riflessiva di questa tesi, che rinchiude in se stessa una irriducibile antitesi.

¹ UCA

Parole chiave: Medea-mito-cinema-sacro-tempo-razionale

Hablar del cine de Pasolini implica algo más que hablar de cine. Su propuesta no se limita al manejo de los recursos técnicos específicos, o al relato de acontecimientos más o menos encadenados, sino que es la mostración de un proceso interior de búsqueda. En cuanto tal, todos los aspectos relacionados con la producción fílmica quedan supeditados a él. Se puede decir –no definir, porque no hay nada cerrado en su obra– que su cine es de tesis, en el sentido de que propone al espectador sus propias reflexiones en torno a temas y motivos no del todo resueltos por el autor.

En esta ocasión nos proponemos, sintéticamente, indagar cómo Pasolini despliega su visión del mundo, de la sociedad y del hombre en su película *Medea* a través de un particular manejo fílmico del tiempo.

Esta película de Pasolini fue filmada en 1969 y presenta una recreación de la historia de Medea, dramatizada en la homónima obra de Eurípides. Pasolini fue el guionista y el director del film. El guión es una nueva versión del mito, en una muestra más de la inagotable fuente de inspiración que constituyen los mitos clásicos. De este modo, la ya conocida historia de la esposa abandonada que urde un plan siniestro para vengarse del marido se transforma en una oportunidad para repensar la actualidad. Es decir, Pasolini recurre a una simbolización bipolar de esta pareja de amantes separada, Medea y Jasón, quienes, de esta forma, se transforman en figuras elocuentes de la distancia que media entre el modo de vida de las primitivas civilizaciones antiguas y el de las civilizaciones modernas racionalistas. El propio Pier Paolo Pasolini explica su obra: “Todo el drama se basa en esta contraposición de dos ‘culturas’, en la irreductibilidad recíproca de dos civilizaciones.”² No hay entendimiento posible, de modo tal que el choque entre las dos culturas implica consecuencias nefastas. En efecto, Medea asesina a la prometida esposa de su esposo –Jasón– y a los hijos que ella misma había teni-

² NALDINI, NICO. *Pier Paolo Pasolini*, p. 307.

do con él. Así, sin reducir la elocuencia primordial del mito, Pasolini revela una interpretación propia que enriquece las ya tradicionales y, respetando la ubicación temporal y espacial originaria del relato de Eurípides, nos ofrece una relectura de gran actualidad. Pasolini explica en qué consiste esta colisión cultural a la que hace referencia:

Medea es la oposición del universo arcaico, hierático, clerical, al mundo de Jasón, un mundo que, en cambio, es racional y pragmático. Jasón es el héroe actual (la *mens momentanea*) que no solo ha perdido el sentido metafísico, sino que además no se plantea cuestiones de este tipo. Es el “técnico” abúlico, cuya única búsqueda va dirigida exclusivamente al éxito.”³

EL TIEMPO EN *MEDEA*: MÁS ALLÁ DE UN RECURSO TÉCNICO

El manejo del tiempo en la película de Pasolini queda supeditado a la exposición del conflicto central que plantea esta relectura de *Medea*: el de la irreductibilidad de dos modos de vida, uno racional y otro mítico, y el de los peligros que encierra una existencia ajena al valor de lo sagrado. Por lo tanto, más allá de las exigencias propias del relato filmico, Pasolini guionista y Pasolini director anteponen este planteo a la verosimilitud narrativa. En consecuencia, para una mayor comprensión de la dinámica de este film se tornan necesarias en el espectador ciertas competencias relativas a la historia de Jasón y de Medea. Al respecto, resulta elocuente que Pasolini haya optado por comenzar la historia con la infancia de Jasón. La película presenta toda la historia previa al conflicto que plantea la *Medea* de Eurípides, la cual empieza directamente cuando Medea, abandonada por su marido, urde una siniestra venganza. De tal modo, la obra de Eurípides es simplemente un hipotexto de la propia versión del relato que hace Pasolini.

En la película no se registran marcas de referencias directas al tiempo en el que transcurre la acción. No hay titulados que nos ubiquen temporalmente, y las elipsis tampoco son señaladas. Para estas inferencias, el autor

³ Ibid., p. 307.

recurre a las competencias del espectador. La película se abre con una sucesión de escenas en las que el centauro Quirón, quien se hizo cargo de la educación de Jasón, aparece instruyéndolo. Asistimos, así, a largos discursos, en los que este educador alecciona a Jasón sobre su historia, su pasado, su relación con la naturaleza. Se trata, más bien, de un solo discurso encadenado, que brinda la sensación de continuidad. No obstante, el espectador va advirtiendo que hay importantes elipsis temporales, marcadas por la edad de Jasón. Primero es un infante, que observa desnudo a su instructor. De repente, nos encontramos con que Jasón tiene trece años, ya que el centauro lo advierte. Y luego es adulto y está vestido. Para este entonces, el centauro, paradójicamente, ya no es un centauro sino un hombre. La actitud de Jasón mientras habla su maestro es totalmente pasiva. Solo lo observa y lo escucha.

De esta manera, a través de este discurso se ofrece al espectador una línea de lectura. Así queda planteada de entrada la tesis que expone Pasolini en esta personalísima versión de *Medea*: los peligros de vivir una existencia desacralizada. El centauro expone apasionadamente, a un Jasón adolescente, su visión de la naturaleza:

Todo es santo, todo es santo, todo es santo. No hay nada natural en la naturaleza, muchacho mío, tenlo bien presente. Cuando la naturaleza te parezca natural, todo habrá terminado —y comenzará algo distinto— ¡Adiós cielo, adiós mar! ¡Qué hermoso cielo! ¡Cercano, feliz! ¿Dime, te parece que un solo pedacito es natural? ¿No está poseído por un Dios? Y así es el mar, en este día en el cual tú tienes trece años y pescas con los pies en el agua tibia ¡Mira a tus espaldas! ¿Qué ves? ¿Es tal vez algo natural? No, ¡es una aparición, esa que tú ves a tus espaldas, con las nubes que se reflejan en el agua quieta y pesada de las tres de la tarde!

¡En cada punto donde se detienen tus ojos, está escondido un Dios! Y si por casualidad no está, ha dejado ahí la huella de su presencia sagrada [...] Ah sí, todo es santo, pero la santidad es también una maldición. Los dioses que aman —al mismo tiempo— odian.⁴

⁴ PASOLINI, PIER PAOLO. *Medea*, p. 74-75.

Es notable que, en una película en la que el silencio tiene un rol protagónico, este primer discurso sea tan fluido. En efecto, posteriormente las palabras escasearán en el film y habrá largas escenas en las que solo se oirá alguna música ritual. Por consiguiente, cada palabra adquiere mayor densidad. El tema central del discurso del centauro es esta explicación sobre la sacralidad de la naturaleza. Se produce un juego de palabras marcado por la plurivocidad de “naturaleza”. Así, el centauro se refiere a la naturaleza como el universo creado, mientras que el adjetivo “natural” lo utiliza en oposición a sobrenatural, a sacro. Al hablar de la “naturaleza natural” está hablando de su sacralidad. De este modo, transmite una concepción de la naturaleza como *hierofanía*, es decir, todo es creación y, en tanto tal, manifestación de algo divino. Mircea Eliade explica que la hierofanía, precisamente, ocurre cuando algo sagrado se nos muestra, de modo tal que

la piedra sagrada, el árbol sagrado no son adorados en cuanto tales; lo son precisamente por el hecho de ser *hierofanías*, por el hecho de «mostrar» algo que ya no es ni piedra ni árbol, sino lo *sagrado*, lo *ganz andere*. Nunca se insistirá lo bastante sobre la paradoja que constituye toda hierofanía, incluso la más elemental. Al manifestar lo sagrado, un objeto cualquiera se convierte en *otra cosa* sin dejar de ser *él mismo*, pues continúa participando del medio cósmico circundante.⁵

Se comprende mejor esta visión al recordar que Pasolini admite que su *Medea* está intrínsecamente influida por las lecturas de Eliade, Frazer y Levy-Bruhl, quienes coinciden en el estudio de la relación de los pueblos primitivos con lo mítico y lo ritual. Esta concepción de la naturaleza como ámbito privilegiado de manifestación de lo sagrado fue una de las convicciones vitales del director y autor, lo cual volcó en esta obra que estamos analizando, tanto en el plano del contenido como en el de la forma. Él mismo explica la relación que tenía con la realidad:

⁵ ELIADE, MIRCEA. *Lo sagrado y lo profano*, p. 9.

Yo la llamo sacralidad; y de una forma esquemática y elemental la puedo sintetizar así: mi incapacidad de ver en la naturaleza la naturaleza. A otros, las cosas, la realidad, les parecen normales, naturales. A mí todo me parece revestido por una especie de luz relevante, especial, que por eso es mejor definir como sagrada. Y esto determina mi estilo, mi técnica.⁶

Por lo tanto, el manejo del tiempo, en la película, se ve traspasado por este modo de ver la realidad. La rigurosidad cronológica o la verosimilitud pasan a segundo plano. Son los tiempos interiores y los tiempos sacros los que dirigen la película.

Es justamente en esta parte en la que el centauro habla de la santidad de la naturaleza cuando el discurso alcanza su clímax. A continuación, hay una nueva elipsis temporal marcada por la presencia de un Jasón adulto, y el centauro prosigue su monólogo revestido de una nueva forma. Aparece, entonces, como una figura totalmente humana, es decir, desacralizada. No será hasta más avanzada la película que encontraremos la explicación de este fenómeno. La trama se urde, así, en base a un dinamismo de motivos constantes que se van entretrejiendo a medida que avanza la película.

El discurso se cierra con una referencia del centauro a la vida de las sociedades agrícolas, en las que el hombre se siente intrínsecamente ligado a los ciclos de la naturaleza, de modo tal que la muerte de la semilla y su posterior transformación simbolizan para él los ciclos vitales y la resurrección en todos los órdenes de la existencia:

Para el hombre antiguo los mitos y los rituales son experiencias concretas, que también integran su existir corporal y cotidiano. Para él la realidad es una unidad tan perfecta que la emoción que siente, pongamos, frente al silencio de un cielo estival, equivale en todo a la experiencia personal más íntima del hombre moderno.⁷

⁶ NALDINI, NICO. *Pier Paolo Pasolini*, p. 308.

⁷ PASOLINI, PIER PAOLO. *Medea*, p. 75.

Se filtran en este monólogo ciertas categorías de análisis que se refieren a la realidad contemporánea de la época en que filma Pasolini. De ahí que haga la distinción hombre antiguo, hombre moderno. Consideramos que esto no constituye un descuido del autor, sino que responde a la voluntad de invitar a una reflexión sobre la realidad actual de las sociedades a nivel mundial.

Luego de este introito que nos introduce tanto a la historia como a la reflexión que propone el director, se dan una abrupta elipsis temporal y un cambio de escenario. El tono de la película se vuelve casi documental, y asistimos, así, al ritual de una antigua civilización. Es una sociedad rural, lo cual se percibe por el paisaje, poblado de ganado. El largo monólogo previo del centauro contrasta con la ausencia de palabras de estas escenas. En efecto, solo oímos los sonidos del ambiente, los del ritual. El tiempo en el que se filma la acción es casi real. En esta ceremonia se lleva a cabo un sacrificio humano, de cuya víctima todos beben la sangre y cuyos restos se esparcen por el campo. Las explicaciones recientemente citadas sobre los modos de vida de las sociedades arcaicas y sobre su relación con el cosmos se ven actualizadas en estas imágenes. Es decir, son representadas las palabras del centauro sobre estas civilizaciones y su profunda unidad con la tierra y sus ciclos, y su visión de la naturaleza como “innatural”, esto es, como divina.

La película está tramada de tal forma que el comienzo con el monólogo del centauro funciona como un preludio en el que se exponen ciertas ideas, luego materializadas a través de la descripción y del relato. Posteriormente, la historia de Medea mostrará las consecuencias nefastas que acarrea una vida “racional”, alejada de la vida mítica —o realista.

Hasta aquí hemos esbozado la relevancia que manifiesta la introducción de la película como medio de exposición de la visión que propone el guionista y director del film, y hemos mencionado cómo este primer discurso se va luego materializando en el desarrollo de la película. Nos interesa, ahora, indagar con mayor profundidad cómo se maneja el tiempo con vistas a la narración fílmica. A fin de profundizar el análisis, recurriremos al estudio de ciertos aspectos técnicos de suma importancia en el momento de estudiar un relato cinematográfico. Para ello, echaremos mano del trabajo de Emeterio Diez Puertas, *Narrativa Fílmica*. De acuerdo con este autor, el tiempo de la película está determinado por:

- 1) Tiempo externo: es aquel que comprende:
 - 1.1. *El tiempo objetivo*: la duración material de la película, de su proyección. La duración de *Medea* es de 110 minutos.
 - 1.2. *Tiempo pragmático*: el tiempo que cada espectador puede utilizar para comprender la película.
 - 1.3. *La fecha de producción*. *Medea* fue producida en 1969.
 - 1.4. *La fecha de estreno*. Esta película de Pasolini fue estrenada en 1970

- 2) Tiempo diegético: el de la historia. Comprende:
 - 2.1. La época de la acción. Puede tener una significación especial. Cabe distinguir entre
 - 2.1.1. *Tiempo actual*.
 - 2.1.2. *Tiempo histórico*. Es el caso de *Medea*. La historia se sitúa en la época de la Cólquida. José María Blázquez sitúa la expedición de los argonautas a la Cólquida en torno al siglo XIII a.C.⁸ No obstante, Pasolini no hace ninguna mención a fechas en la obra, ni tampoco aclara cuándo se producen las elipsis temporales. Todo lo cual contribuye a recrear una atmósfera de tiempo mítico o sagrado, más allá de lo cronológico.
 - 2.1.3. *Tiempo futuro*. La acción de la película transcurre luego de la fecha de producción.
 - 2.1.4. *Tiempo preferible y tiempo futurible*. Se refiere a los sucesos que hubieran sucedido en el pasado o que podrían suceder en el futuro si se dieran determinadas circunstancias
 - 2.1.5. *Tiempo ucrónico*. Se da cuando la acción se sitúa fuera del tiempo, en un tiempo inconcreto.
 - 2.1.6. *Tiempo irreal*. Se da en aquellas películas en las cuales el tiempo no se rige por los parámetros humanos, tales como la irreversibilidad, y la división en horas, días, meses, etc. Es decir, es un tiempo entre onírico y fantástico.
 - 2.1.7. *Tiempo de la metaficción*. Tiene lugar cuando la ficción aparece dentro de la ficción, o el cine dentro del cine.

⁸ BLÁZQUEZ, JOSÉ MARÍA. "Cólquida e Iberia. La saga de los Argonautas y otras leyendas de la Península Ibérica", p. 101.

2.1.8. *Anacronismo*. Se da cuando la acción se sitúa en un tiempo determinado, pero lo que sucede no corresponde con dicho tiempo.

2.2 *Tiempo referente*. Es el lapso temporal en el que transcurren los sucesos de la trama. En el caso de *Medea* los hechos transcurren, con importantes elipsis, desde la infancia de Jasón, hasta el asesinato de los hijos de él, que lleva a cabo Medea.

3) *Tiempo expresado o tiempo de la enunciación*. Es la sensación emotiva y subjetiva que los espectadores tienen del tiempo.

4) *Tiempo filmico*. Es el tiempo que el director construye con los cambios de iluminación, los fundidos, los encadenados, el montaje de planos o de imágenes, etc.⁹

Nos detendremos un poco más en el *tiempo referente*, el *tiempo expresado* y el *tiempo filmico* ya que son aquellos que más hacen a la construcción filmica.

Con respecto al *tiempo referente*, hemos ya mencionado el lapso total de tiempo que abarca el relato, más de 30 años aproximadamente. Ello se advierte a través de la evolución en la vida de Jasón, al cual vemos desde niño, hasta el momento en que enfrenta la venganza de Medea. Las elipsis temporales que se producen en la película aparecen en las siguientes fases:

- La educación de Jasón por parte del centauro: abarca el largo discurso del centauro al que ya nos hemos referido, durante el cual se percibe, a través de los cambios en la edad de Jasón, el paso del tiempo. De este modo, Jasón es un niño cuando el centauro comienza su instrucción, y es casi un adulto cuando se cierra esta primera parte. Las elipsis se perciben, entonces, a través de los cambios en el personaje.
- A través de una nueva elipsis temporal la película nos sitúa en medio de un ritual que se está llevando a cabo en la tierra de Medea, en la Cólquida. Así como en las escenas anteriores había grandes saltos en el tiempo, en esta sucesión el manejo del tiempo recibe un trata-

⁹ DIEZ PUERTAS, EMETERIO. *Narrativa filmica. Escribir la pantalla, pensar la imagen*, p. 279.

miento radicalmente distinto. El tiempo filmado parece coincidir con el tiempo real, de ahí que el film adquiera un tono documental. Hay una minuciosa descripción de la celebración del ritual, en el cual se ejecuta un sacrificio humano. Se produce la aparición de Medea, hija del rey. Luego de una escena que nos muestra a Jasón reclamándole a su tío el reino que le corresponde, volvemos a encontrarnos en la Cólquida, donde se produce el robo del vellocino de oro, y la huida de Medea junto a Jasón y los argonautas.

- Hay luego una elipsis más breve, en la que aparece Jasón junto a Medea en Jolcos, y le muestra al rey Pelias el vellocino de oro que ha logrado recuperar. El rey se rehuía a darle el reino, alegando que los reyes no siempre están obligados a mantener sus promesas.
- La siguiente elipsis temporal se produce cuando el relato nos enfrenta con una Medea sedienta de venganza, en las afueras de Corinto. Sabemos que pasaron diez años por una mención que hace Medea. Nuevamente, el transcurso del tiempo adquiere un ritmo más lento.

No hay marcas externas en la película que indiquen en qué tiempo estamos cuando comienza la película, ni a medida que transcurren los hechos. Y las referencias en el discurso al paso del tiempo son aisladas. En efecto, solamente se hace mención de la distancia temporal entre la unión de Medea y Jasón, y la decisión de este de abandonarla. Son, más bien, las competencias del espectador las que logran inferir la ubicación temporal, lo cual nos indica que el director pretende un público comprometido con la película y la historia que se le ofrece. Resulta curioso que, a pesar de las importantes elipsis, no haya marcas en los personajes que indiquen el paso del tiempo, como podrían ser algunas canas en la cabellera de Medea o de Jasón, u otros signos del transcurrir temporal. Este aspecto de la verosimilitud, por algún motivo, no fue considerado relevante por Pasolini. Sin embargo, sí se advierte un cambio en la vestimenta de Medea, entre la que utiliza cuando se halla en la celebración del ritual en la Cólquida y la que posee en Jolcos y en Corinto. Para asistir al templo de la Cólquida a rezar, Medea les pide a las nodrizas que la vistan con ropajes especiales. Esto es elocuente del valor simbólico que se le brinda al atuendo. Después, serán las mujeres de Jolcos las que desnudarán a Medea apenas esta llega a esa tierra y le colocarán los nuevos

vestidos. Este cambio de vestimenta prefigura la “conversión a la inversa” de Medea como veremos luego que la definirá el Centauro “nuevo”. Es decir, el cambio de atuendo simboliza el abandono del modo de vida de la civilización antigua en la que nació por el de la sociedad racionalista en el que la inserta Jasón. Sin embargo, luego, cuando Medea, despechada, planea la venganza contra el marido que la ha abandonado, volverá a vestir las ropas que utilizaba en la Cólquida. Y será a través de los atuendos que utilizaba en los rituales como concretará su venganza.

Con respecto al *tiempo expresado o tiempo de la enunciación*, las fluctuaciones y los cambios abruptos en la ubicación temporal pueden desconcertar, en un primer visionado de la película, al espectador. No obstante, esta opción por centrar el relato en ciertos momentos y elidir otros orienta la interpretación del film. Por un lado, le indica al espectador cuál es el planteo central que propone esta relectura de la tragedia *Medea*. Pasolini hace su propia síntesis, presenta su propia versión, tamizada por sus preocupaciones intelectuales, ofrece una personal invitación a la reflexión. Si bien respeta la ubicación temporal y espacial originales de la historia, deja entrever ciertas líneas de interpretación que conducen nuestra mirada hacia la actualidad del mundo en el que vivía Pasolini, en una muestra más de la vigencia y el poder de los relatos míticos y clásicos en todas las épocas de la historia. En este sentido, pueden ser esclarecedoras las palabras de Massimo Fusillo cuando afirma que “*Medea... si svolge tutto nell’atemporalità del mito, a differenza del Edipo Re, che contiene una cornice di ambientazione contemporanea.*”¹⁰ Por lo tanto, todos los recursos filmicos que utiliza Pasolini para desvanecer la sensación de tiempo concreto contribuyen a crear la atmósfera de tiempo mítico, de tiempo sagrado.

Los recursos del *tiempo filmico* que emplea Pasolini en esta película para marcar los pasos de una secuencia a otra son, básicamente, el corte y el fundido. Este último se halla remarcado en las escenas que relatan la visión profética de Medea, que acontece durante un sueño. En general, el paso de una secuencia temporal a otra, con sus marcadas elipsis, se produce de forma abrupta.

¹⁰ FUSSILLO, MASSIMO. *La Grecia secondo Pasolini. Mito e cinema*, p. 128.

Otro elemento disparador en la dinámica temporal del film es el tema de la duplicidad/unicidad, cuyas manifestaciones analizaremos inmediatamente. Hemos hallado tres pares dicotómicos, en los que se pone de manifiesto una tensión entre las fuerzas centrípetas y centrífugas de ambos elementos del par. Consideramos que esta tensión ejerce una influencia en la rítmica de la atemporalidad mítica que manifiesta el film.

DUALIDAD Y UNIDAD EN EL RELATO PASOLINIANO DE *MEDEA*

Una constante que se registra en todo el desarrollo de *Medea* es la dinámica de unión-disociación que se establece entre dos elementos. Entre ellos podemos mencionar:

- La pareja de personajes Medea/Jasón.
- Los dos centauros
- Dos vaticinios de cómo se desarrollará la acción. El primero aparece en el discurso del centauro, y el segundo es el sueño profético de Medea, que da forma a la venganza.

JASÓN-MEDEA, MEDEA-JASÓN

Hemos ya vislumbrado que Jasón y Medea son mucho más que un matrimonio en crisis. Su antagonismo, según la intención de Pasolini, refleja un conflicto cultural y las dificultades para reconciliar una visión mítica del mundo como espacio sagrado, y una visión burguesa racionalista.

Medea e Giasone sono infatti due personaggi simbolici, che rappresentano da una parte una cultura moderna, razionalistica e borghese (vista comunque nel suo formarsi); a questa bipolarità culturale se ne sovrappone una psicanalitica tra Es ed Ego (Pasolini affermava fra l'altro di aver concepito Giasone e Medea come un unico personaggio), e una politica fra Occidente e Terzo Mondo

(come sarà ancora più nettamente negli *Appunti per un Orestide africana*).¹¹

Fusillo sugiere aquí que Pasolini habría concebido a Jasón y a Medea como un personaje único. Incluso si así fuera, este personaje albergaría en sí una tensión producida por la contradicción de uno y otro, en tanto principios opuestos. Pasolini presenta al mundo bárbaro mítico-religioso que representa Medea como irreconciliable con el mundo moderno burgués-racionalista que representa Jasón.

El primer signo del fuerte choque cultural que manifiestan los personajes se produce cuando Medea, al desembarcar junto a los argonautas, les recrimina que no buscan el centro para emplazarse en el espacio:

¡Este lugar se hundirá porque no tiene apoyo! ¡Aaaah! ¡No rogáis a Dios para que bendiga vuestro campamento, no repetís el primer acto de Dios!... Vosotros no buscáis el centro... no marcáis el centro ¡No! ¡Buscad un árbol, un palo, una piedra! ¡Ah!”¹²

Mircea Eliade, antropólogo e historiador de las religiones que ejerció gran influencia en el pensamiento de Pasolini, explica el profundo simbolismo que tenía el centro en las sociedades arcaicas. La define como la zona de lo sagrado por antonomasia ya que era considerado el ámbito de la realidad absoluta, a partir del cual se habría creado el mundo. Por consiguiente, los actos fundadores, considerados cosmogonías que repetían la primera creación, comenzaban por la búsqueda del centro.¹³

En consecuencia, Medea “*donna antica*” como se la llama en el guión, se indigna al ver la impía indiferencia de los argonautas, que no buscan repetir el acto creador al instalarse en nuevas tierras. Medea comienza a sentir que se está debilitando su unión sacra con la naturaleza “innatural”, y desespera:

¹¹ FUSSILLO, MASSIMO. *La Grecia secondo Pasolini. Mito e cinema*, p. 134.

¹² PASOLINI, PIER PAOLO. *Medea*, p. 80.

¹³ ELIADE, MIRCEA. *El mito del eterno retorno*, p. 25.

¡Aaaah! ¡Háblame, tierra, hazme sentir tu voz! ¡No recuerdo más tu voz!
 ¡Háblame sol!
 ¿Dónde está el punto desde el cual puedo escuchar vuestras voces?
 Háblame, tierra; háblame, sol.
 ¿Tal vez os estáis perdiendo para no regresar más?
 No siento más lo que decís.
 ¡Tú, hierba, háblame! ¡Tú, piedra, háblame! ¿Dónde está tu sentido, tierra? ¿Dónde te reencuentro? ¿Dónde está la unión que te ligaba con el sol?
 ¡Toco la tierra con los pies, y no la reconozco!
 ¡Miro el sol con los ojos, y no lo reconozco!¹⁴

Jasón, en cambio, se erige en un representante de la mentalidad práctica y burguesa, que abandona a su mujer y a sus hijos para desposar a la hija del rey de Corinto, Creonte, movido por los beneficios que esta alianza implica. Las inquietudes religiosas de Medea, su modo de relacionarse con la tierra y con lo sagrado, no lo incumben.

EL CENTAURO Y SU CONTRACARA

Una segunda duplicidad la encontramos en el personaje del centauro. Cuando comienza el film, observamos la figura de este mitad-hombre y mitad-caballo que le habla a Jasón niño. Pero en cuanto este último es adulto, el centauro ya no aparece bajo la forma de centauro, paradójicamente, sino bajo una fisonomía completamente humana. El desconcierto que esto pudiera generar al espectador, se ve esclarecido en el mismo transcurso de la película. En efecto, el centauro reaparece cuando Jasón ha decidido dejar a Medea. Primero se muestra al centauro que veía Jasón de niño, pero cuando este intenta abrazarlo, aparece junto a él el centauro humano, que es el único que habla. “¿Es una visión?” pregunta Jasón “Sí lo es, eres tú quien la produces. Nosotros dos, de hecho, estamos dentro de ti.” Pero Jasón le replica que solo

¹⁴ PASOLINI, PIER PAOLO. *Medea*, p. 80

ha conocido un centauro

¡No! Conociste dos: uno sagrado, cuando eras niño, y uno desacralizado, cuando te hiciste adulto.

Pero lo que es sagrado se conserva al lado de su nueva forma desacralizada ¡Y henos aquí, estamos uno al lado del otro!¹⁵

Es decir, el centauro es una proyección de Jasón. Ello explica que, cuando era niño y aún conservaba una visión mítica de la realidad, su forma fuera la de centauro. Luego, cuando Jasón adquiere una visión racionalista del mundo, la forma de centauro ya no cabe en sus parámetros interpretativos, por lo cual se ve reducido a la forma humana. Sin embargo, se plantea una paradoja al preguntarle Jasón al centauro cuál es la función del antiguo, es decir, del que conserva la forma mítica. A lo cual, el centauro humano le responde

Es bajo su signo que tú –más allá de tus cálculos y de tu interpretación– en realidad, amas a Medea [...] Sí. Y además tienes piedad de ella y comprendes su... catástrofe espiritual, su desorientación de mujer antigua, en un mundo que ignora lo que ella siempre creyó... la pobrecita ha tenido una conversión al revés, y nunca se recobró....¹⁶

En esta dicotomía queda expresada, nuevamente, la imposibilidad de conciliación entre una visión mítica y una visión racionalista. La elección de Pasolini, es evidente. En efecto, es el alejamiento de Medea de la visión mítica lo que es presentado como desencadenante de la fatalidad. De ahí la actualidad de la película, bajo el ropaje de relato antiguo.

¹⁵ PASOLINI, PIER PAOLO. *Medea*, p. 82.

¹⁶ *Ibid.*

DOS PREDICCIONES

LA PROFECÍA DEL CENTAURO

Un tercer par que oficia de disparador de la acción en la película está constituido por dos vaticinios. El primero tiene lugar poco después de iniciada la película, y lo realiza el centauro de forma humana, lo cual equivale a decir que el receptor es el Jasón ya adulto. En efecto, luego de contarle la historia de su familia, le dice a Jasón que, para recuperar su reino, su tío le pedirá que obtenga el vellocino de oro. Le advierte que, para lograrlo, deberá a ir a un país lejano, más allá del mar, a lo cual agrega:

Allí harás experiencias de un mundo que está bien lejos del uso de nuestra razón, su vida es mucho más real, como verás porque solo quien es mítico es realista y solo quien es realista es mítico.

Esto es, al menos, lo que prevé nuestra divina religión; lo que ella no puede prever, desgraciadamente, son los errores a los que te conducirán... y vaya a saber cuántos serán.

[...] Lo que el hombre, descubriendo la agricultura, *vio* en los cereales, lo que *aprendió* de esta relación, lo que *comprendió* del ejemplo de las semillas que pierden la forma bajo tierra para luego renacer, todo eso significó la lección definitiva.

La resurrección, mi querido.

Pero ahora esta lección definitiva no sirve más. Eso que tú ves en los cereales, eso que entiendes del renacer de las semillas, no tiene significado para ti, como un lejano recuerdo que no te atañe más.

En efecto, no hay ningún Dios.¹⁷

Dos núcleos de la película están condensados en las palabras proféticas del centauro. El primero es la referencia a la narración de los argonautas: el encuentro con el rey Pelias en Jolcos, tío de Jasón, quien le promete que le dará el reino a cambio del vellocino de oro, lo cual luego incumple. Pero la segunda predicción, más velada, es aún más profunda, ya que se refiere a los

17

errores a los que lo conducirá la razón. De acuerdo con esta relectura que ofrece Pasolini, el alejamiento del mundo mítico, esto es, de la realidad — porque “solo quien es mítico es realista y solo quien es realista es mítico”, dice el centauro— es lo que desencadena toda la tragedia en esta historia. Todo el relato que sigue al discurso del centauro es el cumplimiento de esta fatal profecía. Pasolini, con su *Medea*, quiso a su vez profetizar los errores a los que conduce una civilización basada en valores meramente burgueses y racionalistas, alejadas del sentido de lo sagrado de la realidad.

EL SUEÑO PROFÉTICO DE MEDEA

La segunda profecía que registramos en la película se presenta bajo forma onírica. La decodificación de este recurso implica un visionado comprometido con el film por parte del espectador, ya que son muy sutiles las marcas de que estamos frente a una visión. Esta arranca luego del diálogo de Medea con una nodriza. Sumida en la angustia, Medea se retira a sus aposentos y se reclina sobre su lecho. Inmediatamente comienza a oírse una música ritual y la imagen de Medea se funde en el paneo de un paisaje árido. Medea mira por la ventana y ve al Sol del cual se oye una voz que dice “¿No me reconoces?” A lo cual Medea responde “Sí, eres el padre de mi padre” y recibe esta respuesta: “Y entonces qué esperas, coraje”. A continuación, comienza a urdir su venganza junto con un grupo de nodrizas, y le pide a una que llame a Jasón. Nuevamente en su habitación, Medea oye al Sol: “En tus antiguas pertenencias, Medea, en tus antiguas pertenencias”. Aparece Jasón y Medea llama a sus hijos. Toma de entre sus pertenencias unos vestidos viejos, aquellos que usaba cuando vivía en la Cólquida, y los coloca en brazos de uno de vástagos. Les pide que se lo lleven a Glauca —la prometida de Jasón— como regalo de bodas, con un mensaje de su parte:

Venid aquí, tomad estos vestidos y llevadlos de regalo a Glauca, para su casamiento. Decidle que mamá no la odia, y que por el contrario le desea felicidad.

[...] Ya dad la mano a vuestro padre, que os llevará a ella. Olvidad todo viejo rencor contra él, como lo he hecho yo. Hicimos las paces.

Vamos niños, dadle la mano.¹⁸

Luego añade, “Idos rápido, entonces. Si, como espero, os sonrío la buena fortuna, retornad con la buena noticia que esperamos.”¹⁹ Lo que desconocen los niños, es que la buena noticia a la que se refería su madre era otra.

Los hijos de Medea, acto seguido, se dirigen al palacio de Corinto acompañados de su padre, y le entregan a Glauca los regalos y el mensaje de su madre. Glauca los recibe agradecidamente, y se pone en seguida el vestido y la corona, con ayuda de sus nodrizas. Inmediatamente comienza a sentir una molestia, grita y sale corriendo. En las afueras del palacio, se prende fuego. Su padre, desesperado, la persigue y, al verla arder, se tira sobre ella y arde también. La escena se funde con la siguiente, en la que Medea despierta del presagio onírico. Durante toda la visión, se escucha la música ritual, que solo cesa cuando esta termina. Es así como Medea, inspirada por el Sol —su abuelo—, se sume en un profundo sueño que le indica cómo concretar la venganza.

A continuación, se suceden otras escenas en las que acontece un encuentro entre Medea y Creonte, y luego, entre Medea y Jasón. El diálogo por parte de este es de un tono duro, no obstante, tiene lugar un encuentro amoroso entre ellos. Cuando despiertan de una siesta, el relato filmico retoma el momento en que Medea llama a sus hijos, y todo acontece tal como en el sueño profético: les dice a los niños las mismas palabras, Jasón hace las mismas acotaciones, y acompaña a sus hijos al palacio de Corinto. La diferencia está en la muerte de Glauca: en vez de morir abrazada por el fuego luego de colocarse el vestido y la corona envenenados, comienza a correr, hasta que se arroja desde las alturas del palacio. Creonte, desahuciado, se arroja tras ella.

Lo curioso de la construcción de esta parte de la película es la repetición de escenas que reconstruyen la visión profética en su concreción real. Sin embargo, la muerte en la visión era más cruenta que la que tuvo lugar en la realidad. En esto, podemos considerar que no es casual que en el sueño profético, inspirado por el dios Sol, la muerte de Glauca sucediera en los brazos de llamas ardientes. La muerte acontecida en realidad es más árida, menos

¹⁸ PASOLINI, PIER PAOLO. *Medea*, p. 86.

¹⁹ PASOLINI, PIER PAOLO. *Medea*, p. 87.

tormentosa.

Un núcleo irónico con respecto al desenlace de la película se halla en las palabras que Medea dirige a sus hijos cuando les encarga enviar el presente a Glauca. Tanto en el sueño profético como en la muerte real de Glauca les dice:

¡Ah, tengo un oscuro presentimiento de dolor! ¡Mis queridos niños, vosotros viviréis mucho tiempo aún, estrecharéis mucho tiempo aún la mano de vuestro padre! ¡Pobre de mí! No hago más que llorar y sentirme llena de angustiosos temores. Justo ahora, que he decidido terminar mi indigna pelea con vuestro padre, he aquí que me pongo a llorar.²⁰

En su interior, ella ya ha decidido que, para llevar al extremo su venganza, y tornarla irreversible, asesinará a sus propios hijos. De ahí que se refiera a un “oscuro presentimiento de dolor”. La angustia ha cegado hasta tal punto su voluntad que sume a sus propios hijos en el sueño eterno. La secuencia final de la película nos muestra cómo Medea invita a sus hijos a dormir y, bajo ese pretexto, los mata. Antes de disponerse a realizar este acto, Medea mira al Sol por la ventana. Sin embargo, de acuerdo a los parámetros interpretativos de la antigua Medea, aquella criada en una civilización mítica, la muerte de sus hijos nos es más que la vuelta a la tierra, el cumplimiento de un ciclo eterno. Aquí cobran claridad las palabras del centauro sobre el ciclo de la semilla y sobre la resurrección. En cierto modo, el crimen de estos niños estaba preludiado en el discurso del centauro y en el sacrificio humano que se realiza en la Cólquida en la segunda secuencia de la película.

CONCLUSIÓN

Las palabras finales de Medea, cuando Jasón le reclama que le permita enterrar a sus hijos, revelan la imposibilidad de conciliación entre la visión mítica y la visión racionalista que simbolizan ella y Jasón respectivamente.

²⁰ PASOLINI, PIER PAOLO. *Medea*, p. 86.

Y las nefastas consecuencias de una civilización basada en la razón y los valores burgueses se presentan como irreversibles: “No ¡No insistas más, es inútil! Nada es posible ya.”²¹ El mensaje puede parecer desesperanzador. Sin embargo, si se vuelve la mirada hacia lo sagrado la muerte es vista como una posibilidad de renacimiento, por lo cual los hechos adquieren un matiz diferente. La propuesta de Pasolini es la reconstrucción de las sociedades, tomando como ejemplo la visión sacralizada de la realidad de las antiguas civilizaciones, en las que los rituales oficiaban como elementos de cohesión social de los hombres entre sí, y con la naturaleza. Pero esta reconstrucción implica el entierro de ciertos modos de vida, derivados del racionalismo exacerbado.

La *Medea* de Pasolini es una reconstrucción personal, que pone de manifiesto, una vez más, la inagotable elocuencia y versatilidad de los relatos de la mitología clásica. La elección de Pasolini por relatar la historia en la ubicación temporal y espacial propia de esta historia logra insertar al espectador en la atemporalidad propia de los mitos, a la vez que mantiene la capacidad de invitar a una profunda reflexión sobre el presente. Aún hoy, cuarenta años después de la filmación de *Medea*, la película conserva una vigencia asombrosa.

BIBLIOGRAFÍA

- BLÁZQUEZ, JOSÉ MARÍA. “Cólquida e Iberia. La saga de los Argonautas y otras leyendas de la Península Ibérica”, 101-109. En: *Sur les traces des Argonautes*. Paris: Belles Lettres, 1996.
- DIEZ PUERTAS, EMETERIO. *Narrativa fílmica. Escribir la pantalla, pensar la imagen*. Madrid: Fundamentos, 2006.
- ELIADE, MIRCEA. *El mito del eterno retorno. Arquetipos y repetición*. Buenos Aires: Emecé, 1968.
- . *Lo sagrado y lo profano*. Barcelona: Guadarrama, 1981.
- EURÍPIDES. *Tragedias*. Buenos Aires: EDAF, 1983.

²¹ PASOLINI, PIER PAOLO. *Medea*, p. 93.

- FRABOSCHI, AZUCENA ADELINA. "Io sono una forza del Passato". *Revista del Instituto de Investigacion Musicológica "Carlos Vega" (Facultad de Artes y Ciencias Musicales. Universidad Católica Argentina)*. 1997; 15: 93-116.
- _____. "Medea, de Pasolini, por Pasolini". *Stylos (Instituto de Estudios Grecolatinos "Prof. F. Nóvoa". Universidad Católica Argentina)*. 1998; 7: 165-186.
- FUSSILLO, MASSIMO. *La Grecia secondo Pasolini. Mito e cinema*. Firenze: La nuova Italia, 1996.
- MARTELLINI, LUIGI. *Pier Paolo Pasolini. Introduzione e guida allo studio dell' opera pasoliniana. Storia e antologia della critica*. Firenze: Le Monnier, 1984.
- NALDINI, NICO. *Pier Paolo Pasolini. Una vida*. Barcelona: Circe, 1992.
- PASOLINI, PIER PAOLO. *Medea*. Buenos Aires: Instituto de Estudios Grecolatinos "Prof. F. Nóvoa", Universidad Católica Argentina, 1997.

DEL PODER Y SUS VICIOS, EN LA MIRADA DE HILDEGARDA, ABADESA DE BINGEN

AZUCENA ADELINA FRABOSCHI¹

RESUMEN: El artículo propone, en su primera parte, la denuncia de la religiosa benedictina Hildegarda de Bingen (siglo XII) sobre algunos vicios que afectan a las personas que ejercen el poder, y lo hace a través de la correspondencia mantenida con el emperador Federico Barbarroja, el Papa Anastasio (protagonistas ambos de conflictos entre el Papado y el Imperio), el arzobispo Felipe de Colonia y el arzobispo Hartwig, de Bremen, a propósito esta última de su enfrentamiento con el abad Kuno, de San Disibodo. La segunda parte analiza estos vicios, incluidos en su obra: *Liber vite meritorum* (El libro de los merecimientos de la vida), donde presenta en diálogo treinta y cinco pares de vicios y virtudes, sus características, causas y el destino de aquellos que viven afectados por los mismos.

Palabras clave: Hildegarda de Bingen – Federico Barbarroja – Iglesia – autoridad – poder – vicios.

RIASSUNTO: L' articolo proporre, nella sua prima parte, la denuncia della religiosa benedettina Ildegarda di Bingen (XII secolo) su alcuni vizi che riguardano alle persone che esercitano il potere, e lo fa di traverso il carteggio mantenuto con Federico Barbarossa, il Papa Anastasio (protagonisti entrambi dei conflitti fra il Papato el l'Impero), l'arcivescovo Filippo di Colonia e l'arcivescovo Hartwig, di Bremen, quest'ultima a proposito del suo confronto con l'abate Kuno, di San Disibodo. La seconda parte analizza questi vizi, inclusi nella sua opera: *Liber vite meritorum* (Il libro delle benemerenze della vita), dove si presentano in dialogo trentacinque paia di vizi e virtù, le lo-

¹ UCA

ro caratteristiche, le loro cause e il destino di coloro que vivono influiti da loro.

Parole chiave: Ildegarda di Bingen – Federico Barbarossa – Chiesa – Autorità – potere – Vizi

1. INTRODUCCIÓN

Hildegarda de Bingen fue una notable abadesa benedictina alemana del siglo XII,² a quien tocó en suerte vivir en una época de serios conflictos de poder entre el Papado y el Sacro Imperio Romano Germánico, gobernado a la sazón por el emperador Federico Barbarroja. En el primer cuarto del siglo el Concordato de Worms (1122), celebrado entre el Papa Calixto II y el emperador Enrique V, puso fin a la “Querrela de las investiduras”, protagonizada inicialmente por el emperador Enrique IV y el Papa Gregorio VII, a propósito de algunas de las disposiciones tomadas por el Papa Nicolás II en un sínodo celebrado en Letrán (1059). Dichas disposiciones estaban relacionadas con dos temas claves: la elección del sumo pontífice, que ya no sería elegido por el emperador –como venía siendo hasta el momento– sino por

² Autora de varias obras: *Scivias* (Conoce los caminos del Señor), *Liber vite meritorum* (El libro de los merecimientos de la vida), y *Liber divinatorum operum* (El libro de las obras divinas) configuran lo que se ha dado en llamar la trilogía hildegardiana, sus obras mayores, que traen las visiones de la abadesa acerca de la Creación, la caída del hombre y la historia de la salvación hasta la consumación y el destino final. La primera y la tercera de dichas obras están profusamente ilustradas con bellísimas pinturas de original factura. Otras dos obras son de carácter científico: *Physica*, que trata de los seres naturales, y *Causae et curae* (Las causas y los remedios de las enfermedades), una obra de medicina. Hay dos vidas de santos (San Disibodo y San Ruperto, patronos de su monasterio de origen y de uno de los dos fundados por ella, respectivamente), una *Explanatio Symboli S. Athanasii* (Explicación del Credo Atanasiano), otra sobre los Evangelios. Una obra musical: *Ordo virtutum* (El drama de las Virtudes), unas setenta canciones litúrgicas reunidas en *Symphonie armonie celestium revelationum* (La armoniosa música de las revelaciones celestiales) y una copiosísima correspondencia completan la enumeración de los trabajos Hildegarda, a los que sumamos la fundación de dos monasterios: el de Rupertsberg y el de Eibingen.

los cardenales, y el nombramiento de los clérigos para cargos eclesiásticos — y la imposición de la investidura que los significaba—, que sólo podría recibirse de manos de la autoridad de la Iglesia, y no de un seglar.³ Ambas medidas recortaban el poder del emperador, quien reaccionó deponiendo al Papa; éste a su vez lo excomulgó, y de ahí en más se sucedieron Papas y antipapas y excomuniones, hasta el ya mencionado Concordato de Worms. Sin embargo, los enfrentamientos se produjeron nuevamente en el siglo XII, esta vez entre Federico Barbarroja y varios sucesivos pontífices.

Todo comenzó cuando el Papa cisterciense Eugenio III (1145-1153)⁴ firmó el tratado de Constanza con el entonces rey de Alemania Federico I Barbarroja, a quien ofreció la coronación imperial a cambio de protección contra sus enemigos: los rebeldes romanos — encabezados por el clérigo Arnaldo de Brescia— y los normandos. De alguna manera esto significaba ir hacia una situación de protectorado, y no fue un buen acuerdo.⁵ Sus consecuencias las padecieron los pontífices que le sucedieron: el Papa Anastasio (1153-1154) quien, a pesar del rechazo de su antecesor Eugenio III, confirmó el cargo de arzobispo de Magdeburgo —uno de los cargos más codiciados— al obispo Wichmann, protegido del rey, quien había ejercido grandes presiones en ese sentido. De esta forma el papado cedía ante el poder político, la com-

³ Dado que los obispos eran también príncipes del Imperio, con tierras, hombres y bienes, es decir, con poder, en determinadas circunstancias ello podía traer serias dificultades si sus lealtades estaban divididas entre la Iglesia, a la que pertenecían, y el Imperio, en caso de que fuera éste quien les hubiera conferido cargo e investidura. Tal es la razón de la medida tomada por el sínodo. Pero para el emperador, esto significaba tener enclavados en su territorio señores que, en caso de conflicto, no lo respaldarían a él sino a la otra parte: de alguna manera era tener al enemigo en casa.

⁴ El Papa Eugenio (Bernardo Pignatelli de Pisa, abad de San Anastasio en Roma) era un monje cisterciense que ocupó la sede papal desde 1145 hasta 1153. Casi en seguida de su nombramiento tuvo que salir de una Roma envuelta en continuos enfrentamientos entre dos familias predominantes: los Frangipani y los Pierleoni, que competían por el nombramiento de los Papas en alianza con diversos príncipes, y durante casi todo su pontificado residió en Francia.

⁵ De alguna manera, esta situación reeditaba la que había tenido lugar siglos atrás cuando Pipino el Breve (s. VIII), rey de los francos por la usurpación del trono, respondió al pedido de auxilio del Papa Esteban II ante la amenaza de los lombardos que marchaban sobre Roma; en recompensa, el Papa legitimó su poder y ungió a su familia como familia real. Carlomagno, el hijo de Pipino, se proclamó protector del Papado, al que defendió, pero también sometió. Y en la Navidad del año 800 el Papa León III lo coronó emperador del Sacro Imperio Romano.

posición del episcopado alemán quedaba en manos del emperador, y el poder de Roma quedaba muy debilitado. El Papa inglés Adriano IV (1154-1159), dando cumplimiento al compromiso contraído por Eugenio III, debió coronar a Federico Barbarroja —quien había bajado de Alemania a Roma en 1154— el 18 de junio de 1155, un mes después de la captura y ejecución de Arnaldo de Brescia.⁶ Pero luego, y ante el poder cobrado por el emperador, el Papa y la curia firmaron un concordato con el rey Guillermo I de Sicilia (Benevento, 1156), que garantizaba al Papa el homenaje del rey normando a cambio del reconocimiento papal de su título de rey, que así quedaba legitimado. Y no fue ésta la única acción del papado con miras a limitar el poder del emperador, sino que apoyó a ciudades del norte de Italia que eran hostiles al emperador —Milán particularmente—. La reacción de Federico Barbarroja no se hizo esperar. Tras una violenta campaña contra Milán logró someterla en 1158, y acto seguido exigió a los obispos italianos un juramento de fidelidad, con lo que Adriano resolvió excomulgarlo, pero murió antes de concretar la sanción, medida que su sucesor, Alejandro III (1159-1181) llevó a cabo. Irritado, el emperador sostuvo contra Alejandro al antipapa Víctor IV —apoyado por el conjunto de los prelados alemanes—, a cuya muerte eligió a Pascual III y luego a Calixto III, hasta que se reconcilió finalmente con el Papa en 1177 —la paz de Venecia—, luego de sufrir serias derrotas en Italia, ante la Liga Lombarda.

Pero no son los conflictos entre el Papado y el Imperio los únicos que matizaron la vida del siglo XII, y que involucraron la actividad de Hildegarda. La Iglesia también tenía sus grandes dificultades en su seno mismo, en la persona de sus miembros, y se imponía una acción al respecto. En efecto, un sínodo celebrado en Pavía hacia el año 1020, presidido por el Papa Benedicto VIII y el emperador romano germánico Enrique II, había subrayado la obligatoriedad del celibato eclesiástico y dictado resoluciones condenando la simonía o compraventa de las dignidades en la Iglesia. El sínodo convocado en Letrán por el Papa Nicolás II sumó a las disposiciones mencionadas la prohibición, para los fieles, de asistir a las misas de los sacerdotes que no

⁶ En cumplimiento del tratado de Constanza, el emperador había puesto fin a la república romana y a la rebelión de Arnaldo de Brescia; ahora correspondía al Papa cumplir su compromiso, ungiéndolo emperador.

observaran el celibato, lo que equivalía prácticamente a una excomunión. En el año 1073 asume el trono de Pedro Gregorio VII, quien continúa con gran fuerza el movimiento de reforma de las costumbres del clero, actitud reforzada luego por Urbano II (1088-1099). En lo que hace a la pobreza, el clero, que vivía en el mundo y se veía forzado a manejarse también con sus criterios, sucumbió muchas veces a lo que se manifestaba como las antípodas de esa pobreza, y se encontró acumulando riquezas, anhelando poder, y olvidando todas las renunciaciones a las que su estado le obligaba, para servir mejor.

Veamos entonces, en la lúcida mirada de Hildegarda y en su intrépida intervención epistolar, algunos de los vicios del poder —o por mejor decir, de las personas que detentan el poder—, en algunos de los protagonistas de su tiempo.

2. PRIMERA PARTE

2.1. LA ABADESA Y EL EMPERADOR

Federico Barbarroja y la abadesa de Bingen tuvieron, inicialmente, una buena relación, aunque ya por entonces la mirada crítica de Hildegarda advertía al rey sus faltas, y los peligros que podían acarrearle. Respondiendo a una invitación del monarca había visitado al por entonces rey en el castillo de Ingelheim en 1154, ocasión en que le habría vaticinado su coronación como emperador, a juzgar por una carta que Federico le envió tal vez al año siguiente, en que efectivamente ciñó la corona imperial. Pero luego, y debido a las actitudes del monarca para con la Iglesia, la relación cambió, como lo muestran las varias cartas que la religiosa le envió, de entre las cuales traemos éstas que ponen en evidencia algunos vicios del poder. En primer lugar, la segunda carta que dirigió Hildegarda al rey:

Oh Rey, es muy necesario que en tus asuntos seas cuidadoso. En efecto, en visión mística yo te veo como un niño, y como quien vive de manera insensata y violenta ante los Ojos Vivientes, en medio de muchísimos trastornos y contrariedades. Sin embargo, todavía tienes el tiempo de tu reinado en los asuntos terrenales. Ten cuidado entonces de que el Soberano Rey no te derribe a tierra a causa de la ce-

guera de tus ojos, que no ven cómo usar rectamente el cetro del reino que tienes en tu mano. Procura ser tal que la gracia de Dios no te falte jamás.⁷

En su personal estilo de religiosa y visionaria —reconocida ya en su tiempo por autoridades eclesiásticas y laicas, y por el sentir popular—, denuncia la conducta del rey, falente en tres puntos propios de un buen gobernante: el discernimiento de la prudencia, la rectitud de la justicia y la fortaleza para mantenerse sereno e incommovible en el obrar según ambas. Los vicios correspondientes son: la desmesura, la injusticia y la labilidad —motivada por la falta de verdadera fortaleza interior—, cada uno de los cuales lleva al siguiente. Otra carta, apenas una esquila, es más severa:

El que es dice: Yo destruyo la obstinación y en Mi propio nombre aplasto la rebeldía de aquellos que Me desprecian. ¡Ay, ay de este mal que acontecerá a los inicuos que Me rechazan! Oye esto, rey, si quieres vivir; de otra manera, Mi espada te golpeará.⁸

La abadesa habla con la autoridad que le confieren las revelaciones recibidas desde la que ella llama la Luz Viviente (los Ojos Vivientes de la misiva anteriormente citada). Los vicios que aquí señala son la obstinación y la impiedad, que se siguen de los anteriormente mencionados. La última carta que Hildegarda escribió a Federico ya lo hace al que entonces es emperador del Sacro Imperio Romano, y después que ha elegido a su segundo antipapa.⁹ El mensaje de la abadesa constituye una severa advertencia en la que, luego de referirse a la desobediencia y caída de Adán a modo de contexto, le recuerda sus obligaciones como “juez y guía de su rebaño, para cuyo gobierno y protección ha sido establecido”:

[...] Oh siervo de Dios, a quien Él mismo creó y redimió con la san-

⁷ Carta 313 —al rey Federico—, año 1152-53, p. 74 (CCCM 91b).

⁸ Carta 315 —al rey Federico—, año 1164 (?), 1152-59 (?), p. 75 (CCCM 91b).

⁹ En 1159 había nombrado a Víctor IV, contra el Papa Alejandro III; en 1164 designa a Pascual III contra el mismo Sumo Pontífice.

gre de Su Hijo, pon muchísimo cuidado para que, engañado por las insidias de los espíritus malignos, no caigas en el lago de la muerte a causa de tus pecados. Imita tú también en la misericordia al supremo Juez y Guía, por Cuyo juicio es sepultado en la muerte quien Lo desprecia y Lo rechaza absolutamente, y por la misericordia de Su piedad jamás es condenado quien, movido por el verdadero arrepentimiento de sus pecados, confiadamente suspira hacia Él.

Debes temer y amar al supremo Juez y Guía, a Cuyo divino poder se sujetan todas las cosas. Por lo que también está escrito: Alábenlo ‘los reyes de la tierra y todos los pueblos, los príncipes y todos los jueces de la tierra’.¹⁰ Pues Él gobierna todo el mundo, lo contiene y lo sustenta, como un padre a su hijo que por sí mismo nada puede; porque con paternal ternura provee a todas las necesidades de quienes moran en Él, pues como lo había establecido en un principio,¹¹ hace que la tierra siempre produzca sus frutos. El mismo Dios, señoreando sobre todas las cosas, dispone los caminos de la justicia y las leyes de Sus preceptos, y Él mismo es el camino de la verdad,¹² sin injusticia alguna, camino en el que nadie puede errar o confundirse. Pues todo poder y principado¹³ existe solamente por Él –Quien dispone todas las cosas adecuadamente– y de Él toma su nombre, porque según Él deben gobernar, corregir y juzgar a los pueblos, y mostrarles los caminos de la verdad y de la justicia. Quien rehúse hacer esto, será juzgado por el mismo Juez supremo. Pues Dios es justo juez para todos los que han sido llamados a las bodas de Su Hijo;¹⁴ recibe gozoso a los hijos de las nupcias y también con Su justo juicio dispone que la muerte acoja a quienes llevaron a cabo las obras de la muerte, porque no realizaron obras de vida.

Pero a ti, oh siervo de Dios, que recibes el nombre de juez conforme a Él, el Espíritu Santo te enseña para que vivas y juzgues de acuerdo

¹⁰ *Sal.* 148, 11.

¹¹ *Gén* 1, 11.

¹² *Juan* 14, 6.

¹³ *Col.* 2, 10.

¹⁴ *Mat.* 22, 2-14.

con Su justicia; y si así lo haces, jamás serás vencido por tus enemigos, como tampoco jamás pudieron vencer a David, porque fundó todos sus juicios en el temor de Dios. Confía en Dios e imita a Jacob, quien fue manso y justo, y ofrendó a Dios la décima parte de todos los bienes que poseía:¹⁵ y tus enemigos no prevalecerán contra ti. Busca Su justicia y observa Sus preceptos en todos tus caminos y tus juicios, atráelo a ti con limosnas y piadosas oraciones [...].¹⁶

Sin saber a qué pecados se refiere la primera parte de la carta, la apelación a la misericordia nos hace pensar en el vicio contrario: la dureza de corazón, que siguen a los mencionados en la esquila anterior. En el segundo párrafo (“Debes temer y amar...”), y desde la mención del temor de Dios y la insistencia en recordar al monarca que del Señor procede todo poder, que Su gobierno reviste la nota y las características de la paternidad con respecto a la creación, y que la legitimidad del poder está dada por la verdad y la justicia con que proceda el gobernante en función del bien común, podemos mencionar los vicios que pueden llevarlo a la realización de las obras de la muerte, por las que merecerá la condenación eterna. Dichos vicios son: la vanagloria, la mentira, la soberbia, el olvido de Dios y la discordia. El último párrafo (“Pero a ti, oh siervo de Dios...”) es una exhortación que insiste en las virtudes y actitudes que harán del monarca un buen gobernante.

2.2. LA ABADESA Y EL PAPA

También escribió Hildegarda al Papa Anastasio, una de las otras partes del conflicto, una durísima carta en la que en la que alternan la denuncia, la exhortación y el estilo profético, y en la que entre líneas se lee hasta qué punto el nombramiento del valido del rey como arzobispo de Magdeburgo había comprometido la autonomía de la Iglesia y el poder del Papado, tan duramente recuperados a partir del concordato de Worms. Pero también aparecen otros aspectos referidos a la vida del clero y a la disciplina eclesiástica,

¹⁵ Gén. 28, 20-22.

¹⁶ Carta 316 –al emperador Federico –, después de abril de 1163, p. 76-77 (CCCM 91b).

aspectos que, como hemos visto, venían siendo objeto de reiteradas disposiciones de la jerarquía. La misiva de la abadesa de Bingen, tocando ambos temas: el tema político (*ad extra*) de las relaciones entre el Papado y el Imperio, y el tema disciplinario (*ad intra*) de la vida y costumbres del clero, señala los vicios en los que incurría el Sumo Pontífice en el gobierno de la Iglesia. Veamos la carta.

Oh tú, que eres la armadura eminente y el monte de la doctrina de la muy adornada ciudad [la Iglesia] que ha sido constituida en sus desposorios con Cristo, escucha a Aquel Quien no comenzó a vivir y que no se agota en la fatiga.

Oh hombre, que en lo que se refiere al conocimiento lúcido y vigilante te has cansado demasiado¹⁷ como para refrenar la jactanciosa soberbia de los hombres puestos en tu seno, bajo tu protección: ¿por qué no rescatas a los náufragos que no pueden emerger de sus grandes dificultades a no ser que reciban ayuda? ¿Y por qué no cortas la raíz del mal que sofoca las hierbas buenas y útiles, las que tienen un gusto dulce y suavísimo aroma? Tú descuidas a la hija del Rey, esto es a la Justicia —que vive en los abrazos celestiales y que te había sido confiada—, pues permites que esta hija del Rey sea arrojada a tierra, y que su diadema y su hermosa túnica sean destrozadas por la grosería de las costumbres de aquellos hombres hostiles que a semejanza de los perros ladran y que, como las gallinas que en las noches a veces tratan de cantar, dejan escapar la necia exaltación de sus voces.

Éstos son simuladores que en sus palabras manifiestan una paz fingida, pero que en su interior, en sus corazones, rechinan los dientes como el perro, que mueve su cola a quienes le son conocidos pero muerde al soldado leal que presta su servicio en el palacio del rey. ¿Por qué soportas las malvadas costumbres de esos hombres que viven en las tinieblas de la estupidez, reuniendo y atesorando para sí todo lo que es nocivo y perjudicial, como la gallina que grita de no-

¹⁷ El Papa Anastasio tenía alrededor de ochenta años cuando fue elegido el 12 de julio de 1153, y falleció al año siguiente, el 3 de diciembre.

che aterrorizándose a sí misma? Quienes esto hacen son inútiles desde su misma raíz.¹⁸

Oye por tanto, oh hombre, a Aquel Quien mucho ama el claro y agudo discernimiento, de manera tal que Él mismo lo estableció como el más grande instrumento de rectitud para luchar contra el mal. Tú no haces esto, porque no erradicas el mal que desea sofocar al bien sino que permites que el mal se eleve soberbio, y lo haces porque temes a quienes traman los peores engaños en las asechanzas nocturnas, amantes más del dinero de la muerte que de la hermosa hija del Rey, esto es, la Justicia.¹⁹

Pero todas las obras que Dios ha hecho son en extremo luminosas. Escucha, oh hombre, porque antes del comienzo del mundo el Padre celestial clamó con gran voz en Su intimidad diciendo: Oh Hijo Mío. Y el globo del mundo comenzó a existir, comprendiendo lo que el Padre había dicho. Sin embargo las diversas especies de creaturas aún se ocultaban en la oscuridad; pero según aquello mismo que está escrito: *Y Dios dijo: Hágase*, aparecieron las diversas especies de creaturas. Así, mediante la Palabra del Padre y a causa de dicha Palabra todas las creaturas fueron hechas según la voluntad del Padre.

Y Dios vio todas las cosas y las conoció de antemano. Pero el mal ni elevándose ni cayendo puede producir por sí mismo algo, ni hacer ni crear cosa alguna, porque es nada, o bien solamente cuenta como una opción engañosa y una opinión contraria [a la voluntad de Dios], de manera tal que el hombre obra el mal cuando hace esto

¹⁸ No se trata aquí solamente de un clero que por apetencias de poder y de riqueza, y por sus conveniencias personales, generaba escándalo en el seno de la Iglesia, sino también de grupos heréticos como los cátaros —el movimiento de mayor difusión por entonces, originado en la ciudad de Albi (sur de Francia), cuyos adeptos profesaban la creencia en un principio del bien y otro del mal, e incurrían en el desprecio del mundo—, hombres de una proclamada pureza absoluta que combatían fieramente al clero y sus por entonces relajadas costumbres. Tuvieron seguidores entre la clase media, las mujeres y también entre cierto clero de las campiñas; es más, algunos nobles los dejaron actuar con simpatía hacia su causa.

¹⁹ Puede ser una referencia al emperador Federico Barbarroja, y también al clero ambicioso de dignidades y del poder y las rentas que conllevaban, y que alejándolos de la verdad y de la justicia los llevaban hacia esa muerte en que consiste el pecado.

que es falaz y contrario.

Dios envió a Su Hijo al mundo para que el demonio —que conoció el mal abrazándolo y lo sugirió al hombre— fuera vencido por Él, y para que el hombre —que había perecido por el mal— fuera redimido. Por lo cual Dios rechazó las obras perversas, esto es, fornicaciones, homicidios, robos, rebeliones, tiranicidios y simulaciones, propias de los hombres inicuos, porque a través de Su Hijo —Quien dispersó totalmente los despojos del tirano infernal— las sumió en confusión.

Por eso tú, oh hombre que te sientas en la cátedra suprema, desprecias a Dios cuando abrazas el mal; y en verdad no lo rechazas sino que te besas con él cuando lo mantienes bajo silencio —y lo soportas— en los hombres malvados. Por esto toda la tierra se turba a causa de la gran mudanza que producen los extravíos, porque lo que Dios destruyó, eso es lo que el hombre ama.

Y tú, oh Roma, que yaces postrada como moribunda, serás sacudida de tal manera que el vigor de tus pies, sobre los que hasta hoy te sostuviste, se debilitará; porque tú no amas a la hija del Rey —es decir, a la Justicia— con un amor ardiente, sino que la amas como en la lánguida tibieza del sueño y la alejas de tí. Por eso también ella quiere huir de tí, si no la llamas nuevamente. Sin embargo los grandes montes²⁰ todavía te ofrecerán ayuda, levantándote y apuntalándote con la noble madera de árboles magníficos, de manera tal que no pierdas enteramente todo lo que hace a tu propia honra, esto es, el ornato de tus desposorios con Cristo, sino que aún conserves algunas plumas de tu esplendor, hasta que venga la nieve de las burlas de las costumbres diferentes y hostiles, con grande y demente furor. Cuidate entonces, de unírte al rito de los paganos, cuidate de caer.

Oye por tanto a Aquel Quien vive y no será exterminado. El mundo ahora vive en la lascivia, luego estará en la tristeza, después en el terror, tal que los hombres ya no se preocuparán por su muerte. En todos estos tiempos hay unas veces tiempos de desvergüenza, otras tiempos de contrición, y otras veces los tiempos de los rayos y truenos de diversas iniquidades. Pues el ojo desea con tremendo ardor,

²⁰ Así llama Hildegarda a los prelados: los grandes montes, o montañas.

la nariz discierne, la boca mata.²¹ Pero el pecho²² salvará cuando la aurora aparezca como el esplendor de la primera alborada. Mas lo que vendrá en el nuevo deseo y en el fervor nuevo, no debe decirse. Pero Aquel Quien es grande y sin defecto alguno ha tocado ahora el pequeño habitáculo,²³ para que viera los milagros y formara letras desconocidas y dejara oír una lengua ignorada.²⁴ Y le dijo: Aquél que tiene la lima²⁵ no descuide la tarea de pulir y adaptar a la voz humana esto que le dirás, y que te fue revelado en una lengua manifestada a ti desde lo alto y no según la forma acostumbrada entre los seres humanos²⁶ –porque ésta no te ha sido dada–.

Tú empero, oh hombre que te muestras constituido como pastor, levántate y corre velozmente hacia la Justicia, de manera tal que no seas acusado por el gran Médico [Dios] por no haber limpiado de su inmundicia a Su redil y no haberlo unguido con óleo. Donde la voluntad desconoce los males, y donde el hombre no se entrega a su deseo, allí no sucumbe absolutamente en el juicio condenatorio, sino que purifica la culpa de su ignorancia mediante flagelos.

Por consiguiente tú, oh hombre, quédate en el camino recto, y Dios te salvará, te conducirá nuevamente a la mansión de la bendición y la elección, y vivirás eternamente.²⁷

²¹ Esta secuencia: “el ojo desea con tremendo ardor, la nariz discierne, la boca mata”, corresponde a las otras dos secuencias anteriores del mismo párrafo: la primera, la lascivia del deseo, la tristeza del discernimiento ante las propias acciones, y el terror de sus consecuencias; la segunda, la desvergüenza del pecado, la contrición o arrepentimiento en la toma de conciencia, y el consiguiente castigo. La referencia a la boca podría implicar no sólo la palabra del juicio y la sentencia, sino también la mortal mordedura en que consiste, finalmente, el pecado mismo.

²² El pecho es aquí la sede del corazón, esto es, de la inteligencia y del amor.

²³ La referencia es a Hildegarda y a su conocimiento por modo de visión.

²⁴ La interpretación varía entre quienes entienden que se trata de una lengua misteriosa (recordemos que Hildegarda tiene una obra titulada *Lingua ignota*, aún no enteramente descifrada, ni en cuanto a su contenido, ni en cuanto a su finalidad), y quienes dicen que se trata del latín, lengua que la abadesa no dominaba en cuanto a corrección y estilo.

²⁵ El secretario de Hildegarda, el monje Volmar.

²⁶ En la *Vita* 2, l. p. 21: “[...] que no le dirás en la lengua latina –porque ésta no te ha sido dada [...]”.

²⁷ Carta 8 –al Papa Anastasio–, años 1153-54, p. 19-22 (CCCM 91).

Texto de compleja intelección por su estilo retórico, propio de la época y del ámbito monástico. No es aquí nuestro cometido analizarlo, sino tan sólo discernir en él el tema que nos ocupa: los vicios del poder.

Cuatro imágenes aparecen en el primer párrafo (“Oh tú, que eres la armadura eminente...”), que subrayan las falencias del Romano Pontífice en su actuación como gobernante de la Iglesia. La *armadura eminente* habla de fortaleza invencible; el *monte de la doctrina* hace referencia a la luminosidad de la verdad, luz puesta en alto para iluminar a los hombres (*Mat.* 5, 14-16); la *ciudad constituida en sus desposorios con Cristo* indica el origen divino de la Iglesia, y *Aquel que no se agota en la fatiga* señala la laboriosidad indeficiente de quien gobierna. Ésta es como la hoja de ruta de la carta, y su paisaje.

El vicio que primero aparece y muy fuertemente es lo que Hildegarda llamará la flojedad de ánimo; en relación con ésta tenemos la indolencia y la injusticia denunciadas en el segundo párrafo (“Oh hombre, que en lo que se refiere...”), en claro contraste con la fortaleza y la laboriosidad. En el cuarto párrafo (“Oye por tanto, oh hombre, a Aquel...”) encontramos la referencia a la racionalidad²⁸ y al discernimiento,²⁹ en virtud de los cuales el Pontífice

²⁸ En *Scivias* dice Hildegarda a propósito de la racionalidad: “Pero el animal racional, que es el hombre, tiene entendimiento y sabiduría, discernimiento y recato en sus obras, porque actúa racionalmente, y esto es la primera raíz que la gracia de Dios plantó en todo hombre cuando despertó su alma a la vida. Por consiguiente estas capacidades mencionadas cobran fuerza y florecen en la racionalidad, porque por todas ellas los hombres conocen a Dios, de manera tal que puedan querer lo que es justo.” (Ibíd. 3, 5, 32, p. 430). Y en *Liber divinorum operum* leemos: “Hagámoslo también a semejanza nuestra, para que con ciencia y prudencia entienda y juzgue sabiamente lo que ha de hacer con sus cinco sentidos, de manera tal que también por la racionalidad de su vida—que se oculta en él y que ninguna criatura, en tanto permanece oculta en el cuerpo, puede ver—sepa señorear sobre los peces que nadan en las aguas y sobre las aves en el cielo [...].” (Ibíd. 2, 1, 43, p. 328).

²⁹ En *Liber divinorum operum* Hildegarda atribuye a la nariz el discernimiento y, a partir de allí, la sabiduría: “En la nariz se manifiesta la sabiduría, que es la perfumada disposición de todas las ciencias o conocimientos, de manera tal que el hombre conozca por su aroma la ordenación de la sabiduría. Pues el olfato se extiende hacia todas las cosas atrayéndolas a fin de saber qué son, y cómo son.” (Ibíd. 1, 4, 105, p. 250). Pero la sabiduría de la que aquí se habla no es la propia de un conocimiento teórico, sino que se refiere a un conocimiento práctico moral: la prudencia, que significa el discernimiento como conocimiento ponderativo de la rea-

debería mostrar a los hombres las realidades celestiales, e iluminar desde ellas la vida y el caminar de la creación toda hacia su fin último; pero aquí la carta apunta a una actitud muy diferente, en la que no cuesta mucho distinguir los vicios de la mentira y la preocupación por las cosas terrenales.

Los párrafos quinto (“Pero todas las obras que Dios...”), sexto (“Y Dios vio todas las cosas...”) y séptimo (“Pero Dios envió a Su Hijo...”) proporcionan un contexto en el que se da la ponderación de la obra de Dios como luminosamente verdadera y buena, la alusión a la presencia del mal y su acción engañosa y destructiva, y la redención del hombre por obra del Verbo Encarnado, con la consiguiente derrota del Maligno. Dijimos que se trata de un contexto, pero contexto ¿de qué? De los párrafos subsiguientes, esto es, del párrafo octavo (“Por eso tú, oh hombre que te sientas...”) y del noveno (“Y tú, oh Roma, que yaces...”) –donde Roma es la ciudad, sí, pero también la Iglesia–, en los que aparecen la vanagloria de quien se presenta como maestro sin actuar como tal, y la infidelidad de la desposada con Cristo, Cuyo abrazo traiciona y Cuyo beso rechaza.³⁰

2.3. LA ABADESA Y EL ARZOBISPO

En ocasión de la contextualización de la carta de Hildegarda al Papa Anastasio mencionamos el alicaído estado del clero, objeto de reiteradas ad-

lidad, pero también la decisión que da una dirección operativa al discernimiento. A esto se refiere precisamente la virtud de la prudencia que, como dice Josef Pieper, “en cuanto recta disposición de la razón práctica –la razón que en su uso práctico rige el obrar humano y el quehacer del hombre– tiene, como ésta, un doble rostro. Es cognoscitiva, y tiene carácter de decisión. Se dirige a la realidad de manera perceptiva, y al querer y al obrar como imperativa.” (PIEPER, JOSEF. *Tratado sobre las virtudes. I. Virtudes Cardinales*, p. 47).

³⁰ Estos vicios contrarían el designio creacional significado en el contexto que hemos señalado, y que podemos resumir en estas palabras de la abadesa de Bingen: “Cuando Dios observó al hombre, Le agradó sobremanera, porque lo había creado con el ropaje de Su imagen y según Su semejanza, ya que el hombre había de proclamar, por el instrumento de su voz racional, todas Sus maravillas. Pues el hombre es la plenitud de la obra divina, porque Dios es conocido a través del hombre y porque Dios creó para él todas las criaturas y le concedió, en el beso del verdadero Amor, proclamarlo por su racionalidad, y alabarlo.” (*Liber divinorum operum* 1, 4, 100, p. 243).

vertencias por parte de la abadesa, advertencias que a veces se dirigían a los sacerdotes mismos, pero más a menudo a las autoridades eclesiásticas, a las que correspondía velar por quienes estaban puestos bajo su obediencia. Veremos pues, dos cartas dirigidas al mismo destinatario, Felipe, arzobispo de Colonia, escritas entre los años 1167 y 1173, en las que podemos observar los vicios del poder que allí se denuncian.

En su primer párrafo, la primera de las cartas insiste sobre dos temas ya vistos en la epístola al Papa Anastasio: se trata de la obligación que tiene la luz de resplandecer e iluminar, y de la necesidad de la armadura protectora y defensiva para el soldado que ha de librar duro combate. Estos dos tópicos enmarcan el contenido de la carta que ahora leemos:

En la mística espiración de la verdadera visión vi y oí estas palabras, pues el Amor ardiente, Quien es Dios, te dice: ¿Qué nombre puede dársele a una estrella que brilla bajo el sol? Se la llama ‘luminosa’, porque gracias al sol resplandece con más luz que las otras estrellas. ¿Pero cómo podría ser que la misma estrella ocultase su luz de manera tal que brillara menos que las otras estrellas menores? Porque si esto hiciera no tendría ese glorioso nombre suyo sino que se la llamaría ‘ciega’ ya que, aunque se dijera luminosa, no se vería su luz. Asimismo el soldado que viniera a la batalla sin armadura, con toda seguridad sería aplastado por sus enemigos, porque su cuerpo no estaría defendido por la coraza, ni habría puesto yelmo sobre su cabeza ni protegido con el escudo, por lo que caería en medio de gran confusión y angustia.

Pero tú, que eres llamado ‘estrella luminosa’ en razón de tu ministerio episcopal, y que desde el altísimo oficio sacerdotal irradias tu luz —que son las palabras de la justicia—, no la ocultes a tus subordinados. Pues en tu corazón a menudo dices: ‘Si yo amedrentara a mis subordinados con mis palabras, me tendrían por fastidiado, porque no puedo prevalecer sobre ellos. ¡Ojalá, callando, pudiera conservar su amistad!’ Pero a nada te conduce hablar y actuar de esta manera. ¿Qué hacer entonces? No los atemorices a causa de tu oficio episcopal y de la nobleza de tu persona con aterradoras palabras, apoderándote de ellos violentamente como un halcón, ni con palabras da-

ñinas los golpes, como con una maza; antes bien, mezcla las palabras de la justicia con la misericordia y úngelos con el temor de Dios, mostrándoles cuán peligrosa es la injusticia, para sus almas y para su felicidad. De seguro, ciertamente, con toda seguridad que así te escucharán.

No te mezcles con ellos en sus costumbres descuidadas y sucias, e inestables, ni consideres qué les agrada o desagrada, porque si haces esto aparecerás como por debajo de ellos a los ojos de Dios y de los hombres, pues tales actitudes no convienen a tu persona. Fíjate también que los animales que rumian son macerados si el forraje [con que se los sustenta] se hubiera mezclado con el alimento con que se ceba a los puercos. Así también tú, si te unieras a la compañía de los pecadores y a sus costumbres deshonestas, te ensuciarías. Los hombres malvados se alegrarían por ello y se turbarían los hombres rectos, diciendo: ‘¡Ay, ay, qué clase de obispo tenemos! Su luz no brilla para nosotros en los caminos rectos de la justicia.’

Toma pues a tu pueblo y apártalo de su funesta infidelidad, para que así no te encuentres sin la armadura de la fe, y muéstrale el camino de la justicia según las Sagradas Escrituras. Pon sobre tu cabeza el yelmo de la esperanza y ante tu cuello el escudo de la verdadera defensa,³¹ para que en todos los peligros y adversidades seas el defensor de la Iglesia, vencéndolos. Ten la luz de la verdad de manera tal que aparezcas como un soldado probo en Mi milicia –Yo soy el amor verdadero³²– y para que, en medio de un mundo que naufraga y en las duras batallas contra la iniquidad, seas fuerte y activo, y finalmente resplandezcas como luminosa estrella en la eterna felicidad.

Ahora tú, oh padre, que te encuentras en el oficio pastoral, no desdeñes la pobreza del ser humano que te escribe estas cosas, porque no las he dicho ni enviado por mí misma ni según hombre alguno sino que, porque me ordenaste que te escribiera algunas cosas, las he escrito del modo como las vi y oí en una visión verdadera, despier-

³¹ *Ef.* 6, 11-17.

³² *1 Juan* 4, 8 y 16.

tos y atentos el espíritu y el cuerpo.³³

En continuidad con los temas que hemos destacado en el primer párrafo, el segundo párrafo (“Pero tú, que eres llamado ‘estrella luminosa’...”) señala uno de los deberes del ministerio episcopal: enseñar la justicia, practicar la justicia. Es con relación a esa obligación que afloran las falencias del dignatario eclesiástico. Porque en las palabras que la abadesa le atribuye encontramos la flojedad de ánimo que busca la aprobación ajena a costa de omitir la enseñanza y la corrección fraterna. Y en la advertencia acerca del trato para con quienes le están sujetos, y en la recomendación de la misericordia, vemos la soberbia del prelado unida a la dureza de corazón. En el tercer párrafo (“No te mezcles con ellos...”) sigue presente la flojedad del ánimo, aliada con la mentira de un trato y una apariencia común con ese clero deplorable cuya amistad se desea, aun a costa del escándalo de la feligresía.

El cuarto párrafo (“Toma pues a tu pueblo...”) corresponde al otro tema señalado en el comienzo: la necesidad de la fortaleza como armadura para luchar contra el mal que acecha y arremete contra el pueblo fiel: eclesiásticos y laicos. Y nuevamente aparecen como un trasfondo la flojedad de ánimo y la negligencia o desidia del arzobispo.

La carta que acabamos de ver reviste el carácter de una advertencia suave, acompañada de una exhortación. No es éste el tono de la segunda carta dirigida a Felipe de Colonia, muy dura y urgente en su pedido de conversión. De acuerdo con una costumbre propia de la literatura monástica, y muy suya, comienza con una a modo de parábola, para realizar luego la exégesis de la misma, y arribar a su aplicación. Veámosla.

Oh tú, que te encuentras en aquella dignidad que proviene de Dios y no de los hombres, porque Dios, Quien rige todas las cosas, dispone a los hombres para que sean Sus vicarios, por lo que también tú considera de qué manera te hallas en representación de Cristo.

Pues en una visión yo vi como un sol que refulgía con gran ardor sobre el lodo lleno de gusanos, que se erguían en su alegría por el verano pero luego, no pudiendo sufrir más la quemazón del calor,

³³ Carta 16r –a Felipe, arzobispo de Colonia–, años 1167-73, p. 49-51 (CCCM 91).

tornaron a esconderse, por lo que aquel barro emanó gran hedor. Vi también que el sol brillaba sobre un huerto en el que crecían rosas, lirios y toda clase de plantas aromáticas, y gracias al calor del sol las plantas florecieron, y las hierbas se fortalecieron y multiplicaron sus raíces, dando un delicioso perfume, de manera tal que muchos hombres, inundados con esta suavísima fragancia, se llenaron de gozo por este huerto como si fuera el Paraíso. Y oí una voz que de lo alto te decía: 'Considera, oh hombre, si quieres elegir permanecer en el mencionado huerto de delicias, o yacer en el hediondo estiércol con los gusanos; y si es más saludable para ti ser un templo elevado y bellamente adornado con sus torres, a través de cuyas ventanas pueden verse los ojos de las palomas,³⁴ o ser una mísera casucha techada con paja, en la que apenas cabe el campesino con su familia.

El lodo con los gusanos es la raíz primera del pecado original, surgió por el consejo de la antigua serpiente,³⁵ a la que sofocó la naturaleza virginal, cuando el Hijo de Dios nació de la Virgen María. En Él surgió el huerto de todas las virtudes, a Quien también deben imitar los obispos. También a ellos les conviene ascender al egregio templo mediante la elevada enseñanza propia del oficio episcopal, al modo como también la paloma mira con sus ojos hacia lo alto, y no como los ojos del ave rapaz: esto es, no deben actuar según las costumbres mundanas, causando heridas que no ungen con óleo.

Librate también de los groseros hábitos de la avaricia, de manera tal que no acumules más de lo que tienes: porque la avaricia siempre es pobre y necesitada, y tampoco experimenta el gozo del pobre a quien le es suficiente con lo que posee. Por eso dispersa la avaricia como si fuera paja y pisotéala, porque desbarata todas las conductas honestas, como la polilla destruye la ropa. La avaricia siempre mendiga, y es como la mísera choza del campesino, que no tiene lugar

³⁴ *Cant.* 1, 14; 4, 1. Los ojos de las palomas, vistos a través de las ventanas de la torre, pueden significar las almas puras y sencillas confiadas a su cuidado, y que el prelado contempla desde la elevación de la dignidad a él conferida por disposición divina. Por contraste, vivir en el hacinamiento de la casucha a ras de tierra es hacer caso omiso de dicha disposición, y tener comercio o mezcla con los pecadores y sus vicios.

³⁵ *Apoc.* 12, 9; 20, 2.

donde pueda observar con decoro sus costumbres. Tú yaces junto a esta choza como un montículo de tierra que los gusanos, cavando, remueven: significa que muchos obispos, que debieran elevar el espíritu de los hombres mediante la recta enseñanza de la doctrina, ponen sus pensamientos en sus bienes y no se fijan en las palabras que deberían decir a otros, o en aquellas por las que ellos mismos deberían ser reconfortados.

Oh padre, en verdad te digo que vi y oí todas estas palabras en una visión verdadera, y las he escrito por tu petición y mandato. Por consiguiente, no te asombres de ellas, pero reflexiona sobre toda tu vida, desde tu niñez hasta hoy. Cambia también tu nombre, para que de lobo te hagas cordero, porque el lobo gustosamente se apodera del cordero. Y toma parte en el banquete del hijo pródigo, quien corrió hacia su padre para confesar sus pecados diciendo: *Padre, he pecado contra el cielo y contra ti.*³⁶ Por él todos los coros de los ángeles se alegraban, maravillándose porque después de la maldad de sus pecados Dios le había otorgado perdón y gracia tan grande. Así, hazte provisión de flores y de hierbas aromáticas para que el pueblo se regocije gracias tu suave aroma, porque tiene un pastor digno y conveniente, y para que merezcas oír la voz del Señor: *Bien hecho, siervo bueno y fiel, entra en el gozo de tu Señor*^{37, 38}

Los vicios que aquí se denuncian aparecen prácticamente mencionados por sus nombres. Así, en los párrafos segundo (“Pues en una visión yo vi...”)³⁶ y tercero (“El lodo con los gusanos...”)³⁷ vemos planteada la opción entre el amor a Dios y la alegría por la deseada bienaventuranza celestial, y el amor mundano que se queda enredado en la preocupación por los intereses terrenales, a lo que sigue la impiedad como el desconocimiento de Dios y la negación de la obediencia que Le es debida. El cuarto párrafo nos habla de la avaricia, y del deseo insaciable o avidez de bienes, en detrimento de las propias obligaciones y del bien del prójimo. Finalmente, en el párrafo quinto

³⁶ *Luc.* 15, 18 y 21.

³⁷ *Mat.* 25, 21.

³⁸ Carta 17 –a Felipe, arzobispo de Colonia–, años 1170-73, p. 51-53 (CCCM 91).

(“Oh padre, en verdad te digo...”) y bajo la figura del lobo se alude a la desmesura, siempre atenta a apoderarse, arrebatándolo, de cuanto le sea posible; y en el recuerdo de la parábola del hijo pródigo parece exhortar a abandonar el vicio contrario, esto es, la obstinación en el pecado.

2.4. LA ABADESA Y EL ABAD

Los destinatarios de las cartas que acabamos de ver son dignatarios de suprema autoridad y poder, como el emperador y el Papa, o bien de muy alta jerarquía, como el arzobispo de Colonia, y la abadesa se dirige a ellos con referencia al modo como cada uno de ellos ejerce la tarea de gobierno que le compete. Lo hace de manera objetiva, y sin interés personal alguno. No acontece lo mismo con la carta que veremos a continuación, dirigida a Hartwig, arzobispo de Bremen, pero referida al abad Kuno, de la abadía de San Disibodo, primera casa religiosa en la que vivió Hildegarda. Las circunstancias que dieron lugar a esta misiva son toda una historia, cuyo conocimiento se torna necesario para entender su sentido.

En 1150 Hildegarda se abocó a la fundación de su propio monasterio en San Ruperto, circunstancia que le trajo muchos problemas con su anterior convento, que no quería dejarla marchar por motivos de conveniencia económica, y de prestigio. Hildegarda, con sus visiones, sus escritos, su música y la correspondencia que llegaba a ella de todas partes del mundo conocido y de los estratos sociales más diversos, era un foco de atracción del que no querían desprenderse. Pero esto no era todo. San Disibodo, aunque por sus dimensiones –que habían quedado inadecuadas frente al crecimiento de la población del monasterio– les estaba haciendo sentir estrechez, era sin embargo un lugar bien construido y confortable; Rupertsberg era un lugar inhóspito, abandonado, en el que había mucho que trabajar antes de hacerlo habitable. Pero a pesar de que la nueva fundación y el lugar le habían sido mostrados por Dios en una visión, el abad y los religiosos se opusieron con todas sus fuerzas. Sin embargo, el proyecto prosperó, aunque no sin dificultades, porque debido a la gran diferencia que había entre los dos monasterios en punto a las comodidades para la vida cotidiana, una parte de las religiosas abandonó el lugar, cosa que significó un duro golpe para la abadesa. A esto

se sumó la defección de la religiosa Ricarda von Stade –hija de la marquesa von Stade y hermana de Hartwig, arzobispo de Bremen–, quien fuera por años su confidente y colaboradora y que, impulsada en gran parte por las ambiciones de su propia familia, se trasladó al convento de Bassum para ocupar allí –aunque era para las monjas una perfecta desconocida– el cargo de abadesa.

Hildegarda se opuso a ello por todos los medios. Tengamos en cuenta que la abadesa estaba llevando a cabo una lucha muy fuerte, tremenda, contra la corrupción del clero y de los religiosos, que era grande en su época. Y la juventud excesiva de Ricarda en función del cargo de abadesa para el que se la postulaba, su inexperiencia en funciones de gobierno y el desconocimiento absoluto del monasterio al que se la quería destinar (en realidad, su hermano era quien le había conseguido un cargo de abadesa, de mayor figuración sin duda alguna que el de simple secretaria, que era el que desempeñaba) hacían pensar en las motivaciones no religiosas sino mundanas que allí se estaban manejando, y también en la ineptitud de la joven noble, que terminaría perjudicando así no sólo a sí misma sino a todas las religiosas del monasterio. O sea que Hildegarda ve también allí corrupción presente y futura, y por eso se opone. Por esos mismos días una parienta de Ricarda, más joven que ella, estaba tomando posesión de otro monasterio, conseguido igualmente por influencias. O sea que dos mujeres demasiado jóvenes, por influencias de tipo político-religioso, estaban haciéndose cargo como abadesas de dos monasterios, en tiempos muy difíciles aun para mujeres de mayor edad y experiencia. Hildegarda dice haber visto el grave peligro que esta situación entrañaba para ellas y para las personas que ellas deberían gobernar.

Tal es el contexto de la carta que veremos a continuación.

Oh laudable dignidad –necesaria al hombre– que por el oficio pontifical detenta la sucesión del Dios altísimo. Que tu ojo vea a Dios y tu inteligencia conozca Su justicia, que arda tu corazón en el amor de Dios de manera tal que tu alma no desfallezca. Con suma diligencia edifica la torre de la Jerusalén celestial, y Dios te dé como ayuda a la dulcísima, materna Misericordia. Sé luminosa estrella que brilla en medio de las tinieblas nocturnas de los hombres malvados, y sé el

ciervo veloz que corre hacia la fuente de agua viva.³⁹ Mira con cuidado, porque en estos días muchos pastores son ciegos y cojos y ladrones del patrimonio de la muerte, sofocando la justicia de Dios.

Oh estimado, tu alma me es muy amada a causa de tu familia. Ahora escúchame, postrada a tus pies con lágrimas y quebranto, porque mi alma está extremadamente triste: cierto hombre horrible⁴⁰ apartó a nuestra queridísima hija Ricarda de mi consejo y mi voluntad y de los de mis otras hermanas y amigos, separándola de nuestro claustro en virtud de su voluntad temeraria. Porque Dios sabe todas las cosas, sabe dónde es útil el cuidado pastoral, por lo que el hombre fiel no da vueltas buscando lugares y cargos de preferencia, ya que si con espíritu inquieto lo hiciera, queriendo ser maestro, más desearía la voluptuosidad del poder que prestar atención a la voluntad de Dios; hay en él un lobo rapaz,⁴¹ y su alma jamás busca los bienes espirituales con sincera lealtad: allí hay simonía.

De donde no era necesario que nuestro abad, en su obcecación e ignorancia, destinara a un alma santa a esta empresa, y a semejante temeridad propia de un espíritu enceguecido. Si nuestra hija hubiese permanecido tranquila, Dios la hubiera preparado para su gloriosa Voluntad.

Por eso me dirijo a ti, que te sientas en el trono episcopal según el orden de Melquisedec:⁴² y te ruego por Aquél Quien entregó Su vida por ti, y por Su nobilísima Madre, que me envíes a mi queridísima hija, porque yo no dejo de lado la elección de Dios ni la contradigo dondequiera que fuere. Y así que Dios te dé la bendición que Isaac

³⁹ *Sal.* 41, 2.

⁴⁰ Este hombre es el abad Kuno. Dado que la marquesa von Stade apoyaba en un todo a Hildegarda –y su apoyo incluso material se marchaba con ella a San Ruperto–, no sería extraño que Kuno hubiera querido crear un lazo de favores (la propuesta o el apoyo al nombramiento de Ricarda como abadesa) para retener la benevolencia de la marquesa quien, sin duda alguna, adhirió a la promoción de su hija y la alentó, desoyendo las protestas de Hildegarda, quien argumentaba válidamente la extrema juventud de la joven por un lado y la intención de la propuesta por el otro.

⁴¹ *Gén.* 49, 27.

⁴² *Sal.*, 109, 4.

dio a su hijo Jacob,⁴³ y te bendiga con la bendición que a través de Su ángel dio a Abraham por su obediencia.⁴⁴

Ahora óyeme, no deseches mis palabras como lo hicieron tu madre, tu hermana y el conde Hermann. No te hago injuria ignorando la voluntad de Dios y la salvación del alma de tu hermana, sino que suplico pueda yo ser consolada por su intermedio, y ella por mí. Lo que Dios ha ordenado, no lo contradigo.

Que Dios te dé la bendición del rocío del cielo,⁴⁵ y todos los coros angélicos te bendigan, si me escuchas a mí, sierva de Dios, y cumples la voluntad de Dios en esta causa.⁴⁶

Nuevamente, el primer párrafo (“Oh laudable dignidad...”) brinda las líneas directrices del resto de la carta: aquel que gobierna ha de tener en todos sus actos conciencia de la presencia de Dios, el discernimiento de la justicia, la inspiración y el aliento del amor divino, la fortaleza y la diligencia en el cumplimiento de su labor, y todo ello con el acompañamiento de la misericordia. Y ya aquí aparece la referencia a los malos pastores, los que no quieren ver ni brindar a otros la luz de la verdad, los que carecen de rectitud en el obrar, y actúan movidos por la codicia de los bienes mundanos, violando toda justicia con su avaricia.

En el segundo párrafo (“Oh estimado, tu alma...”) se refiere ya directamente al abad Kuno y a la situación que se ha suscitado. Los vicios que denuncia son: la vanagloria, que lleva a la labilidad, inestabilidad o ánimo vagabundo —actitud tanto más grave cuanto que una de las características de la Regla benedictina es la estabilidad— en pos de personales apetencias; se siguen de allí la impiedad que desconoce a Dios como Señor y a Su voluntad; la injusticia y la codicia, a la que Hildegarda aplica, en el concreto caso de que se trata, un durísimo término, cual es el de “simonía”.

El párrafo tercero (“De donde no era necesario...”) habla de la voluntaria ceguera del abad, que conducen a una desmesura extremadamente impru-

⁴³ Gén. 27, 27-29.

⁴⁴ Gén. 22, 15-18.

⁴⁵ Gén. 27, 28.

⁴⁶ Carta 12 —a Hartwig, arzobispo de Bremen—, años 1151-52, p. 27-28 (CCCM 91).

dente primero, y a la obstinación después.

Los párrafos siguientes ratifican la obediencia de Hildegarda a la voluntad de Dios, en el marco de su exhortación al arzobispo para que verdaderamente vea, discierna y actúe en consecuencia. Cosa que éste no hizo.

3. LOS VICIOS DEL PODER

En las muy concretas situaciones y personas reflejadas en las cartas de la abadesa de Bingen, acabamos de ver algunos vicios surgidos en las personas en ocasión del poder, y que a veces son de las personas mismas con anterioridad a la situación de gobierno, pero que otras veces son producto de la fragilidad humana cediendo a la tentación. Veremos ahora la consideración de Hildegarda acerca de los vicios mismos, y lo haremos a través de la presentación que de ellos hace en la segunda obra de su gran trilogía: *Liber vite meritorum*, escrita entre los años 1158 y 1163.

El texto adopta la forma de un diálogo entre Virtudes y Vicios⁴⁷ (son treinta y cinco pares en total), diálogo que constituye una verdadera batalla entre los deseos desordenados del hombre y el orden ético cristiano. La intención es eminentemente didáctica, en pro de la consolidación de una vida acorde a las exigencias de la religión; pero también ha sido considerada, en nuestros días, desde la medicina holística y la psiquiatría, por la profundidad de sus planteos que constituyen un aporte para la consecución de la salud humana. La obra se desarrolla en torno a una imagen, la de “un Hombre de de estatura tan grande que tocaba desde lo más alto de las nubes del cielo hasta el abismo”, del que se dice: “este Varón de tan alta estatura que se extiende desde la parte más alta de las nubes del cielo hasta el abismo, representa a Dios.”⁴⁸ En cada una de las seis secciones del libro el Hombre vuelve sus ojos hacia diferentes direcciones; habla entonces de lo que ve y oye, interpretando su significado para Hildegarda. Su mirada se dirige sucesivamente hacia el este y el sur (I), el oeste y el norte (II), el norte y el este (III),

⁴⁷ Dado que en esta obra están personificados, hemos considerado conveniente emplear la mayúscula para así significarlo.

⁴⁸ *Liber vite meritorum* 1, 19, p. 21.

el sur y el oeste (IV), a la totalidad del mundo desde arriba (V), para finalmente moverse dentro de las cuatro zonas de la tierra (VI).

Las Virtudes han sido trabajadas en la tercera parte de la anterior obra de la abadesa, *Scivias*, por lo que en ésta se refiere principalmente a los Vicios. En primer término los Vicios se presentan a sí mismo, justificándose con su capciosa mezcla de verdades, medias verdades y falsedades, presentación a la que responden las Virtudes opuestas. Acto seguido se explica la figura del Hombre, que da lugar a definiciones y argumentaciones de carácter teológico. Viene luego la descripción en particular de cada uno de los Vicios y de los castigos que corresponden para su punición y purificación, y el sentido de dichos castigos, para finalizar con el llamado a la conversión de la vida, para la salvación.

Si bien este libro no fue ilustrado pictóricamente por Hildegarda –contrariamente a lo sucedido con las obras primera y tercera de la trilogía–, la descripción de los Vicios –“odiosas caricaturas, en parte animales y en parte humanas”⁴⁹– tiene el valor simbólico de las imágenes, y también su carácter didáctico: la abadesa aclara que las figuras en las cuales se manifiestan los Vicios no corresponden a una realidad sino a su presentación, en función de una mejor comprensión intelectual y de la más eficaz moción de la voluntad, a partir del impacto afectivo.

Veamos pues, en la mirada de Hildegarda, los Vicios que hemos señalado. El orden en que los expondremos será el de su aparición en el libro de la abadesa, aunque tengamos presente que se producirán algunos hiatos, dado que no nos referiremos a la totalidad de los Vicios. El tratamiento del texto, y las notas, responden –dentro de los límites de este trabajo– al modo propio de lo que sería una *lectio medievalis*, es decir que más allá de la explicación de la letra se busca una comprensión en función de la aplicación a la vida.

3.1. EL AMOR MUNDANO⁵⁰

⁴⁹ GRONAU, EDUARD. *Hildegard. Vita di una donna profetica alle origini dell'età moderna*, p. 479.

⁵⁰ *Liber vite meritorum* 1, 1, p. 13 y 67, p. 39.

“Tenía la forma de un hombre y la negrura de un etíope. Estaba desnudo; con sus brazos y sus piernas había rodeado el tronco de un árbol en su base, por debajo de sus ramas, en el cual árbol crecían toda clase de flores. Y recogiendo con sus manos aquellas flores dijo:

PALABRAS DEL AMOR MUNDANO. Míos son todos los reinos del mundo, con sus flores y sus honras. ¿Por qué he de marchitarme, cuando poseo toda la lozanía y la fecunda vitalidad (*uiriditatem*)⁵¹? ¿Por qué vivir como un anciano, cuando florezco en mi juventud? ¿Por qué cegar la bella visión de mis ojos? Si esto hiciera, me avergonzaría. En tanto pueda tener la belleza de este mundo, gustosamente la retendré. Me es desconocida esa otra vida, acerca de la cual tampoco entiendo las conversaciones que oigo.’⁵²

Después que hubo dicho estas cosas, el árbol se secó hasta la raíz y se derrumbó en las tinieblas; y la misma imagen cayó con él.’⁵³

“EN PARTICULAR SOBRE EL AMOR MUNDANO, SU ASPECTO, Y QUÉ

⁵¹ *Viriditas*: es uno de los conceptos característicos de Hildegarda a lo largo de toda su obra — y que podría traducirse como verdor, fuerza vital, fecundidad, lozanía, vida—, con el que se refiere a Dios, a la Vida divina, a la acción creadora de Dios, a la presencia de la fuerza divina en el mundo y en el hombre, a las virtudes como fuerzas divinas que trabajan con el hombre, etc.

⁵² Los placeres de la carne —el deleite que proporcionan las flores con la belleza de sus variadas formas y colores, su grato perfume, la suave frescura de su tacto— son la abierta puerta de entrada al amor mundano en sus diversas manifestaciones: la soberbia y su acompañante, la vanagloria; el deseo de la eterna juventud con su ilusión de poder y de suficiencia; la fáustica, inmoderada necesidad de la posesión de los bienes; la necia ignorancia que no quiere saber. El exceso insaciable de esta actitud conduce al colapso y a la caída —insatisfacción angustiante, pérdida de energía, debilidad, y finalmente, enfermedad y muerte—, como lo indica en el párrafo siguiente la caída del árbol, ahora seco, y la caída de la imagen misma.

⁵³ En la réplica del Amor Celestial al Amor Mundano aparece desenmascarada la malicia de este último, que hablando de la luminosa belleza del mundo vive, sin embargo, en la oscuridad de sus deseos ocultos; que queriendo erguirse con ficticia dignidad es como un gusano que se arrastra y se disimula en la voluntad del hombre para conseguir lo que quiere; que anhelando eternizar el instante fugaz —Fausto redivivo— lo pierde como el heno bíblico (*Sal.* 101, 12), y todo lo pierde. En su discurso, el Amor Celestial se presenta con la firmeza de una columna frente al árbol endeble que se seca y se derrumba, polvo y ceniza.

SIGNIFICA. La primera imagen designa al Amor Mundano, porque el antiguo seductor, infundiendo primeramente en los hombres el amor por las cosas mundanas, los conduce también a los demás pecados. *Tiene la forma de un hombre y la negrura de un etíope*, porque enredándose enteramente en los deseos carnales, no desea para sí ningún esplendor ni claridad alguna.

Está desnudo; con sus brazos y sus piernas rodea el tronco de un árbol en su base, por debajo de sus ramas: porque no teniendo ropaje alguno de santa felicidad, con sus obras y con la huella de sus pasos abraza la fuerza de la vanagloria, disimulado por algunos otros pecados que como ramas proceden de ella; *en el cual tronco crecía toda clase de flores:* porque en la vanagloria y en los pecados que nacen de ella se encuentra el conjunto de todas las vanidades que pertenecen a lo mundano.

Por lo que recoge con sus manos aquellas flores, porque con sus deseos deshonestos, su obrar atrae para sí todas las vanidades del mundo presente. Pues cuando el hombre presa del amor mundano da vueltas en su pensamiento en pos de las vanidades, deseándolas las busca; y cuando las encuentra, con gran deleite, como si fueran flores de toda clase, las reúne disponiéndolas para sí de acuerdo a su voluntad, como lo muestra el pecado mismo con sus palabras.

Pero después de dichas estas cosas, el árbol se seca hasta la raíz y se derrumba en las tinieblas, de manera tal que la misma imagen cae con él: esto significa que la vanagloria, que es enteramente falente y engañosa, va hacia las tinieblas de la infidelidad en las que también se encuentra el diablo, de manera tal que todos los que aman el mundo y desprecian la vida eterna caen con ella, porque no pueden retenerla mientras cae. Pero aunque caiga, la vanagloria no considera que ha caído: porque de tal forma está enraizada en las cosas del mundo que nada piensa acerca de las celestiales.”

3.2. LA DUREZA DE CORAZÓN⁵⁴

“Era como un denso humo que alcanzaba la estatura de un hombre, pero

⁵⁴ *Liber vite meritorum* 1, 7, p. 15-16 y 70, p. 41-42.

no tenía forma humana alguna,⁵⁵ excepto los ojos grandes y negros que aparecieron en ella. No se movía hacia arriba ni hacia abajo ni se volvía hacia aquí o allá, sino que permanecía fija en las tinieblas antes mencionadas. Y decía:

PALABRAS DE LA DUREZA DE CORAZÓN. Yo nada he creado, ni he establecido orden alguno. ¿Por qué, entonces, afligirme y esforzarme por alguien, y desgastarme? No lo haré. Pues ya no me preocuparé más por nadie, a no ser que me beneficie. Dios, Quien creó todas las cosas, decida sobre ellas y las cuide. Porque si yo, amablemente, preguntara sobre los asuntos ajenos, ¿en qué me aprovecharía? Tampoco haré bien o mal a nadie. Porque si en mí hubiera una compasión tan grande que ningún sosiego pudiera ya tener, ¿qué sería de mí entonces? ¿Qué clase de vida tendría, si prestara atención y respondiera a todas las voces y palabras, regocijadas o llorosas? Yo me conozco, y que cada uno se conozca.”

“EN PARTICULAR SOBRE LA DUREZA DE CORAZÓN, SU ASPECTO, Y QUÉ SIGNIFICA. Esta imagen muestra la Dureza de Corazón, que aquí imita al Descaro:⁵⁶ pues cuando el hombre, fatigado por las diversiones, ha llegado a hastiarse, comienza a endurecer su espíritu porque no ha sido tocado por el rocío celestial, de manera tal que tampoco ha abierto surcos en su espíritu con los mandamientos de la Ley ni con el arado de las Escrituras; por lo que no percibe que haya bien alguno en el refrenarse.

Es como un denso humo que alcanza la estatura de un hombre: porque en la dureza de corazón no hay delicadeza alguna, sino cierta maliciosa firmeza propia de la malignidad.⁵⁷ Y tiene la estatura del hombre, pues por de-

⁵⁵ La imagen de la Dureza de Corazón no tiene figura humana: porque “la imagen de Dios desaparece en un hombre que no tiene compasión” (STREHLOW, WIGHARD. *Spiritual Remedies*, p. 80).

⁵⁶ El Descaro es el vicio que le antecede, en la obra de Hildegarda.

⁵⁷ Véase el episodio de la reacción de los fariseos, que buscaban cómo acusarlo para una condena de muerte, cuando Jesús curó al hombre de la mano paralizada en día sábado: “Y mirándolos con ira, contristado por la ceguera de su corazón [...]” (*Marc. 3, 5*). La ceguera es maliciosa, proviene de un corazón endurecido por una mirada opacada por la intención negativa hacia el otro: la malignidad que lo rechaza, sin querer verlo como lo que es. No olvidemos

bajo o por encima del hombre no hay mal que él no abarque con sus obras, ya que no existe mal pequeño o grande en el que el hombre malicioso no se deleite.

Pero no tiene forma humana alguna, excepto los ojos grandes y negros que aparecen en ella. Esto significa que este vicio endurece de tal manera a los hombres que no quieren conocer la imagen de Dios ni reconocerla en los otros hombres, pues al no tener en sí benignidad alguna, carecen absolutamente de misericordia y de benevolencia.⁵⁸ Pero en su grandísima infamia y en la negrura de su olvido de Dios miran a su alrededor buscando a quien dañar con el veneno de la envidia, que es como el veneno del áspid.

No se mueve hacia arriba ni hacia abajo ni se vuelve hacia aquí o hacia allá, porque la dureza de corazón no tiende hacia las cosas superiores, para derretir su malicia y deshacerse de ella por Dios; ni se vuelve hacia las inferiores, para ablandar su dureza en favor del hombre; ni se mueve hacia las otras creaturas para cesar por ellas en su iniquidad, *sino que permanece fija en las tinieblas antes mencionadas,* porque en el mismo estado y sin cambio alguno persevera en sus infames maldiciones, pues no desea otra cosa que afligir a los hombres. Es como el plomo, que lanzado a las aguas correntosas yace en lo profundo, sin moverse hacia ningún otro lugar; pero huye de la diestra del Señor, Quien concibe todo lo que hay en las creaturas para provecho del hombre, y Quien exaltó al hombre y lo estableció en Su paz.

Porque Dios puso al hombre en la tierra como una preciosísima piedra en cuyo fulgor toda otra creatura se contempla a sí misma, pues él está por encima de todas ellas.⁵⁹ Por eso no es lícito que la dureza de corazón Lo ten-

que tras esta actitud estaba el desearo con que los fariseos negaban la verdad, para perpetuar una situación de poder y de consideración social: el amor mundano.

⁵⁸ Misericordia y benevolencia son los atributos con los que Dios se presenta a Moisés, cuando éste Le pide ver Su gloria (Éx. 33, 19), atributos afirmados en innumerables ocasiones. Para conocerlo así, para reconocerlo en el prójimo —puesto que el hombre es imagen y semejanza de Dios— se requiere una mirada, una intención buena hacia el otro, la benignidad generadora de una eficaz sintonía —misericordia y benevolencia— con ese otro. Por eso el hombre de corazón duro no puede ver a Dios.

⁵⁹ Toda creatura se contempla en el hombre porque el mundo es reflejo del hombre, para cuyo servicio fue creado. En el pensamiento de Hildegarda, el universo es presentado como una antropofanía, un mundo descrito con bellísimas imágenes tomadas de la realidad del hombre. La dirección ha sido invertida: no estamos ante un macrocosmos que incluye al microcosmos,

ga por nada y que se endurezca contra Él. Es el mal peor entre todos los males, que a nadie respeta y a ninguno muestra misericordia, sino que desprecia al hombre y se aparta de su necesidad; ni se alegra con él ni lo induce al bien. Es dura en todo, todo lo desprecia, como se manifiesta en sus palabras, ya vistas. La verdadera Misericordia le responde, y le aconseja para que con benevolencia emplee sus bienes en beneficio de todos.”

3.3. LA FLOJEDAD DE ÁNIMO⁶⁰

Tenía como una cabeza humana, excepto que su oreja izquierda era como la oreja de la liebre, pero tan grande que cubría toda la cabeza.⁶¹ El resto del cuerpo se asemejaba al cuerpo de un gusano, que carece de huesos y yace metido y enroscado en su agujero, como un infante que está envuelto en sus ropitas.⁶² Y temblando dijo:

sino ante el hombre que irradia y proyecta su ser en un mundo que tiene en él su sentido, puesto que fue hecho para el hombre.

⁶⁰ Cicerón la da como contraria a la fortaleza, y la vincula a la molicie como condición anímica: “Contraria es la flojedad de ánimo a la fortaleza, a la justicia la injusticia” (2 *Invent.* 54. 165). Y: “La inercia se halla en aquél no tiene absolutamente capacidad o trabajosa diligencia para actuar de manera esforzada; la flojedad se encuentra en quien puede hacerlo, pero por la blandura de su ánimo no quiere actuar con firmeza; la desidia significa la pereza no sólo del ánimo, sino también del cuerpo” (1 *Herenn.* 5. 8). La presentación de este vicio en el texto de Hildegarda se encuentra en *Liber vite meritorum* 1, 9, p. 16-17 y 71, p. 42-43.

⁶¹ En el Antiguo Testamento la liebre aparece mentada como un animal impuro (*Lev.* 11, 6 y *Deut.* 14, 7) que estaba prohibido comer. En el Medioevo, el *Diccionario de Símbolos* de Hans Biedermann señala significaciones positivas: la liebre blanca a los pies de la Virgen María simboliza la victoria de la castidad sobre la carnalidad; la indefensión del animalito lo hace símbolo de quien tiene puesta toda su confianza en la Divina Providencia. Pero también trae dos significaciones negativas: la cobardía –representada por un hombre armado que huye ante una liebre– y la lujuria –por su disposición al apareamiento y por su fertilidad– (v. **Liebre**, p. 269); ambas se compadecen en un todo con el texto sobre la Flojedad de Ánimo, y más aún si se contraponen los sentidos mencionados: castidad-lujuria y confianza-cobardía, puesto que ni la castidad ni la confianza son posibles en un ánimo carente de rectitud y que, llevado por su molicie, rehúye el esfuerzo y los trabajos de la perseverancia en toda circunstancia.

⁶² La imagen del gusano remite al profético anuncio del *Salmo* 21, 7-8: “Pero Yo soy gusano y no hombre, oprobio de los hombres y desecho del pueblo. Todos los que me ven se burlan de Mí; hacen una mueca con los labios moviendo la cabeza”, referido a Cristo, a Quien a tra-

PALABRAS DE LA FLOJEDAD DE ÁNIMO. No quiero perjudicar a nadie, para no ser desterrado y encontrarme sin el consuelo de una ayuda. Porque si yo injuriara a otros, perdería mis medios de subsistencia y quedaría sin amigos.⁶³ Honraré a los nobles y a los ricos, pero no me ocuparé de los santos y de los pobres, porque no pueden reportarme beneficio alguno.

Quiero complacer a cada uno para no perecer. Pues si luchara con alguno, quizá me golpearía; y si dañara a alguien, me devolvería un daño mayor. En tanto esté con los hombres, permaneceré tranquila con ellos; y ya sea que actúen bien o mal, guardaré silencio. Pues a veces es mejor para mí mentir y engañar que decir la verdad; también es mejor adquirir algo que perderlo, y huir de los fuertes que pelear contra ellos. ¿De qué serviría que comenzara lo que no puedo acabar? Los triunfadores y los sabios se ríen de mí; que ellos tengan lo que tienen, pero yo tendré la casa que elegí. Pues a menudo quienes dicen la verdad pierden sus bienes, y quienes pelean a veces pierden la vida.”

“EN PARTICULAR SOBRE LA FLOJEDAD DE ÁNIMO, SU ASPECTO, Y QUÉ SIGNIFICA. Esta imagen muestra la Flojedad de Ánimo, que aquí sigue a la Dureza de Corazón como una despreciable y mala condición, como los gusanos deformes que salen de la tierra, multiplicándose. Porque cuando el hombre duro de corazón no busca bien alguno, su ánimo se vuelve pusilánime de manera tal que ya no desea honor ni santidad, sino que permanece como fastidiado y olvidado de toda probidad; tampoco quiere oponerse a los vicios, sino que los atrae hacia sí a causa de su desidia.

Tiene cabeza humana,⁶⁴ excepto que su oreja izquierda es como la ore-

vés de la despreciable figura del gusano muestra en Su máxima humillación. Retenemos la afirmación: “no hombre”: este vicio deshumaniza al hombre porque lo enajena de lo propio: la clara luz de la inteligencia, la fortaleza del amor, la libertad del albedrío. Tal el hombre que se coloca por debajo de sí mismo, el hombre pecador: gusano, no hombre...

⁶³ La seguridad, el bienestar, la vida misma..., todos los bienes legítimos mencionados por la Flojedad de Ánimo se tornan ilegítimos, y son tan sólo ceniza y vacío cuando son buscados por sí mismos como bienes absolutos, cuando como verdaderos ídolos sustituyen al verdadero Dios.

⁶⁴ La cabeza humana significa la presencia de la racionalidad como condición específica del

*ja de la liebre, pero tan grande que cubre toda la cabeza.*⁶⁵ Pues los hombres necios, en su insensatez, creen que son honestos; en esa misma insensatez aman la ociosidad y no avizoran ni proveen para sí bien alguno sino que, volviéndose hacia lo malo que han escuchado, cobardemente se dedican a las murmuraciones y a la difamación.

El resto del cuerpo se asemeja al cuerpo de un gusano, que carece de huesos y yace metido y enroscado en su agujero, como un infante que está envuelto en sus ropitas. Esto es que a causa de su vicio, los hombres fastidiados y timoratos vuelcan en sus sórdidos y ocultos placeres –como un gusano inmundo– la confianza que deberían tener en el auxilio de Dios y en la ayuda de los hombres. Entrando en lo oculto de sus pensamientos y enredándose con ellos –de manera tal que no pueden levantarse y elevarse hacia la honestidad de virtud alguna, sino que con apatía permanecen en la torpeza de su negligencia y en la necedad de sus vanidades–, confían más en la debilidad de su carne que en la fortaleza divina, como lo muestra el mismo vicio con sus palabras ya vistas.”

3.4. LA IMPIEDAD⁶⁶

hombre; por ello es que a continuación se hace mención de la necesidad como negación de la razón operante, esto es, del conocimiento; negación que lleva a la insensatez, al obrar irracional y, por tanto, inhumano. Sin embargo la naturaleza humana está allí y clama, y por eso el hombre quiere creerse honesto, es decir, un hombre de bien. A la insensatez se ha unido la ociosidad, y por eso el hombre, incapaz ahora de bien alguno, ya no puede discernir en función de una elección que honre su libertad, sino que llevado por la ley del menor esfuerzo decide en función de su comodidad que no quiere ser estorbada, y de una imagen que no acepta ver mancillada. Mancillada, porque en la renuncia al esforzado uso de la razón y a los trabajos de la voluntad; en la entrega de su libertad al arbitrio de otros de quienes a modo de retribución espera tan sólo un lábil bienestar sujeto a diversas vicisitudes, en todo ello vulnera gravemente su imagen creacional, la imagen de Dios.

⁶⁵ Cubriendo el oído, la oreja de la liebre ha obstruido la puerta de entrada del conocimiento del bien –recordemos que tanto la cultura antigua cuanto la medieval son culturas principalmente orales–, que hubiera permitido al hombre obrar con rectitud; y éste, con el desinterés de su negligencia, ha abierto la puerta de su corazón al demonio y su malicia, con lo que se cumple aquello de que “de la abundancia del corazón habla la boca”.

⁶⁶ *Liber vite meritorum* 2, 5, p. 76 y 44, p. 95-96.

“Tenía forma de hombre, a excepción de su cabeza que, sobresaliendo de su pecho entre los omóplatos, más se asemejaba a la cabeza de una fiera que a la de un hombre. Tenía ojos grandes y ardientes, y boca como la de un leopardo;⁶⁷ y de una y otra mandíbula descendía hacia el mentón una línea de color negro como de la pez. De los extremos de su boca colgaba la cabeza de una serpiente, y emitía muchas llamas por su boca. Estaba sobre sus rodillas, el resto del cuerpo erguido. A la manera de las mujeres, había rodeado su cabeza con un velo también negro como la pez, y cubría el resto del cuerpo con una túnica negrísima cuyas mangas pendían vacías, porque había recogido sus brazos en el interior del vestido. Y decía:

PALABRAS DE LA IMPIEDAD. No quiero obedecer ni a Dios, ni al hombre. Pues si obedeciera a otro, me ordenaría hacer lo que considerara provechoso para él y no miraría mi conveniencia, sino que me diría: ‘¡Vete!’ Pero esto no sucederá. Porque si alguien me injuria, le devolveré la ofensa centuplicada, y dispondré mis asuntos de manera tal que nadie osará hacerme frente. No quiero yacer bajo los pies de nadie.⁶⁸ Haré cualquier cosa que me produzca utilidad, como lo hace todo aquel que no es tonto. Si Dios quiere que haga lo que Le place, no lo haré a no ser que me acarree algún bien.”

“EN PARTICULAR SOBRE LA IMPIEDAD, SU ASPECTO Y QUÉ SIGNIFI-

⁶⁷ En su *Diccionario de los símbolos*, Chevalier y Gheerbrant presentan al leopardo como un animal orgulloso y cruel, poderoso y agresivo. Y recuerdan que es uno de los cuatro animales que en la visión de Daniel (*Dan.* 7) simboliza calamidades de fuerza irresistible sobre la Humanidad. (v. **Leopardo**, p. 639).

⁶⁸ La Piedad, respondiéndole, le dice: “Cuando comenzaste a hacer el mal Dios te arrojó como plomo al infierno, por lo que también te persiguen todas las creaturas. Por consiguiente, ¿dónde está ahora tu poder? En ti hay tinieblas, blasfemias y desprecio. ¿Dónde descansas? En la maledicencia y la difamación. ¿Dónde te alimentas? En la confusión. ¿Dónde está tu morada? Allí donde cada uno está contra el otro, y donde cada uno siempre está como rumiando la infelicidad, y donde, con el malvado derramamiento de sangre, hay un homicidio.” (*Liber vite meritorum* 2, 6, p. 77). *Cuando comenzaste a hacer el mal Dios te arrojó como plomo al infierno, por lo que también te persiguen todas las creaturas: es un categórico mentís a la declaración de la Impiedad, dispondré mis asuntos de manera tal que nadie osará hacerme frente. No quiero yacer bajo los pies de nadie.*

CA. Esta imagen representa la Impiedad, que avanza después de la Acritud,⁶⁹ porque cuando la acritud se encuentra en el espíritu de los hombres, allí se le une la impiedad, que no perdona ninguno de los inalterables gozos de los bienes de Dios, sino que destroza todos los bienes que puede.

Tiene forma de hombre, excepto que su cabeza, sobresaliendo de su pecho entre sus omóplatos, más se asemeja a la cabeza de una fiera que a la de un hombre: porque reinando sobre los hombres y poniendo de manifiesto su inicio en la naturaleza de su conocimiento,⁷⁰ tiene a la vista las mordaces costumbres propias de las bestias, pero también engañosas costumbres ocultas bajo la humana apariencia. Pues rehúsa la doctrina verdadera, la bondad, la obediencia y la sumisión que están en Dios, y en todo carece de la belleza de la justicia.

Tiene ojos grandes y ardientes, y boca como la de un leopardo: porque mostrando en su mirada una gran dureza y ardiente furor, todo lo que puede destroza y esparce. No quiere gracia ni misericordia, no discierne la sabiduría, sino que dondequiera que fuere procura conculcar a los santos y a los justos.

De una y otra mandíbula desciende hacia el mentón una línea de color negro como la pez, porque tanto en la mordacidad de su cólera cuanto en la de su obra tiene la tenacidad de su crudelísima y pésima voluntad, que también se encamina hacia la insensatez: pues sin el honor de Dios está en la ilusión del engaño.

De los extremos de su boca cuelga la cabeza de una serpiente, pues en su desprecio a Dios y al hombre no pone fin a su mordacidad, sino que siempre se mueve avanzando hacia nuevos comienzos, al modo de las ser-

⁶⁹ La Acritud es el vicio que le antecede, en la obra de Hildegarda.

⁷⁰ El inicio de la Impiedad está en su peculiar conocimiento, el conocimiento del diablo. Lucifer tuvo —de algún modo— la ciencia del bien y del mal, pero no su sabiduría, ya que no podrá jamás gustar del bien y elegirlo. En el Nuevo Testamento el apóstol Pedro dice: “Pues si Dios no perdonó a los ángeles que pecaron [...]” (2 *Pedr.* 2, 4), abundando los textos que dan a entender el carácter definitivo e irrevocable de la caída, del pecado del ángel. Porque en el pecado del ángel no se trata de un error de la inteligencia, de una ignorancia suya, sino de una voluntad perversa, de una elección y una decisión absolutamente libres, incluso por la lucidez de su conocimiento... El conocimiento del diablo o, más bien, su ignorancia, que no obedece a la falta de inteligencia, sino a una torpeza maliciosa e inicua, que no sabe a Dios porque no quiere honrarlo como a Único, y Creador omnipotente.

piantes; *y emite muchas llamas por su boca*, ya que arroja a los hombres los ardientes dardos de sus palabras, mientras de todas formas los enfurece.

Está sobre sus rodillas, el resto del cuerpo erguido: esto significa que se inclina y rinde su fuerza ante el culto de los ídolos,⁷¹ porque hace que los hombres, endureciéndose en su impiedad, sean semejantes a los idólatras. También a éstos engaña de manera tal que creen que son justos y que cultivan la justicia.⁷²

A la manera de las mujeres, rodea su cabeza con un velo también negro como la pez, porque en su dureza sujeta y aprisiona el espíritu de los hombres con la oscura y persistente sombra de la liviandad;⁷³ *y cubre el resto del cuerpo con una túnica negrísima*, pues se reviste con el error de una crudelísima maldad, por lo que carece del luminoso esplendor de la vida; *cuyas mangas penden vacías, porque ha recogido sus brazos en el interior del vestido*,⁷⁴ lo que significa que sus obras no tienen utilidad alguna, sino que dejada de lado su fuerza, a ningún hombre se muestran como un bien, como el mismo vicio lo declara con sus palabras, según se ha dicho.”

3.5. LA MENTIRA⁷⁵

“Estaba rodeada por tinieblas tan densas que no podía discernir en ella

⁷¹ La Impiedad disminuye la fuerza con la que se oponía a Dios, a fin de hacer lugar al culto tributado a los ídolos, con lo que engaña al hombre doblemente: alejándolo del Dios verdadero al que descalifica y deshonra, y haciéndole creer que tiene uno en el falso dios al que adora.

⁷² La justicia a la que se refiere es, precisamente, la que consiste en tributar a Dios el honor que Le es debido, y el debido culto. El idólatra cree cumplir dicha justicia, cuando en realidad está cayendo en la suprema injusticia: la de quitar a Dios honra y culto –desconociéndolo como tal– y dárselos a sus creaturas, incluso a las obras de sus manos, con lo que a la impiedad une su gran necesidad.

⁷³ A un planteo religioso serio, y de profunda incidencia en la vida personal, se contraponen la liviandad y la superficialidad de la consideración idolátrica, cuyos dioses son hechos a imagen y semejanza del hombre, dios hacedor de los dioses, sus creaturas.

⁷⁴ Es el gesto de quien no quiere, de quien se niega a actuar; es la actitud –y la figura– que bien puede contraponerse a la de Cristo con Sus brazos abiertos, extendidos sobre la cruz, en la actuación suprema de Su amor.

⁷⁵ *Liber vite meritorum* 2, 7, p. 77-78 y 45, p. 96-97.

ninguno de sus miembros. En aquella oscuridad apenas podía distinguir una figura humana deforme y monstruosa. Estaba de pie sobre algo como una espuma seca, dura y negra, que emitía llamas de fuego abundante. Y dijo:

PALABRAS DE LA MENTIRA. ¿Quién hay que pueda decirlo todo con verdad? Si verazmente dijera y reconociera a otros su buena fortuna, ésta me perjudicaría, pues la elevación de otro es mi caída; por lo que pondré en mi boca palabras que son sólo viento,⁷⁶ las cuales me procurarán honor: y así lo que no puedo tener en una parte, lo demandaré en otra. Porque si yo fuera veraz, me quedaría sin un entorno para todas mis exigencias. Cuando me ocupo de un asunto mío, fabulo los que me son ajenos, y así podré decir lo que quiera. Pues muchas personas sinceras son tan inamovibles en la verdad que, como si estuvieran atadas a un poste, no pueden moverse de ella; solamente proclaman esto que ven y oyen, por lo que muchos de ellos se vuelven pobres, indigentes y desterrados.

Pero lo que yo busco, valiéndome de la mentira lo encuentro. Porque cuando quiero ser más noble y rica que otros, entonces con mis palabras me muestro más noble y rica que ellos; y esto es para mí mejor que estar atada a un árbol. También a menudo digo lo que ni veo ni oigo, y así me evito muchos males, y me abro camino a través de muchísimos más. Pues si mi hablar fuera de una única manera, coherente, todos me rechazarían; por eso multiplico mis discursos, mis maneras de expresarme, para no ser superado por ninguno, y esto me es más provechoso que ser golpeada con bastones y espadas.⁷⁷ Porque jamás hallé a quienes fueran nobles y ricos sin este trabajo mío.”

“EN PARTICULAR SOBRE LA MENTIRA, SU ASPECTO Y QUÉ SIGNIFICA. Esta imagen significa la Mentira, que aquí acompaña a la Impiedad, por-

⁷⁶ “palabras que son sólo viento”, es decir, palabras sin contenido, sin entidad alguna: sin verdad. Esta frase se conecta con otra que viene poco después: “imagino los que me son ajenos, y así podré decir lo que quiera”, donde el contenido de la locución es una fantasía sin asidero en la realidad, una construcción mentirosa que depende, como tal, de la voluntad de quien la profiere, y para sus fines.

⁷⁷ La alusión es a los juegos de poder, en los que muchas veces la verdad ocasiona la pérdida del favor político a quien la profesa y defiende.

que cuando un hombre es impío, se aproxima a la mentira, y rechazando la verdad fabrica con empeño todas y cada una de sus mentiras.⁷⁸ *Está rodeada por tinieblas tan densas que no puedes discernir en ella ninguno de sus miembros*, porque se ha cebado en la infidelidad, y de ninguna manera tiene en sí la rectitud de las buenas obras, ya que no se encuentra en ella probidad alguna, sino que tan sólo abundan en ella las tinieblas de la muerte.

En aquellas tinieblas apenas puedes distinguir en dicha imagen una figura humana deforme y monstruosa. Esto es que, careciendo de la belleza de la verdad y del ornato de la justicia en todas sus palabras y en todas sus acciones, camina no en la integridad sino solamente en las tinieblas de la muerte, de manera tal que a veces está segura de sus caminos, y otras veces camina en la incertidumbre. Porque en ella no se encuentra la diligencia del amor en el que se ve a Dios, sino el engaño mentiroso y sin fruto que lleva a cabo asiduamente en los hombres, a través de los hombres.⁷⁹

Está de pie sobre algo como una espuma seca, dura y negra, que emite llamas de fuego abundante: porque la mentira, cimentada sobre la ilusión de palabras que no tienen fuerza alguna, sin la fecunda lozanía de la justicia se muestra árida, y dura sin la suavidad de la benevolencia, y negra sin la claridad de las virtudes. Pues en ella no hay serenidad alguna, sino la llama de la ira que profiere muchísimas injurias, como también se ha visto antes en su

⁷⁸ Y la primera gran mentira, en este punto, suele ser la negación misma del problema, que no proviene de la ignorancia del mismo, sino de la voluntad que no quiere admitirlo. Tras esta negación se esconde a menudo la ilusión de la propia imagen, la no aceptación de la realidad de sí mismo y la falta de humildad para pedir ayuda. Es el inicio de una serie de mentiras más, que se unen a otros pecados como ser el robo, la ira, la agresión, y a situaciones como el descuido de las propias obligaciones, la pérdida del trabajo, el abandono de la familia y a veces, como tan dolorosamente lo comprobamos a diario, el riesgo de la propia vida o el asesinato, al volante o con otras armas. Y siempre, en medio de una maraña de mentiras.

⁷⁹ En las palabras de la serpiente: “De ninguna manera moriréis. Pues Dios sabe que el día en que comáis de él [el árbol que está en el medio del Paraíso] se abrirán vuestros ojos y seréis como dioses, conocedores del bien y del mal”, está condensada la historia misma del ángel caído quien, deslumbrado por su propia perfección, quiso hacerse como Dios, quiso ser él mismo Dios, y en su infidelidad murió para la vida en la que había sido creado, la vida en Dios, Verdad y Bien, felicidad eterna. Así conoció el ángel, protagonizándola, no sólo la mentira de sí mismo que él había forjado sino también toda mentira: es el padre de la mentira, con la que engañó a Eva, y ésta a Adán, y de ahí en más...

discurso.”

3.6. LA DESMESURA⁸⁰

“Era como un lobo⁸¹ que yacía echado sobre sus pies, con las patas dobladas; miraba a su alrededor, para devorar todo lo que pudiera arrebatarse. Y decía:

PALABRAS DE LA DESMESURA. Yo me apoderaré de cualquier cosa que desee, lo haré siempre y no me abstendré de nada. ¿Y por qué privarme de algo, cuando ninguna retribución tendría por ello? ¿Cómo renunciar a lo que soy, cuando cada especie procede según lo que le es propio? Si de esta manera viviera, que apenas pudiera respirar, ¿qué vida sería entonces la mía? Haré todo aquello que me proporcione diversión y risas. Cuando mi corazón se alegra, ¿por qué sujetarlo? Y cuando mis venas rebosan de placer, ¿por qué restringirlas? Y cuando sé hablar, ¿por qué callar? Pues todo movimiento de mi cuerpo me es saludable, y yo actúo de acuerdo a como he sido creada. ¿Por qué habría de transformarme en algo diferente de lo que soy? Cada creatura crece de acuerdo con su naturaleza, y actúa según lo que le conviene; así también lo haré.”

“EN PARTICULAR SOBRE LA DESMESURA, SU ASPECTO Y QUÉ SIGNIFICA. Esta imagen designa la Desmesura, que convenientemente acompaña a

⁸⁰ *Liber vite meritorum* 2, 13, p. 80-81 y 49, p. 100.

⁸¹ La imagen del lobo, dentro del Cristianismo, remite a las vivencias del pueblo de Israel, para quien el lobo era tan sólo una cosa: el enemigo de sus ovejas, el asesino de sus corderos, el mal del que había que huir, o enfrentándolo combatir. Las palabras de Jesús no dejan dudas al respecto: “Yo soy el buen pastor. El buen pastor da su vida por sus ovejas. Pero el mercenario, y el que no es pastor, a quien no pertenecen las ovejas como propias, ve venir al lobo y abandona las ovejas, huye, y el lobo las arrebató y las dispersa.” (*Juan* 10, 11-12) Dispersión que implica soledad, abandono, vulnerabilidad y, finalmente, destrucción, muerte: lo opuesto, precisamente, a unidad, comunión, vida. Por otra parte y en la *Physica*, Hildegarda nos dice que “el lobo siempre está al acecho del hombre y gustosamente lo destrozaría si pudiera, aunque no estuviera hambriento.” (*Physica* 1326C).

la Infelicidad:⁸² porque cuando el hombre se rebela contra los bienes de Dios, al punto la desmesura se multiplica y se extiende en cualquier cosa en la que considera que puede establecerse. Pero tampoco allí prevalecerá, ya que lo que es contra Dios no se asentará, sino que irá a su destrucción.

La séptima imagen es como un lobo, porque está sin discernimiento por la rabia del engaño y por la penosa sucesión de todos los males; *yace echado sobre sus pies, con las patas dobladas; mira a su alrededor, para devorar todo lo que puede arrebatarse*, pues inclinada por su propia fuerza hacia todo lo peor, se empeña en los caminos pésimos de su propia voluntad; y examina todo lo que es vano y frívolo para reunirlo junto a sí, a fin de arruinar mediante esas vanidades todo el decoro del recto gobierno de sí mismo y aniquilarlo, y para persistir en el placer de su caprichoso deseo,⁸³ como lo demuestra también con sus palabras. A lo que se responde por el verdadero Discernimiento, que advierte a los hombres para que guarden la medida conveniente en todas las cosas.”

3.7. LA SOBERBIA⁸⁴

“Tenía rostro como de mujer, cuyos ojos eran como de fuego, la nariz estaba sucia con barro y su boca, cerrada. Carecía de brazos y de manos, pero en uno y otro hombro tenía alas semejantes a las alas del murciélago,⁸⁵ el

⁸² La Infelicidad es el vicio que le antecede, en la obra de Hildegarda.

⁸³ La Desmesura torna irracional y fáustico el apetito de la propia excelencia, que no reconoce límites. Pierde así el hombre la noción de su creatureidad y, al igual que lo hiciera el que siendo “portador de la luz” (*Lucifer*) olvidó que la había recibido del Sol, quiere el hombre en su soberbia detentar poder absoluto –poder alimentado por el afán de las riquezas que lo sustentan– y recibir la totalidad de la honra, vanagloria que no se cimenta en la perfección de aquel a quien se tributa, sino en el temor de quien la tributa.

⁸⁴ *Liber vite meritorum* 3, 3, p. 125 y 34, p. 141-143.

⁸⁵ En su *Diccionario de los símbolos*, Chevalier y Gheerbrant hacen del murciélago un símbolo de la envidia, porque despliega su actividad en las sombras de la noche (v. **Murciélago**, p. 736-38). Hildegarda, quien pone a la Soberbia las alas del murciélago, dice que vuela de noche, a la hora en que los espíritus del aire –espíritus malignos– acechan a los hombres mientras duermen. (*Physica* 6, 61, PL 197, 1308C) Chevalier y Gheerbrant subrayan en el murciélago su imposibilidad de la luz y su vuelo bajo e incierto, como también su apariencia repug-

ala derecha se desplegaba hacia el este, y la izquierda hacia el oeste. Tenía pecho de hombre, en el que se insertaban piernas y pies como las piernas y los pies de la langosta,⁸⁶ pero carecía de vientre y de espalda. No vi cubiertos la cabeza y el resto del cuerpo por cabellos ni por ropaje alguno, pero estaba totalmente inmersa en las tinieblas mencionadas, a excepción de un delgadísimo hilo que, como un círculo dorado, se extendía sobre una y otra mejilla, desde la coronilla hasta debajo del mentón. Y esta imagen dijo:

PALABRAS DE LA SOBERBIA. Elevo mi voz sobre los montes: ¿quién hay que se me asemeje? Sobre colinas y valles extendiendo mi manto, y no quiero que nadie triunfe sobre mí. Sé que nadie me iguala.”⁸⁷

“EN PARTICULAR SOBRE LA SOBERBIA, SU ASPECTO, Y QUÉ SIGNIFICA. La Soberbia es el inicio de todos los vicios y la materia y la madre de todos los males: porque arrojó al ángel del cielo y expulsó al hombre del paraíso, y a las almas que desean retornar a la vida mediante sus buenas obras les pone insidias al término de esas mismas obras, para quitarles la recompensa celestial. Pues a menudo el hombre se engríe por sus buenas acciones, y así es despojado de la feliz recompensa a causa de la soberbia.”⁸⁸

nante; la abadesa de Bingen llama la atención sobre las alas, que en el texto asumen el valor de un manto. Estas consideraciones: la ceguera, el vuelo bajo e inseguro, la apariencia repugnante y el hecho de que con las alas de ese vuelo pretenda abarcar el mundo, confluyen para contrastar la ridícula pretensión de la soberbia, expresada en sus palabras.

⁸⁶ La langosta ha sido considerada en todo momento como una imagen de devastación. En el Antiguo Testamento hace una de sus más importantes apariciones en la octava plaga con que Dios azotó a Egipto, destruyendo todas sus cosechas, para lograr la liberación del pueblo de Israel (*Éx.* 10, 12-19); en el Nuevo Testamento, es la plaga anunciada por la quinta trompeta del *Apocalipsis*, pero esta plaga no tocará los campos sino que atormentará, exclusivamente, a los hombres (*Apoc.* 9, 1-11).

⁸⁷ La Soberbia es el apetito desordenado de la propia excelencia y, de manera implícita o explícita, en detrimento y hasta negación del reconocimiento y alabanza de la excelencia de Dios, en cualquier ámbito en el que la soberbia se manifieste: “El inicio de la soberbia del hombre es el apartarse de Dios; porque su corazón se aleja de Quien lo creó, porque el inicio de todo pecado es la soberbia.” (*Eclo.* 10, 14-15).

⁸⁸ La antítesis de esta actitud es la que recomienda Jesús en *Luc.* 17, 10: “Así también vosotros, cuando hayáis hecho todo lo que os fue mandado, decid. Siervos inútiles somos; hicimos lo que debíamos hacer.”

La cual imagen tenía rostro como de mujer: porque mudó en necedad toda la voluntad del primer ángel que se precipitó desde el cielo, necedad con la cual también arrojó del paraíso a la primera mujer, como también ahora suele poner fuera de sí a los hombres con su tortuosa seducción.⁸⁹

Sus ojos son como de fuego, pues su intención arde en su malicia; *la nariz está sucia con barro* porque careciendo de discernimiento se ensucia con su insensatez;⁹⁰ *y su boca está cerrada,* ya que no ama la rectitud en las palabras, sino que en su corazón niega a Dios y a todo lo que es bueno.

Carece de brazos y de manos, porque su fuerza y sus obras no tienen vida sino muerte;⁹¹ *y en uno y otro hombro tiene alas semejantes a las alas del murciélago,* ya que tanto en los asuntos celestiales como en los terrenales falazmente prepara para sí como una defensa imperial, porque no se une al recto vuelo de la justicia sino a una confianza engañosa y oscura como la

⁸⁹ Como mujer se personifica a la Sabiduría y a su contraria, la Necedad (*Prov.* 14, 1). En cuanto a la seducción de la necedad en la figura de la mujer, y su efecto sobre el hombre, véase *Ecl.* 26-27.

⁹⁰ En *Liber divinorum operum* Hildegarda atribuye a la nariz el discernimiento y, a partir de allí, la sabiduría: “En la nariz se manifiesta la sabiduría, que es la perfumada disposición de todas las ciencias o conocimientos, de manera tal que el hombre conozca por su aroma la ordenación de la sabiduría. Pues el olfato se extiende hacia todas las cosas atrayéndolas a fin de saber qué son, y cómo son.” (Ibíd. 1, 4, 105, p. 250). En la base de esta concepción está la tarea que la abadesa atribuye a cada sentido: “Dios ha consolidado y fortalecido al hombre con las energías de todas las creaturas [...], para que por medio de la vista conozca a las creaturas, las comprenda por el oído, las distinga por el olfato, gracias al gusto sea alimentado por ellas y las domine por el tacto” (Ibíd., 1, 4, 97, p. 231). A la capacidad del olfato, de distinguir o discernir, el texto anterior añade la nota del buen aroma o perfume, que hacen referencia al objeto formal propio y adecuado del sentido, según leemos en un texto de Hugo de San Víctor: “Tiene el incienso su aroma, tienen su olor los ungüentos, tienen los rosadales su perfume, tienen las zarzas, los prados, los desiertos, los bosques, las flores su aroma, y todos los que ofrecen suave fragancia y emanan dulces olores complacen al olfato y para su deleite fueron creados.” (HUGO DE SAN VÍCTOR. *Eruditio didascalica* (Exposición didáctica del saber). Libro VII, cap. XIII: Las cualidades de los seres sensibles, PL 176, 0821D). Por donde se ve cómo la nariz sucia de barro no puede discernir, carece de sabiduría y cae en la insensatez.

⁹¹ Recordamos que en la pintura que ilustra la visión de *Scivias* 2, 1 —que narra la caída original—, las manos de Adán no aparecen, significando así que el primer hombre no quiso poner en práctica, con la obra de sus manos y de su vida, la Verdad que había conocido. Y sobrevino la muerte...

noche.⁹² *El ala derecha se despliega hacia el este, y la izquierda hacia el oeste: ya que en los asuntos del cielo se opone a Dios, pero en los de la tierra corre hacia el diablo.*

Tiene pecho de hombre, pues su corazón siempre está como ensanchado por una gran vanidad; *en el pecho se insertan piernas y pies como las piernas y los pies de la langosta*, porque en esa misma hinchazón y vanagloriándose de su ejemplo frívolo e inestable, exhibe el cambiante fundamento de sus pasos;⁹³ *pero carece de vientre y de espalda*, ya que ofrece pasturas sin utilidad alguna, y a nadie brinda la fortaleza de algún refuerzo con la que pudiera perseverar en el bien.

No ves cubiertos la cabeza y el resto del cuerpo por cabellos ni por ropaje alguno: esto es que la soberbia avanza necia y desnuda en su espíritu y en sus obras, sin la cabellera de la prudencia y sin la vestidura de la salvación, como se te muestra; *pero está totalmente inmersa en las tinieblas mencionadas*, porque de todas las maneras posibles yace en la perversidad de la infidelidad; *a excepción de un delgadísimo hilo que, como un círculo dorado, se extiende sobre una y otra mejilla, desde la coronilla hasta debajo del mentón*: pues no manifiesta ningún honor ni dilección alguna, sino solamente desprecio hacia aquel que conoce a Dios, Quien conoce y abraza todas las cosas. Y esto ha exteriorizado de manera casi superficial desde el inicio de

⁹² Al Dr. Javier González debo la sugerencia de considerar estas alas de murciélago de la Soberbia como una alusión –invertida y satánica– a las alas del águila imperial romana, emblema familiar en el Medioevo, y vigente en el Sacro Imperio Romano Germánico. Las alas del murciélago serían un falaz, nocturno remedo de las alas del águila, signo éstas de un poder legítimo, justo y bienhechor, en tanto aquéllas, finalmente, nada defienden. Por otra parte, también se hace aquí presente la contraposición luz-tinieblas: porque el águila es el ave que, según los bestiarios medievales, levanta vuelo elevándose hacia el sol, al que mira directamente, y ha sido considerada símbolo de Cristo, Quien luego de su ascensión ve al Padre cara a cara; el murciélago, por el contrario, vive en las tinieblas de la noche porque no soporta la luz, como tampoco la tolera el demonio, quien en la iconografía muchas veces es representado con alas de murciélago. Finalmente, no está de más recordar que la soberbia fue, precisamente, el pecado de Lucifer, y que el engaño fue y es su modo de presentación ante el hombre....

⁹³ Porque la Soberbia se pone a sí misma como valor supremo y absoluto, su único punto de referencia, su única “estabilidad” es ella misma; de ahí que todos sus caminos varíen de acuerdo con lo que, en cada situación, se presenta como el término de comparación frente al cual debe seguir afirmándose.

su insolencia hasta aquella insensatez por la que, rechinando los dientes y mordiendo se enfrentó a Dios, sobre Quien no pudo prevalecer.⁹⁴

Pero así como entonces cayó vergonzosamente abatida, así también ahora, cuanto más alto se eleva en el espíritu y en las acciones de los hombres necios, tanto más hondo los arrastra consigo hacia las profundidades del abismo. Y no quiere que nadie se le parezca, como se ha mostrado más arriba.”

3.8. LA VANAGLORIA⁹⁵

“Tenía figura humana, excepto porque sus manos estaban cubiertas de pelo, y las piernas y los pies se asemejaban a las piernas y los pies de una grulla.⁹⁶ En su cabeza llevaba un gorro hecho de manojos de hierbas, y vestía un ropaje negro. En su mano derecha tenía una ramita verde, y en la izquierda unas flores que contemplaba con gran cuidado. Y dijo:

PALABRAS DE LA VANAGLORIA. Yo examino diligentemente todas las causas y soy mi propio testigo, ya que por mi integridad puedo abarcarlas y comprenderlas bien. Lo que veo y lo que sé, ¿cómo podría faltar a la honestidad en ello? También confío en mi posibilidad de volar a través de aldeas y

⁹⁴ La Soberbia y la consiguiente necesidad del hombre no son otra cosa que una pobre imitación de la insensata desmesura del demonio en su enfrentamiento con la verdad de sus límites: “Cuando la soberbia henchida de aire crece en ti, quieres elevarte por encima de los astros, de las demás creaturas y de los ángeles, quienes en todas las cosas cumplen los mandatos de Dios. Pero caerás, como también cayó aquel que opuso la mentira a la verdad.” (*Scivias* 1, 4, 10, p. 73).

⁹⁵ *Liber vite meritorum* 3, 7, p. 128 y 37, p. 145-146.

⁹⁶ La grulla es una hermosa ave migratoria, de alto vuelo, a la que acompaña una serie de leyendas que, en los Bestiarios, configura una simbología generalmente positiva. No es fácil, por consiguiente, interpretar los motivos de Hildegarda para colocarla en esta imagen de la vanagloria. Sin embargo, en el *Diccionario de Símbolos* de Biedermann encontramos una frase que tal vez nos proporcione una clave: “La grulla, al elevarse hacia el sol, expresa el deseo de ascenso social” (v. **Grulla**, p. 217). Y Chevalier y Gheerbrant, junto a las interpretaciones favorables, nos dice que en Occidente suele ser símbolo de necedad y de torpeza, por su costumbre de apoyarse en una sola pata. (*Diccionario de los símbolos*, v. **Grulla**, p. 543-44).

de plazas, como los pájaros que viven en las forestas y que cantan cuando quieren. Yo quiero aprender su canto y cantar como ellos, y lo uniré al sentir humano; y pondré en práctica las costumbres de las cortes de los animales⁹⁷ con la graciosa belleza de las jovencitas. Todas mis cosas las dispongo de modo tal que todos cuantos me vean se regocijen en ellas, y que todos los que me oigan me honren por ellas, de manera que también todos se admiren por mi probidad. Pues yo soy cítara con los pájaros, cortesana con las bestias y sabia con los hombres; acojo toda alegría con regocijo digno de alabanza. Y una vez hecho esto, ¿quién puede asemejarse?⁹⁸ Si yo no investigara, nada encontraría, y si no pidiera, nada me sería dado: pues no hay prosperidad para mí, a no ser la que adquiera gracias a mi sabiduría y mi integridad. No tomo en cuenta si a alguien resulta molesto y gravoso que yo sea sabia y proba, sino que quiero tener mi propia gloria. ¿Por qué esto molestaría a Dios, cuando así he sido creada?”

EN PARTICULAR SOBRE LA VANAGLORIA, SU ASPECTO, Y QUÉ SIGNIFICA. Esta imagen significa la Vanagloria, que aquí viene después de la Envidia,⁹⁹ porque es su compañera a causa de la incesante variación de los bienes ajenos: pues los hombres, cuando envidian el éxito de los otros, desean esa gloria para sí mismos.¹⁰⁰

⁹⁷ Muy posiblemente se refiera a las costumbres y maneras propias de los animales, carentes del decoro –tomado este concepto en su sentido más abarcador– que conviene a la conducta humana. De allí, y en la continuidad del texto, la intención de disfrazar la grosería propia de las bestias “con la graciosa belleza de las jovencitas”. *Las cortes de los animales* es una expresión que remite al esópico mundo de la fábula, recurso siempre válido como alegoría del mundo humano, usada con una intención moralizante.

⁹⁸ En su discurso, la Vanagloria toca todos los aspectos que configuran su presentación al mundo, para su aplauso. Así desfilan sabiduría y probidad, ubicación social y poder, la gracia de las artes y el encanto social, alegría y placer. Dueña de una excelencia tal que no hay otra que la iguale –y que según afirma a continuación, ha obtenido por su propio esfuerzo y méritos–, la vanagloria reclama para sí la admiración y la gloria. La pintura es perfecta; podría llamarse “El exhibicionismo de la frivolidad”, y seguramente la encontraremos colgada, a modo de espejo, en muchas paredes de nuestro mundo.

⁹⁹ La Envidia es el vicio que le antecede, en la obra de Hildegarda.

¹⁰⁰ La gloria que el envidioso desea para sí no está dada por la estable posesión de un valor estable, sino por la deseada apropiación de los éxitos ajenos, con las variaciones que un tal parámetro supone.

Tiene figura humana, porque se encuentra en los deseos y en la codicia de la carne;¹⁰¹ *excepto porque sus manos están cubiertas de pelo*, ya que convierte en actos bestiales las obras que de acuerdo a la racionalidad debería orientar hacia el entendimiento humano; *y las piernas y los pies se asemejan a las piernas y los pies de una grulla*, porque tendiendo –por las propuestas del diablo, como por sus piernas– hacia una opción frívola e inconsistente, funda sus pasos en la inconstancia, por lo que graba en los hombres que la imitan una excelsitud hueca, sin la firmeza de los buenos caminos, y que más se parece a la necia irracionalidad que a la recta y verdadera prudencia.¹⁰²

En su cabeza lleva un gorro hecho de manojos de hierbas: porque los hombres que siguen la vanagloria aman en su espíritu los honores terrenales y caducos, que en un momento reverdecen y muy rápidamente se secan, como las hierbas.

Viste un ropaje negro, pues este vicio no habita en la vida sino que está rodeado por las tinieblas de la infidelidad, en la destrucción de la muerte.¹⁰³

¹⁰¹ Recordemos que “carne” no significa sólo lo corpóreo, sino más bien la consideración exclusiva del “sí mismo” en el mundo, con exclusión de toda otra persona estimada como tal, ya que queda convertida, por tanto, en objeto de uso. Toda otra persona: Dios, y el prójimo... Por eso enumera San Pablo las que llama “obras de la carne”, y entre ellas encontramos algunas que, en el sentir cotidiano, hubiéramos tenido como del espíritu: “Pero las obras de la carne son manifiestas: fornicación, impureza, obscenidad, lujuria, idolatría, hechicería, enemistades, enfrentamientos, rivalidades, ira, riñas, discordia, divisiones, envidia, homicidios, ebriedad, orgías y otras similares a éstas. [...] Fruto del Espíritu es el amor, el gozo, la paz, la paciencia, la benignidad, la bondad, la longanimidad, la mansedumbre, la fidelidad, la modestia, la templanza, la castidad.” (Gál. 5, 19-23) Finalmente, y en la *Carta a los Efesios*, da forma más explícita y profunda a lo dicho anteriormente, con una importante variación en la exposición: “Porque para nosotros la lucha no es contra la carne y la sangre sino contra los príncipes y las potestades, contra quienes gobiernan este mundo de tinieblas, contra los espíritus de la maldad en los cielos.” (Ef. 6, 12). Queda con esto, creemos, un poco más perfilado el sentido de los términos. En cuanto a la relación de la “carne” con la vanagloria, véase *supra*, nota 52.

¹⁰² Es la opción por el éxito antes que por la excelencia, la opción por el dudoso mérito de un aplauso efímero en lugar del reconocimiento de la virtud. Y cuando un éxito, cuando un aplauso se agota, la vanagloria busca otra novedad que lo suscite, y luego otra, y otra... La inconstancia, la falta de solidez, la frivolidad, la insensatez.

¹⁰³ La Vanagloria engaña al hombre y lo induce a la idolatría de su propia voluntad y a la infidelidad hacia su Dios, distorsiona su visión del mundo que ya no se le aparece como don divino sino como posesión suya a ultranza, y le dificulta gravísimamente el conocimiento de su

En su mano derecha tiene una ramita verde, y en la izquierda unas flores que contempla con gran cuidado. Esto significa que los hombres que fingen una gloria vana muestran jactanciosamente y con frivolidad las obras espirituales, como si ellos mismos poseyeran lozana fecundidad en los asuntos celestiales. Pero a veces y a causa del favor del mundo, muestran las obras terrenales, como si en ellas florecieran por su probidad; y ponen en esto todo su esfuerzo, porque debido a su vanidosa jactancia desean ser glorificados en todas sus obras, como lo declara el mismo vicio en su discurso.”

3.9. LA INFIDELIDAD¹⁰⁴

“Tenía figura de hombre a excepción de la cabeza, y desde las rodillas hasta la planta de los pies estaba sumergida en las tinieblas mencionadas. En su cabeza no apareció forma alguna, a no ser porque estaba llena de negrísimo ojos por todas partes, entre los cuales había un ojo como en su frente, que de cuando en cuando se encendía como fuego ardiente. Tenía colocada su mano derecha sobre su pecho, pero en la izquierda llevaba un bastón y se había envuelto en un manto de color negro. Y dijo:

PALABRAS DE LA INFIDELIDAD. Yo no conozco otra vida que ésta que veo y toco, que puedo palpar. ¿Qué recompensa podría darme una vida de la que no tengo certeza? Pero de ésta digo: Es, o no es. Y así, preguntando y buscando, viendo, escuchando y conociendo, nada encuentro sobre la otra. Porque si a través de la manifestación de una creatura viera algo que me resulta provechoso, ¿qué daño podría hacerme? Mas yo no voy por ningún camino ni vuelo hacia ciencia alguna, a no ser camino y ciencia que conozco bien.¹⁰⁵ Pues cuando quiero volar sobre las alas de los vientos soy derribada

tan endeble situación, condición necesaria para salir de la misma.

¹⁰⁴ *Liber vite meritorum* 3, 11, p. 131-132 y 39, p. 147-148.

¹⁰⁵ No es ésta una actitud propia de la prudencia, sino de la soberbia de quien no admite la fe en el conocimiento que otro posee y que él no tiene, la falta de la confianza en la veracidad y la buena intención del otro, la estrechez de quien sólo acepta un modo de conocimiento: el propio. Esta actitud conduce, finalmente, a la idolatría de sí mismo o bien, si queremos recordar un momento de la historia de la Humanidad, al encubramiento de la Diosa Razón de la

a tierra; o cuando pregunto al sol y a la luna qué debería hacer, poco me responden; y cuando oigo algún sonido, no sé si me favorece o si me daña, porque no sé pronosticar: esto que veo, esto conozco.¹⁰⁶ Oigo también muchos rumores, muchas conversaciones y muchas doctrinas que ignoro. Por lo que haré todo aquello que fuere de óptimo provecho para mí.”¹⁰⁷

“EN PARTICULAR SOBRE LA INFIDELIDAD, SU ASPECTO, Y QUÉ SIGNIFICA. Esta imagen muestra a la Infidelidad, que viene aquí detrás de la Desobediencia,¹⁰⁸ porque cuando los hombres escogieron aquel vicio, llegaron a la infidelidad de manera tal que negarán a Dios.

*Tiene figura de hombre a excepción de la cabeza, ya que sabe que Dios existe, y sin embargo rehúsa tributarle dignamente culto, pues en su espíritu, vuelto hacia la incredulidad, carece del recto comienzo por el que puede conocer a Dios en virtud de la fe.*¹⁰⁹

Revolución Francesa.

¹⁰⁶ La Naturaleza es un libro en el que, como lo celebra el *Salmo* 18, 1-4, “los cielos narran la gloria de Dios y el firmamento proclama las obras de Sus manos”, donde “cada día transmite al siguiente la Palabra, y una noche la da a conocer a la otra”, y en el que las creaturas todas “no son palabras ni discursos cuya voz no pueda percibirse”. La infidelidad no escucha la voz del sol y de la luna, ni puede reconocer los signos de los tiempos; en su rechazo de la fe, no ve la Luz ni oye la Palabra.

¹⁰⁷ El discurso de la Infidelidad comienza con un planteo desde el conocimiento o, más bien, desde su ignorancia; y finaliza con la afirmación de su voluntad soberana, que expone como siguiéndose del haber buscado y no haber encontrado. Pero su malicia –a la que Hildegarda llama “el engaño del diablo” queda al descubierto: porque señalando en primer término la mano puesta en el pecho subraya la voluntad de negar la justicia, esto es, a Dios; y sólo después apunta al pensamiento, cuyos ojos han sido cegados por la voluntad de no ver. Es oportuno recordar aquí la exhortación de Jesús a Tomás, cuando luego de resucitado se le aparece con Sus llagas y la herida de Su costado, para satisfacer la demanda del azorado discípulo (*Juan* 20, 27). El texto latino, literalmente dice: *Et noli fieri incredulus sed fidelis*, es decir: “Y no quieras ser incrédulo, sino fiel.” No dice: “No seas”, sino “No quieras ser”, dando a la voluntad el papel de motor de la acción, y a la persona toda su responsabilidad. Y, consecuentemente, no dice “sino creyente”, que sería un acto del entendimiento, sino “fiel”, que lo es de la voluntad, a la que pertenece la fidelidad.

¹⁰⁸ La Desobediencia es el vicio que le antecede, en la obra de Hildegarda.

¹⁰⁹ “Sabe que Dios existe” pero le niega el reconocimiento de Su señorío y por lo tanto se niega a actuar en la obediencia a Dios, el Señor. Por eso “carece del recto comienzo”, porque hay allí una voluntad perversa que, subvirtiendo el orden debido, se pone a sí misma por encima

Desde las rodillas hasta la planta de los pies está sumergida en las tinieblas mencionadas: porque ni se muestra inclinada hacia la verdadera fe, ni camina en la fe verdadera, sino que permanece inmóvil en las tinieblas de la infidelidad mientras ignora completamente a Dios, de palabra y de obra.¹¹⁰

En su cabeza no aparece forma alguna, a no ser porque está llena de negrísimo ojos por todas partes, entre los cuales hay un ojo como en su frente, que de cuando en cuando se enciende como fuego ardiente: porque en su espíritu no hay prudencia alguna, sino la necedad de la ciencia humana. Por eso con las oscuras miradas de su intención más íntima revela, a través de la infidelidad, su plena y total incredulidad, cuando mirando a su alrededor en todas direcciones atrae hacia sí todas las obras de la infidelidad, y cuando con negligencia desprecia y arroja lejos de sí las luces de la verdad de quien ve rectamente. Pues los hombres infieles muchas veces dicen que tienen una fe recta, aunque sus actos abundan en toda clase de perversos engaños.¹¹¹ Por lo que entre sus malvadas intenciones, que no pueden ocultar en sus espíritus, introducen a veces una que abiertamente muestran como de una fe resplandeciente, mientras confirman su infidelidad cuando, engañados, ponen su esperanza en los elementos y en la disposición de las estrellas.¹¹² Sin embargo no podrán descubrir en ellos ninguna esperanza cierta de

de toda otra voluntad, y específicamente por encima de la voluntad de su Creador: su voluntad es la voluntad de no obedecer. Por eso a la Desobediencia sigue la Infidelidad.

¹¹⁰ *Deus* en el original; suponemos error y sustituimos por *Deum*, puesto que no tiene sentido alguno pensar a Dios como sujeto de *ignorat*, en tanto es lógico ponerlo como objeto directo.

¹¹¹ Muy a propósito de este texto es aquello de *Sant.* 2, 19: "Tú crees que hay un solo Dios; haces bien. también los demonios lo creen, y tiemblan". Por eso es que antes ha dicho el apóstol: "Así también la fe, si no tiene obras, está muerta como tal. [...] Muéstrame tu fe sin las obras, y yo, a través de las obras, te mostraré mi fe." (*Sant.* 2, 17-18). La referencia es al que dice que tiene fe, pero no obra según la fe que dice profesar: miente, y engaña.

¹¹² Además de la referencia a la avidez del hombre por saber, y ello más por el deseo de poder y por vanidosa figuración que por amor a la verdad, puede haber aquí una alusión a la astrología y la adivinación, que merecieron duras palabras en *Scivias* 1, 3: "Pero estos hombres obstinadamente Me tientan con sus perversas artes, tal que escrutan a la creatura que fue hecha para servirles pidiéndole que, de acuerdo a su voluntad, les manifieste lo que quieren saber. [...] Oh necios, cuando Me entregáis al olvido y ya no os volvéis a mirarme ni Me adoráis, sino que consideráis qué presagia y qué revela una creatura que os está sometida, entonces pertinazmente Me rechazáis, rindiendo culto a una débil creatura en lugar de hacerlo a vuestro Creador." (*Ibid.* 1, 3, 20, p. 50).

felicidad ni luz de vida alguna.

Tiene colocada su mano derecha sobre su pecho, pero en la izquierda lleva un bastón. Esto significa que los hombres perversos, amantes de la infidelidad, siguiendo los deseos de su corazón son perezosos cuando se trata de las obras buenas y santas; y ponen una confianza vana e ilusoria en las malas acciones, confianza en la que dividen a Dios en dos partes, cuando a través de las creaturas superiores e inferiores Lo escudriñan e indagan en los elementos, sin poder llegar a la verdad de la vida.¹¹³

Y se envuelve en un manto de color negro, porque más se defiende con el engaño de las tenebrosas artes diabólicas de lo que lucha para alcanzar la vida bienaventurada, como también se muestra en sus palabras antedichas.”

3. 10. LA INJUSTICIA¹¹⁴

“Tenía cabeza como de cervatillo y cola como de oso, pero el resto del cuerpo se parecía al de un cerdo.¹¹⁵ Y esta imagen decía:

¹¹³ Reitera Hildegarda la orientación de la Infidelidad hacia prácticas idolátricas y supersticiosas, como son la astrología, la adivinación, los horóscopos... Porque detrás de la infidelidad no está tanto la falta de una creencia en Dios, sino la negativa a considerarlo como tal, con la aceptación de la relación de creatura-Creador que ello implicaría, del señorío de Dios y Su ley, y de la consiguiente obligación de la obediencia en cuanto a dicha ley. Mediante la astrología, la adivinación y otras prácticas por el estilo, el hombre quiere adquirir el entero control sobre su propia vida, negando así la verdad de esa vida, la realidad que la experiencia le muestra a diario pero que él no quiere ver: su voluntad produce esas tinieblas que tornan ciega su mirada.

¹¹⁴ *Liber vite meritorum* 4, 1, p. 173 y 26, p. 187-188.

¹¹⁵ El cerdo es tenido en general como símbolo de lo más bajo, sucio y oscuro en el hombre: la voracidad sin medida, el gusto por el lodo, la ausencia de todo discernimiento. Animal llamado impuro y prohibido en el *Antiguo Testamento* —por motivos espirituales y sanitarios—, paradójicamente ha sido utilizado para burlarse de los judíos, presentando a la Sinagoga montada sobre un cerdo, en lo que podríamos también encontrar la alusión a una asociación con el demonio, si recordamos el pasaje de los demonios expulsados por Jesús de dos endemoniados, y arrojados por pedido de los propios espíritus malignos a una piara de cerdos que se arrojan al precipicio, con lo que los habitantes del lugar le piden que se retire de su ciudad (*Mat.* 8, 30-34). En *Scivias* 3, 11, 5 (p. 579) y refiriéndose a los últimos tiempos de la Humanidad, Hildegarda menciona cinco animales, entre los que se encuentra un cerdo negro, que interpre-

PALABRAS DE LA INJUSTICIA. ¿Sobre quién afirmaré mi justicia? Sobre nadie. Porque si tomara en consideración a éste o a aquél no sería una creatura de Dios sino que sería como un borriquillo, que avanza lentamente si no se lo aguijonea.¹¹⁶ Yo soy más sabia y más prudente que los otros. Conozco el sol, la luna, las estrellas y las restantes creaturas, y correctamente sitúo a cada cosa y a su causa.¹¹⁷ ¿Por qué habría de hacerme a un lado, como si nada supiera? Si yo rechazara la postura de alguno, éste tal vez haría lo mismo conmigo. Si no lo hago, mi posición será más provechosa. ¿Y por qué debería languidecer como si nada bueno supiera, cuando todo lo mío es mejor y de mayor provecho que lo de los demás? Pues valgo tanto cuanto valen aquellos que disciernen y juzgan todas las cosas.”¹¹⁸

ta así: “Esa época tiene gobernantes que experimentan en sí mismos la negrura de una gran tristeza, y que se revuelcan y se cubren con el lodo de la inmundicia, dejando de lado la ley divina por las muchas fornicaciones y otros males semejantes, y urdiendo muchas divisiones y cismas en cuanto a la santidad de los divinos mandatos.” Porque la justicia es la virtud propia de los gobernantes, fundada en la ley y en pro de la paz de los gobernados; la injusticia, de la que aquí se habla, es su vicio contrario.

¹¹⁶ La Justicia le recuerda que “Dios estableció todo cuanto existe de manera tal que cada uno tomara en consideración al otro, pues cuanto más uno sabe por el otro lo que por sí mismo ignora, tanto más aumenta su conocimiento. Por esto también en virtud de la ciencia tiene ojos —los ojos del conocimiento—, para prevenirse de caer en algún peligro y para no aventurarse a riesgo alguno.” (*Liber vite meritorum* 4, 2, p. 174). Y más adelante añade: “¿Por qué rechazas la enseñanza y el don del Espíritu Santo, que el Santo Espíritu infunde en los hombres?” (Ibíd.). El don del Espíritu Santo al que aquí se hace referencia es la racionalidad, en virtud de la cual y mediante el conocimiento la justicia es posible.

¹¹⁷ Esta afirmación pretende emular a Dios Creador y Legislador (*Sal.* 103 y 147), y no está de más recordar que la soberbia y la envidia de Lucifer obraron la primera injusticia que fue, precisamente, la pretensión de ser como Dios y aún superarlo.

¹¹⁸ La Injusticia no se afirma en la ley —a la que no quiere ver— sino en su propio parecer y conveniencia, por lo que tampoco considera a las personas con las que trata. Cesare Ripa, al tratar de la Justicia, dice que “la Justicia lo ve todo, siendo calificada por los Antiguos Sacerdotes como verdadera vidente de la totalidad de las cosas. De ahí viene que Apuleyo realizara su juramento juntamente por el ojo del Sol y la Justicia” (RIPA, CESARE. *Iconología*, T. 2, p. 8). Contrariamente a la imagen habitual de una mujer con los ojos vendados, que subraya la no acepción de personas, esta iconografía la representa con mirada agudísima para enfatizar el pleno conocimiento como fundamento de la rectitud del juicio, del juicio justo. Concepto que vemos confirmado en la presente obra de la abadesa de Bingen, por las palabras con que la

“EN PARTICULAR SOBRE LA INJUSTICIA, SU ASPECTO, Y QUÉ SIGNIFICA. Esta imagen significa la Injusticia, que carece del gozo de la vida y adhiere a la iniquidad primera: porque aquel que es enteramente injusto produjo esta iniquidad primera para destruir mediante ella todo lo que fue y es justo.¹¹⁹

Y esta imagen tiene cabeza como de cervatillo: porque el espíritu de los hombres injustos en su perversidad avanza a los saltos, pasando por encima de todo prudente cuidado y conocimiento de los bienes y cayendo en el precipicio; y encima con su ciencia, que siempre rumian para sus adentros, quieren parecer útiles.

Y cola como de oso: ya que todas las artimañas de sus caprichos acaban y mueren a causa de la inestabilidad de la perversidad y el rugido de la malicia cuando intentan oponerse a todos y rechazar a todos, por lo que son abatidos, vencidos por el verdadero y justo juicio y devueltos a la nada.¹²⁰

Pero el resto del cuerpo se parece al de un cerdo, porque los hombres que van en pos de la injusticia se ven envueltos por el barro de su mismo vicio, y yacen en su suciedad. Pues sus obras, tortuosas y retorcidas a causa del gruñido de la iniquidad y abominables por la afrenta cometida contra muchos, no prevén rectitud alguna de sabiduría, ni atraen a sí ningún consejo de la justicia, sino que quieren hacer todas las cosas por sí mismos y acabarlas según sus deseos, pretendiendo ser superiores a los demás, como el mismo vicio lo pone de manifiesto en su discurso, según se ha dicho.¹²¹

Justicia responde a la Injusticia.

¹¹⁹ “aquel que es enteramente injusto” es Lucifer, quien después de su caída produjo el engaño perpetrado contra el hombre para vencer en él a Dios. Hay aquí una doble mudanza de inclinación: la de Lucifer, que ya no confronta directamente con Dios sino a través del hombre, y la del hombre, que ya no se inclina en obediencia hacia Su Creador sino que se vuelve sobre sí mismo, siguiendo su propia voluntad, que termina siendo la del diablo, su señor.

¹²⁰ En tiempos de Hildegarda el oso, antaño temido por su ferocidad y adorado por los pueblos bárbaros del norte de Europa, y ahora domesticado, era objeto de exhibición y diversión en las plazas y los mercados de los pueblos: obligado a bailar (la inestabilidad) y a rugir para poner de manifiesto su ferocidad (el rugido de la malicia).

¹²¹ El inicuo ávido de poder ha sido seducido por los criterios de un mundo que valora como supremos la riqueza, el mando despótico, la violencia, el éxito..., todo ello logrado con prescendencia de la cualidad moral de las actitudes y los actos conducentes a su obtención. “El fin

3.11. LA PEREZA, INDOLENCIA O DESIDIA¹²²

“Tenía rostro infantil y cabellos blancos;¹²³ vestía una túnica descolorida que ocultaba sus brazos y sus manos, y que cubría sus pies y los restantes miembros de tal manera que yo no podía discernir ninguna otra forma. Y decía:

PALABRAS DE LA INDOLENCIA. ¿Por qué he de llevar y sufrir una vida difícil y laboriosa, y por qué he de soportar muchísimas tribulaciones, cuando no he cometido tantos pecados? Pues a cada creatura le acompaña y le asiste su propio ser.¹²⁴ Muchos lloran y gimen y maceran su cuerpo de manera tal que apenas pueden vivir, y sin embargo tienen costumbres malvadas, y juntan pecado sobre pecado. ¿Y de qué les aprovecha tanto trabajo? Pero yo, en la molicie y huyendo de las fatigas, tengo una mejor vida que éstos, y no quiero molestia alguna.¹²⁵ Si huyo del trabajo y de otras cosas que me son

justifica los medios” es la máxima que se esgrime para legitimar, precisamente, la acción injusta. Por eso la justicia de Dios desprecia esos logros y “les arrebató la prosperidad de este mundo, donde perecen a causa de tantas y tales calamidades que no pueden superar.” (*Scivias* 1, 4, 14, p. 76-77).

¹²² *Liber vite meritorum* 4, 3, p. 175 y 27, p. 188.

¹²³ Tanto la fragilidad del rostro infantil cuanto la vejez que denotan los cabellos blancos hablan de debilidad.

¹²⁴ En *Scivias* 1, 3, 28, p. 57 encontramos una parábola en la que Dios responde a este planteo de la Indolencia: “Pero en tu gran necedad quieres apoderarte de Mí cuando Me amenazas diciendo: ‘Si a Dios Le place que yo sea justo y bueno, ¿por qué no me hace [un hombre] probo?’. Así quieres cazarme, como si un cabrito petulante quisiera cazar a un ciervo, que lo empujará y lo atravesará con sus poderosísimos cuernos. Así también Yo, cuando con toda desvergüenza quieres burlarte de Mí con tus costumbres, te abato con los preceptos de Mi Ley como con Mís cuernos, en virtud de Mi justo juicio. Pues son trompetas que resuenan en tus oídos, pero tú no las sigues sino que corres tras el lobo al que piensas que has sometido de manera tal que ya no pueda lastimarte. Mas el lobo te devora diciendo: ‘Esta oveja ha tomado el camino equivocado y no quiso seguir a su pastor sino que corrió tras de mí; por lo tanto también quiero tenerla, porque me eligió y abandonó a su pastor.’”

¹²⁵ Nuevamente Ripa nos ofrece una acertada imagen, esta vez de la Indolencia o Desidia: “Mujer con el cabello suelto, y vestido pardo [...]. Estará sentada, reposando las manos sobre

perjudiciales, ¿acaso Dios me condenará por esto?”¹²⁶

“EN PARTICULAR SOBRE LA INDOLENCIA, SU ASPECTO, Y QUÉ SIGNIFICA. La Indolencia o torpeza aquí sigue a la Injusticia: porque descuida la justicia y no es vigilante en la fe, sino que su espíritu está ciego, de manera tal que no vuelve sus ojos hacia Dios con sinceridad de corazón.

Tiene rostro infantil y cabellos blancos: porque los hombres que eligen la negligente torpeza no se aplican a procurarse la disciplina de la sabiduría y el discernimiento —que ponderan las razones de aprovechamiento—, ya que son necios e inconstantes en sus acciones y manifiestan en su espíritu cierta debilidad, en tanto no aman ni eligen la probidad sino una peligrosa pereza.¹²⁷

Viste una túnica de descolorida que oculta sus brazos y sus manos, y que cubre sus pies y los restantes miembros de tal manera que no puedes discernir ninguna otra forma: pues los hombres perezosos, a causa de su ociosidad, se rodean de las tinieblas nocturnas y paralizantes de la negligencia.

las rodillas. Lleva la cabeza baja y tiene una oveja a su lado. Se pinta a la desidia con el cabello suelto, mostrando así lo tardo y perezoso de su obrar, siendo éste un defecto que ella misma se causa; pues el hombre que la sufre vale poco, y es lento y perezoso en sus acciones. Y como no vale para realizar ninguna actividad industriosa, a causa de su dejadez, se representa con las manos colocadas sobre las rodillas. [...] Se sienta inclinando la cabeza hacia el suelo, porque el hombre que vale poco no se atreve a mantenerla alzada, comparándose con ello a los demás hombres; ni tampoco a caminar por la vía del éxito, que nos reporta la fama, por consistir sus acciones en cosas de gran dificultad. En cuanto a la oveja, es un animal estúpido que nunca sabe qué camino tomar ante los sucesos que se le presentan. Por eso dice Dante en el Infierno: ‘Sed hombres, y no ovejas bobas’’. (RIPA, CESARE, ob. cit., T. 1, p. 271).

¹²⁶ La Fortaleza, que es la virtud opuesta, le contesta: “No eres semejante ni a los gusanos que trabajando en sus cuevas se procuran el alimento ni a las aves que construyen su nido, y que también en la penuria de la escasez buscan el sustento de sus cuerpos. ¿Pues qué ser viviente hay en esta vida que viva sin preocupación? Ninguno. [...] Pero tú deseas tener lo que nadie te dará, porque quieres recibir sin trabajo aquellas cosas de las que no podrás apoderarte por tu embotadora pereza.” (*Liber vite meritorum* 4, 4, p. 175). Véase *Prov.* 6, 6-11.

¹²⁷ Muy a menudo, y bajo disculpas y pseudojustificaciones por errores de variada índole y en diversos asuntos: omisiones, imprevisiones, olvidos, equivocaciones y tanto más (Yo no lo sabía”, “No sé como hacerlo”, “No me di cuenta”, “Estaba cansado”, “No me dan las fuerzas”, etc.), se oculta este vicio, que una actitud seria y honesta distingue de un estado patológico debido a factores psicossomáticos. La frontera es delgada y sutil, pero existe.

cia —en las que esconden la fortaleza que debieran tener en sus acciones— cuando descuidan la realización de obras buenas y esforzadas. Con esas tinieblas ocultan también con tal desidia y haraganería sus pasos —con los que debían caminar por el camino de la rectitud— y las restantes relaciones y proyecciones de sus actos, que no es posible advertir en ellos forma alguna de santa virtud. Pues están sumidos en el tedio y viven en el tedio; ni tienen solicitud por la salud de su alma ni trabajan por su cuerpo, sino que embotados por el ocio dicen que quieren vivir con tranquilidad, como el mismo vicio lo ha mostrado con sus palabras. La refuta la Fortaleza, y persuade a los hombres para que no se manchen con la torpe negligencia, sino que socorran diligente y esforzadamente tanto a los demás como a sí mismos, en las necesidades del alma y del cuerpo; y para que usen sus manos en obras de provecho.”

3.12. EL OLVIDO DE DIOS¹²⁸

“Su cabeza era como la cabeza de la salamandra,¹²⁹ y el resto del cuerpo

¹²⁸ *Liber vite meritorum* 4, 5, p. 176 y 29, p. 190-191.

¹²⁹ En la simbología medieval la salamandra ha tenido siempre resonancias positivas, fundamentalmente por la propiedad que se le atribuía, no sólo de no ser afectada por el fuego sino de extinguirlo. Por ello se la ha considerado emblema de la fortaleza y de la realeza (la indestructibilidad del poder real), de la castidad y de la virginidad (la resistencia al fuego de la pasión seductora), y por ello de Cristo y de Su Madre virginal. Sin embargo, Hildegarda la pone aquí como parte, tan luego, del Olvido de Dios, y para comprender el motivo de esta inclusión recurrimos a su *Physica*, en la que nos dice que “su veneno es mortífero. En sí mismo no causa gran daño al hombre mientras vive, pero si los hombres prueban su veneno, mueren.” (8, 8, 1312B, PL 197). En la misma línea san Isidoro de Sevilla, en sus *Etimologías* (L. 12, c. 4: “De las serpientes”) y bajo la voz **Salamandra**, escribe: “Es el más venenoso entre todos los animales, pues los demás hacen daño a cada uno, pero éste mata a muchos al mismo tiempo, pues si sube a un árbol infecta con su veneno a todos sus frutos y mata a todos los que los comen; si por casualidad cayera en un pozo, muere todo el que bebiere de él.” También en *El Bestiario de Cristo* (CHARBONNEAU-LASSAY, vol. II, p. 815) encontramos una referencia a la parte delantera de la salamandra —y es precisamente la cabeza de dicho animal lo que la abadesa de Bingen pone aquí en juego—: “La parte trasera pisciforme, que podría llevar al animal a la superficie de los manantiales y de las claras fuentes, suele verse arrastrada la mayoría de las veces por la parte delantera de saurio hacia los lodos nauseabundos y los limos fétidos en

se asemejaba al cuerpo de un lagarto.¹³⁰ Delante de la imagen apareció una nube negra, tormentosa y difusa, mezclada con una densa nube blanca. La imagen había puesto sus patas delanteras sobre dicha nube, y decía:

PALABRAS DEL OLVIDO DE DIOS. Dado que Dios me ignora, y como tampoco yo Lo conozco,¹³¹ ¿por qué debería apartarme de mi voluntad propia, puesto que ni Dios me quiere, ni yo Lo siento a Él? Por eso, lo que en cada asunto me es provechoso y lo que quiero, esto es lo que en todo momento tomaré en cuenta: porque haré lo que sé, y lo que entiendo, y lo que me gusta.

Muchos me hablan a gritos de una vida extraña que ni conozco ni oigo de ella y que nadie me ha mostrado.¹³² Muchísimos también me dicen: “Haz esto o aquello”; éstos me muestran a Dios, y la vida y la recompensa que he de recibir, para que sepa qué puedo hacer.¹³³ Pero también muchísimos poderosos vienen corriendo hacia mí y me proponen magníficos preceptos que son más falsos que verdaderos, y que ellos mismos no cumplen enteramente.¹³⁴ Lo que me conviene hacer, esto es lícito que me sea prescripto. No quiero muchos dioses, esto es, maestros. Si Dios existe,¹³⁵ ciertamente me

los que pulula toda una masa de larvas impuras y de gusanos repugnantes.” Por donde creemos haber dado razón de por qué el Olvido de Dios tiene cabeza de salamandra.

¹³⁰ El lagarto aparece mencionado entre los animales impuros cuya ingesta estaba prohibida al pueblo de Israel (*Lev.* 11, 29); a esto puede sumarse el hecho de que se arrastra sobre la tierra (no olvidemos que se lo ubica entre los reptiles), y que permanece en la misma posición, expuesto al sol, durante mucho tiempo, lo que hizo de él un símbolo de la pereza e indolencia. Recibe la luz del sol, pero no se mueve, permanece en su misma postura.

¹³¹ El *Salmo* 138 nos ubica en las antípodas de la premisa del Olvido de Dios: “Dado que Dios me ignora...”

¹³² Podría referirse a la vida monástica y a los predicadores religiosos, como San Bernardo de Claraval, de gran presencia y eficacia en el atraer a los hombres a la vida religiosa.

¹³³ Aquí la referencia podría ser a la predicación de los eclesiásticos, sacerdotes y obispos, en torno a los preceptos de la Iglesia y su cumplimiento para la obtención de la recompensa eterna.

¹³⁴ Las posibles interpretaciones son dos: o los cátaros y sus heréticas afirmaciones, o los miembros de la jerarquía eclesiástica de los que habla Hildegarda en varias de sus cartas — como las que hemos visto —, denunciando su venalidad, su codicia, su deseo de poder, su lujuria, y su compromiso con el poder político.

¹³⁵ La Santidad, opuesta al Olvido de Dios, le recuerda que “no es la tierra la que da a los

conoce.”

“EN PARTICULAR SOBRE EL OLVIDO DE DIOS, SU ASPECTO, Y QUÉ SIGNIFICA. Esta imagen representa el Olvido, que aquí viene después de la Indolencia porque los hombres negligentes, tanto en lo que al servicio de Dios se refiere cuanto a otras necesidades suyas, llegan finalmente a esto: que relegan a Dios al olvido como desconociéndolo, y que a causa de las muchas preguntas de los sarcasmos del diablo¹³⁶ no desean ir hacia ÉL, sino que retienen para sí sus propios pareceres y juicios anteponiéndolos a Dios, por lo que también tienen al diablo en lugar de Dios.

Cuya cabeza es como la cabeza de la salamandra, y el resto del cuerpo se asemeja al cuerpo de un lagarto: porque los hombres que escogen este vicio son contumaces en su espíritu y en su voluntad, y obstinadamente se oponen a Dios con todas sus obras, de manera tal que realizan apresuradamente y sin moderación alguna todas sus acciones. Pues este vicio, en medio de la envidia y de la incredulidad,¹³⁷ en algunas ocasiones los aterroriza de tal forma que muchas veces no saben qué hacer.

Delante de la imagen aparece una nube negra, tormentosa y difusa, mezclada con una densa nube blanca: porque quienes relegan a Dios al olvido ponen ante sí las variadas consideraciones de sus propios proyectos, por lo que ora son negros en su impiedad, ora tormentosos en la incredulidad, y

hombres el alimento, los vestidos y las otras cosas necesarias, sino Dios. Los hombres ven surgir y crecer estas cosas, pero no ven de dónde y de qué modo surgen y crecen; sólo saben esto, que surgen y crecen por obra de Dios. Pues nadie podría hacer surgir y crecer a todos los hombres y todas las generaciones, y nadie podría dar vida a lo más pequeño que hay en el mundo, sino Dios; por esto se conoce que Dios existe.” (*Liber vite meritum* 4, 6, p. 176-177).

¹³⁶ Son las malintencionadas preguntas del diablo, cuestionamientos que brotan de su actitud burlona y que, al tiempo que lastiman y humillan, siembran la duda y el desconcierto. Para no afrontarlas, para no sufrir el sarcasmo y para no padecer incertidumbre, el hombre prefiere relegar el tema, y así, día tras día, llega al olvido de Dios, Quien ya no tiene presencia en su vida.

¹³⁷ El Olvido de Dios se mueve en medio de la envidia en cuanto al prójimo y la incredulidad con respecto a Dios: porque se trata, finalmente, de la afirmación de la propia voluntad como instancia absoluta. De allí la opción por el propio proyecto, y la dureza de corazón a que hace referencia la simbología de la imagen.

nebulosos en la fluctuante vaguedad de sus circunstancias. Todo lo cual, sin embargo, les complace en gran manera —como si estuvieran en medio de una nube blanca—, cuando entremezclan todas sus obras según el beneplácito de su voluntad, porque no hacen ninguna otra cosa que lo que su deseo les muestra.

La imagen pone sus patas delanteras sobre dicha nube: esto es que aquellos en quienes se da el olvido de Dios no orientan sus pasos —que en primer lugar debieran dirigir hacia la salvación de sus almas— hacia el bien sino hacia el mal; y en todas sus obras y en todos sus recorridos se dividen en dos caminos, esto es en el olvido de Dios y en la dureza de corazón, atendiendo solamente aquellas cosas hacia las que su espíritu los conduce, como también lo manifiesta el mismo vicio en sus palabras, según se dijo. Pero la Santidad se le opone, advirtiendo a los hombres para que dejando de lado el olvido de Dios, Lo amen con una dedicación verdadera.”

3.13. LA PREOCUPACIÓN POR LAS COSAS TERRENALES¹³⁸

“Tenía forma de hombre y cabellos de color claro, y que estaba desnuda en medio de las tinieblas, como dentro de un tonel. Y decía:

PALABRAS DE LA PREOCUPACIÓN POR LAS COSAS TERRENALES.
¿Qué cuidado es mejor que el solícito cuidado de este mundo, donde crecen las hierbas y los árboles frutales, las vides y todas las otras cosas necesarias para la vida, por las que los hombres son reconfortados y sustentados? Pues si yo derramara las lágrimas de mis ojos, o si golpeará mi pecho entre suspiros, o doblara mis rodillas, no obtendría de allí alimento ni vestido, sino que perecería. Si además clamara al cielo, y si suplicara al sol, a la luna y a las estrellas lo que necesito, nada me darían.¹³⁹ Por lo cual me procuraré todas

¹³⁸ *Liber vite meritorum* 4, 9, p. 178 y 31, p. 193-194.

¹³⁹ La primera parte del alegato de la Preocupación... es insidiosa, puesto que presenta de manera ponderativa el cuidado legítimo y obligado de la creación por parte del hombre, valiéndose luego de ello para engañosamente denunciar la falta de cuidado por parte de Dios hacia el hombre, y justificar así sus desvelos. En tanto la Preocupación por las cosas terrenales se presenta como una preocupación por y para la vida sobre la tierra, la respuesta del Deseo Ce-

aquellas cosas que pueda obtener gracias a mi pensamiento, mi palabra y mi obra, para poder vivir sobre la tierra.”¹⁴⁰

“**EN PARTICULAR SOBRE LA PREOCUPACIÓN POR LAS COSAS TERRENALES, SU ASPECTO, Y QUÉ SIGNIFICA.** Esta imagen designa la Preocupación por las Cosas Terrenales, y acompaña aquí a la Inconstancia:¹⁴¹ porque los hombres que son inconstantes en sus costumbres y en sus obras, a causa de la inestabilidad que con frecuencia albergan en su espíritu muy a menudo quedan envueltos en la preocupación por las cosas terrenales, que se opone a la preocupación por las celestiales, y no busca el alimento y el fortalecimiento de la vida.

Como ves, *tiene forma de hombre* —el ocuparse de los asuntos mundanos y terrenales— y *cabellos de color claro*, que significan el ánimo errante que corre por doquier, en medio de la locura y de gran estrépito: porque los hombres que se afanan por este vicio padecen grandísima inquietud no sólo en el alma sino también en el cuerpo. Pues lo que es inquietud para los otros hombres, para éstos es quietud y paz; y lo que es quietud para otros, es in-

lestial (“Dios provee todo lo necesario: pues así como el cuerpo no puede vivir sin el alma, así tampoco crece fruto alguno de la tierra sin la gracia de Dios. Observa los huesos de los muertos que yacen en los sepulcros, y considera qué hacen. Pues nada hacen, sino yacer en la putrefacción. Así tampoco tú haces algo, sino que vives despreocupadamente, porque quieres vivir sin la gracia de Dios, y ni deseas ni buscas a Dios en todos tus cuidados y preocupaciones”, *Liber vite meritorum* 4, 10, p. 179) le muestra que esa vida sin Dios no es otra cosa que muerte, sepultura y podredumbre; y mientras la Preocupación proclama todo su quehacer, el Deseo Celestial llama a ese quehacer *nada*, porque se ha despreocupado de Dios. Véase al respecto *Mat.* 6, 25-34.

¹⁴⁰ Todo el discurso de la Preocupación por las Cosas Terrenales es una falta de confianza en la Divina Providencia, una negación de la misericordia de Dios y una acusación de dureza de corazón contra el Señor. En realidad toda la Cuarta Parte de esta obra, desde los vicios que anteceden —Injusticia, Indolencia, Olvido de Dios, Inconstancia— y en los que vienen inmediatamente después —Obstinación, Deseo Desordenado e Insaciable o Avidez, Discordia—, nos habla de la persona sin Dios y sin ley, centrada en sí misma y en su propio querer y conveniencia, obligada por su autoafirmación a bastarse a sí misma, dilatando en esa autosuficiencia los límites de su apetencia, de sus posibilidades y de su obrar hasta una necia obstinación que desemboca en la agresión contra todos.

¹⁴¹ La Inconstancia es el vicio que le antecede, en la obra de Hildegarda.

quietud para ellos a causa de este vicio.¹⁴²

Estaba desnuda en medio de las tinieblas, como en un tonel, porque los sentidos y el corazón de esos hombres están de tal manera puestos en la negrura de los cuidados y minucias terrenales y envueltos en ellos que, desnudos de la bienaventuranza celestial, descansan en cuidados y minucias como sentados placenteramente en los baños. Pues por una parte aman la desnudez de su primera ignorancia,¹⁴³ y por otra parte ni deseándola, ni suplicándola, piden a Dios la vestidura de la salvación, porque todas sus intenciones y todos sus esfuerzos se dirigen a los bienes del mundo, y porque con enardecida actividad se apoyan en éstos, que son temporales y caducos, como también el mismo vicio lo dice con sus palabras, como se muestra más arriba. Al cual le responde el Deseo Celestial, exhortando a los hombres para que no pospongan tras lo que es temporal, aquellas cosas que son celestiales y eternas.”

3.14. LA OBSTINACIÓN O CONTUMACIA¹⁴⁴

“Tenía figura de búfalo.¹⁴⁵ Y dijo:

¹⁴² La actitud viciosa radica en ocuparse exclusivamente de los asuntos terrenales, con exclusión de Dios y de Su divina providencia. Este vicio supone en quien lo posee la soberbia de la omnipotencia, puesto que su afán obedece a que cree que todo depende de él, por lo que debe saberlo todo, nada puede escapar a su conocimiento y previsión. Por eso le da un simulacro de paz su inquietud esforzada e insaciable, con la que acumula los conocimientos que le permitirán el manejo de la situación, pero que siempre resultan insuficientes por la novedad de cada nuevo momento. Por el contrario, la quietud y la paz lo inquietan profundamente, porque siente que entonces ignora lo que ahora sucede, y lo que sucederá después, y que el control se le escapa de las manos.

¹⁴³ La primera ignorancia del hombre, que lo hizo descubrirse desnudo de la bienaventuranza celestial, fue ignorar el valor del precepto divino y la astucia de la serpiente (*Gén 3, 6-13*). Amar dicha ignorancia es continuar prefiriendo su propia voluntad antes que la salvífica voluntad de Dios.

¹⁴⁴ *Liber vite meritorum* 4, 11, p. 179-180 y 32, p. 194-195.

¹⁴⁵ En sus *Etimologiae* (L. 12, c. 1: “Del ganado y de los jumentos”) Isidoro de Sevilla nos dice que este animal, muy semejante al buey pero de mayor tamaño, vive en África, se caracteriza por ser indómito y, a causa de su fiera, no acepta el yugo. De inmediato salta a la vista la elección del mismo para significar la obstinación.

PALABRAS DE LA OBSTINACIÓN. No hay en mí, absolutamente, exceso o redundancia de cosas y de asuntos; mas cuando digo esto, no puedo expresarlo con apatía y sin fuerza. Pues si la tierra siempre fuera blanda por la lluvia y la materia fertilizante y no tuviera dureza alguna, no sería de provecho, porque de esta forma su fruto no crecería y maduraría; o si fuera tierna, las aguas fluyendo sobre ella e inundándola la destruirían totalmente.

¿Y en qué me daña esto de no ser blanda en ningún asunto, siendo que una lluvia desproporcionada y repentina que cae sobre la tierra la perjudica tanto? Si no puedo suspirar, que así sea; o si no lloro, no me importa en absoluto: porque muchos mueren de tristeza, y muchos desfallecen a causa de sus lágrimas.¹⁴⁶ Ya que toda gracia que Dios quiere brindar, la otorga: ¿por qué me esforzaría con tanta porfía y tenacidad por ella? ¿Y por qué habría de trabajar por aquello que no puedo llevar a cabo?¹⁴⁷ Pues cuando alguien bus-

¹⁴⁶ Véase al respecto la actitud contraria en: *Sal.* 6, 7; todo el admirable *Salmo* 101; *Sal.* 118, 28. ¿Y qué decir del llanto de la pecadora a los pies del Divino Maestro, lágrimas que le merecieron el perdón de sus pecados? (*Luc.* 7, 37-50). La abadesa de Bingen, con notable finura espiritual, precisa que no se trata del dolor que sólo padece y se lamenta sino de una actitud dinámica, protagónica, que rompe la dura obstinación del corazón humano y lo encamina hacia su conversión: “De estos suspiros y de estas lágrimas nace en este hombre el lozano, fecundo vigor de la penitencia. Y por eso, despertando nuevamente en las buenas acciones, examina la carga de sus pecados con tanta diligencia y arrepentimiento, que la carne de sus miembros se seca un tanto, y en su corazón la amargura deviene tan grande que a menudo se dice: ¿Por qué he nacido con la disposición hacia tan grandes culpas? Con mi alma he pecado contra Dios, y con ella hago penitencia suspirando hacia Él, Quien se ha dignado asumir el cuerpo de Adán a partir de una virgen. Por lo cual también yo confío que no me despreciará, antes bien me liberará de mis pecados y por el rostro de Su santa humanidad me recibirá, si hago penitencia en la verdadera fe.” (*Liber divinatorum operum* 1, 4, 32, p. 168-69). Gemido y lágrimas, dolor y amor, abonan la tierra de la buena voluntad del hombre, los esforzados trabajos de su resolución, que ha de ser fructífera.

¹⁴⁷ Ambas interrogaciones responden a dos pecados opuestos: la primera habla de presunción por exceso de confianza, y de desesperanza la segunda, por la absoluta desconfianza. Ambas dejan al hombre en la inmovilidad de la inercia, una de las consecuencias de la obstinación. A esa estéril inercia hace referencia la Compunción del Corazón en la primera parte de su respuesta, que transcribimos: “¿Qué eres tú, oh amarga obstinación, que dices que no puedes trabajar en tu vida, cuando las aves, los peces, las bestias y el ganado, los gusanos y los reptiles trabajan para obtener su comida? También las crías de los animales piden a sus madres el sustento, y la tierra pide al aire toda su lozanía y fecundidad. ¿Por qué Dios es llamado ‘Padre’, a no ser porque cuando Sus hijos Lo invocan, y cuando Él por Su gracia les brinda cosas bue-

ca lo que no puede hallar, no le aprovecha.”

“**EN PARTICULAR SOBRE LA OBSTINACIÓN, SU ASPECTO, Y QUÉ SIGNIFICA.** La sexta imagen, que representa la Obstinación del espíritu, sigue aquí a la Preocupación por las cosas terrenales. Porque los hombres que se hundan por entero en las preocupaciones terrenales caen en la obstinación del espíritu, tal que no hay en sus corazones ninguna consideración en cuanto a Dios —como si sus corazones estuvieran untados y pegados con pez—, y hablan y actúan como si Dios no existiera: pues ignoran lo que es el bien y no buscan la suave ternura de la piedad sino que en su dureza son contumaces contra Dios.

Tiene figura de búfalo, porque este vicio hace que los hombres sean duros y ásperos en su espíritu, y que asciendan a la altura de una seguridad insegura, tal que a nadie consuelan y ningún cuidado tienen de los otros en lo que hace a la benevolente honestidad de la ciencia racional,¹⁴⁸ sino que salen al encuentro de cualquiera con los dardos de sus palabras y con la amargura de sus obras. A nadie guían, a nadie protegen, sino que infunden asombro y

nas, conocen que Él es Dios? ¿Y por qué tú te querellas contra Dios? Pues yo bebo del rocío de Su bendición, y Le sonrío desde la compunción del corazón, y con una voz hecha de gozo y llanto Le digo: ‘Dios, ayúdame’. Y los ángeles me responden con resonante voz alabando a Dios, porque Lo invoco. Entonces también la aurora de Su gracia brilla para mí, y me da el alimento de vida: porque Se lo pedí para no desfallecer. Pero porque tú nada Le pides, nada se te dará.” (*Liber vite meritorum* 4, 12, p. 180). No creemos que este bellissimo texto requiera explicación alguna. Está el reconocimiento de la filialidad del hombre con respecto a Dios, su Padre, y además aparece muy clara la secuencia indicada por Hildegarda: el movimiento primero de Dios y gracia Suya, “el rocío de Su bendición”, que se ofrece en suavidad para que el alma fiel, inclinando su cabeza, beba; “la compunción del corazón”, esto es, el arrepentimiento, que implica ya un salir de la situación de pecado y alzar confiadamente la mirada sonriente hacia Dios; y finalmente el clamor que suplica los divinos auxilios para resistir la tentación: “Dios, ayúdame”. Luego de la alabanza de los ángeles por el pecador que se convierte, el perdón y “la aurora de la gracia” se hacen presentes, y el hombre, reconfortado por “el alimento de vida” suplicado y recibido, se pone de pie para continuar su camino —el camino hacia su Padre Dios— sin desfallecer.

¹⁴⁸ Se marcan aquí dos actitudes contrapuestas: la de quien, guiado por el saber racional, va al encuentro de los hombres con la honestidad de la verdad y la intención amorosa del bien, esto es, con una actitud benevolente; y la de quien, bajo la dureza de su necia obstinación, sale a confrontar con el otro agrediendo para neutralizar toda razón que pudiera oponersele.

temor en cuantos pueden, como el mismo vicio lo dice en las palabras que profiere, como se ha mostrado.”

3. 15. EL DESEO DESORDENADO E INSACIABLE, O AVIDEZ¹⁴⁹

“Era semejante a una mujer hasta las rodillas, pero sus rodillas y sus pies estaban hundidos en las mencionadas tinieblas de tal forma que no podía verlos a causa de las tinieblas. Había cubierto su cabeza a la usanza de las mujeres, y vestía una túnica blanca. Y decía:

PALABRAS DEL DESEO DESORDENADO E INSACIABLE, O AVIDEZ. Intensamente deseo y vivamente me esfuerzo por atraer a mí y apoderarme de toda riqueza, todo honor y toda belleza, y recibir cualquier pequeño obsequio que se me haga y que yo pueda tener: porque cuanto más tenga, tanto más se multiplicará mi conocimiento. Pues por mis hermosos anillos, mis collares y mis pendientes y otras riquezas se reconoce que soy sabia con probidad, y por las cosas pequeñas que distribuyo con rectitud. Porque si no tuviera estas cosas, estaría vacía de todo bien y de toda integridad, y me asemejaría a una rama podrida, en la que no hay ni dureza ni flexibilidad. Pero puedo hacer cosas buenas de acuerdo con Dios y con los hombres, y beneficio a los hombres juntamente con las demás creaturas.”¹⁵⁰

¹⁴⁹ *Liber vite meritorum* 4, 13, p. 180-181 y 34, p. 196-197.

¹⁵⁰ El Desprecio del Mundo –la virtud que se le opone– califica al Deseo desordenado o Avidez de “lazo siniestro”, y no exagera, porque todo el discurso de este vicio parece estar refiriéndose a la figura del rey Salomón, de acuerdo con la palabra de Dios: “Porque esto fue lo que agradó a tu corazón y no pediste riquezas ni bienes ni gloria, ni la muerte de quienes te odian, pero tampoco una larga vida, sino que pediste sabiduría e inteligencia para poder juzgar y gobernar a Mi pueblo sobre el que te establecí como rey: por eso te son dadas sabiduría y entendimiento, pero también te daré riquezas y bienes y gloria tal que ninguno de los reyes que te precedieron ni los que vendrán después de ti se te asemejará.” (2 *Par.* 1, 11-12. Véase también *Sab.* 7 y 8). De todo esto habla con seductor discurso el Deseo desordenado, y no parece malo. Pero la diferencia que cambia absolutamente su cualidad moral es la primera frase: porque lo que desea, busca y procura con desmesurada avidez no es en primer término la sabiduría, sino todo otro bien –riqueza, honor, belleza– que le permita recibir el reconocimiento debido a su sabiduría y probidad, reconocimiento que se suma a aquellos bienes. Deseo des-

“EN PARTICULAR SOBRE EL DESEO DESORDENADO E INSACIABLE, O AVIDEZ, SU ASPECTO, Y QUÉ SIGNIFICA. Esta imagen, como ves, significa el Deseo desordenado e insaciable, que aquí viene detrás de la Obstinción. Porque cuando debido la perversidad del espíritu de los hombres la obstinción no busca a Dios, pronto le sigue el deseo desordenado, que no dirige su mirada hacia Dios sino que, dando vueltas por todas partes y corriendo de aquí para allá, busca como el lobo a quién devorar, dañando también a otros con su inquieta inquietud, y apresurándose a hacer acopio de todo lo que puede de cualquier manera. *Y esta imagen es semejante a una mujer hasta las rodillas, pero sus rodillas y sus pies están hundidos en las mencionadas tinieblas de tal forma que no puedes verlos a causa de las tinieblas.* Pues en la molicie de la vanidad que todo lo desea se encamina hacia aquel punto en el que, con los pasos de su iniquidad, se hunde de tal modo en la infidelidad que no es posible discernir en dicha infidelidad ni su término ni sus pasos. En efecto, la avidéz infunde en los hombres que hace suyos esta indulgente suavidad en el hablar: porque dicen que ellos buscan por todas partes y reúnen lo que no tienen para una necesidad presente, y que no reparten lo que han acumulado, en previsión de una necesidad futura. Pero llevan esa misma condescendencia al colmo de su perversidad, pues allí no se percibe ningún bien, porque los bienes reunidos no se dispensan ni a sí mismo ni a los demás.¹⁵¹

ordenado de posesión y vanidosa apariencia de generosidad son los motivos que la alocución pretende disfrazar. Se trata, finalmente, del *ordo amoris*, del orden en el amor, como bien lo dice San Agustín en *De civitate Dei* (La Ciudad de Dios): “De donde me parece que una definición breve y verdadera de la virtud es: el orden del amor. Por eso en el *Cantar de los cantares* la esposa de Cristo, la ciudad de Dios, canta: Ordena en mí el amor.” (SAN AGUSTÍN DE HIPONA. *De civitate Dei* 15, 22, 107). Porque no todos los seres son iguales ni ostentan por consiguiente el mismo grado de perfección ni son perfectivos para el hombre de la misma manera; por eso no todos deben ser deseados, apetecidos, buscados con la misma solicitud e indistintamente amados. Cristo enuncia de manera absoluta el *ordo amoris*: “Buscad el Reino de Dios, y lo demás se os dará por añadidura.” (*Luc. 12, 22-31*). A quien así Lo busque, a quien con tal solicitud busque al Bien Supremo, promete Dios todos los otros bienes, que son “por añadidura”. No se trata entonces de despreciar el mundo en sentido peyorativo, sino de justipreciarlo, es decir, de valorarlo adecuadamente.

¹⁵¹ En el trasfondo de la Avidéz se encuentra, en primer lugar, una profunda desconfianza en

Su cabeza está cubierta a la usanza de las mujeres: esto es que los hombres instalados en este vicio esconden con engaño todas sus intenciones, sin permitir que se conozca lo que hay en sus corazones, ya que no tienen moderación alguna, como debiera tenerla el hombre que es celestial y terrenal.

Y viste una túnica blanca, porque mediante la simulación manifiesta que toda opinión y toda determinación suya es útil y honesta; y porque todo aquello que en cuanto a las diversas cosas y bienes diversos puede arrebatarse, dice que lo acapara por una intención buena y necesaria, como también se ha mostrado en sus palabras arriba mencionadas. Pero el Desprecio del Mundo la rechaza, y persuade a los hombres para que huyan de los bienes temporales y caducos, y suspiren y fielmente anhelan los bienes eternos.”

3.16. LA DISCORDIA¹⁵²

“Esta imagen pendía sobre las tinieblas con los pies levantados, fuera de ellas; tenía cabeza como de leopardo,¹⁵³ pero el resto de su cuerpo se asemejaba al de un escorpión. Se había vuelto en sentido contrario al sur y al este,¹⁵⁴ y dijo:

PALABRAS DE LA DISCORDIA. Rechazo el oriente y no quiero el sur, pues el oriente quiere tenerlo todo, y el sur quiere retenerlo y sujetarlo to-

la Divina Providencia, juntamente con la soberbia omnipotencia de querer sustituirla por los propios recursos; pero en segundo lugar, y más radicalmente, la negación misma de Dios por el desmesurado amor de sí mismo, que se dilata hasta donde alcanza el propio e insaciable deseo, en un vano intento por sustituir con bienes creados y finitos al Bien infinito, único capaz de colmar la hondura del deseo humano. Por eso al hablar de la avidez o deseo desordenado, se habla de perversidad, de iniquidad y de infidelidad.

¹⁵² *Liber vite meritum* 4, 15, p. 181-182 y 35-36, p. 197-198.

¹⁵³ Véase nota 67.

¹⁵⁴ El texto dice “*occidentem*”, pero a la luz de las palabras de la Discordia suponemos un error: entendemos que debe ser “*orientem*”, porque: 1) la Discordia le vuelve la espalda al igual que lo hace con el sur; 2) porque con sus palabras expresa el rechazo hacia ambos puntos cardinales; 3) porque el este, esto es el oriente, es el lugar que simboliza a Cristo, el rey pacífico, el Cordero de Dios.

do.¹⁵⁵ Pero ¿qué obtendrán el occidente y el norte? La aurora brilla y resplandece con el refulgente sol, mas el occidente lleva en sí tinieblas. ¿Y el norte puede hacer algo? Sí. Pues las tinieblas oscurecen el sol, pero el sol no se aproxima a las tinieblas para atenuarlas;¹⁵⁶ así, ambos mantienen su propia energía, y el norte sustenta lo que se mueve en las tinieblas. ¿Qué podrán hacer las aves en el cielo, y las bestias y el ganado en la tierra? ¿Qué posibilidad tienen las diversas especies de peces en las aguas? Hacen lo que pueden. Y yo habito con todos éstos, y discierno lo que son, y lo que pueden hacer. A todos, nobles y plebeyos, ricos y pobres, doy vueltas como una rueda. Si pusiera mi atención sólo en una cosa me aburriría de ella; pero en todas ellas estoy mientras me place. Cada uno, esto es el rico y el pobre, el no-

¹⁵⁵ En *Scivias* 3, 2, 6 (p. 353-54) y refiriéndose al Edificio de la Salvación, Hildegarda da la significación de los cuatro ángulos del edificio –los cuatro puntos cardinales–: “El Hijo de Dios nació de una Virgen y padeció en Su carne para que, en el principio y aurora de la justicia, el hombre fuera restituido a la vida, a la que toda justicia va unida: es el ángulo oriental [*tenerlo todo*, como dice la Discordia, es tener el Sol de la justicia con la que se rescata al hombre, y con él a la creación toda, recuperándolos para la vida]. Desde allí germinó la salvación de las almas, porque Dios cumplió acabadamente en Su mismo Hijo toda la justicia prefigurada desde Abel hasta el mismo Hijo de Dios, en Quien llegó a su término la Ley de la observancia carnal del Antiguo Testamento. Y así llegó la salvación de los hombres fieles en virtud de la fe que el Hijo de Dios trajo, cuando fue enviado por el Padre al mundo, en el ocaso de los tiempos: es el ángulo occidental [en el que el Sol se pone, y quedan las tinieblas]. También contra el diablo se levantó la justicia en Abraham y en Moisés, quienes en ella anunciaban la gracia prometida mediante la cual el hombre ha sido salvado, el hombre a quien el demonio había engañado dándole muerte como un ladrón en la caída de Adán: es el ángulo septentrional [es el lugar de la oscuridad de la muerte, del poder y la fuerza del diablo, de la discordia primera y suprema]. Por lo que la miserable y mortal caída que tuvo lugar en el género humano fue luego noble y convenientemente restaurada en virtud de la gracia celestial, con pleno fruto en la ardiente obra de Dios y del hombre: es el ángulo meridional [*retenerlo y sujetarlo todo*, en palabras de la Discordia, es esta restauración que supera en gracia y fruto a la condición previa a la caída, puesto que aquí se aúnan la obra de Dios y la del hombre –a partir del Dios hecho hombre– para la plenitud del fruto, tal vez como referencia a la Iglesia]”.

¹⁵⁶ En *Liber divinorum operum* 1, 2, 11 (p. 71) leemos: “Desde el nacimiento primero del oriente, o sea desde donde sale el sol cuando los días comienzan a alargarse, hasta el ocaso último del occidente, es decir hasta donde el sol ya no avanza más, se extiende la línea, esto es el camino del sol que evita la región septentrional; porque el sol no se introduce en esas partes sino que tiene como dejadas de lado aquellas que el antiguo seductor escogió como sede de su mansión, por lo que Dios las privó también de la presencia del sol.”

ble y el plebeyo, haga lo que pueda; así haré yo también, como asimismo lo hacen el oriente y el sur.”¹⁵⁷

“EN PARTICULAR SOBRE LA DISCORDIA, SU ASPECTO, Y QUÉ SIGNIFICA. Y ves otra imagen que representa la Discordia, que sigue aquí al Deseo desordenado e insaciable: porque cuando los hombres malvados, debido a su avidez, buscan muchas cosas que no pueden tener, en la insensatez de su espíritu vienen a parar en la discordia y agreden y atormentan a los demás, lo mismo que el perro cuando se enfurece ataca al hombre. Armando y generando muchos desacuerdos y conflictos, en su aspereza y amargura esparcen y disipan lo que Dios ha hecho, pues no quieren la paz y se alegran sobremanera cuando despedazan a los demás con sus palabras y sus acciones.

Pende sobre aquellas tinieblas con los pies levantados, fuera de ellas: porque los hombres así instigados por este vicio, a causa de su arrogancia y de su obstinación están siempre dispuestos a la prevaricación de la infidelidad en sus caminos, sin ceder ante nadie, sin respetar a nadie, sino trastocando todo lo que pueden destruir, sin considerar el bien común, como lo hicie-

¹⁵⁷ Tras el discurso de la Discordia se oculta la pretensión de omnipotencia, omnipotencia que tan sólo existe en sus palabras, como claramente lo señalan los límites que le puntualiza la Concordia (“¿Acaso podrías destruir el cielo y sus elementos? De ningún modo. Ni siquiera puedes hacer una mosca. En tu querella profieres toda clase de injurias, pero aunque pronunciaras mil inectivas para destruir una ciudad, no podrías dañarla con ellas. ¿Por ventura podrías apoderarte del sol y de las estrellas? No, ya que hasta el polvo del fulgor del sol te desprecia. Cuando en el principio comenzaste a luchar fuiste arrojada al infierno; y no puedes hacer más que lo que ves en la creación. Pues es en ella que desempeñas tu servicio, al modo como el buey sirve a su señor”. *Liber vite meritorum* 4, 16, p. 182): no puede crear ni destruir, ni sobrepasar en su actividad el ámbito de la creación. Como acontece con toda creatura, lo suyo es un trabajo; en su caso, al servicio del mal. Además, la Discordia carece de la verdadera fortaleza, que se relaciona íntimamente con la estabilidad del ánimo, porque la discordia es lábil en su ir y venir con el veneno de su lengua, esto es, con la picadura de la cola del escorpión. Cesare Ripa la define como “un movimiento y alteración del ánimo y de los sentidos, que se produce en virtud de muy diversas acciones humanas, induciendo a enemistad; siendo sus causas la ambición, el ansia de poseer y la diversidad de naturalezas, estados, profesiones, naciones e inclinaciones” (RIPA, CESARE, ob. cit., T. 1, p. 286), y es claro que, provocando la enemistad y por apetencias personales, carece también de la actitud de servicio. Porque quien es fuerte puede servir sin desmedro de sí mismo, cosa que no sucede con el débil, quien en el servicio ve una mengua de su propio ser.

ran aquellos que ponían todo lo que tenían como bienes comunes, a favor de los otros, como está escrito: *La multitud de los creyentes tenía un solo corazón y una sola alma. Ninguno de ellos, poseyendo algo, decía que era suyo, sino que todo era común entre ellos.* (Hech. 4, 32). [...]

Tiene cabeza como de leopardo, porque conduce toda voluntad de los hombres inicuos a una doble locura,¹⁵⁸ cuando de palabra y de obra los hace enfurecerse y delirar, y cuando mediante los ardides de su insensata crueldad sacude a todos –tanto a las personas apacibles cuanto a las inquietas– con la horrible agitación de la desazón y la turbación del alma, y esto hace de manera disimulada o abiertamente. Por esto, imitando al diablo de quien procede, con sus malvadas sugerencias inquieta a todos y los trastorna. *Pero el resto de su cuerpo se asemeja al de un escorpión*: porque todo lo que hace está lleno del veneno de la muerte, ya que no cultiva otra cosa que las causas de la infelicidad y de la muerte.

Se vuelve en sentido contrario al sur y al este, esto es que se opone a las virtudes que arden en el amor de los bienes celestiales; y allí permanece, trastocando todo lo que puede con sus diabólicas insidias, como lo declara con sus dichos, según se ha mostrado.”

3. 17. LA INESTABILIDAD O ÁNIMO VAGABUNDO¹⁵⁹

“Tenía una figura infantil, salvo porque carecía de cabellos en su cabeza, y porque tenía el rostro y la barba de un anciano. En dichas tinieblas pendía envuelta en un paño o saco de tela –casi como en una cuna–, movida como por el viento de aquí para allá. Pero no vi en ella otra vestimenta. A veces se levantaba del paño y otras veces se escondía en él. Y dijo:

PALABRAS DEL VAGABUNDEO O LABILIDAD. Tengo por una estupidez permanecer en un solo lugar y entre una sola gente. Quiero mostrarme en todas partes para que en todas se oiga mi voz, y para que mi rostro se vea en

¹⁵⁸ La doble locura, en relación con la cabeza del leopardo, nos remite a la doble naturaleza de este animal, que se dice engendrado por león y por pantera (véase nota 67).

¹⁵⁹ *Liber vite meritorum* 5, 4, p. 221 y 30, p. 234-235.

todas partes: así se ampliará mi gloria.¹⁶⁰ Pues la hierba crece y aparece su

¹⁶⁰ En tiempos de Hildegarda ésta era la actitud y costumbre de muchos maestros con cátedra en las escuelas catedralicias, quienes a veces y por diversas razones se trasladaban de una escuela a otra, de una ciudad a otra, pudiendo darse el caso que sus alumnos los siguieran. Entre esas diversas razones estaba el afán de ser oídos, aclamados y honrados, cobrando fama y cierto poder. En una carta al deán de Colonia Felipe de Heinsberg dice la abadesa de Bingen: “Pero vosotros ya os habéis fatigado buscando cualquier transitoria reputación en el mundo, de manera que a veces sois caballeros, a veces siervos, otras sois ridículos trovadores, y con vuestras fabuladas tareas algunas veces espantáis las moscas en el verano.” (Carta 15r –al deán de Colonia Felipe de Heinsberg–, año 1163, p. 37, CCCM 91). La referencia es a los sacerdotes que en lugar de ocuparse de instruir y acompañar al pueblo en el conocimiento y la práctica del Evangelio, se procuraban fama y riquezas –y una vida más cómoda– por su desempeño como maestros en las escuelas catedralicias. Hoy, la situación ya no es la misma, es diferente. ¿Es diferente...? Hoy nos encontramos con que las personas no se han formado en el discernimiento y la objetividad, en la honestidad que se requiere para ello y en la fortaleza que demanda el obrar en consecuencia; disciplina, paciencia y perseverancia son rechazados en nombre del “yo hago lo que yo siento en este momento” con toda la secuela de labilidad de un sentimiento sin apoyo racional, humano. Hoy las Universidades, tratando de responder a determinadas “exigencias”, se han convertido en una “fábrica de titulados”: títulos de grado, posgrados, maestrías, doctorado, cada uno con su papelito, uno tras otro, y más..., más..., que muchas veces sólo acreditan haber hecho los cursos, haber entregado un trabajo “suficiente”, y quedar habilitado para el incremento del puntaje correspondiente. Muchas veces se elige un tema por la facilidad para cumplimentarlo en los breves plazos fijados por diversas exigencias, y son pocas las veces que el tema elegido responde a una auténtica pasión que lleva a continuar su estudio más allá de la obtención del título. Doctorarse cuanto antes –no se habla de “ser docto”–, porque el doctorado ya no es la coronación del estudio de un autor o de una materia y de una vida dedicada al mismo –coronación que no todos pueden, y no tienen por qué alcanzar–, sino que es una condición para comenzar a trabajar en tal o cual ámbito; y allí no se detiene la bola de nieve que ha ido formándose, y por eso aparecen los cursos de posdoctorado... Y todo esto se transforma en una persecución de títulos para exhibir, queriendo así acreditar una idoneidad en tal o cual especialidad, cuando en realidad lo que se ha hecho muchas veces es saltar de un tema a otro y en el menor tiempo posible, por el simple motivo de que ése era el curso que se ofrecía. ¿Estamos ante la sabiduría de un profesional, o ante el oropel, que no es sino un oro falso? La respuesta de la Tranquila Estabilidad es también una respuesta a estas actitudes: “Tú, oh diabólica argucia, caerás como la flor de heno y como el barro serás pisoteada en el camino. Tú eres la voz de la vanidad, la mirada de la iniquidad, y no tamizas las palabras de la racionalidad sino que avanzas con una marcha imprecisa y cambiante, como la langosta, por lo que también te esparces por diversos lugares, como la nieve. No comes el alimento de la sabiduría ni bebes la bebida del discernimiento, sino que imitas la vida de las aves, que no tienen estabilidad alguna en cuanto al lugar donde hacen sus nidos. Eres, pues, ceniza y podredumbre, y no tendrás ningún sosiego.” (*Liber vite meritum* 5, 5, p.

flor; si esto no sucediera, ¿qué gloria tendría el hombre? Yo soy hierba en mi sabiduría y en mi razón, y en mi belleza soy flor. Y por esto me manifestaré dondequiera.”

“**EN PARTICULAR SOBRE EL VAGABUNDEO O LABILIDAD, SU ASPECTO, Y QUÉ SIGNIFICA.** Esta imagen designa al Espíritu Vagabundo, que aquí acompaña al Sarcasmo:¹⁶¹ porque por él cae en la inestabilidad,¹⁶² conduciendo a la falta de moderación y al exceso todo lo que está rectamente dispuesto, y hasta el fin considera a Dios como si tuviera límites.¹⁶³

Tiene una figura infantil, ya que no considera ni el cielo con regocijo, ni la tierra con solicitud, sino que en el círculo de los elementos sólo descubre una inconsistente vacuidad;¹⁶⁴ nada provee con rectitud, nada divide con justicia, sino que acomoda todas sus obras a sus costumbres pueriles.¹⁶⁵ *Carece de cabellos en su cabeza, y tiene el rostro y la barba de un anciano*: porque manteniendo fijo su espíritu en el tedio se aparta del honor de la sabiduría;¹⁶⁶

221-222). Y si trasladamos la condición de labilidad al ámbito de la política, y de allí al gobernante, la situación y las reflexiones a que da lugar son harto conocidas y malamente cobijadas bajo la famosa definición de que “la política es el arte de lo posible”...

¹⁶¹ El Sarcasmo es el vicio que le antecede, en la obra de Hildegarda.

¹⁶² Porque el sarcasmo, en su afán de herir con sus burlas, busca aquí y allá los puntos débiles y la fragilidad de los otros, y avanza y retrocede según su conveniencia, falto de toda rectitud en su conducta.

¹⁶³ La desmesura del Espíritu Vagabundo lo hace buscar una omnipresencia de sabiduría, fama y gloria, casi como un remedo de Dios. Y en el deseo de imitarlo de esa manera, se produce el camino inverso: termina proyectando un dios a su imagen y semejanza, esto es, limitado.

¹⁶⁴ Por la frivolidad de su mirada, por la falta de madurez de sus criterios, por la puerilidad de sus deseos, el mundo está vacío de toda otra presencia que no sea la suya. De ahí también la necesidad del vagabundeo, de su labilidad: debe llenar nada menos que el mundo.

¹⁶⁵ Y una de las características del niño, y de la puerilidad en el adulto, es precisamente el egocentrismo.

¹⁶⁶ La carencia de cabellos en la mujer (y la imagen es femenina), como la falta del velo, indicaba vergüenza, deshonor, humillación (recordemos lo sucedido en Francia con las mujeres acusadas de colaboracionistas con los alemanes, luego de la Segunda Guerra Mundial); por eso san Pablo recuerda que para la mujer la cabellera es gloria, y le ha sido dada a modo de velo (1 Cor. 11, 15). Por otra parte, el tedio es significativo de un vacío que produce, precisamente, la necesidad de poblarlo con ese constante vagabundeo que asume la apariencia de una múltiple y provechosa actividad, la cual da buena fama ante los demás. Este activismo a ultranza no es otra cosa que la huida del tedio, sí; pero una mirada más profunda nos dice que

sin embargo, en su intención desea aparecer venerable y virtuosa ante los hombres, como conviene a los hombres piadosos.

En aquellas tinieblas pende envuelta en un paño o saco de tela –casi como en una cuna–, movida como por el viento de aquí para allá. Esto significa que los hombres inmersos en este vicio están neciamente envueltos y como atrapados en la infidelidad y en el entretejido de su voluntad –como si descansaran cómodamente–, cuando por las tentaciones diabólicas se dispersan en las múltiples y diferentes vanidades de muchas cosas y juegos desconocidos. Nada comienzan rectamente, nada finalizan con rectitud, pero corren de un lado a otro cambiando como nube inquieta, en todo siempre errantes, en todo eligiendo lo que desconocen, y buscando siempre moradas ajenas.

Pero no ves en ella otra vestimenta: porque estos hombres no se revisten de la estabilidad propia de la integridad, sino que siempre caminan vacilantes a causa de su inestabilidad.

A veces se levanta del paño y otras veces se esconde en él, ya que esos hombres a veces muestran que quieren abandonar sus deseos y elevarse a un mayor respeto, pero otras se ocultan en su voluntad, cuando a nadie manifiestan lo que planean hacer. Actúan así instigados por el mismo vicio, que no busca ninguna saludable quietud, ninguna estabilidad verdadera, sino que siempre quiere ir de aquí para allá y en todo mostrarse petulante, como más arriba lo indican sus palabras.”

3. 18. LA AVARICIA¹⁶⁷

“Su imagen aparecía con la figura de un hombre, excepto porque carecía de cabellos, tenía barba como de chivo, pupilas pequeñas y el blanco de los ojos dilatado; con sus narices aspiró el viento y lo emitió con gran fuerza.

es la huida de una mirada honesta, humilde y valiente sobre uno mismo, de un discernimiento ordenador de valores y prioridades, de una actitud seria, equilibrada y madura ante la vida: en otras palabras, es apartarse de la sabiduría, pero queriendo retener para sí la apariencia de su honor.

¹⁶⁷ *Liber vite meritorum* 5, 8, p. 223-224 y 33, p. 238-240.

Sus manos eran de hierro, las piernas sanguinolentas, y sus pies como los pies de un león. Vestía una túnica tejida con una mezcla de colores blanquecino y negruzco, que parecía angostarse en su parte superior pero en la inferior, cerca de las piernas, se ensanchaba ampliamente. Sobre su pecho apareció un buitre de color negro, que había clavado sus patas en el pecho pero había vuelto su dorso y su cola contra la imagen.

Junto a ella había un árbol cuyas raíces se hundían en la Gehena, y cuyos frutos eran negros como la pez y sulfúreos. La imagen miraba este árbol con gran amor y, arrebatando con su boca un fruto, lo devoraba ávidamente. También rodeaban a la imagen muchos gusanos horribles que con sus colas producían mucho ruido y gran movimiento en las tinieblas, como los peces sacuden el agua con los golpes de sus colas.¹⁶⁸ Y la imagen decía:

PALABRAS DE LA AVARICIA. Yo no soy necia, sino que soy más sabia que aquellos que miran los vientos y piden al aire todo lo que necesitan. En cuanto a mí, todo lo arrebato y lo reúno en mi seno, y cuanto más recojo, tanto más tengo. Pues mucho más útil me es tener todo lo que necesito que pedirlo a otro; y no hay culpa en quitar lo que he reunido a aquél que tiene más de lo que necesita. Cuando yo tengo lo que quiero, no tengo que preocuparme en manera alguna de pedir algo a otro.¹⁶⁹ Y cuando veo en mi re-

¹⁶⁸ La experiencia cotidiana nos permite concluir, en muchas oportunidades, una preocupación obsesiva a partir de la ausencia de cabellera; la barba de chivo habitualmente da al rostro un aspecto torvo, oscuro, y de ahí que a menudo en las historietas, o en caracterizaciones actorales, el tradicional “villano” ostente dicha barba para subrayar su carácter de tal: las pupilas pequeñas hacen un rostro astuto, taimado y hasta cruel, que en lugar de una apertura buena al prójimo muestra un estudio del mismo, frío y calculador, para los propios fines; el ventero fuerte de la nariz señala avidez ansiosa e insaciable; las manos de hierro hablan de fuerza en el arrebatar y retener; las piernas sanguinolentas y las garras de león denotan crueldad; la vestimenta oscura y el buitre negro y carroñero, no hacen otra cosa que corroborar la sensación de malignidad. Los frutos sulfurosos del árbol maldito añaden, a lo que hasta ahora era una impresión proveniente de la vista, del olfato y del tacto, la sensación del gusto, amargo y picante, que no impide su ingesta por parte de la codiciosa imagen, a quien tan sólo le importa tener, sin reparar en “qué”. Finalmente, la presencia de los gusanos y su actividad significan la apelación al oído, a través del desagradable ruido del tumulto y de los golpes, cuya estridencia completa el retrato de una realidad interior a partir de los sentidos. Lo oculto del alma se revela en la manifestación de los sentidos...

¹⁶⁹ Se hace presente aquí la pretensión de suficiencia absoluta de la avaricia, su deseo de bas-

gazo todo lo que quiero, llevo a cabo felizmente todo lo que me da placer. Entonces no temo a nadie sino que vivo feliz, y a nadie necesito pedir compasión, porque gracias a mi dureza tengo una astuta sabiduría, pido todo lo mío y nadie puede engañarme.¹⁷⁰ ¿Y qué daño me causará la amenaza de alguno, cuando nadie puede perjudicarme? Tampoco soy un bribón ni un ladrón, sino que tomo todo lo que quiero, y lo adquiero por mi habilidad.”

“**EN PARTICULAR SOBRE LA AVARICIA, SU ASPECTO, Y QUÉ SIGNIFICA.** Esta imagen muestra a la Avaricia, que camina detrás del Ocultismo,¹⁷¹ porque es el oficio y la plenitud de la obra de aquél.¹⁷² También es servidora

tarse a sí misma, juntamente con la ilimitada dilatación de sus necesidades, que la obliga a un continuo apropiamiento y acopio de bienes.

¹⁷⁰ La virtud contraria, el Contenido con lo Propio, dice a la Avaricia: “Yaces en la dureza, y en todo olvidas a Dios, porque no confías en Él. Eres dura y áspera, sin misericordia, puesto que no quieres el progreso del otro. Como el gusano se oculta en su cueva así tú, grosera y extremadamente vil y despreciable, te apartas de toda prosperidad ajena, porque nada te es suficiente.” (*Liber vite meritorum* 5, 9, p. 224-225). *Te apartas de toda prosperidad ajena, porque nada te es suficiente*: bajo la apariencia de envidia (“no quieres el progreso del otro”, “te apartas de toda prosperidad ajena”), la segunda parte de la frase (“porque nada te es suficiente”) parece indicar el verdadero motivo de tal actitud: lo que el otro tiene o está consiguiendo, precisamente porque es del otro es lo que el avaro no tiene, y esa carencia le ocasiona zozobra ante una posible necesidad que no podrá cubrir, porque no lo tiene. La pretensión de suficiencia absoluta de la avaricia...

¹⁷¹ El Ocultismo es el vicio que le antecede, en la obra de Hildegarda. Bajo esta palabra subsumimos varios conceptos que, si bien no designan realidades idénticas, coinciden en apuntar a características que las hacen semejantes: el ser ocultas, el desarrollarse bajo un secreto o sigilo que abarca a las personas que se involucran de algún modo en ellas, el presentarse como un saber que a veces pretende ser una ciencia, las fuentes y los procedimientos puestos en práctica, y sus consecuencias. Nos referimos entonces a la magia, la brujería, la hechicería, la astrología y otras tales.

¹⁷² El Ocultismo dice: “Pero yo, con estos conocimientos y artes, reino y domino donde quiero: en las luminarias del cielo, en los árboles y las hierbas y en todo lo que reverdece en la tierra, en las bestias y los animales sobre la tierra, y en los gusanos sobre la tierra y bajo la tierra. ¿Quién se me opondrá en mis caminos? Dios ha creado todas las cosas, por lo que ninguna injuria Le hago con mis conocimientos, pues Él mismo quiere que se Lo reconozca y aprecie en las Escrituras y en la plenitud de Sus obras. ¿En qué aprovecharía que Sus obras estuvieran tan escondidas que ninguna causa pudiera considerarse y reflexionarse en ellas? De nada serviría.” (*Liber vite meritorum* 5, 6, p. 222-223). En la raíz de esta compulsión por conocer se reconoce entonces la soberbia del querer señorear, o dicho de otro modo, el “no ser-

de los ídolos, ya que siendo como el vientre del diablo no se llena, pues no puede llevar a término ninguna obra según su voluntad.

Aparece con la figura de un hombre, porque desea los bienes de la tierra y no los celestiales; *excepto porque carece de cabellos*, pues no cultiva honestidad alguna en su voluntad; *tiene barba como de chivo*, porque en lugar de la belleza del decoro ama la fealdad; *pupilas pequeñas y el blanco de los ojos dilatado*, ya que no se alegra con la prosperidad de los otros sino que manifiesta en su mirada una envidia horrible; *y con sus narices aspira el viento y lo emite con gran fuerza*, porque sobresaliendo por su aspiración desmedida se carga de mundanas deseos, y se desprende de ellos para nuevamente procurarse otros mayores: esto es porque pretende recibir de lo poco, mucho, y de lo moderado, lo excesivo.

Sus manos son de hierro, porque sus obras llevan a cabo gran número de robos con dureza y acritud; *las piernas sanguinolentas*, pues debido a su fuerza llega al derramamiento de sangre para satisfacer su deseo, cuando mata a los hombres a causa de sus propios intereses; *y sus pies como los pies de un león*, ya que dirige todos sus pasos hacia los caminos de la ferocidad y de la rapiña, sin respetar a nadie cuando encuentra algo, para apoderarse de ello.

Viste una túnica tejida con una mezcla de colores blanquecino y ne-

viré” luciferino. Por aquí se entiende mejor la alusión de Hildegarda al verdadero mal que se esconde tras la existencia de astrólogos, adivinos y otros tales. El presunto saber de los astrólogos –que sustituye la presciencia divina, omnipotente y creadora, por el saber de las estrellas que ellos interpretan– y la angustiada consulta de quienes con la mirada puesta en los astros acuden a ellos –en un loco intento por asumir el control de su vida a partir de ese saber– configuran una forma de idolatría que la abadesa de Bingen denuncia por boca del mismo Dios en un texto que ya hemos visto pero que reiteramos por considerarlo oportuno: “Oh necios, cuando Me entregáis al olvido y ya no os volvéis a mirarme ni Me adoráis, sino que consideráis qué presagia y qué revela una creatura que os está sometida, entonces pertinazmente Me rechazáis, rindiendo culto a una débil creatura en lugar de hacerlo a vuestro Creador.” (*Scivias* 1, 3, 20, p. 50) En nuestros días, en que parece haber un renacimiento de brujos, adivinos, astrólogos y tanto más, el *Catecismo de la Iglesia Católica* puntualiza: “La consulta de horóscopos, la astrología, la quiromancia, la interpretación de presagios y de suertes, los fenómenos de visión, el recurso a ‘*mediums*’ encierran una voluntad de poder sobre el tiempo, la historia y, finalmente, los hombres, a la vez que un deseo de granjearse la protección de poderes ocultos. Están en contradicción con el honor y el respeto, mezclados de temor amoroso, que debemos solamente a Dios.” (§ 2116). Esta voluntad de poder es la que conecta al Ocultismo con la Avaricia.

gruzco: porque toma para sí todas las riquezas que puede, adquiridas justa o injustamente, sin preguntar a nadie de dónde provienen o de quién son; *que parece angostarse en su parte superior pero en la inferior, cerca de las piernas, se ensancha ampliamente*, ya que a veces muestra, con disimulado fingimiento, que roba a los religiosos en pro de una recompensa celestial,¹⁷³ mientras que entre los seglares, que llevan sobre sí el cuidado y la solicitud por lo terrenal, extiende la amplitud de sus pliegues para robarles en cuanto a la estimación del valor de sus bienes.¹⁷⁴

Sobre su pecho aparece un buitre de color negro, porque la voracidad de sus muchas rapiñas sostiene y halaga su conciencia en la negrura de su codicia; *que clava sus patas en el pecho*, ya que dirige sus pasos según la voluntad de su conciencia, puesto que hace todo lo que desea;¹⁷⁵ *pero vuelve su dorso y su cola contra la imagen*, porque extiende y acrecienta su energía y la realización de sus maldades a favor de la avaricia, esforzándose para ello de todas formas.

Junto a ella hay un árbol cuyas raíces se hunden en la Gehenna, y cuyos frutos son negros como la pez y sulfúreos. Esto es que en los corazones de los hombres infieles la avaricia muestra su solicitud por las cosas del mundo, la cual solicitud, inmersa con todas sus fuerzas en la muerte, con el retorcido andar de sus cuidados extremadamente perversos y dañinos lleva adelante y da a conocer el fruto de su vileza, de un hedor insoportable, cuando no considera cosa alguna del cielo, sino siempre las de la tierra.¹⁷⁶

La imagen mira este árbol con gran amor y, arrebatando con su boca un fruto, lo devora ávidamente: porque la avaricia, fijando sagazmente su mirada en esta necia solicitud, se apodera con ávida mordida de esas cosas

¹⁷³ Frase de difícil interpretación. Podría significar que de varias formas roba o comete fraude contra los religiosos, quienes padeciendo de buena manera semejante mal ganarán mérito en el Cielo; pero también podría referirse a que obtiene bienes de los religiosos con el pretexto de usarlos para obras de bien, con el consiguiente mérito celestial para los donantes.

¹⁷⁴ Aquí la interpretación parece más sencilla: se trata de defraudar en cuanto al precio justo, en las transacciones comerciales.

¹⁷⁵ Queda aquí subrayado el pleno conocimiento y el asentimiento de la voluntad en la avaricia, dando así mayor fuerza a lo afirmado en la frase que sigue, en cuanto a la dilatación del campo de sus maldades y el sostenido despliegue de las energías que ello supone.

¹⁷⁶ Las notas 139 y 140 dan razón de este párrafo: del por qué se habla de la infidelidad del avaro, y por qué toda su solicitud lo lleva finalmente a la muerte.

que produce con sus cuidados mundanos, y sin moderación alguna las arrebatada para sí. Pues los hombres que sirven a este vicio jamás están seguros, ni confían en Dios, sino que se sumergen apasionadamente y por entero en las cosas perecederas.

También rodean a la imagen muchos gusanos horribles, ya que la avaricia está rodeada y ceñida por indescriptibles y monstruosas artes diabólicas;¹⁷⁷ con sus colas producen mucho ruido y gran movimiento en las tinieblas: porque con la fuerza y la realización de su iniquidad causan grandísimo estrépito e inconmensurable inquietud en medio de las tinieblas de la infidelidad, ya que a nadie permiten disfrutar tranquilamente de sus bienes. Y esto también lo hacen mediante los hombres inicuos, como cuando los peces sacuden el agua con los golpes de sus colas, o sea, cuando en ellos la perversidad de sus obras depravadas, consolidadas y llevadas a cabo, perturba y estorba la pureza de la buena ciencia en los hombres santos,¹⁷⁸ de manera tal que les quitan lo que les pertenece y porfiadamente lo toman para sí, como también lo manifiesta el mismo vicio con sus palabras arriba mencionadas. Se le opone el Contento con lo Propio, advirtiendo confiadamente a los fieles que los dones de Dios bastan y son suficientes, para que no caigan en la amargura de la cruel infelicidad, si de manera insolente persisten en su avaricia.”

¹⁷⁷ Estas artes diabólicas son todas las argucias que el deseo de la avaricia, sus mentiras y engaños, la violencia y tanto más ponen en práctica para apoderarse de lo ajeno y retenerlo, en una escalada sin fin. Esto, ya grave y gravoso en un particular, resulta magnificado a niveles y alcances insospechados cuando se trata de quien o quienes detentan autoridad y poder institucionales.

¹⁷⁸ Las palabras de la Avaricia se referían a la maligna astucia de su sabiduría, que aquí aparece contrapuesta a la pureza del conocimiento —la fe y las costumbres— de los hombres de bien. Puede tratarse de una referencia a la avaricia de algunos miembros del clero de entonces y de algunos miembros de las órdenes religiosas, quienes trataban de justificar con mil argumentos su escandalosa conducta. Tal vez haya aquí un eco de la situación religioso-política de su tiempo, que hemos visto en la primera parte de nuestro trabajo, y también y en particular, de la confrontación vivida por la abadesa con el abad Kuno, de San Disibodo. En ambos casos, lo que se quita y se retiene no son sólo bienes materiales, sino los bienes espirituales de la justicia, la buena fe y la confianza por una parte, y la verdad y la recta doctrina por otra.

4. CONCLUSIÓN

Damos fin a este artículo con palabras de Hildegarda a propósito de una cita bíblica, que nos han parecido oportuna a modo de epílogo y motivo de reflexión.

PALABRAS DEL PROFETA JEREMÍAS SOBRE ESTE TEMA. *¿Dónde están los príncipes de las naciones y los que dominan sobre las bestias de la tierra, los que se distraen con las aves del cielo, los que atesoran la plata y el oro en que confían los hombres? No hay un límite para el tesoro de esos que trabajan la plata con solícito esfuerzo, y tampoco hay rastro de sus obras. (Bar. 3, 16-18).*¹⁷⁹ El sentido del texto es éste.

¿Dónde están, y qué recompensa tienen aquellos que con su tiranía oprimen a los pueblos? Ciertamente se encuentran en los lugares aterradores y repugnantes que sus obras prepararon para ellos; recibieron la recompensa del castigo porque abandonaron los preceptos de la Ley; porque en aquel dominio que ejercieron sobre los pueblos se endiosaron a sí mismos, y porque con su avaricia acabaron con sus bienes. También quienes ejercen su dominio sobre las fieras que viven en su estado salvaje —sin conocer en la tierra otra cosa que lo que es propio de las bestias— las tienen en su poder como si las hubieran hecho, sin pensar que Dios las creó para servirles. Y así abandonan la altura y la anchura de las divinas recompensas por el magro precio de su propia voluntad, ya que hacen lo que quieren.

Pues no elevan su espíritu hacia Dios sino que sirven a la avaricia,

¹⁷⁹ Si bien se anuncian palabras de Jeremías, el texto se encuentra en el libro de Baruc. Transcribimos una explicación de Mons. Straubinger, en su introducción al libro de Baruc: “No hay duda de que el autor es aquel Baruc que conocemos como amanuense de Jeremías, quien le dictó sus profecías y luego, hallándose preso, le encargó las leyerá delante del pueblo, como lo hizo también más tarde ante los príncipes” (*Jer.* 36). Si bien todo el capítulo 36 expone la situación, traemos a modo de confirmación el v. 4: “Llamó pues Jeremías a Baruc, hijo de Nerías, y de boca de Jeremías escribió Baruc en el rollo del libro todas las palabras que el Señor le había dicho.” Por donde se ve que no es errada la atribución del texto a Jeremías, según lo hace Hildegarda, aunque la cita bibliográfica pertenezca al libro de Baruc.

por lo que en medio de una espantosa oscuridad no reciben otra cosa que la paga de las bestias. Y quienes satisfacen sus placenteras diversiones con las aves que atraviesan el aire, y desechando la armoniosa música del Espíritu Santo —con la que deberían regocijarse en los preceptos de Dios¹⁸⁰— vuelven sus gozos hacia las caprichosas costumbres de las aves, alegrándose con ellas de manera inapropiada en su constante variación,¹⁸¹ soportarán por ello grandes penas, porque no sirven a Dios.

Y están quienes mediante injustas adquisiciones e injustas ganancias atesoran para sí la plata de la mortalidad y el oro de la perdición, poniendo en ello su esperanza porque sólo conocen las cosas de la tierra y no las celestiales, de manera tal que no introducen ningún límite, ninguna medida a su necesidad de acumular: porque no quieren la plata del buen conocimiento —por el que se atesoran las obras de santidad en la armonía celestial—, y porque desprecian el oro de la sabiduría —por la que los hombres fieles se gobiernan sabiamente en

¹⁸⁰ Aparece aquí la contraposición entre la armoniosa música del Espíritu Santo y la estabilidad de sus preceptos, en todo lo cual el hombre debiera encontrar sus gozos y que desecha, y el voluble canto de las aves y su vuelo caprichoso, que lo deleitan.

¹⁸¹ La referencia a las costumbres de las aves en su inconstancia, o constante variación, puede encuadrarse en la observación de San Isidoro de Sevilla, quien en sus *Etimologiae* (L. 12, c. 4) dice que el nombre de aves se debe a que sus caminos son inciertos, variables, errantes e inclusive extraviados (*per avia*, por caminos quebrados, desconocidos, inaccesibles). También Chevalier y Gheerbrant dicen: “san Juan de la Cruz lo ve [se refiere a la ligereza del pájaro] como símbolo de las operaciones de la imaginación, ligero, pero sobre todo inestable, volando de aquí para allá, sin método y sin consecuencia.” (*Diccionario de los símbolos*, v. **Ave, pájaro**, p. 155). La conducta inapropiada o indecorosa sería entonces aquella regida no por la razón, que halla su legítimo gozo cuando descansa en la verdad conocida y poseída como un bien —ya se trate de la relación con una persona, de un trabajo, de la vivencia de una situación, de una diversión, etc.—, sino aquella que va sin rumbo conocido en pos de la novedad, y que necesariamente es variable y falta de quietud, sin reposo, porque la novedad deja de serlo, y se impone la búsqueda de otra aquí, y otra allá, y siempre otra. Y se llega a la exasperante y obsesiva necesidad de estímulos cada vez más fuertes y muchas veces peligrosos en más de un aspecto, para “sentir” algo nuevo, sin importar qué, ni cómo, ni a qué precio. Esta inestabilidad sería entonces la contrapartida de la armoniosa estabilidad de los divinos preceptos que regocijan al hombre, porque son la voluntad de su Creador para su plena y perfecta realización (véase *Sal.* 18, 8-9).

el discernimiento de Dios—. ¹⁸² Porque los divinos preceptos fueron puestos en volúmenes como en especial prerrogativa, no para que caigan en el olvido, sino para que sean cumplidos por los hombres justos y santos; pero aquellos hombres lo rechazan todo, y escogen para sí un patrimonio de muerte, por lo que en la muerte se hicieron mortales.

También hay quienes trabajan la plata según las diversas formas de su confianza, ¹⁸³ y se preocupan por las cosas terrenales y caducas, para que no se las arrebaten: por eso tampoco sus obras podrán perdurar en ningún rastro de su presencia, porque hechas en la vanidad, en la vanidad se disipan. Pues ellos mismos, al rechazar la fe y la sumisión a Dios, hacen lo que les place en los asuntos de este mundo, diciendo: “Que Dios haga todo lo que quiere, y nosotros haremos lo que queremos.” Y así arrojan lejos de sí la santidad de las obras santas —que aparecen revestidas de plata por las buenas virtudes, como delicadas figuras en la forja de las virtudes—, y fijan toda su preocupación y sus esfuerzos en las posibilidades y el poder de sus riquezas de acuerdo con los deseos de su corazón, sin tener cuidado alguno por la salvación de sus almas. Por esto no hay ningún rastro de sus perversas obras, en cuanto a alguna utilidad o algún merecimiento para la salvación, ya que todo lo que hacen se extingue como los carbones, y en medio de las obras de su avaricia aca-

¹⁸² Estamos ante una reminiscencia de *Prov.* 16, 16, en la interpretación de la abadesa de Bingen, quien en lugar de indicar la preferencia de la sabiduría sobre el oro, y de la inteligencia sobre la plata, establece la equivalencia de su valor.

¹⁸³ Texto de difícil interpretación. En las palabras de Baruc y de acuerdo con el contexto del capítulo citado —y de todo el libro de Baruc—, podría significar la construcción de ídolos de plata que, al tiempo que salvaguardaban el material precioso, otorgarían la confianza en la protección de los dioses así reverenciados (véase *Sab.* 13, 10-19; en realidad, todos los libros de los profetas abundan en la descripción de esta idolatría). En la glosa de Hildegarda se mantiene la imagen como metáfora de la actitud solícita de los gobernantes para con las riquezas, trabajadas de diversas formas —compromisos políticos, compraventa de lealtades, campañas de conquista y saqueo, construcciones de diversa índole— en las que confían para mantener su poder y su patrimonio. Decimos que la imagen se mantiene a través de la referencia a las delicadas figuras revestidas de la plata de las virtudes que leemos más adelante, en este mismo párrafo.

ban sus días en la muerte.¹⁸⁴

La contrafigura del texto que antecede, y por ende la actitud del buen gobernante, la encontramos en la petición del rey Salomón que aquí brindamos, a modo de colofón:

Respondió Dios a Salomón: ‘Ya que esto fue del agrado de tu corazón, y no has pedido riquezas ni bienes ni gloria ni la muerte de tus enemigos; ni tampoco has pedido larga vida, sino que has pedido para ti sabiduría e inteligencia para saber juzgar a mi pueblo, del cual te he hecho rey, por eso te son dadas la sabiduría y el entendimiento, y además te daré riqueza, bienes y gloria como no las tuvieron los reyes que fueron antes de ti, ni las tendrá ninguno de los que vengan después de ti.’¹⁸⁵

BIBLIOGRAFÍA

FUENTES:

- HILDEGARDIS BINGENSIS. *Epistolarium*. Ed. Lieven van Acker. Turnhout: Brepols, 1991-93. (Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis 91-91b).
- *Liber Divinorum Operum*. Cura et studio Albert Derolez et Peter Dronke. Turnhout: Brepols, 1996. (CCCM 92).
- *Opera Minora*. Ed. Peter Dronke, Christopher P. Evans, Hugh Feiss, Beverly Mayne Kienzle, Carolyn A. Muessig, Barbara Newman. Turnhout: Brepols Publishers, 2007. (CCCM 226).
- HILDEGARDIS. *Causae et curae*. Ed. Paul Kaiser. Leipzig: Teubner Verlag, 1903.
- *Liber Subtilitatum Diversarum Naturarum Creaturarum*. In: MIGNE, J.-P. (ed.). PL 197. Paris: 1882.
- *Liber vite meritorum*. Ed. Angela Carlevaris O.S.B. Turnhout: Bre-

¹⁸⁴ *Liber vite meritorum* 5, 34, p. 240-241.

¹⁸⁵ 2 Par. 1, 11-12

pols, 1995. (CCCM 90).

——— *Scivias*. Ed. Adelgundis Führkötter O.S.B. collab. Angela Carlevaris O.S.B. Turnhout: Brepols, 1978. (CCCM 43-43a).

Vita Sanctae Hildegardis Virginis. Cura et studio Monika Klaes. Turnhout: Brepols, 1993. (CCCM 126)

ESTUDIOS SOBRE HILDEGARDA DE BINGEN:

BURNETT, CHARLES; DRONKE, PETER (eds.). *Hildegard of Bingen. The Context of Her Thought and Art*. London: Warburg Institute, 1998. 234 p.

FRABOSCHI, AZUCENA ADELINA. *Hildegarda de Bingen. La extraordinaria vida de una mujer extraordinaria*. Buenos Aires: Educa, 2004. 208 p.

——— *Scivias, de Hildegarda de Bingen, primera parte. Lectura y comentario al modo de una lectio medievalis*. Buenos Aires: Miño y Dávila, 2009. 575 p.

——— *Bajo la mirada de Hildegarda, abadesa de Bingen*. Buenos Aires: Miño y Dávila, 271 p.

GOUGUENHEIM, SYLVAIN. *La sibylle du Rhin. Hildegarde de Bingen, abbesse et prophétesse rhénane*. Paris: Publications de la Sorbonne, 1996. 211 p.

GRONAU, EDUARD. *Hildegard. Vita di una donna profetica alle origini dell'età moderna*. Trad. de Roberta Osculati. Milano: Ancora, 1996. 617 p.

KING-LENZMEIER, ANNE H. *Hildegard of Bingen. An Integrated Vision*. Collegeville (Minnesota): A Michael Glazier Book, The Liturgical Press, 2001. 231 p.

NEWMAN, BARBARA. *Sister of Wisdom; St. Hildegard's Theology of the Feminine*. 2nd ed.. Berkeley: University of California Press, 1997. 305 p.

NEWMAN, BARBARA (ed.). *Voice of the Living Light. Hildegard of Bingen and Her World*. Berkeley: University of California Press, 1998. 278 p.

SILVAS, ANNA. *Jutta and Hildegard: The Biographical Sources*. Transl. and intr. by Anna Silvas. Pennsylvania: University Press, 1999. 299 p. (Brepols Medieval Women Series)

STREHLOW, WIGHARD. *Spiritual Remedies*. Rochester, Vermont: Healing Arts Press, 2002. 257 p.

Arts Press, 2002. 257 p.

OBRAS GENERALES:

- CHARBONNEAU-LASSAY, LOUIS. *El Bestiario de Cristo. El simbolismo animal en la Antigüedad y en la Edad Media*. 2 vol. Barcelona: José J. de Olañeta, 1997. (Colección "Sophia Perennis", 44 y 45).
- ISIDORO DE SEVILLA, SAN. *Etimologías*. Versión castellana de Luis Cortés y Góngora. Intr. De Santiago Montero Díaz. Madrid: BAC, 1951. 563 p.
- GIORDANO, ORONZO. *Religiosidad popular en la Alta Edad Media*. Madrid: Gredos, 1995. 222 p. (Monografías históricas).
- GUARDINI, ROMANO. *Meditaciones teológicas*. Madrid: Cristiandad, 1965. 814 p. (Colección "Cristianismo y hombre actual", 71).
- KEENAN, MARJORIE. *De Estocolmo a Johannesburgo. La Santa Sede y el medio ambiente. Un recorrido histórico, 1972-2002*. Madrid: PPC, 2003. 170 p.
- LECLERCQ, JEAN. *Cultura y vida cristiana. Iniciación a los autores monásticos medievales*. Salamanca: Sígueme, 1965. 333 p. (Colección "Nueva Alianza", 3).
- MALAXECHEVERRÍA, IGNACIO (ed.). *Bestiario medieval*. Barcelona: Siruela, 1999. 277 p. (Serie "Biblioteca Medieval", II).
- PIEPER, JOSEF. *Tratado sobre las virtudes. I. Virtudes Cardinales*. Buenos Aires: Librería Córdoba, 2008. 269 p.
- RIPA, CESARE. *Iconología*. Trad. del italiano por Juan y Yago Barja; trad. del latín y griego por Rosa Ma. Mariño Sánchez-Elvira y Fernando García Romero. Prólogo de Adita Allo Manero. 2 T. 2ª ed. Madrid: Akal, 1996. (Colección Arte y Estética, 8 y 9).
- SENDER, EGON. *L'icône. Image del'invisible. Eléments de théologie, esthétique et technique*. Paris: Desclée de Brouwer, 1989.

DICIONARIOS ESPECIALIZADOS:

BIEDERMANN, HANS. *Diccionario de Símbolos*. Barcelona: Paidós, 1993. 573 p.

CHEVALIER, JEAN; GHEERBRANT, ALAIN. *Diccionario de los símbolos*. 6ª ed. Barcelona: Herder, 1999. 1107 p.

CIRLOT, JUAN EDUARDO. *Diccionario de símbolos*. 3ª ed. Barcelona: Siruela, 1998. 520 p.

**DONATISTAS Y JUDÍOS EN LA COSMOVISIÓN
DE GREGORIO MAGNO
RESPUESTAS DIFERENCIADAS ANTE LA ALTERIDAD**

RODRIGO LAHAM COHEN¹

RESUMEN: El objetivo de este trabajo radica en el reconocimiento y la subsecuente comprensión de las diferentes actitudes de Gregorio Magno, tanto discursivas como ejecutivas, frente al judaísmo y al donatismo. En esta línea se analiza la dualidad hallada frente al primero: caracterizaciones y epítetos negativos en determinadas comunicaciones; adjetivaciones neutras y protección explícita, en otras. El donatismo, por su parte, sólo recibe calificativos negativos y, ante él, el obispo de Roma exige a las autoridades, continuamente, coerción.

Palabras clave: Gregorio Magno – judaísmo – donatismo – heterodoxia.

SUMMARY: The aim of this paper is the recognition and the subsequent comprehension of the different Gregorian attitudes –both discursive and executive– towards Judaism and Donatism. In this line, the duality expressed against Judaism is analyzed: there are portrayals and negative epithets in certain communications, neutral agreements and explicit protection in others. The Donatism, however, only receives negative epithets and against it, Gregory the Great demands coercion.

Keywords: Gregory the Great – Judaism – Donatism – Heterodoxy.

¹ UBA-CONICET

1. INTRODUCCIÓN

Gregorio Magno, obispo de Roma entre los años 590 y 604, es una figura de sobra conocida. Su paso por la cátedra episcopal no sólo dejó profundas huellas en la constitución del poder eclesiástico romano sino que también marcó precedentes que impactaron a lo largo del Medioevo. Hombre político de enorme flexibilidad, el denominado *Consul Dei* por el anónimo realizador de su epitafio, no se limitó a la acción religiosa, social, política, militar y eclesiástica; dedicó, también, tiempo a la construcción de obras literarias de diverso tipo y calibre.² A partir de ellas y, sobre todo, en base a las comunicaciones colectadas en el *Registrum epistularum*, intentaremos reconstruir tanto la óptica como las acciones emprendidas por el obispo de Roma en relación a aquello que, a sus ojos, eran dos heterodoxias disímiles: el donatismo y el judaísmo.³

2. GREGORIO MAGNO Y EL JUDAÍSMO

Diversas son las posibilidades de enfocar la posición de Gregorio Magno frente al judaísmo en general y a los judíos en particular. Diversas y, sobre todo, estrechamente relacionadas con los contextos particulares y los distintos auditorios a los que el obispo de Roma dirige sus comunicaciones.

² Para facilitar un panorama completo del pontificado gregoriano remitimos a las obras que figuran en la bibliografía, algunas de las cuales son producto de congresos internacionales de gran impacto. Para la referencia bibliográfica completa de todas las obras y artículos citados en nota, véase la bibliografía.

³ El judaísmo es calificado, desde diversos padres de Iglesia, como herejía. En tal línea, un trabajo de Averil Cameron considera que el concepto de herejía es observado, desde algunas plumas cristianas, como una desviación generada a partir de los mismos orígenes de la humanidad. Por ejemplo –dice Cameron– Epifanio, en su obra *Panarion*, ubicaba el origen de las herejías en Adán, estableciendo una cronología que incluía etapas como ser la barbarie, el helenismo y el judaísmo. Al decir de la autora: “*In Epiphanius’ mind, heresy represents all deviations from the primeval unity, represented by Adam. In other words, heresy is part not so much of history as such but of the sinfulness of humanity*”. (CAMERON, A. “Jews and heretics –a category error?”, p. 345-360. En: BECKER, A.; YOSHIKO REED, A. (Eds.). *The ways that never parted. Jews and Christians in Late Antiquity*, p. 357.

Una primera dicotomía que podríamos trazar es entre la imagen sobre los judíos desplegada en las homilias, y ciertas referencias presentes en las epístolas. Tanto en las homilias orientadas a un auditorio amplio (*Homiliae in Evangelia*) como en aquellas predicadas a un público preponderantemente eclesiástico (*Homiliae in Ezechielem*),⁴ el obispo de Roma presenta una imagen negativa del judaísmo. En línea con la tradición literaria *Adversus Iudaeos* previa, pero también con intención de construir tabiques discursivos firmes para evitar potenciales peligros de judaización, el retrato de los hebreos es monolítico, casi libre de matices: son presentados como pérfidos, infieles, interesados, incrédulos; se recuerda, incluso, la alegría de los judíos al momento de la crucifixión de Cristo.⁵ En el *Registrum*, en cambio, las referencias al judaísmo son menos definidas y dependen, como veremos, del contexto particular y del peso social de los implicados.

Es en el marco del *Registrum* donde podemos establecer una segunda taxonomía. Como ya se ha mencionado en otro trabajo,⁶ la posición atribuida por el *Consul Dei* a los judíos oscila entre la figura neutral del *habitor* y la eminentemente negativa del *hostis*. Observamos, en determinadas comunicaciones, cómo Gregorio Magno propugna una política moderada y tolerante, en oposición a ciertas prácticas coactivas impulsadas por obispos de otras ciudades mientras que, en otras, lo hallamos exigiendo medidas drásticas contra los hebreos, tildándolos, abiertamente, de enemigos.

¿Cómo explicar la bivalencia de las acciones gregorianas evidenciada en el *Registrum*? La respuesta es clara: en los casos donde el obispo de Ro-

⁴ CREMASCOLI, G. "Gregorio Magno esegeta: Rapporti tra commentari e omelie", p. 141-152. En: AA.VV. *Gregorio Magno nel XIV centenario della morte*, p. 145. Véase también a PRINZIVALLI, E. "Gregorio Magno e la comunicazione omiletica", p. 153-170. En: AA.VV. *Gregorio Magno nel XIV centenario della morte*; BANNIARD, M. *Viva voce. Communication écrite et communication orale du IVe au IX siècle en Occident Latin*; RECCHIA, V. "Le omelie di Gregorio Magno su Ezechiele". Cfr. MARTELLO, F. "Il pubblico del predicatore nelle *Homiliae in Hiezechielem* di Gregorio Magno", p. 201-228. En: GARGANO, G. (Ed.). *L'eredità spirituale di Gregorio Magno tra Occidente e Oriente*.

⁵ LAHAM COHEN, R. "Los judíos en las *Homiliae in Evangelia* de Gregorio Magno en el marco de la literatura *Adversus Iudaeos*". Actas de las IV Jornadas de Estudios Clásicos y Medievales "Diálogos Culturales". En prensa.

⁶ LAHAM COHEN, R. "Entre *Hostes* y *Habitores*. Los judíos en la cosmovisión de Gregorio Magno".

ma cree observar una actitud potencialmente expansiva, exige represión inmediata, utilizando, a su vez, menciones de fuerte carga negativa para nominar a los judíos: *inimici, hostes, scelerati*.⁷ En estos casos la ponderación negativa del judaísmo se acerca a la realizada en las homilias y, como veremos más adelante, se emparenta con la óptica y accionar gregoriano frente a lo que considera *herejía*.

Dos casos bastarán para comprender la virulencia desplegada por Gregorio Magno ante tal tipo de situaciones. En primer lugar, contamos con el llamativo caso de un judío sículo denominado Nasas, el cual, para escándalo del *Consul Dei*, había construido un altar en honor a Elías donde comulgaban cristianos y judíos.⁸ En la misiva enviada al pretor Libertino —única referencia a la temática a lo largo de todo el *corpus* epistolario— el obispo de Roma exige el cese inmediato de las actividades llevadas a cabo por el *scelestissimus Iudaeorum*, junto al castigo corporal del acusado.⁹

El otro ejemplo, aún más importante ya que se itera en varias de las epístolas referidas a los judíos, es la prohibición relativa a la posesión de esclavos cristianos.¹⁰ En la comunicación enviada a la reina Brunegilda, Gregorio, reprochando la posesión de esclavos cristianos en manos de judíos en tierras merovingias, afirma: “juzgue su excelencia cuán alejado es honrar a la cabeza [a Cristo] y permitir que los miembros de éste sean pisoteados por

⁷ GREGORIO. *Registrum*, IX, 214. [Julio, 599]; III, 37 [Mayo, 593]. El texto latino del *Registrum epistularum* ha sido tomado de GREGORIUS MAGNUS. *Registrum Epistularum*. Norberg, D. (ed.). Brepols: Turnhout, 1982 (CCSL 140 y 140A).

⁸ GREGORIO. *Registrum*, III, 37 [Mayo, 593].

⁹ En 1924, Louis Newman utilizó la figura de Nasas, como supuesta evidencia de la existencia de un activo proselitismo judío de carácter mesiánico —presente en Sicilia— en el marco de una obra que buscaba resaltar las influencias mosaicas en el cristianismo. Años más tarde, Katz consideró que tal hipótesis carecía de sustento firme; no obstante, no presentó alternativas. La hipótesis de Blumenkranz, si bien debe ser matizada, nos parece más plausible. Básicamente, hace hincapié en el nivel de sincretismo presente en la sociedad itálica del siglo VI, enmarcando a *Nasas* en tal contexto. NEWMAN, L. *Jewish influence on Christian Reform Movements*, p. 40; KATZ, S. “Pope Gregory the Great and the Jews”, p. 127; BLUMENKRANZ, B. *Juifs et chrétiens dans le monde occidental*, p. 57.

¹⁰ GREGORIO. *Registrum*, IV, 9 [Septiembre, 593]; IV, 21 [Mayo, 594]; VII, 21 [Mayo, 597]; IX, 105 [Febrero, 599]; IX, 214. [Julio, 599].

los enemigos".¹¹ ¿Qué lleva a Gregorio a nominar a los judíos como enemigos? Evidentemente, se impone aquí su temor al avance de los amos sobre la religiosidad de los esclavos.¹² No era el primero, el obispo de Roma, en preocuparse por la temática. El Código Teodosiano posee un capítulo específicamente destinado a la interdicción¹³ y Eusebio de Cesárea menciona una ley de Constantino prohibiendo la práctica.¹⁴ El código de Justiniano, siglos más tarde, retoma la normativa teodosiana e, incluso, la torna más rigurosa.¹⁵ El judío antes mencionado, Nasas, no sólo incurría en prácticas judaizantes sino que poseía, además, esclavos cristianos, hecho que indignaba a Gregorio.

Ahora bien, en oposición a los casos citados, existen otras intervenciones gregorianas que tienden a la moderación. La toma o usurpación de sinagogas por parte de miembros del clero es repudiada, exigiéndose o bien restitución, o bien compensación,¹⁶ la conversión forzada rechazada¹⁷ y las actividades económicas de los judíos son, en alguna medida, garantizadas.¹⁸

Resumiendo, podemos decir que la presencia judía en el cosmos gregoriano es permitida siempre y cuando no presente un perfil expansivo. Los hebreos pueden existir hasta el fin de los tiempos, siguiendo un pasaje de la

¹¹ GREGORIO. *Registrum*, IX, 214. [Julio, 599] *Omnino praeterea admirati sumus ut in regno uestro Iudaeos christiana mancipia possidere permittis. Quid enim sunt Christiani omnes nisi membra Christi? Quorum uidelicet membrorum caput cuncti nouimus quia fideliter honoratis. Sed quam diuersum sit excellentia uestra perpendat, caput honorare et membra ipsius hostibus calcanda permittere.* Traducción propia.

¹² GLANCY, J. *Slavery in Early Christianity*, p. 47.

¹³ C.TH. XVI, 9: *Ne christianum mancipium Iudaeos habeat.*

¹⁴ EUSEBIO. *Vita constantini*, 4, 27.

¹⁵ C. J. I, 10: *Ne christianum mancipium haereticus vel paganus vel Iudaeus habeat vel possideat vel circumcidat.*

¹⁶ GREGORIO. *Registrum*, I, 34 [Marzo, 591 – sinagoga de Terracina]; II, 45 [Agosto, 592 – sinagoga de Terracina]; IX, 196 [Julio, 599 – sinagoga de Cagliari]; VIII, 25 [Junio, 598 – sinagogas de Palermo]; IX, 38 [Octubre, 598 – sinagogas de Palermo].

¹⁷ *Ibid.*, I, 45 [Junio, 591].

¹⁸ *Ibid.*, IX, 40 [Octubre, 598 – protección a un comerciante judío]; IX, 105 [Febrero, 599 – tolerancia a comerciantes judíos de esclavos cristianos]; GREGORIO. *Registrum*, IV, 21 [Mayo, 594 – tolerancia a terratenientes judíos que poseen colonos cristianos]. LAHAM COHEN, R. "Los judíos en el *Registrum epistularum* de Gregorio Magno. El valor del rol social en la definición del otro". En: AA.VV. *Pasado, presente y porvenir de las humanidades y las artes III*. En prensa.

Epístola a los Romanos de largo impacto¹⁹ y la tradición agustiniana de los *testes veritatis*.²⁰ Entonces, cuando son perturbados y, por endé, se altera el orden de ciudades itálicas (ya de por sí alteradas por la presencia longobarda y la situación económica posterior a la guerra bizantino-gótica), los judíos son nominados como *habitatores*,²¹ individuos a los que hay que persuadir mediante la *suavitas*;²² como *qui a christiana religione discordant*.²³ En cambio, cuando el obispo de Roma habla a la población cristiana local, recae en la tópica antijudía e intenta fomentar una imagen negativa de los hebreos que, dada la iteración de la prédica y la legislación, no logró difundirse entre la población de base, al menos no en el Alto Medioevo. En estos casos y en aquellos en los que, como mencionamos, los judíos parecen salirse de su rol de religión errónea y lánguida, Gregorio Magno adopta calificativos duros y exige puniciones ejemplares. Desaparece la *suavitas* y se impone la *potestas iure*.²⁴

Habitantes o enemigos; habitantes y enemigos, los judíos permanecen en el mundo de Gregorio, en una situación de ambigüedad patente que nos recuerda las palabras de Ginzburg cuando sostenía que, hasta el siglo XII, los judíos se encontraban en una posición “a la vez al interior y al exterior”.²⁵

Heterodoxia compleja, el judaísmo presenta una ambigüedad que se encuentra ausente en el trato dispensado por el obispo de Roma a las herejías cristianas. Tomaremos, con objeto de realizar un análisis comparativo, el caso del donatismo.

¹⁹ *Rm.* 11, 25. Véase el análisis general de COHEN, J. “The Mystery of Israel’s Salvation: Romans 11:25-26 in Patristic and Medieval Exegesis”.

²⁰ COHEN, J. *Living Letters of the Law: Ideas of the Jew in Medieval Christianity*; FREDRIKSEN, P.; IRSHAI, O. “Christian anti-judaism: polemics and policies”, p. 977-1034. En: HORBURY, W.; DAVIES, W.; STURDY, J. (Eds.). *The Cambridge History of Judaism*.

²¹ GREGORIO, *Registrum*, IX, 196 [Julio, 599].

²² *Ibid.*, I, 45 [Junio, 591].

²³ *Ibid.*, I, 34 [Marzo, 591].

²⁴ *Ibid.*, IV, 21 [Mayo, 594] *Non tam suasionibus quam potestatis iure*.

²⁵ GINZBURG, C. *Historia Nocturna*, p. 47.

3. GREGORIO MAGNO Y EL DONATISMO

3.1. CONSIDERACIONES GENERALES.

No entraremos, porque excede ampliamente la temática aquí tratada, en la discusión en torno a los orígenes del donatismo y a sus implicancias iniciales. Baste, para nuestros fines, recordar que se trató de un movimiento rigorista de parte de un sector de la Iglesia africana que obtuvo una amplia difusión no sólo en grupos del clero sino también entre la población laica, tanto en segmentos privilegiados como relegados. Surgido en el siglo IV en torno a la problemática de los *lapsi* pero con un claro trasfondo político, el donatismo supo aglutinar tanto disidencias políticas como formas de descontento social ajenas al fenómeno religioso.²⁶

Un debate historiográfico de peso para la problemática donatista y de impacto para el período que abordaremos versa sobre la consideración del donatismo como un movimiento nativo opuesto a Roma en particular y a la *romanitas* en general. Esta tesis, y aquella que hacía del cisma una corriente rural en oposición a la ciudad, fueron rechazadas por varios especialistas,²⁷ si bien la vinculación entre herejía africana y defensa de la autonomía de la Iglesia local continuó siendo un tópico recurrente. Así, Lyman mantiene que el donatismo representaba la persistencia de las prácticas locales y Markus no duda en afirmar que refleja la secular posición independentista de la Iglesia africana respecto a Roma.²⁸ La complejidad del fenómeno es, sin embargo, amplia.

²⁶ La bibliografía sobre la temática es ingente. Mencionemos, sólo entre otros, a FRENED, W. *The Donatist Church*; BARNES, T. "The beginnings of Donatism"; PIETRI, CH. "L'échec de l'unité impériale en Afrique. La résistance donatiste", p. 229-248. En: MAYEUR, J. Y OTROS (Eds.). *Histoire du christianisme*; GARCÍA MAC GAW, C. "El Donatismo: ¿religión o política?"; LÖHR, W. "Western Christianities", p. 9-51. En: CASIDAY, A.; NORRIS, F. (Eds.). *The Cambridge History of Christianity*.

²⁷ Brown, ya en la década del '60, se había opuesto a tales perspectivas. BROWN, P. "Christianity and Local Culture in Late Roman Africa."

²⁸ LYMAN, R. "Heresiology: The invention of 'heresy' and 'schism'", p. 296-313. En: CASIDAY, A.; NORRIS, F. (Eds.). *The Cambridge History of Christianity*, p. 302; MARKUS, R. *Gregory the Great and his World*, p. 190.

Ahora bien, más allá de la particularidad del caso, centraremos nuestra visión en la perspectiva que poseía Gregorio Magno en torno a lo que consideraba herejía donatista en África, con el fin de comparar tanto las apreciaciones discursivas como las órdenes ejecutivas ante donatismo y judaísmo.

3.2. EL DONATISMO EN LA COSMOVISIÓN DE GREGORIO MAGNO

Los actores históricos perciben los fenómenos contemporáneos utilizando, es una perogrullada afirmarlo, el acervo cultural heredado. Cada sujeto se encuentra inserto en una red de conocimientos comunes pero posee, además, suficiente autonomía como para seleccionar referentes preferenciales. Gregorio, forjado en el seno de la elite romana tenía, sin lugar a dudas, un autor predilecto: Agustín de Hipona.²⁹

Conocemos la posición de Gregorio en torno a la situación de la Iglesia africana a través de sus epístolas. Veremos —más adelante— que, a la hora de analizar cualquier texto en general pero, sobre todo, un *corpus* epistolar, es central comprender el vínculo entre narrador y destinatario. Para que estos puedan comunicarse existe, tal como remarcaba Hartog, “un conjunto semántico, enciclopédico y simbólico de conocimientos comunes”.³⁰

Para comprender África ¿qué más caro al obispo de Roma que Agustín? En este sentido, los interlocutores de Gregorio sabrán utilizar el legado del hiponense con el objetivo de estimular políticas acordes a sus intereses parti-

²⁹ Además de las obras generales sobre Gregorio, en las cuales se referencia continuamente a la influencia de Agustín sobre aquél, véase, entre otros, a RECCHIA, V. “La memoria di Agostino nell’esegesi biblica di Gregorio Magno”; LAPORTE, J. “Une Théologie systématique chez Grégoire”, p. 235-243. En: FONTAINE, J.; GILLET, R.; PELLISTRANDI, S. (Eds.). *Grégoire le Grand. Actes du colloque international du CNR*; CAVALCANTI, E. “L’ética cristiana nei *Moralia in Iob* di Gregorio Magno”, p. 67-88. En: AA.VV., *Gregorio Magno nel XIV centenario della morte*. Por otra parte, en *Registrum*, VII, 5 [Marzo, 592] Gregorio da cuenta explícitamente de haber leído, de Agustín, “el libro sobre las herejías”, mientras que en la epístola al Prefecto del Pretorio de África, sugiere abiertamente “Pero si deseáis vivamente nutrirseos de un alimento delicioso, leed las obras de San Agustín vuestro compatriota...”. *Registrum*, X, 16 [Julio, 600] *Sedsi delicioso cupitis pabulo saginari, beati Augustini patriotae uestri opuscula legite...*

³⁰ HARTOG, F. *El espejo de Heródoto*, p. 36. El autor basa su análisis en la obra de Sperberg.

culares. Gregorio observará África, es necesario no perderlo de vista, a través del prisma agustiniano.

En la provincia “recuperada” por Belisario existe, para el pontificado de Gregorio, un conflicto de poderes entre hombres de Iglesia. Uno de ellos, Pablo, recurre a Roma en busca de protección y legitimación. Habla –lo suponemos por las respuestas del *Consul Dei*– de desviación, desacato; herejía. En la cosmovisión de Gregorio –decía Duval– cada provincia poseía un movimiento inspirado por el diablo.³¹ Si la Italia longobarda se encontraba perturbada por el arrianismo, en África la desviación tenía un claro nombre desde el siglo IV y, sobre todo, desde Agustín: donatismo. Entonces, en algunas epístolas, Gregorio ve donatismo. Este hecho llevó a que algunas líneas historiográficas consideraran un *revival* del movimiento en el siglo VI.³² Como veremos luego, la realidad parece responder a otros patrones. Porque si bien Gregorio denominaba donatismo al fenómeno que se desarrollaba en África, Bloch recordaba, con bella ironía, la pésima costumbre de los hombres de no cambiar el rótulo a las realidades cuando éstas mutaban.³³

3.3. CONFLICTOS PERSONALES Y DISIDENCIAS POLÍTICAS EN EL NORTE DE ÁFRICA

Los trabajos de Yvette Duval y Robert Markus –sobre todo los de este último– son centrales a la hora de comprender el estado de la Iglesia africana de fines del siglo VI.³⁴ Donde otros autores habían creído observar un rena-

³¹ DUVAL, Y. “Grégoire et l’église d’Afrique”, p. 129-158. En: AA.VV. *Gregorio Magno e il suo tempo*, p. 153.

³² La óptica va desde pioneros trabajos como el de DIEHL, C. *L’Afrique Bizantine*, hasta obras más cercanas en el tiempo como las de CUOQ, J. *L’Église d’Afrique du Nord du II au XII siècle*. La tesis subsiste, además, en algunos textos de carácter general.

³³ BLOCH, M. *Introducción a la Historia*, p. 38: “Para desesperación de los historiadores, los hombres no tienen el hábito de cambiar de vocabulario cada vez que cambian de costumbres”.

³⁴ DUVAL, Y. “Grégoire et l’église d’Afrique”; MARKUS, R. “The Problem of ‘Donatism’ in the Sixth Century”, p. 159-166. En: AA.VV. *Gregorio Magno e il suo tempo*. El tema ha sido tratado nuevamente, aunque de modo tangencial, por GATTO, L. “Gli ‘stranieri’ in Roma al tempo di Gregorio Magno”, p. 49-85. En: ERMINI PANI, L. (Ed.). *L’orbis christianus antiquus di Gregorio Magno*.

cimiento donatista, los citados encontraron una combinación de distorsiones discursivas y coexistencia pacífica reflejada en las acciones y reacciones gregorianas vislumbradas en el *Registrum*.

Duval secciona las epístolas referidas a la temática en tres grupos que corresponden a temporalidades correlativas. En el primer segmento, correspondiente a los años 591-2, Gregorio se muestra preocupado pero moderado, sin definir bien a los herejes. Las epístolas correspondientes a los años 593-4 presentan, en cambio, a un obispo de Roma alarmado en lo que considera la difusión del donatismo con los subsecuentes rebautismos y expulsiones de clérigos católicos. Por último, a partir del 596 el *Consul Dei* modifica el tono de sus comunicaciones y, hasta su muerte en 604, apenas toca el tema.

¿Qué llevó a Gregorio a imaginar la expansión de una herejía en el norte de África? Aparece aquí, en toda su dimensión, la problemática de la comunicación. Gregorio *conoce* a través, principalmente, de las epístolas y, en segundo término, de enviados o sujetos que lo visitan. La figura de Pablo, obispo nómada que alerta a Gregorio sobre el peligro donatista, se torna relevante. Es Pablo, inserto en una disputa personal con el clero local, el que eleva la acusación de donatismo. Donatismo en África es, para utilizar los términos de Duval:

*L'insulte, qui dans les conflits des personnes, a dû servir à designer certes les déviant, mais aussi l'ennemi, celui qui pensé autrement, celui qui alimente l'immoralité.*³⁵

Gregorio, preocupado por la unidad, cree encontrar en Pablo —al menos en sus primeras epístolas— no sólo un sujeto leal a Roma sino también un defensor de la *verdadera fe*. Por ello en las primeras comunicaciones da crédito al asunto y, años más tarde, cuando —a través de otros informantes— parece percatarse de la situación, deja de lado la problemática.

En la perspectiva de Markus, por otra parte, lo que Gregorio se figura como donatismo responde, más bien, a una disidencia política.³⁶ El autor in-

³⁵ DUVAL, Y. "Grégoire et l'église d'Afrique", ob. cit., p. 153.

glés –haciéndose eco de planteos tradicionales– pone el acento en la fallida injerencia de Roma en África, rechazada desde todos los sectores y apoyada solamente por sujetos como Pablo, los cuales eran repudiados en sus ciudades.³⁷ No hay renacimiento donatista sino coexistencia y fusión entre individuos que adscriben a prácticas donatistas y otros que no lo hacen. No hay conflicto, entonces, entre dos iglesias africanas sino pugnas personales en el seno de una institución unificada.³⁸

No es necesario, para nuestros fines, calibrar con precisión el fenómeno donatista. Nuestro foco de interés, insistimos, se encuentra en Roma, no en África. Lo que debemos tener en cuenta es que, en algunas epístolas de Gregorio Magno, *hay donatismo*. ¿Cuál es la reacción del *Consul Dei*?

3.4. DISCURSO Y PRAXIS DE GREGORIO MAGNO FRENTE A LA HEREJÍA

Debe elegirse un primado, recomienda Gregorio Magno a Gennadio, exarca de África, con el fin de resistir a los donatistas.³⁹ El destinatario de la

³⁶ MARKUS, R. “The Problem of ‘Donatism’ in the Sixth Century”, ob. cit.; AA.VV. *Gregorio Magno e il suo tempo*, especialmente el capítulo XII: “*Inconcussam servare provinciam: dissent in Africa*”, p. 188-202.

³⁷ En un interesante pasaje, Gregorio consuela a Colombo, obispo númida cercano a él, por la impopularidad que le había acarreado su vínculo: “Por el hecho que, en efecto, la enemistad de muchos sufrís, a causa de que visitamos frecuentemente a vosotros con nuestras epístolas, no hay duda, queridísimo hermano, que los buenos sufren por el odio de los inicuos y los esfuerzos para las obras divinas son heridos por la animadversión de los malvados”. Traducción propia de GREGORIO. *Registrum*, VII, 2 [Octubre, 596]: *Quod enim multorum uos inimicitias ob hoc, quod nostris uos frequentius uisitamus epistulis, pati signastis, dubium non est, reuerentissime frater, bonos prauorum odia sustinere diuinisque intentos operibus peruersorum aduersitatibus lacerari*. La resistencia a la figura de Gregorio Magno encuentra otra prueba en una ciudad aún más cara al obispo, Ravena. En este caso, tal como menta en una misiva, había aparecido una especie de *grafiti* que lo injuriaba en la ciudad exarcal. (GREGORIO, *Registrum*, VI, 34 [Abril, 596]).

³⁸ En la misma línea BROWN, P. “Christianity and Local Culture in Late Roman Africa”, ob. cit. El autor hace hincapié en la colaboración entre católicos y donatistas. Ante el resurgimiento de, en sus palabras, el “África oubliée” de la montaña y el desierto, los segmentos eclesiásticos del norte de África tienden a agruparse.

³⁹ *Registrum*, I, 72 [Agosto, 591].

carta debe, además, reprimir los esfuerzos de los herejes para doblar sus soberbias cervices.⁴⁰ Se trata de un combate, en el cual el exarca debe ser parte de los *bellatores domini*.⁴¹ Pero la violencia discursiva no se agota aquí. Los herejes, afirma el *Consul Dei*, “inyectan el veneno de su herejía para infectar, si prevalecen, a los miembros de Cristo”.⁴² Gennadio, por lo tanto, debe actuar veloz y violentamente “como la punta de una espada vibrante”.⁴³

La preocupación de Gregorio ya es clara en el año 592, cuando afirma que la *Donatistarum haeresis* avanza cotidianamente en África.⁴⁴ La epístola, dirigida al obispo nómada Colombo, habla de rebautismos y ocupación de cargos por donatistas. El *Consul Dei* vuelve a pintar un cuadro dramático: “El lobo —dice— causa estragos en la grey del Señor, ya no sólo secretamente en la noche sino a plena luz.”⁴⁵ La herejía, también, es comparada a la figura de la bestia que acecha, presta a morder las gargantas de las ovejas.⁴⁶

Otro funcionario laico es advertido hacia el 594, cuando Gregorio envía una epístola a Pantaleón —prefecto del pretorio de África— alertando sobre la presencia de la *Haereticorum nefandissima pravitas*.⁴⁷ Los herejes —le recuerda el obispo a la autoridad local— son desaprobados tanto por la integridad de la Fe como por las leyes civiles.⁴⁸ Sin embargo en África, sostiene el *Consul Dei* en un registro cercano a la amonestación, los donatistas encuentran la posibilidad de moverse nuevamente y, en consecuencia, su arrogancia ha crecido. ¿Cómo es que se permite ello si, afirma el obispo de Roma, en otros tiempos los magistrados reprimían tales conductas? Dios —el tono del mensaje vira hacia la amenaza— hará rendir cuentas a Pantaleón sobre aquellas almas perdidas en el camino por su falta de acción.⁴⁹ Si bien no explíci-

⁴⁰ *Ibid.*

⁴¹ *Ibid.*

⁴² *Ibid.*: *Quatenus haereseos suae uenena ad tabefacienda si ualuerint Christiani corporis membra transfundant.*

⁴³ *Ibid.*: *...velut mucronem gladii vibrantis.*

⁴⁴ *Ibid.*, II, 39 [Julio, 592].

⁴⁵ *Ibid.*: *Ecce lupus Dominicum gregem non iam in nocte latenter sed in aperta luce dilaniat.*

⁴⁶ *Ibid.*

⁴⁷ *Ibid.*, IV, 32 [Julio, 594]

⁴⁸ *Ibid.*

⁴⁹ *Ibid.*

tamente, el objetivo del mensaje es claro: fomentar en el prefecto una política coactiva frente a la herejía.

La comunicación IV, 35 del 594, dirigida a dos obispos númeridas, refleja el cenit de la preocupación gregoriana en relación a su visión de la Iglesia africana. Se reitera, en principio, la tónica del lobo engullendo a las ovejas cristianas.⁵⁰ Pero el dramatismo es aún mayor: el clero católico, afirma Gregorio desde una distante Roma, ha sido expulsado de las iglesias y los donatistas han hecho morir espiritualmente a muchos mediante un segundo bautismo.⁵¹ El panorama es, evidentemente, sombrío: los dientes envenenados de los hereéticos han mutilado a la grey.⁵² El veneno, el peligro de la contaminación se reitera cuando se habla del *damnum pestilentiae*.⁵³ Aparece, también, el reproche, dado que el obispo romano hace expresa su sorpresa y tristeza porque, estando los destinatarios de la comunicación a cargo de sedes númeridas, no habían impedido los hechos narrados.⁵⁴

A continuación, una orden: que haya reunión conciliar para reafirmar la lucha contra la herejía, con el fin de evitar que muchos sean dañados por el *gladium* de su error.⁵⁵ Por último, la figura del diablo es vinculada a una herejía que vuelve a ser rotulada con violencia: “sacrilega perversidad”.⁵⁶

El contenido de las epístolas referidas al asunto donatista muta meses después cuando, al parecer, Gregorio ha recibido nueva información. El obispo de Roma insta en este caso a su par cartaginés a evitar el *scandalum* y fomentar la *concordia ecclesiasticae*.⁵⁷ Gregorio, ya lejos del alarmismo, afirma que no es necesario perseguir a aquellos que descuidaran la lucha contra los herejes, tal como había dispuesto —al parecer— un concilio local. La preocupación del *Consul Dei* se orienta, en la comunicación, a obtener armonía dentro de la Iglesia africana. Los indicios parecen señalar, tal como señalaba Duval, que la percepción del peligro herético se había, en la cos-

⁵⁰ *Ibid.*, IV, 35 [Julio, 594]

⁵¹ *Ibid.*

⁵² *Ibid.*

⁵³ *Ibid.*

⁵⁴ *Ibid.*

⁵⁵ *Ibid.*

⁵⁶ *Ibid.*: *Sacrilega pravitas*. En la misma epístola también *nefandissima pravitas*.

⁵⁷ *Ibid.*, V, 3 [Septiembre, 594].

movisión gregoriana, atenuado.⁵⁸ Ello parece confirmarse en la comunicación VI, 62 del 596 cuando Gregorio, escribiendo al ya mencionado exarca Gennadio, desliza que la versión de éste era diferente a la que le había expresado en Roma su principal informante, Pablo. Sutilmente, el obispo de Roma pone en duda las informaciones brindadas por este último, el cual —de hecho— había sido excomulgado en un concilio africano.⁵⁹ Sin embargo, Gregorio no da la espalda a su cercano informante e intenta restituirlo en el ámbito nómada.⁶⁰ Dos años antes, en carta al emperador Mauricio, se ponían de manifiesto los conflictos personales no sólo al interior del clero africano sino también entre sujetos del espacio clerical y funcionarios laicos. Gregorio, arguyendo que el exarca se encontraba involucrado en una pugna sobre el donatismo frente a tres obispos (entre ellos Pablo), se desentiende y remite el asunto al emperador. No obstante, el *Consul Dei* dista de trazar un panorama alarmante.⁶¹ A partir del 596, Gregorio Magno no vuelve a hablar de donatismo, excepto las ya mencionadas epístolas en defensa del mentado Pablo, en las cuales no se revela preocupación alguna por la herejía norafricana.⁶²

4. HETERODOXIAS DISIMILES; RESPUESTAS DIFERENCIADAS

Casiodoro, en una breve sentencia de su *Expositio in Psalterium*, ubica-ba en el mismo plano a judíos y a donatistas.⁶³ La equiparación y descalificación conjunta de judaísmo y herejía de corte cristiano, persigue, como señalan Boyarin y Burrus, un objetivo claro: tildar de judío a un cristiano implica aumentar su grado de alejamiento respecto de la ortodoxia; segrega

⁵⁸ DUVAL, Y. “Grégoire et l’église d’Afrique”, ob. cit., p. 144 ff.

⁵⁹ GREGORIO. *Registrum*, VI, 62 [Agosto, 596].

⁶⁰ *Ibid.* También VIII, 13 [Febrero, 598] y VIII, 15 [Febrero, 598].

⁶¹ *Ibid.*, VI, 64 [Agosto, 596].

⁶² *Ibid.*, VIII, 13 [Febrero, 598] y VIII, 15 [Febrero, 598].

⁶³ CASIODORO. *Expositio in Psalterium*, VIII, 1 (PL. 70, 74): *In universa vero terra, quia totum per mundum ejus religio sancta dilatatur; nec erit aliqua patria, ubi catholica non laetetur Ecclesia. Quapropter desinant Judaei vel Donatistae sibi specialiter vindicare quod ad universitatem magis pervenisse cognoscunt.*

“copia” de “original”.⁶⁴ El judaísmo es presentado, *a priori*, como un *otro absoluto* si bien, a lo largo de los siglos, el común de la población no compartió fácilmente tal visión.

En rigor de verdad, entre el cúmulo de autores cristianos presentes en el primer milenio no se halla una visión homogénea en torno a qué disidencia era más perjudicial para la integridad de la ortodoxia: el judaísmo o las herejías de corte cristiano. La respuesta dada por cada hombre de Iglesia dependió, naturalmente, del contexto en el que vivió. Así, Juan Crisóstomo, desde una Antioquía de fines del siglo IV donde la presencia judía no sólo era importante sino también ejercía influjo sobre la población cristiana, presenta un perfil extremadamente violento frente al judaísmo.⁶⁵ Julián de Toledo, dos siglos más tarde, en una Hispania visigoda que no presencia herejías cristianas visibles, pone el foco en los hebreos.⁶⁶ No implica ello que este tipo de autores renuncien al despliegue de armas discursivas contra herejías contemporáneas a cada uno de ellos. Continuando con el caso de Crisóstomo, el arrianismo recibió, también, ataques discursivos. Las palabras de los hombres de Iglesia —aquí nos alejamos de la historiografía que considera vacía iteración de *topoi* la literatura antijudía posterior al tercer siglo de la era común— responden a los estímulos de sus coordenadas; a sus percepciones de necesidades y peligros.

En Gregorio Magno, tal como hemos visto, la preocupación en torno a la herejía de corte cristiano —en este caso aquello que considera donatismo— es mucho mayor que la presentada ante el judaísmo. Sin embargo, veremos que, en algunos casos específicos, el estatuto de ambas disidencias religiosas tiende a acercarse. Dos son las herramientas con las que contamos a la hora

⁶⁴ BOYARIN, D.; BURRUS, V. “Hybridity as Subversion of Orthodoxy? Jews and Christians in Late Antiquity”. En la misma línea LYMAN, R. “Heresiology: The invention of ‘heresy’ and ‘schism’, ob. cit.

⁶⁵ Entre la ingente masa de trabajos, MONACI CASTAGNO, A. “I giudaizzanti di Antiochia: Bilancio e nuove prospettive di ricerca”, p. 304-338. En: GIANOTTO, C., FILORAMO, G. (Eds.). *Verus Israel*; MEEKS, W., WILKEN, R. *Jews and Christians in Antioch in the First four centuries of the Common Era*.

⁶⁶ Un buen estado de la cuestión, actual, sobre la temática del judaísmo visigodo en el marco de una amplia producción historiográfica, CORDERO NAVARRO, C. “El problema judío como visión del “otro” en el reino visigodo de Toledo. Revisiones historiográficas”.

de comparar la actitud gregoriana: el trato discursivo —epítetos, figuras, metáforas— y las acciones exigidas a las autoridades locales.

El modo de referirse al donatismo es, en el discurso gregoriano, monolítico. En este sentido, el posicionamiento discursivo del obispo no presenta fisuras y la virulencia caracteriza todas las referencias del *Consul Dei* a la temática. Es necesario recordar, tomando el análisis general de Lyman sobre la heresiología, que la rotulación y la creación de genealogías (puras para las ortodoxias, espurias para las disidencias) es fundamental en las estrategias de exclusión del otro.⁶⁷

Como hemos visto, el donatismo es presentado como una *sacrilega pravitas* vinculada al engaño del demonio. Se emparenta con la figura de un lobo presto a diezmar al rebaño del Señor; a la bestia de voraces fauces. Los calificativos y las definiciones utilizadas por Gregorio para analizar la situación en el norte de África hacen especial hincapié —casi exclusivo— en el peligro de la expansión. El lobo, la bestia, está engullendo el ganado del Señor. El donatismo, dice Gregorio, avanza cotidianamente.

En esta misma línea, aparece la figura del veneno, la pestilencia y la infección. El lobo donatista come y además, posee dientes envenenados. La peste donatista inyecta su veneno en la población y, de tal modo, logra avances rápidos. La herejía se expande; el temor a la contaminación desenfrenada obsesiona al obispo de Roma.

Sin embargo, una vez que Gregorio —tal como hemos dicho— parece calibrar con mayor precisión la situación en la provincia, el lenguaje hostil y la alarma se disipan gradualmente. Desaparecen las figuras de la bestia y del veneno mientras se impone la necesidad de la concordia. Difuminada la percepción de una herejía expansiva, la temática pierde relieve y, de hecho, desaparece del *Registrum*.

El discurso frente al judaísmo es diverso si bien presenta, como veremos en breve, algunos paralelismos con el caso donatista. En principio, debemos afirmar que no existe, en el trato discursivo frente a la religión de

⁶⁷ LYMAN, R. "Heresiology: The invention of 'heresy' and 'schism'", ob. cit. Véase también BOULHOL, P. "Secta: de la ligne de conduite au groupe hétérodoxe".

Moisés, una posición homogénea. Ciertamente es que los judíos no reciben, en ninguna parte de la obra gregoriana, una ponderación positiva. Sin embargo existen calificativos de Gregorio que podemos caracterizar como neutrales; hecho impensable para el caso donatista.

Así, ante la toma de la sinagoga de Cagliari, Gregorio insta al obispo local a obtener la concordia entre los *habitatores*, integrando —en el gesto discursivo— a cristianos y a judíos. Del mismo modo, frente a las conversiones forzadas realizadas en Galia, el *Consul Dei* —en una epístola donde rechaza tal tipo de acciones e intenta, seguramente, aplacar a los destinatarios— elide todo calificativo negativo ante los judíos y se limita a nominarlos como *qui a christiana religione discordant*. Existen, también, misivas que tratan la cuestión judía en las cuales no se vierten epítetos negativos frente a la antigua religión.⁶⁸

Hasta aquí, la diferencia entre el discurso frente a donatistas y judíos es clara. Sin embargo, hay —como hemos visto— dos contextos en los cuales la hostilidad de Gregorio Magno frente a los hebreos se acerca a la virulencia desplegada frente al donatismo. En primer término, hallamos el perfil agresivo en los tratados y homilias que enlazan con la literatura *Adversus Iudaeos* y parecen perseguir el doble objetivo de legitimar al cristianismo y alejar a los fieles de posibles influencias judías.⁶⁹ El contraste, sin embargo, es más llamativo en las misivas.

El mismo Gregorio que exige concordia entre los habitantes judíos y cristianos nombra a aquéllos como *inimici* y *hostes* cuando exige a la monarquía franca la interdicción de posesión, por parte de hebreos, de esclavos cristianos. El judío Nasas es llamado *sceleratus* y el judaísmo asimilado al concepto de *perfidia* cuando aquél erige un altar en honor a Elías al que asisten cristianos. La práctica del *shabat*, por su parte, es vinculada al anticristo en el marco de una larga tradición que vincula el judaísmo con el diablo.⁷⁰

⁶⁸ LAHAM COHEN, R. “Entre *Hostes* y *Habitatores*. Los judíos en la cosmovisión de Gregorio Magno”, ob. cit.

⁶⁹ LAHAM COHEN, R. “Los judíos en las *Homiliae in Evangelia* de Gregorio Magno en el marco de la literatura *Adversus Iudaeos*”, ob. cit.

⁷⁰ FREDRIKSEN, P.; IRSHAL, O. “Christian anti-judaism: polemics and policies”, ob. cit.

La ambigua actitud se explica, si observamos con precisión, con el grado de expansión que presenta cada situación. El judaísmo controlado es coyunturalmente tolerado e incluso, tratado neutralmente desde el discurso. Cuando Gregorio percibe la mínima posibilidad de avance, los epítetos violentos frente al judaísmo se multiplican y reproducen una ya larga tradición para el siglo VI.

He aquí, entonces, un denominador común en las acciones gregorianas que puede ser también hallado en otros hombres de Iglesia: el obispo reacciona violentamente cuando percibe que la hegemonía de la estructura ortodoxa se encuentra en juego. Ello explica, además, la parcial tolerancia al judaísmo y la lucha sin cuartel frente al considerado donatismo; este último es —en la concepción de Gregorio Magno— por definición expansivo, ya que se presenta como el cristianismo “verdadero” y se apoya en estructuras similares a las ortodoxas.⁷¹ En los *Moralia*, Gregorio traza un paralelismo entre los amigos de Job y las herejías. Éstos aconsejan simulando ser amigos y, peor aún, aparentan defender la fe: “De donde, incluso, hablan al beato Job como si fuera en favor del Señor, pero, sin embargo, no son reconocidos por Él.”⁷² El hereje es peligroso porque se mimetiza, porque, a ojos del común de la comunidad de creyentes, es difícil de detectar.

La herejía representa, radica aquí la principal preocupación de sus opositores, el intento de construir un polo alternativo a la ortodoxia. En el pensamiento de Gregorio Magno, los donatistas no sólo se expandían entre la población sino que, también, avanzaban sobre la Iglesia africana expulsando clérigos católicos.

Frente al judaísmo, en oposición, aún no ha cristalizado la ecuación que equipara disidencia religiosa con deslealtad política porque, en principio, las comunidades judías no aspiran al control político ni cuentan con posibilidades de obtenerlo. En cuanto a las influencias ejercidas sobre la población

⁷¹ “Las herejías que más debemos temer son las que pueden confundirse con la ortodoxia”, desliza Borges en *Los Teólogos*. BORGES, J.L. “Los Teólogos”, p. 41-53. En: *El Aleph*, p. 42.

⁷² GREGORIO. *Moralia in Iob*, I, 6, 15: *Unde et ad beatum Job quasi pro Domino loquuntur, sed tamen a Domino non approbantur* (PL. 75, 525). Sobre la figura del hereje en los *Moralia*, véase MORESCHINI, C. “Gregorio Magno e le eresie”, p. 337-346. En: FONTAINE, J.; GILLET, R.; PELLISTRANDI, S. (Eds.). *Grégoire le Grand. Actes du colloque international du CNRS*, ob. cit.

cristiana, no parecen ser importantes en la península itálica —al menos no alarman a Gregorio Magno— si bien no debemos olvidar que, para la población de base, la diferencia entre ambos monoteísmos distaba de estar clara en el período que estudiamos.

Sin embargo, cuando la disidencia judaica aparenta expandirse o influenciar a cristianos, el posicionamiento de Gregorio muta. Exige punición, aplicación de la norma. El perfil expansivo trastoca la imagen del judío, el cual pasa de habitante tolerado a enemigo peligroso. En el momento en el que el judaísmo pasa a ser percibido como una amenaza y no ya como el caduco y añejo testigo de la verdad del evangelio, recibe el trato de la herejía. Gregorio —en su epistolario y en todas sus medidas— se aboca a conjurar aquello que percibe como peligroso. La herejía, por definición, siempre lo es, dado que desafía la autoridad de la ortodoxia al exigir el mismo espacio de ésta, al presentarse como la verdadera encarnación del mensaje cristiano. El judaísmo, relativamente distante desde lo doctrinal, puede seguir existiendo siempre y cuando —claro está— no viole las fronteras establecidas.

BIBLIOGRAFÍA

AA.VV. *Gregorio Magno nel XIV centenario della morte (Roma, 22-25 ottobre 2003)*. Roma: Accademia Nazionale dei Lincei, 2004.

———. *Gregorio Magno e il suo tempo. XIX incontro di studiosi dell'antichità cristiana in collaborazione con l'École Française de Rome. Roma, 9-12 maggio, 1990*. Roma: Institutum Patristicum Augustinianum, 1991.

BANNIARD, M. *Viva voce. Communication écrite et communication orale du IVe au IX siècle en Occident Latin*. Paris: Institut des études augustiniennes, 1992.

BARNES, T. "The beginnings of Donatism". *Journal of Theological Studies*. 1975; 26: 12-22.

BECKER, A.; YOSHIKO REED, A. (Eds.). *The ways that never parted. Jews and Christians in Late Antiquity*. Princeton: Mohr Siebeck, 2003.

BLOCH, M. *Introducción a la Historia*. México: FCE, 2006.

- BLUMENKRANZ, B. *Juifs et Chrétiens dans le monde occidental 430-1096*. Paris: Mouton & Co, 1960.
- BOESCH GAJANO, S. *Gregorio Magno alle origine del medioevo*. Roma: Viella, 2004.
- BORGES, J.L. “Los Teólogos”, p. 41-53. En: *El Aleph*. Buenos Aires: Emecé, 1968.
- BOULHOL, P. “Secta: de la ligne de conduite au groupe hétérodoxe”. *Revue de l'histoire des religions*. 2002; 209: 5-33.
- BOYARIN, D.; BURRUS, V. “Hybridity as Subversion of Orthodoxy? Jews and Christians in Late Antiquity”. *Social Compass*. 2005; 52: 431-441.
- BROWN, P. “Christianity and Local Culture in Late Roman Africa”. *The Journal of Roman Studies*. 1968; 58: 85-95.
- CASIDAY, A.; NORRIS, F. (Eds.). *The Cambridge History of Christianity*, t.II. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- COHEN, J. *Living Letters of the Law. Ideas of the Jew in Medieval Christianity*. Berkeley: University of California Press, 1999.
- “The Mystery of Israel’s Salvation: Romans 11:25-26 in Patristic and Medieval Exegesis”. *Harvard Theological Review*. 2005; 98: 247-282.
- CORDERO NAVARRO, C. “El problema judío como visión del “otro” en el reino visigodo de Toledo. Revisiones historiográficas”. *España Medieval*. 2000; 40: 9-40.
- CUOQ, J. *L’Église d’Afrique du Nord du II au XII siècle*. Paris: Le Centurion, 1984.
- DIEHL, C. *L’Afrique Bizantine*. Paris: Leroux, 1896.
- ERMINI PANI, L. (Ed.). *L’orbis christianus antiquus di Gregorio Magno. Convegno di Studi, 26-28 ottobre 2004*. Roma: Biblioteca Vallicelliana, 2007.
- FONTAINE, J.; GILLET, R.; PELLISTRANDI, S. (Eds.). *Grégoire le Grand. Actes du colloque international du CNRS, Chantilly, 15-19 septembre, 1982*. Paris: Editions du CNRS, 1986.
- FREND, W. *The Donatist Church*. Oxford: Oxford Scholarly Classics, 1985.
- GARCÍA MAC GAW, C. “El Donatismo: ¿religión o política?”. *Gerión*. 1994; 12: 133-154.
- GARGANO, G. (Ed.). *L’eredità spirituale di Gregorio Magno tra Occidente e*

- Oriente. Atti del Simposio Internazionale "Gregorio Magno 604-2004". Roma 10-12 marzo 2004.* Roma: Gabrielli, 2005.
- GIANOTTO, C., FILORAMO, G. (Eds.). *Verus Israel*. Brescia: Paideia, 2001.
- GINZBURG, C. *Historia Nocturna*. Barcelona: Muchnik, 1991.
- GLANCY, J. *Slavery in Early Christianity*. New York: Oxford University Press, 2002.
- GREGORIO MAGNUS. *Registrum Epistularum*. NORBERG, D. (Ed.). Brepols: Turnhout, 1982 (CCSL 140 y 140A).
- HARTOG, F. *El espejo de Heródoto*. Buenos Aires: FCE, 2003.
- HORBURY, W.; DAVIES, W.; STURDY, J. (Eds.). *The Cambridge History of Judaism*, t. IV. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- KATZ, S. "Pope Gregory the Great and the Jews". *The Jewish Quarterly Review* (Pennsylvania). 1933; 24: 113-136.
- LAHAM COHEN, R. "Entre *Hostes* y *Habitatores*. Los judíos en la cosmovisión de Gregorio Magno". *Limes*. 2008; 20: 113-132.
- "Los judíos en las *Homiliae in Evangelia* de Gregorio Magno en el marco de la literatura *Adversus Iudaeos*". En: Actas de las IV Jornadas de Estudios Clásicos y Medievales "Diálogos Culturales". La Plata: Centro de Estudios Latinos, Universidad Nacional de La Plata, En prensa.
- "Los judíos en el *Registrum epistularum* de Gregorio Magno. El valor del rol social en la definición del otro". En: AA.VV., *Pasado, presente y porvenir de las humanidades y las artes III*. Zacatecas: Asociación Zacatecana de Estudios Clásicos y Medievales. En prensa.
- MARKUS, R. *Gregory the Great and his world*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- MAYEUR, J. y otros (Eds.). *Histoire du christianisme*, t.II. Paris: Desclée de Brouwe, 1995.
- MEEKS, W.; WILKEN, R. *Jews and Christians in Antioch in the First four centuries of the Common Era*. Mossoula: Society of Biblical Literature, 1978.
- NEWMAN, L. *Jewish influence on Christian Reform Movements*. New York: Columbia University Press, 1925.
- RECCHIA, V. "Le omelie di Gregorio Magno su Ezechiele". *Quaderni di Vetera Christianorum*. 1974; 8: 15-22.

————— “La memoria di Agostino nell’esegesi biblica di Gregorio Magno”. *Augustinianum*. 1985; 25: 405-434.

**CATEGORÍAS IDENTITARIAS EN EL *CORPUS*
DE CROMACIO DE AQUILEIA.
REFLEXIONES EN TORNO A SU NATURALEZA Y FINALIDAD**

ESTEBAN NOCE¹

RESUMEN: Son escasos y tangenciales los estudios dedicados al análisis de los colectivos socio-religiosos –*Judaei, gentiles y haeretici*– en el *corpus* cromaciano, pese a la importancia cuantitativa que en él asumen. Al respecto, predominan dos tesis: por un lado, aquella según la cual las invectivas contra ellos lanzadas por el obispo de Aquileia no serían más que meros *topoi* de la literatura cristiana tardoantigua; por otro, aquella que las considera reacciones ante situaciones de hecho. Por nuestra parte, a partir de la lectura del *corpus* cromaciano, sostendremos que, tal como los presenta Cromacio de Aquileia, el significado de los colectivos identitarios antedichos no debe buscarse en su carácter tipológico ni en situaciones presentes que ameritaran la sanción episcopal. Creemos, en cambio, que en un período signado por la permeabilidad religiosa, el permanente recurso a tales colectivos identitarios así como a la reiteración de la pena a ellos correspondiente, la muerte eterna, tendría por objetivo proyectar sobre el auditorio un cosmos social simplificado que permitiera al oyente identificarse como parte de los *catholici* o de los *homines impii*. De tal modo, se esperaría que el individuo ajustara su conducta a los parámetros de ortodoxia recientemente sancionados, facilitando así la construcción de los *christiana tempora* en el plano del cotidiano.

Palabras clave: Cromacio de Aquileia – Cristianización – judaísmo – paganismo – herejías.

ABSTRACT: There are little and tangential studies dedicated to the analysis of the socio-religious groups –*Judaei, gentile and haeretici*– in the cromacian

¹ UBA-CONICET

corpus, in spite of the quantitative importance in it assumed. Regarding this, there are two predominant attitudes: on one hand, the attitude according to which the invectives sent against them by the bishop of Aquileia would not be more than mere *topoi* of late-antique christian literature; on the other hand, the one that considers reactions in the presence of fact situations. From our side, taking as reference the cromacian *corpus*, we support that, as presented by Cromace of Aquileia, the meaning of the aforesaid identity groups doesn't have to be sought in its typological character nor in present situations deserving the episcopal sanction. We believe, in fact, that in a period signed by a religious permeability, the permanent resort to such identity groups as well as the reiteration of the corresponding penalty to them, the eternal death, would have had by objective to project to the audience a simplified social cosmos that would allow the listener to identify himself part either of the *catholici* or of the *homines impii*. For this reason, it would be expected that the individual fit its conduct to the orthodoxy parameters recently sanctioned, facilitating therefore the construction of the *christiana tempora* in the daily level.

Keywords: Cromace of Aquileia – Christianization – jews – pagans – heretics.

INTRODUCCIÓN

Deseamos realizar en el presente trabajo algunas reflexiones en torno a la presencia y significado que determinados colectivos socio-religiosos – *Iudaei*, *gentiles*, *haeretici*– adquieren en el *corpus* de Cromacio de Aquileia, obispo de la ciudad norditálica entre los años 388 y 407/8. Cabe destacar que, en la actualidad, no existe trabajo alguno que aborde de modo conjunto el tratamiento que a ellos brinda el obispo aquileiense. Aparte dos artículos de Cracco Ruggini dedicados a la relación entre Cromacio y los judíos, el primero, y entre aquél, los judíos y los gentiles, el segundo, no se encuentran entre los estudios cromacianos más que referencias ocasionales a la cuestión.

La primera de ellas, que en buena medida sentaría las bases de las dis-

cusiones posteriores, remite a la introducción que Lemarié preparara para la edición de los *Sermones* en Sources Chretiennes.² En esa oportunidad, el religioso francés entendía que el episcopado cromaciano se situaba en un contexto histórico en que *la foi de l'Église ne traversait pas de crise*.³ Así, interpretaba que las referencias de Cromacio a arrianos, fotinianos y, esporádicamente, pneumatómacos, no eran más que *rappels salutaires incontestablement, rappels cependant de ce qui, vingt ou trente années plus tôt, avait été au coeur de la crise arienne et mis en question par l'évêque de Sirmium*.⁴ La única nota de actualidad era, entendía, la viva polémica con el judaísmo. De tal modo, evitando toda referencia al paganismo, Lemarié hallaba un referente empírico para los pronunciamientos antijudaicos del obispo aquileense, a la vez que reducía el universo heresiológico cromaciano a apenas tres facciones disidentes y señalaba que las invectivas a ellos dirigidas no constituían más que *topoi*⁵ de la literatura cristiana tardoantigua. Tal tergiversación del contexto histórico no podía conducir más que a la igualmente distorsionada aprehensión del rol que al propio obispo habría cabido al frente de la cátedra de la ciudad: *en cette époque de possession paisible de la foi, – insistía– Chromace a été un pacifique que a fait œuvre de paix*.⁶

Las reacciones a tales propuestas no tardarían en llegar. Poco después, Duval negaba el carácter tipológico de las alusiones cromacianas a la herejía al afirmar que *ne sont pas un simple motif à exercice scolaire*.⁷ Considerando, en cambio, que *ces hérétiques ne sont pas tirés de quelque «musée» hérésiologique*,⁸ sostenía que la violencia de la reacción cromaciana debía explicarse por los problemas que ocasionaba la continuidad de la circulación

² LEMARIÉ, J. "Introduction". En: *Cromace d'Aquilée. Sermons*, p. 9-122.

³ *Ibid.*, p. 55.

⁴ *Ibid.*, p. 56.

⁵ Empleamos el término *topos* de acuerdo a la tercera de las acepciones dadas por Barthes en su estudio sobre la retórica antigua, es decir, como una "reserva de estereotipos, de temas consagrados, de «fragmentos» enteros que se incluían casi obligatoriamente en el tratamiento de cualquier tema". BARTHES, R. *Investigaciones retóricas I. La antigua retórica. Ayudame-moria*, p. 57.

⁶ LEMARIÉ, J. "Introduction", *ob. cit.*, p. 56.

⁷ DUVAL, Y.M. "Les relations doctrinales entre Milan et Aquilée durant la seconde moitié du IV^e siècle. Chromace d'Aquilée et Ambroise de Milan", p. 189.

⁸ *Ibid.*, p. 190.

de las doctrinas de Fotino y Arrio. Cracco Ruggini, por su parte, reafirmaría la propuesta empirista sugiriendo que el discurso cromaciano tendría como objetivo *la lotta contro giudei, eretici e pagani: vale a dire contro quella potenziale «alleanza» anticattolica triplice che era emersa al concilio di Aquileia* [381], *sotto gli stessi occhi del giovane Cromazio*.⁹ Polemizando abiertamente con los arrianos y los fotinianos, emprendiendo *più occasionalmente* el embate contra pneumatómacos, maniqueos y marcionitas, mostrándose amable hacia los gentiles –potenciales conversos–, el núcleo de las acometidas cromacianas tendría por blanco a los judíos, numerosos tanto entre los *honorati* locales como en la campaña, espacio en el que los contactos cotidianos avivarían el temor del obispo ante posibles influencias.¹⁰

Estos trabajos establecerían las sendas por las cuales transitarían los debates cromacianos durante las décadas del '80 y del '90¹¹ y que, claramente, continúan enmarcándolos en la actualidad. En efecto, en el año 2005, Sotinel señalaba que *les passages des sermons de Chromace sur les Juifs relèvent des lieux communs de la polémique anti-juive*,¹² mientras que, respecto de la herejía, resaltaba *la relative distanciation avec laquelle Chromace parle des hérésies, se bornant à une triade sommaire composée de Sabellius, une hérésie bien lointaine, Photin et Arius*,¹³ avalando el carácter tipológico de las alusiones cromacianas a ambos fenómenos. Rapisarda, por su parte, sos-

⁹ CRACCO RUGGINI, L. "Il vescovo Cromazio e gli ebrei di Aquileia", p. 376.

¹⁰ *Ibid.*, p. 372-379.

¹¹ Resulta imposible reseñar aquí la totalidad de las alusiones a la cuestión que nos atañe. Suggerimos, además de los trabajos ya citados y los que se citarán, la lectura de CUSCITO, G. *Cromazio di Aquileia (388-408) e l'età sua. Bilancio bibliografico-critico dopo l'edizione dei Sermones e dei Tractatus in Mathaeum*; ID., *Fede e politica ad Aquileia. Dibattito teologico e centri di potere (secoli IV-VI)*; ID., "L'ambiente di cultura e di fede nell'età di Cromazio alla luce della recente storiografia"; PADOVESE, L. *L'originalità cristiana. il pensiero etico-sociale di alcuni vescovi norditaliani del IV secolo*; TRUZZI, C. *Zeno, Gaudenzio e Cromazio. Testi e contenuti della predicazione cristiana per le chiese di Verona, Brescia e Aquileia (360-410)*; RAPISARDA, G. "Continuità tra Antico e Nuovo Testamento in Cromazio di Aquileia"; FONT I PLANA, J. *La relación "pascua-primavera" en Zenón de Verona, Gaudencio de Brescia y Cromacio de Aquileya*. Thesis ad lauream (Pontificio Ateneo S. Anselmo. Pontificio Istituto liturgico).

¹² SOTINEL, C. *Identité civique et christianisme. Aquilée III^e au VI^e siècle*, p. 175.

¹³ *Ibid.*, p. 224.

tuvo recientemente que la exégesis del obispo aquileiense, a diferencia de la usanza occidental a él contemporánea, privilegiaba el aspecto comunitario por sobre el moral-individual, de modo que de su prédica no podría más que emerger *un quadro della comunità ecclesiale di Aquileia nel IV secolo*.¹⁴ Así, los *Iudaei*, los *gentiles* y los *haeretici* cromacianos formarían parte esencial de aquella comunidad en base a la cual el aquileiense construía su discurso y que, al mismo tiempo, se constituía en su destinataria.¹⁵

El recuerdo de los dieciséis siglos de la muerte de Cromacio daría ocasión a la publicación de un conjunto de trabajos que, sin embargo, no abrieron nuevas perspectivas indagatorias. Qualizza y Cacciati, por ejemplo, hallaron de igual modo la motivación de determinados aspectos del discurso cromaciano en la composición social de Aquileia: el primero, al vincular la cristología de Cromacio, interés principal de su artículo, con el peligro representado por el arrianismo;¹⁶ el segundo, en el marco del análisis de la ecle-siología cromaciana, al encontrar en la existencia de una comunidad hebrea local numéricamente considerable, vital y emprendedora la causa de la hostilidad que el obispo de la ciudad exhibe hacia los hebreos, y al destacar la indudable polémica antiherética que asoma en sus formulaciones dogmáticas.¹⁷

Por su parte, el obispo de Roma, Benedicto XVI, vertería conceptos similares a los de Lemarié en la Audiencia General que en recuerdo del obispo de Aquileia pronunciara el 5 de diciembre del 2007. En aquella ocasión, en efecto, se destacaba que al momento de la asunción de la cátedra episcopal por parte de Cromacio, *la comunità cristiana locale aveva già maturato una storia gloriosa di fedeltà al Vangelo*, caracterizada por la resistencia *alle insidie dell'eresia* y la consolidación de la adhesión a la fe católica, al momento de la asunción de la cátedra episcopal por Cromacio, en el año 388. Ante tal coyuntura, el nuevo obispo habría asumido como compromiso principal el de *porsi in ascolto della Parola, per essere capace di farsene poi annun-*

¹⁴ RAPISARDA, G. *Cromazio di Aquileia, operatore di pace*, p. 43.

¹⁵ *Ibid.*, p. 32-54.

¹⁶ QUALIZZA, M. "Il Cristo di Cromazio", p. 19-22. En: AA. VV. *San Cromazio. Pastore e maestro da sedici secoli (408-2008). La testimonianza dell'antica chiesa di Aquileia e del suo più grande vescovo* (a cura di DRIUSSI, G.), p. 19.

¹⁷ CACITTI, R. "Immagini di Chiesa in Cromazio", p. 23-27. En: *Cromazio di Aquileia. Pastore e maestro...*, ob. cit., p. 24-26.

ciatore. De tal disposición procederían sus reflexiones cristológicas. Apenas una mínima concesión se hacía a la dimensión social de su discurso: *queste verità* habrían sido insistentemente repetidas *anche in funzione antiariana* en el contexto de un *periodo burrascoso come il suo, funestato dalle scorrerie dei barbari*.¹⁸ Finalicemos este breve recorrido historiográfico señalando que en el más reciente artículo significativo a los fines de nuestro trabajo, “Cromazio di fronte a pagani ed ebrei”,¹⁹ su autora, Cracco Ruggini, sostiene las hipótesis que, como hemos visto, presentara en 1977.

Atentos a tal Estado de la Cuestión, es nuestra intención reflexionar en torno al empleo cromaciano de las categorías identitarias socio-religiosas tardoantiguas, insertando la prédica del obispo aquileiense en el marco teórico abierto por la historiografía de las décadas recientes. En particular, nos interesa aprehender su labor al frente de la cristiandad aquileiense a la luz de las nuevas perspectivas vinculadas a la comprensión del rol episcopal en la Antigüedad Tardía y del proceso de cristianización y desarrollo de las estructuras eclesiásticas en el espacio norditálico impulsado por Ambrosio de Milán. Respecto de lo primero, cabe destacar la insistencia en el carácter poliédrico²⁰ de la figura episcopal: aún cuando el fundamento de su autoridad fue religioso, el obispo tardoantiguo, ante la progresiva dilución del poder es-

¹⁸ Puede accederse al texto de la Audiencia General pronunciada por Benedicto XVI el miércoles 5 de diciembre del 2007 en memoria de Cromacio de Aquileia a través del vínculo http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/audiences/2007/documents/hf_ben-xvi_aud_20071205_it.html.

¹⁹ En PIUSSI, S. (a cura di). *Cromazio di Aquileia 388-408. Al crocevia di genti e religioni*. Milano: Silvana Editoriale, 2008, p. 184-191.

²⁰ Con tal expresión Ramón Teja caracteriza a la figura episcopal en su *Emperadores, obispos, monjes y mujeres. Protagonistas del cristianismo antiguo*, p. 75. La bibliografía existente al respecto es muy abundante. Véase, entre otros, AA. VV. *Vescovi e pastori in epoca teodosiana: in occasione del XVI centenario della consacrazione episcopale di S. Agostino, 396-1996 (XXV Incontro di studiosi dell'antichità cristiana. Roma, 8-11 maggio 1996)*; REBILLARD, E.; SOTINEL, C. (Eds.). *L'évêque dans la cité du IVe au Ve siècle: image et autorité, Actes de la table ronde organisée par l'Istituto Patristico Augustinianum et l'Ecole Française de Rome (Rome, 1er et 2 décembre 1995)*; CRACCO RUGGINI, L. “Prête et fonctionnaire: l'essor d'un modèle épiscopal aux IV^e - V^e siècles”; MAYER, W. “Patronage, pastoral care and the rol of the bishop at Antioch”; RAPP, C. *Holy bishops in Late Antiquity. The nature of christian leadership in an age of transition*; ZICHÉ, H.G. “Administrer la propriété de l'Église: l'évêque comme cleric et comme entrepreneur”.

tatal, actúa en la práctica y según la ocasión como referente político, jurídico, administrativo e intelectual, asumiendo de tal modo, a decir de Lizzi, las prerrogativas en otro tiempo pertenecientes a los ricos evergetas locales insertos en el orden decurional.²¹ Con relación a lo segundo, buena parte de la historiografía tiende a ver en Ambrosio de Milán al responsable de la elaboración y difusión en la Italia Anonaria de un nuevo modelo episcopal de acuerdo al cual –en sintonía con lo apenas dicho– correspondería al obispo supervisar y juzgar, mediante la *libertas dicendi* episcopal, que deviene entonces fundamental, las acciones de los emperadores, sirvientes de Cristo y, por lo tanto, guardianes del nuevo Imperio cristiano.²² En efecto, en la concepción ambrosiana de las relaciones entre el poder público y el poder eclesiástico, corresponde al obispo, en tanto que mediador por excelencia con la divinidad, practicar aquel control que sobre el príncipe había ejercido el Senado en los primeros siglos del Imperio.²³ Como se aprecia, las prerrogativas políticas y sociales de las que había dispuesto durante su desempeño como consular en la *Aemilia et Liguria* no debían necesariamente cesar, a ojos de Ambrosio, al momento de la asunción de la función episcopal, en el 374. Por el contrario, su ejercicio se emprendería, a partir de entonces, desde una nueva y más autorizada posición. Tal sería la concepción que, fundamentalmente a través de su epistolario y del *De officiis*, habría transmitido a los obispos existentes en la región y, fundamentalmente, a los nuevos cuadros eclesiásticos por él elevados a la cátedra del espacio norditalico.²⁴ Creemos

²¹ LIZZI, R. *Vescovi e strutture ecclesistiche nella città tardoantica (l'Italia Annonaria nel IV-V secolo d.C.)*, p. 31.

²² SORDI, M. “La concezione politica di Ambrogio”, p. 143-154. En: BONAMENTE, G.; NESTORI, A. *I cristiani e l'Impero nel IV secolo. Colloquio sul Cristianesimo nel mondo antico (Atti del Convegno. Macerata, 17-18 dicembre 1987)*, p. 146-147.

²³ *Ibid.*, p. 151.

²⁴ La relación entre Ambrosio y Cromacio constituye en sí misma un tema de debate. Digamos aquí que, aún cuando parece difícil a partir de los documentos existentes sostener la existencia de un vínculo estrecho y prolongado entre ambos, resulta a nuestro juicio indudable que la conducta del obispo de Aquileia se ajusta a los parámetros del modelo episcopal ambrosiano. Sea como fuere, la bibliografía existente respecto de la influencia ejercida por Ambrosio de Milán en la cristianización y difusión de las estructuras eclesiásticas en la Italia septentrional es muy abundante. Sugerimos aquí la consulta de los siguientes trabajos: NAUROY, G. “Chromace, disciple critique de l'exégèse d'Ambroise. Réalité et limites de l'influence de l'*In*

que el análisis, desde tales perspectivas, de la utilización que el obispo aquileense hace de las categorías identitarias socio-religiosas, nos permitirá contribuir a la recuperación de la dimensión político-social que subyace a la prédica de Cromacio de Aquileia.

FIDELES ET INFIDELES EN EL CORPUS CROMACIANO

En el año 381, el concilio ecuménico de Constantinopla ratificaba la ortodoxia del nicenismo, sancionada un año atrás por Teodosio I. El Estado romano sería desde entonces cristiano y niceno. Tal identificación político-religiosa traería aparejada la condena de toda disidencia, fuese de signo cristiano, judío o gentil. Por supuesto, esta nueva realidad histórica requería intérpretes. ¿Cómo debía comprenderse este golpe de timón? ¿De qué modo se verían afectados los principios de legitimación de la autoridad? ¿Quiénes estaban llamados –y quiénes no– a formar parte del nuevo orden? ¿Por medio de qué instrumentos, materiales y simbólicos, se apartaría al disidente? Tal encrucijada –temporal y especulativa– se revela de principal importancia para la comprensión de la prédica episcopal de Cromacio de Aquileia, cuyo *corpus* constituye, entendemos, un claro testimonio de los esfuerzos eclesiológicos orientados tanto a la justificación intelectual de la nueva realidad político-religiosa como a la implantación de un orden cristiano sobre las estructuras del mundo clásico.

Lucam sur les Tractatus in Mathaeum"; LIZZI, R. *Vescovi e strutture...*, ob. cit.; ID., "Ambrose's contemporaries and the Christianization of Northern Italy"; MCLYNN, N.B. *Ambrose of Milan: church and court in a christian capital*; WILLIAMS, D.H. *Ambrose of Milan and the end of the nicene-arian conflicts*; CRACCO RUGGINI, L. "La fisionomia sociale del clero e il consolidarsi delle istituzioni ecclesiastiche nel Norditalia (IV-VI secolo)", p. 851-901. En: AA.VV. *Morfologie sociali e culturali in Europa fra Tarda Antichità e Alto Medioevo*; PIZZOLATO, L.F.; RIZZI, M. (Eds.). *Nec timeo mori. Atti del Congresso internazionale di studi ambrosiani nel XVI centenario della morte di sant' Ambrogio (Milano, 4-11 aprile 1997)*. Milano: Vita e Pensiero, 1998; CANTINO WATAGHIN, G. "Christianisation et organisation ecclésiastique des campagnes: L'Italie de Nord aus IVe.-VIIIe. Siècles", p. 209-234. En: BROGIOLO, G. P.; GAUTHIER, N.; CHRISTIE, N. (Eds.). *Towns and their territories between Late Antiquity and the Early Middle Ages*. Leiden-Boston-Köln: 2000; SORDI, M. *Sant' Ambrogio e la tradizione di Roma*.

El punto de partida de la conceptualización cromaciana de la coyuntura postconstantinopolitana es, por supuesto, el nacimiento de Cristo, acontecimiento que habría inaugurado una nueva etapa en la historia de la humanidad. El rey verdadero, eterno, divino y universal nacía en la Tierra e instauraba en ella su majestad.²⁵ Si bien este reino único, regido por el también único emperador Cristo, anunciado en el Antiguo Testamento, iniciado con el nacimiento de Jesús e institucionalizado en el año 381, tras siglos de persecución y tras décadas de extravío doctrinal abre sus fronteras a todos los hombres,²⁶ algunos de ellos se han negado y aún se niegan –afirma Cromacio– a integrarse en él. De tal modo, el emperador universal que “según el poder de su divinidad, es Dios de toda criatura, pues él mismo es el creador de todas las cosas”, será únicamente Señor “según su estima y gracia [...] de los que guardan sus preceptos y su fe.”²⁷ De tal modo, la totalidad de la humanidad deviene en el discurso cromaciano reducida a dos géneros de hombres: *qui est cum Domino* y *qui contra Dominum est*,²⁸ *fideles*²⁹ e *infideles*,³⁰ *catholici*³¹ e *inimicos fidei* o *ueritatis*,³² entre otras denominaciones.

El tratado LIII, comentario exegético de *Mateo* 15, 1-16, acerca de lo puro y lo impuro, especifica la composición del polo negativo del binomio identitario cromaciano. Al momento de la interpretación alegórica y siguiendo las normativas alimenticias establecidas en *Levítico* XI, Cromacio entiende que “en esta mención de los puros y los impuros reconocemos que se

²⁵ S. XXIII, 3. En todos los casos, seguiremos para los *Sermones* y el *Tractatus in Mathaeum* de Cromacio de Aquileia (en adelante S. y Tr. respectivamente) la edición del *Corpus Christianorum Series Latina* (en adelante CCSL), volúmenes IX A y IX A Supplementum. Sólo en caso de efectuarse una traducción presentaremos en nota al pie el texto latino y la localización del fragmento.

²⁶ S. XXIV, 5; S. XXX, 3.

²⁷ S. V, 2: *Secundum potentiam diuinitatis suae omnis creaturae Deus est, quia ipse creator est omnium; sed secundum dignationem et gratiam, eorum Deus ostenditur, qui praecepta eius fidemque custodiunt.* En CCSL IX A, p. 24. La traducción es nuestra.

²⁸ Tr. L, 2.

²⁹ S. XXXVI; Tr. XVIII, IV, 3.

³⁰ S. V, 2; S. XXXVI; Tr. XX, II, 2; Tr. XLIII, 5; Tr. LVII, 1; Tr. XLI, 2; 6; 7; Tr. XLIX, 4.

³¹ S. XXI, 3; S. XXXVI; S. XXVIII, 1.

³² S. XLI, 5; Pr. 6; Tr. XVIII, IV, 3; Tr. XXXIII, 3; Tr. XXXV 1.

muestra no otra cosa que la figura de los fieles y de los infieles.”³³ Identificando al animal puro –rumiante provisto de pezuña hendida, símbolo de la meditación de la Palabra así como de la aceptación de los dos Testamentos y del recto andar– con los *catholici*,³⁴ entiende que en el animal impuro están representados tres colectivos sociales ajenos al cristianismo niceno recientemente oficializado. En él, en efecto, “reconocemos claramente significados a todos los infieles, es decir tanto a los judíos como a los gentiles e incluso a los herejes.”³⁵

Únicamente a los *catholici*, de acuerdo a Cromacio, corresponderá disfrutar del más preciado beneficio concedido por el Rey divino y eterno a los suyos a través del bautismo:³⁶ la salvación del alma y la vida eterna,³⁷ por el contrario, a los *infideles*, tanto a aquellos que manteniéndose en su antigua fe no se hubieran sometido al bautismo como a quienes, habiéndolo hecho, hubieran recaído o recayeran en el pecado, les aguardaría la muerte sin fin.³⁸

IUDAEI, GENTILES Y HAERETICI EN EL CORPUS CROMACIANO

Dichos colectivos socio-religiosos ocupan un destacadísimo lugar en el *corpus* cromaciano, conformado por los *Sermones* y el *Tractatus in Mathaeum*. Así pues, la religión de Moisés se constituye en ambas obras en uno de los blancos predilectos del obispo aquileiense. La cuestión judía aparece en 21 de sus 45 sermones y en 37 de sus 62³⁹ tratados. El carácter de tales

³³ Tr. LIII, 4: *In qua significatione mundorum et immundorum, non aliud quam fidelium infidelium figuram monstratam esse cognoscimus*. En CCSL IX A, p. 464. La traducción es nuestra. La exégesis cromaciana de *Levitico* XI retoma la efectuada dos siglos antes por Ireneo de Lyon en su *Adversus haereses* V, 8, 3.

³⁴ Tr. LIII, 4.

³⁵ Tr. LIII, 4: *Manifeste omnes infideles, id est tam Iudaeos quam gentiles, quam etiam haereticos, significatos agnoscimus*. En CCSL IX A, p. 465.

³⁶ S. XVIII, 3.

³⁷ S. XXX, 3.

³⁸ S. XIV, 4.

³⁹ A los fines prácticos, a lo largo del presente trabajo añadiremos el *Prologus* al número de capítulos exegéticos y, en consecuencia, diremos que el *Tractatus in Mathaeum* consta de 62 tratados. En cuanto a las cuantificaciones, tanto éstas como las siguientes, aún siendo resulta-

alusiones evidencia, además, su concepción peyorativa del judaísmo. En efecto, mientras que en 17 de los 21 sermones las referencias son claramente negativas, es decir, se destacan los pecados del pueblo hebreo, se señala su imposibilidad de alcanzar la salvación o ambas cosas, sólo en 4 encontramos alusión a quienes, procediendo de él, se han salvado o tienen aún la posibilidad de hacerlo si creen en Cristo.⁴⁰ En cuanto al *Tractatus in Mathaeum*, diremos que en 36 de los 37 tratados en que se alude a los judíos las referencias son negativas,⁴¹ mientras que sólo en 7 encontramos alusiones positivas.⁴²

Como consecuencia de sus pecados -principalmente la *incredulitas*⁴³, de la que se derivan numerosos vicios⁴⁴-, los judíos quedan, de acuerdo al dis-

do dé un prolijo examen de los textos no pueden ni pretenden ser ni exactas ni definitivas. No por ello, sin embargo, dejan de reflejar claramente el sitio destacado que determinadas cuestiones, en este caso el judaísmo, adquieren en la obra cromaciana. Aceptada tal aclaración, hallamos referencias negativas al judaísmo en los siguientes sermones: S. I,2; 3; S. III,4; S. IV, 1; 2; 4; S. IX, 2; 3; 4; 6; S. X, 3; 4; S. XII, 1; S. XIII, 1; S. XIV, 1; 3; S. XVI, 3; S. XVII, 1; 2; S. XVIII, 1; S. XIX, 1; S. XXI, 3; S. XXIV, 3; 4; 5; S. 25, 3; 4; 6; S. XXVII, 1; 2; 4; S. XXVIII, 1; 2; S. XXX, 1; S. XXXI, 2; S. XXXII, 3; 4; S. XXXIII, 3; 4.

⁴⁰ Referencias positivas a los judíos en los *Sermones*: S. III, 4; S. XVI, 3; S. XXVII, 1; 2; S. XXXIII, 3.

⁴¹ Referencias negativas a los judíos en el *Tractatus in Mathaeum*: Tr. IV, 2; 3; Tr. VI, 1; Tr. VII, 1; Tr. X, 2; 3; Tr. XVII, I, 3; Tr. XVIII, II, 5; Tr. XIX, IV, 2; IV, 5; Tr. XX, I, 1; I, 3; III, 1; 2; Tr. XXI, 1; 2; Tr. XXIV, I, 1; I, 3; II, 5; III, 3; Tr. 25, I, 2; III, 2; Tr. XXVI, I, 2; Tr. XXVII, II, 3; Tr. XXXV, 5; 7; Tr. XXXVIII, 1; Tr. XXXIX, 1; Tr. XL, 2; 3; 4; Tr. XLI, 3; 9; 10; Tr. XLIII, 2; 4; 5; 7; 8; Tr. XLIV, 1; 2; 3; 4; Tr. XLV, 2; 3; 4; Tr. XLVI, 2; 3; 4; 5; Tr. XLVII, 3; 5; 6; 7; Tr. XLVIII, 2; Tr. XLIX, 2; 3; Tr. L, 2; 3; Tr. 50 A; Tr. 51 A, 1; 2; 3; 4; Tr. LII, 6; Tr. LIII, 1; 2; 3; 4; 5; 7; 8; Tr. LIV, 1; 2; Tr. 54 A, 9; 10; 11; Tr. LV, 4; Tr. LVII, 4; Tr. LVIII, 2; Tr. LIX, 5.

⁴² Referencias positivas a los judíos en el *Tractatus in Mathaeum*: Tr. XV, 1; Tr. XXXV, 5; 8; Tr. XL, 2; Tr. XLIII, 8; Tr. XLVI, 4; Tr. XLVII, 5; Tr. 50 A. El *Tractatus XV* es el único en que la referencia positiva al judaísmo no convive con ninguna referencia negativa.

⁴³ Algunas alusiones a la *incredulitas* en S. IV, 4; S. XXVII, 1; 2; 4; Tr. X, 3; Tr. XXXVIII, 1; Tr. XLI, 3; Tr. XLIV, 2; Tr. XLV, 2; Tr. XLVII, 3; 6; 7; Tr. L A; Tr. LI A, 1; 2; 4; Tr. 53, 8; Tr. 54 A, 10.

⁴⁴ Por su importancia cuantitativa, de entre los numerosos pecados y vicios adjudicados por Cromacio a los judíos, cabe mencionar los siguiente: *infidelitas* (S. XVIII, 1; S. XXXII, 3; Tr. VII, 1; Tr. XXIV, III, 3; Tr. XLI, 10; Tr. XLIV, 2; 4; Tr. XLV, 2; 3; Tr. XLVII, 7; Tr. XLIX, 2; Tr. LI A, 1; 2; 3; 4; Tr. LIII, 5; 7); *perfidia* (S. IV, 4; IX, 6; S. XIII, 1; XXI, 3; Tr. X, 3; Tr. XIX, IV, 2; Tr. XXIV, II, 5; Tr. XL, 4; Tr. XLIII, 5; Tr. XLIV, 1; Tr. XLVI, 3; Tr. 51 A, 3);

curso cromaciano y tal como corresponde a cada uno de los componentes del polo negativo del binomio identitario, excluidos de toda posibilidad de salvación: “con estas palabras increpa [Jeremías⁴⁵] al pueblo que, despreciando al autor de la medicina celeste, herido por los pecados, no quiso recibir la salud de la salvación.”⁴⁶

Del mismo modo, también los gentiles ocupan un lugar principal en las reflexiones cromacianas. Efectivamente, hallamos referencias a ellos en 11 de los 45 sermones y en 25 de los 62 tratados; en 10⁴⁷ de aquellos se alude a la posibilidad salvífica de los gentiles y en 4⁴⁸ a su perdición, mientras que en 18⁴⁹ de los tratados las alusiones adoptan tono laudatorio y sólo en 9⁵⁰ se enfatizan sus extravíos. No obstante debe notarse que, aún cuando “oída la palabra de la predicación evangélica, [los gentiles] acuden unánimes y concordados hacia la gracia de Dios en unidad de fe”,⁵¹ sólo acceden a la vida eterna conversión mediante. Así, aún potenciales merecedores de la gracia divina, de no mediar la integración en el colectivo de los *catholici*, participan, a decir del obispo aquileiense, del destino común a los *infideles*: “por

superbia (Tr. XX, III, 1; Tr. XLIV, 3; Tr. XLV, 2; Tr. XLIX, 2; Tr. LVII, 4); *impietas* (S. IX, 4; Tr. Tr. XLIII, 2; Tr. XLIV, 2; Tr. XLIX 2).

⁴⁵ Jer. 8, 22.

⁴⁶ Tr. XLV, 3: *Hunc medicum sciens sanctus Hieremias a Iudaeorum populo non requiri, arguens infidelitatem ipsius ita praemonuit dicens: Numquid resina non est in Galaad aut medicus non est ibi? Quare non ascendit sanitas plebi meae? Quo dicto increpat populum qui medicinae caelestis auctorem contemnens, uulneratus peccatis, sanitatem salutis accipere noluit.* En CCSL IX A, p. 418. La traducción es nuestra.

⁴⁷ Referencias positivas a los gentiles en los *Sermones*: S. II, 5; S. III, 4; S. X, 4; S. XII, 1; S. XIV, 1; 3; S. XVI, 3; S. XIX, 1; 3; 4; S. XXIV, 3; S. XXXIII, 3; S. XLI, 7.

⁴⁸ Referencias negativas a los gentiles en los *Sermones*: S. XVI, 3; S. XVII, 3; 4; S. XXXIII, 4; S. XLI, 7.

⁴⁹ Referencias positivas a los gentiles en el *Tractatus in Mathaeum*: Tr. IV, 1; Tr. V, 1; 2; Tr. VI, 1; Tr. IX, 2; Tr. X, 3; Tr. XV, 1; Tr. XVI, 2; Tr. XVIII, III, 2; Tr. XXVIII, IV, 4; Tr. XXXV, 5; Tr. XXXIX, 1; 2; Tr. XLI, 10; Tr. XLIII, 8; Tr. XLIV, 4; Tr. XLVI, 4; Tr. XLVII, 6; Tr. XLIX, 5; Tr. 50A.

⁵⁰ Referencias negativas a los gentiles en el *Tractatus in Mathaeum*: Tr. XVIII, IV, 1; Tr. XXII, II, 1; Tr. XXVI, II, 1; Tr. XXVII, II, 1; Tr. XXXII, 7; Tr. XXXIX, 2; Tr. XLIII, 5; Tr. LIII, 4; Tr. LV, 4.

⁵¹ Tr. IX, 2: *Audito verbo euangelicae praedicationis, unanimes et concordados ad Dei gratiam fidei unitate concurrunt.* En CCSL IX A, p. 233. La traducción es nuestra.

otra parte, en el heno del campo del que se dijo que hoy es y mañana se arroja al horno, reconocemos significados a los pueblos ajenos al conocimiento de Dios y a todos los pecadores [...] es decir, quienes gozan de la flor decadente de la vida presente y de la gloria del mundo. Los hombres de esta naturaleza están destinados al fuego perpetuo como el heno seco.”⁵²

Abordemos, finalmente, el tratamiento dado por Cromacio a los *haeretici*. Encontramos tres modos diversos a través de los cuales la herejía se hace presente en la obra cromaciana. El primero de ellos es el que denominaremos “referencias generales”: aludimos con tal expresión a aquellos pasajes en que se evoca el colectivo de los herejes sin explicitar como objeto de confrontación ni un referente individual ni un postulado dogmático heterodoxo en particular. Como ejemplo, valga el siguiente fragmento: “así pues, si esto dice el Señor sobre quien escandaliza a uno sólo de sus pequeños, ¿qué castigo pensamos que tendrán los herejes, quienes por su doctrina depravada y pérfida no escandalizan sólo a uno, sino a la Iglesia entera?”⁵³ Encontramos esta clase de referencias en 9 de los 45 sermones y en 17 de los 62 tratados.⁵⁴

En segundo lugar, consideramos “referencias específicas” a aquellos pasajes en que se da cuenta de un postulado de fe heterodoxo en particular, se lo acompañe o no de la especificación de su o sus portavoces. Por medio de tal recurso, podemos vislumbrar que el horizonte heresiológico cromaciano es bastante más amplio de lo que se ha supuesto: en efecto, el obispo de Aquileia sanciona con su discurso a quienes predicán 1) la negación de la di-

⁵² Tr. XXXII, 6: *In faeno autem agri quod dixit hodie esse et cras in clibanum mitti, gentes alienas a Dei cognitione atque omnes peccatores significatos agnoscimus [...] id est qui decidente flore uitae praesentis ac gloria saecularis gaudent, huiusmodi homines quasi faenum aridum igni perpetuo destinatur.* En CCSL IX A, p. 354. La traducción es nuestra.

⁵³ Tr. LV, 3. *Si igitur hoc Dominus de eo qui unum de pusillis scandalizat loquitur, quam putamus poenam habituros haereticos, qui per prauam et perfidam doctrinam non uni, sed integrae ecclesiae scandalum faciunt?.* En CCSL IX A, p. 375. La traducción es nuestra.

⁵⁴ Referencias generales a la herejía en S. II, 5; S. IV, 1; S. VI, 2; S. XXI, 3; S. XXII, 5; S. XXVIII, 1; 2; S. XXXIII, 2; S. XXXVI; S. XLI, 7; Pr. 1; 6; Tr. XIV, 6; Tr. XVIII, IV, 1; 3; Tr. XIX, IV, 2; Tr. XXIII, III, 1-2 (por analogía con los Tr. XXXI, II, 2 y LVI, 2; 3; 4); Tr. XXXI, I, 4; II, 2; Tr. XXX, 3; Tr. XXXV, 1; 2; 4; 5; 7; 8; Tr. XLI, 2; Tr. XLII, 6; Tr. XLIII, 6; Tr. L, 2; Tr. LIII, 7; Tr. LIX A, 9; Tr. LV, 3; Tr. LVI, 2; 3; 4; Tr. LVII, 1 (por analogía con los tratados XXXI, II, 2 y LVI, 2; 3; 4).

vinidad del Hijo, atribuida a Fotino⁵⁵ y Arrio;⁵⁶ 2) la negación de la eternidad del Hijo, atribuida a Fotino⁵⁷ y Ebión;⁵⁸ 3) la encarnación del Padre, quien sería así el mismo Hijo, atribuida a Sabelio;⁵⁹ 4) la comprensión del Hijo como criatura, atribuida a Arrio;⁶⁰ 5) la negación de la resurrección carnal de Cristo, atribuida a Marción;⁶¹ 6) la negación de la divinidad perpetua de María;⁶² 7) la negación de la asunción de un cuerpo humano por parte del Hijo;⁶³ 8) la negación de la asunción de un alma humana por parte del Hijo;⁶⁴ 9) la comprensión de Cristo como un mero hombre adoptado como Hijo por el Padre en virtud de sus méritos;⁶⁵ 10) la negación de la resurrección del cuerpo, junto con la del alma, al final de los tiempos;⁶⁶ 11) la negación de la divinidad del Espíritu santo.⁶⁷

Bajo tal luz cobra sentido la tercera vía a través de la cual, entendemos, Cromacio combate la herejía: la “reiteración de postulados ortodoxos”, es decir la insistencia, muchas veces de modo subrepticio, en aquella pretendida verdad de fe violentada por cada uno de los postulados heréticos antedichos. Tomemos, a modo de ejemplo, uno de ellos: la negación de la asunción de un cuerpo por parte del Hijo. Tal sanción es complementada a lo largo de la obra cromaciana por innumerables fragmentos en que asevera de modo explícito la veracidad de tal dogma. Entre muchos otros, podemos mencionar los siguientes: 1) “sin embargo nuestro Señor y Salvador, para probar la ver-

⁵⁵ Tr. XXXV, 4 y S. XI, 4.

⁵⁶ Tr. L, 3. La figura de Arrio reaparece en el S. XXI, 3.

⁵⁷ Tr. IV, 3 y Tr. L, 3.

⁵⁸ Tr. L, 3.

⁵⁹ Tr. XXXV, 4.

⁶⁰ Tr. XXXV, 4.

⁶¹ S. XXVI, 4.

⁶² Tr. III, 1.

⁶³ Tr. 50A. La publicación del *Tractatus* 50A es posterior a las ediciones del *Corpus Christianorum*. En efecto, dicho tratado sería adjudicado a Cromacio por Étaix en 1981 y por él presentado en “Un *Tractatus in Matheum* inédit de Saint Chromace d’Aquilée”. *Revue Bénédictine*. 1981; 91: 228-230.

⁶⁴ Tr. VII, 1.

⁶⁵ Tr. XIII, II, 2.

⁶⁶ Tr. LI, 2.

⁶⁷ Tr. L, 3 y S. IV, 1.

dad del cuerpo que asumió en sí, incluso se digna continuamente satisfacer ante el sueño toda su naturaleza humana, para demostrar de modo evidente la verdad del cuerpo que asumió en sí”; 2) “en efecto, las aguas del bautismo nunca hubieran podido limpiar los pecados de los creyentes si no hubiesen sido santificadas por el contacto del cuerpo del Señor”; 3) “el Señor, para mostrar del mismo modo manifiestamente que debía ser llamado Nazareo según la carne [...]”⁶⁸

De tal modo, si se acepta que los tres recursos –la referencia genérica, la referencia específica y la reiteración del dogma– constituyen alusiones a la herejía pues tienen como finalidad su desarticulación, ya sea condenando su existencia, rechazando sus postulados o difundiendo el dogma niceno, debe concluirse que la cuestión heresiológica ocupa en el *corpus* cromaciano un lugar verdaderamente importante, presentándose en 29 de los 45 sermones y en 50 de los 62 tratados.

Ahora bien, fuera cual fuese el carácter de su error, la causa de su extravío, un mismo destino espera a todos los herejes: la muerte eterna. En efecto, la *iniqua plantatio* de los herejes “aunque parezca extender las ramas de la infidelidad durante un tiempo, no puede sin embargo tener firmeza, porque aquella planta no es de Dios, sino del diablo. Constantemente debe ser arrancada y entregada al fuego perpetuo; aquella planta no exhibe ningún fruto de fe ni de salvación.”⁶⁹

DE LOS *TOPOI* A LA EXISTENCIA HISTÓRICA

⁶⁸ 1) Tr. XLII, 1: *Tamen Dominus ac saluator noster, ad probandam in se suscepti corporis ueritatem, etiam usque ad somnum humanae naturae omnia implere dignatur, ut euidenter ueritatem in se assumpti corporis demonstraret.* En CCSL IX A, p. 400; 2) Tr. XII, I. 4: *Numquam enim aquae baptismi purgare peccata credentium potuissent, nisi tactu dominici corporis sanctificatae fuissent.* En CCSL IX A, p. 245; 3) Tr. VII, 2: *Ut item manifeste idem Dominus Nazareum se secundum carnem nuncupandum ostenderet [...].* En CCSL IX A, p. 225. Las tres traducciones son nuestras.

⁶⁹ Tr. LIII, 7: *Quamuis infidelitatis ad tempus ramos extendere uideatur, firmitatem tamen habere non potest, quia plantatio illa non Dei, sed diaboli est, protinus eradicanda est ac perpetuo igni tradenda, quae nullum de se fructum fidei ac salutis ostendit.* En CCSL IX A, p. 467. La traducción es nuestra.

La importancia cuantitativa que, como hemos visto, adquieren *Iudaei*, *gentiles* y *haeretici* en el *corpus* cromaciano nos obliga a reflexionar en torno a su significado. ¿Debemos creer, como han propuesto algunos de los investigadores anteriormente mencionados, que las alusiones de Cromacio de Aquileia a tales colectivos no constituyen más que meros *topoi* de la literatura cristiana tardoantigua o referencias a situaciones del pasado? ¿Podría, en cambio, pensarse que estamos ante términos que encuentran su significado en actores sociales históricos contemporáneos a la prédica cromaciana, como ha sostenido la mayor parte de los investigadores?

A simple vista, numerosos argumentos parecieran avalar la segunda hipótesis en desmedro de la primera. A la presencia cuantitativa que tales colectivos adquieren en el *corpus* cromaciano podemos añadir la importancia cualitativa de ciertas referencias. Así, por ejemplo, a través de la imagen paulina de los corredores en el estadio,⁷⁰ Cromacio caracteriza sus tiempos como una competencia en la que “corren los judíos por la Ley, corren los filósofos por una sabiduría inútil, corren los herejes por un mensaje falso, corren los católicos por la predicación de la fe verdadera”, alzándose estos últimos con el trofeo “de la inmortalidad” por seguir “el camino recto de la fe”.⁷¹ Similar historicidad parece sugerir respecto de los arrianos cuando señala que los discípulos de Arrio aún “hoy se esfuerzan por engañar y burlar a las ovejas de Dios por varias iglesias”⁷² y, respecto del paganismo, al afirmar “que será desolado el mar de Egipto quiere decir que se abatirá el error del siglo y el culto de los ídolos, lo que se hace cada día por medio de la predi-

⁷⁰ I Cor. 9, 24-25.

⁷¹ S. 28, 1: *Secundum terrenum exemplum multi quidem, ut ait apostolus, in stadio currunt, sed unus accipit coronam, id est ille qui melius currit; ita et in stadio uitae praesentis, multi quidem currunt, sed unus accipit coronam. Currunt Iudaei per legem, currunt philosophi per inanem sapientiam, currunt et haeretici per falsam annuntiationem, currunt catholici per ueram fidei praedicationem: sed de his omnibus unus coronam accipit, id est populus catholicus qui recto fidei cursu, tendit ad Christum, ut ad palmam immortalitatis coronamque perueniat.* En CCSL IX A, p. 129. La traducción es nuestra.

⁷² Tr. XXXV, 3: *In uestitu ouis uenit Arrius, Christum Dominum praedicando, sed intus lupus inuentus est, qui creaturam asseruit omnium creatorem, et hic enim tamquam lupus rapax per multas ecclesias Orientis, gregem Christi, uastauit. Cuius discipuli hodieque oues Dei fallare ac decipere conantur per aliquantas ecclesias, sed iamdudum, magistro perfidiae prodito, discipuli latere non possunt.* En CCSL IX A, p. 369. La traducción es nuestra.

cación evangélica”.⁷³

Hacia la misma dirección pareciera conducirnos el examen de determinados recursos heurísticos contemporáneos al *corpus* cromaciano. Detengámonos, en este caso, en el libro XVI del *Codex Theodosianus*, cuyo contenido revela la presencia y actividad de las comunidades judías, gentiles y heréticas en las décadas finales del siglo IV y las primeras del V. Respecto de los judíos, por ejemplo, en el año 409 se establecen sanciones para quienes obligaran a los cristianos “a vestir el horrible y abominable nombre de judíos”.⁷⁴ Seis años después se concede a quienes abrazan el judaísmo el derecho a tener esclavos cristianos con la única condición de que “les permitan observar la religión propia”.⁷⁵ En el año 416, el código autoriza a regresar a la religión de Moisés a quienes hubieran abrazado el cristianismo por conveniencia y no por fe devota.⁷⁶ Algo más tarde, en el 426 se protegen los derechos hereditarios de quienes, abandonando el judaísmo, pasaran “a la luz de la religión cristiana”.⁷⁷

En relación con el paganismo, en el 391, se prohibían los sacrificios, las visitas a los santuarios y templos y la admiración de imágenes labradas por el hombre.⁷⁸ Ocho años después, al dictaminarse que los templos paganos que pudiesen existir fuesen demolidos para extirpar la superstición,⁷⁹ se re-

⁷³ Tr. XVI, 2: *Desolari autem mare Aegypti proprie est errorem saeculi et idolorum culturam euerti, quod fit cotidie per apostolicam praedicationem*. En CCSL IX A, pp. 264-265. La traducción es nuestra.

⁷⁴ C. Th XVI, 8, 19: *Quam quidam adhuc, vitae suae etiam et iuris inmemores, adtrectare ita audent, ut de christianis quosdam foedum cogant taetrumque Iudaeorum nomen induere*. En *Les lois religieuses des empereurs romains. De Constantin à Théodose II (312-438), vol. 1. Code Théodosien. Livre XVI* (Sources Chrétiennes 497), Paris, Du Cerf, 2005, p. 396. La traducción es nuestra. De esta edición (en adelante SC 497) tomaremos todas las referencias al *Codex Theodosianus*.

⁷⁵ C. Th. XVI, 9, 3: *Absque calumnia praecipimus Iudaeis dominis habere seruos christianos hac dumtaxat condicione permissa, ut propriam religionem eos seruare permittant*. En SC 497, p. 422. La traducción es nuestra.

⁷⁶ C. Th. XVI, 8, 23.

⁷⁷ C. Th. XVI, 8, 28: *Si Iudaei uel Samaritae filius filiae seu nepos, unus aut plures, ad christianae religionis lucem de tenebris propriae superstitionis consilio meliorem migrauerint*. En SC 497, p. 414. La traducción es nuestra.

⁷⁸ C. Th. XVI, 10, 10.

⁷⁹ C. Th. XVI, 10, 16.

velaría lo infructuoso que aquella normativa había resultado.

Finalmente, vemos que la mayor parte de las herejías que constituyen el blanco de las invectivas cromacianas son sancionadas por la legislación imperial años después del concilio de Constantinopla. En el 383 se prohíbe a arrianos y otros herejes reunirse, concentrar a la población y emprender cualquier acción, pública o privada, que pudiera perjudicar “la santidad de la Iglesia católica”.⁸⁰ En los años siguientes se multiplicarían disposiciones similares en referencia a los propios arrianos,⁸¹ a los fotinianos,⁸² a los apolinaristas,⁸³ a los marcionitas,⁸⁴ a los pneumatómacos⁸⁵ y a los antidicomarianitas,⁸⁶ entre otros.

A la luz de tales testimonios —así como de muchos otros a los que sería superfluo aquí aludir— resulta inevitable concluir que el judaísmo, el paganismo y las vertientes cristianas alternativas al nicenismo oficial mantuvieron su vitalidad mucho más allá del 381. Consecuentemente, la tesis que hacía de las alusiones cromacianas a tales colectivos *topoi* de la literatura cristiana primitiva o alusiones a cuestiones del pasado, debe ser desechada. Pero, creemos, la corroboración de la historicidad de tales problemáticas no implica necesariamente sostener que los términos cromacianos *catholici*, *Iudaei*, *gentiles* y *haeretici* hallen su significado en colectivos sociales tan claramente definidos como el afán disyuntivo de las autoridades político-religiosas ha querido transmitirnos.

⁸⁰ C. Th. XVI, 5, 11: *Nullis circulis coeant, nullam colligant multitudinem, nullum ad se populum trahant nec ad imaginem ecclesiarum parietes priuatos ostendant, nihil uel publice uel priuatim, quod catholicae sanctitati officere possit, exerçant*, en SC 497, p. 256. La traducción es nuestra.

⁸¹ Véase C. Th. XVI, 5, 59 (año 423); C. Th. XVI, 5, 60 (año 423) y C. Th. XVI, 5, 65 (año 428).

⁸² Véase C. Th. XVI, 5, 65 (año 428).

⁸³ Véase C. Th. XVI, 5, 14 (año 388); C. Th. XVI, V, 33 (año 397); C. Th. XVI, 5, 65 (año 428).

⁸⁴ C. Th. XVI, 5, 65 (año 428).

⁸⁵ C. Th. XVI, 5, 11 (año 383); C. Th. XVI, 5, 59 (año 423); C. Th. XVI, 5, 60 (año 423); C. Th. XVI, 5, 65 (año 428).

⁸⁶ C. Th. XVI, 5, 53 (año 398).

DE LA EXISTENCIA HISTÓRICA A LAS EXISTENCIA DISCURSIVA

Los textos cromacianos dejan entrever la existencia de desplazamientos inter-religiosos: “leemos que muchos de la Sinagoga se han convertido o bien vemos que cada día se convierten al conocimiento de Cristo, y que de la Iglesia también algunos pasan a la vida del siglo y se desvían de la fe a la perfidia”;⁸⁷ “se vuelven tontos quienes, aunque deberían permanecer fieles y seguros una vez instruidos por la fe y la sabiduría celeste, abandonada la fe y la sabiduría divina, o bien se precipitan hacia la herejía o bien regresan a la necedad de los gentiles.”⁸⁸ Del mismo modo, el sermón XVI, pronunciado en el marco de una vigilia pascual, nos informa que “algunos de los gentiles y de los judíos celebran la solemnidad de nuestra vigilia como si fuese propia y con alegría de espíritu si no con el rito del culto.”⁸⁹

Como éstos, diversos testimonios de la literatura cristiana de los siglos IV y V dan cuenta de la permeabilidad propia de los colectivos socio-religiosos. Por mencionar sólo los más célebres, recordemos que Inocencio I, obispo de Roma, concedería a los senadores paganos, en el año 408, la consulta de los *haruspices* y el recurso a sus poderes sobre los fenómenos naturales para hacer frente al enemigo godo que amenazaba la ciudad, con la única condición de que su realización no tomase estado público;⁹⁰ que León

⁸⁷ Tr. XXXV, 8: *Sed quia et de synagoga multos conuersos legimus uel conuerti cotidie ad cognitionem Christi uidemus, de ecclesia quoque nonnullos ad saeculi uitam transire et a fide ad perfidiam deuiare, uidetur mihi plenius magis in arbore bona Christum intelligendum, qui fons bonitatis est.* En CCSL IX A, p. 372. La traducción es nuestra.

⁸⁸ Tr. XVIII, IV, 1: *Infatuari autem eos ostendit, qui cum semel per fidem et sapientiam caelestem eruditi, fideles ac stabiles debeant permanere; relicta fide et sapientia diuina, aut in haeresim ruunt, aut ad stultitiam gentilium redeunt.* En CCSL IX A, p. 282. La traducción es nuestra.

⁸⁹ S. XVI, 3: *A qua sollemnitate licet Iudaei adhuc uel gentiles alieni uideantur, non tamen sine gaudio sunt, quia uincuntur occulta quadam gratia ac uirtute nominis Christi qui omnibus dominatur. Denique aliquanti gentilium uel Iudaeorum sollemnitatem huius uigiliae nostrae tamquam propriam celebrant uel laetitia mentis, si non ritu religionis.* En CCSL IX A, P. 74. La traducción es nuestra.

⁹⁰ De acuerdo al relato del historiador pagano Zósimo (V, XL-XLI). Sozomeno, cristiano, aunque concuerda en el relato general de los acontecimientos, nada dice en torno a la supuesta

Magno, pocos años después, renegaba porque los fieles, antes de entrar en la basílica de San Pedro, continuaban realizando una reverencia al sol naciente;⁹¹ que Gelasio, obispo de Roma hacia finales del siglo V, exhortaba en pos del fin de la participación de los cristianos en la celebración de las Lupercalias.⁹²

De igual modo, la prospección arqueológica ha señalado la convivencia e interrelación existente entre los partícipes de las diversas alternativas socio-religiosas. Tras presentar numerosos testimonios materiales que cuestionarían fuertemente la imagen de un judaísmo tardoantiguo aislado y encerrado en sí mismo —existencia en Roma y Palestina de catacumbas y sarcófagos judíos decorados con motivos paganos y cristianos, utilización de amuletos con simbología no mosaica, cementerios que, a lo largo de todo el mundo romano, acogen indistintamente, hasta comienzos del siglo IV, los despojos de paganos, cristianos y judíos— Rutgers concluye que *in daily life it was simply impossible for Jews, Christians, and pagan to get exclusively in touch with the members of their own respective groups*.⁹³ Tal situación, manifiestamente ambigua a los ojos de las autoridades judías, conduciría a la jerarquía rabínica —y, añadimos, probablemente también a la cristiana— a exaltar la diferencia entre unos y otros.

De esta manera, tanto las fuentes literarias como las legislativas y las arqueológicas nos presentan un escenario social complejo: donde dirijamos nuestra mirada, encontramos, como hemos visto, cristianos que visten el nombre de judíos; esclavos cristianos que, forzados o no, adoptan la religión de sus amos; miembros de la comunidad mosaica que fingen ser cristianos; otros que efectivamente se convierten y, al hacerlo, entran en conflicto con sus comunidades de origen; individuos, tal vez cristianos, que realizan sacri-

actitud del obispo de Roma. Véanse las reflexiones de Montero al respecto en “El papa Inocencio I ante las tradiciones religiosas paganas”. En: *Cristianismo y aculturación en tiempos del Imperio Romano*, p. 411.

⁹¹ LEO I. *Sermo XXVII*. En *Patrologia Latina* 54, 218c-219a.

⁹² Texto latino de la epístola de Gelasio I contra las Lupercalias, en *Lettre contre les Lupercales et dix-huit messes du sacramentaire léonien*. Paris: Du Cerf, 1959 (*Sources Chrétiennes* 65).

⁹³ RUTGERS, L.V. “Archaeological evidence for the interaction of Jews and non Jews in Late Antiquity”.

ficios, que visitan los santuarios de los ídolos, que recorren sus templos y adoran sus imágenes; cristianos que participan de las Lupercalias y de las Calendas; judíos y gentiles que celebran la Pascua cristiana, cristianos que *uere sunt* y otros que *esse dicuntur*,⁹⁴ arrianos a los que se les prohíbe atraer a la población de Cristo y, consecuentemente, cristianos atraídos por el arrianismo; cristianos que regresan al error de los gentiles o se marchan tras la herejía; judíos, gentiles y cristianos que recurren a los mismos sortilegios en pos de su bienestar y no temen descansar, tras la muerte, en ámbitos sincréticos junto a sujetos de diversa extracción religiosa. Así, a partir del *corpus* cromaciano, del *Codex Theodosianus*, de cualquier otro recurso heurístico correspondiente a las décadas finales del siglo IV o a las primeras del V que hemos abordado o que pudiéramos abordar⁹⁵ y de las prospecciones arqueológicas, se evidencia un escenario social y religioso complejo, signado por la permeabilidad y la interacción.

CONCLUSIÓN

Tal como parecen indicar los diversos testimonios, las sentencias del concilio de Constantinopla bajo ningún punto de vista pudieron significar la clausura del mundo romano. Si algo cambió en el 381 fue el hecho de que el Imperio reconociera como ortodoxia a una de las múltiples facciones cristianas existentes. Pero esta transformación operada en la esfera política no podía alterar de una vez y para siempre las estructuras económicas, culturales, sociales y religiosas clásicas.⁹⁶ Oficializado el cristianismo, el mundo cris-

⁹⁴ C. Th. XVI, 10, 24.

⁹⁵ En su estudio de la coexistencia religiosa en el marco de la Antigüedad Tardía, Ubric Rabaneda aporta una importantísima cantidad de testimonios respecto de la interacción y convivencia entre cristianos nicenos, cristianos no nicenos, judíos y gentiles. UBRIC RABANEDA, P. "La coexistencia religiosa en la cotidianeidad de la Antigüedad tardía", p. 145-165. En: FERNÁNDEZ UBIÑA, J.; MARCOS, M. (eds). *Libertad e intolerancia religiosa en el Imperio Romano*.

⁹⁶ Muy acertadamente ha señalado González Blanco que "estamos en los años en los que el cristianismo acaba por convertirse en la única religión oficial del Imperio, pero la ley no modifica en un solo día la realidad y el proceso temporal que alcanza su clímax de interés en la proclamación del cristianismo como religión oficial del Imperio es algo complejo y dura mu-

tiano estaba aún por construirse.

Desde tal perspectiva, en nuestra opinión, se deben analizar los colectivos identitarios –*catholici*, *Iudaei*, *gentiles*, *haeretici*– a los que con tanta frecuencia aluden los documentos estatales y eclesiásticos y a partir de los cuales se estructura el discurso episcopal cromaciano. Por supuesto que en el seno del Imperio romano de las décadas finales del siglo IV y las primeras del V existían católicos, judíos, gentiles y sujetos que profesaban alternativas religiosas de signo cristiano denominadas “herejías” por el Estado y la Iglesia oficial. Ahora bien, por un lado, y tal como hemos visto, las fronteras que a ojos de las autoridades político-religiosas deberían mediar entre unos y otros eran en la cotidianeidad mucho más laxas y permeables de lo que se pretendía. Consecuentemente, debía reforzárseles desde el Estado, por medio de la ley, y desde la Iglesia, a través de la prédica disyuntiva. De ahí el afán cromaciano en la construcción de categorías identitarias y su permanente recuerdo. Por otro, se debía demonizar a judíos, gentiles y “herejes” a fin de hacerlos merecedores de la condena a la muerte eterna y del aislamiento social. De ahí, entonces, la insistencia cromaciana en la construcción de estereotipos sociales: a los *Iudaei* acompañan la *infidelitas*, la *perfidia*, la *superbia*, la *impietas*,⁹⁷ la *caecitas*, la *praesumptio*, la *iniquitas*, la *dementia*, la *luxuria*, los *carnalis effrenata voluptas*, la *intemperantia gulae*, la *iactantia*, la *ignorantia*,⁹⁸ entre otros vicios; los gentiles *decidente flore uitae praesentis ac gloria saecularis gaudent*,⁹⁹ los “herejes” son *canes [...] qui aduersus Deum oblatrare ore rabido consuerunt*¹⁰⁰, *sub pelibus ouium lupi latitant*,¹⁰¹ *vulpes*.¹⁰²

De tal modo, los *Iudaei*, los *gentiles* y los *haeretici* de Cromacio de

cho más que la generación que estamos considerando”. GONZÁLEZ BLANCO, A. “La configuración del cristianismo como religión cósmica (El testimonio de San Juan Crisóstomo)”, p. 301.

⁹⁷ Véase nota nº 43.

⁹⁸ *Caecitas* en S. XVII, 1; Tr. XLIX, 2; Tr. 50 A; Tr. 53, 8; *praesumptio* en Tr. XXIV, 1, 3; Tr. LIII, 7; *iniquitas* en S. X, 3; S. XIX, 1; S. XXXI, 2; Tr. XLIX, 2; 3; *dementia* en Tr. XLIX, 3; *luxuria* en Tr. LIII, 3; *carnalis effrenata voluptas* en S. XXXIII, 3; Tr. XXIV, 1, 1; *intemperantia gulae* en S. IX, 4; Tr. LIII, 3; *iactantia* en Tr. XXVII, II, 3; *ignorantia* en S. XVIII, 1.

⁹⁹ Véase nota nº 51.

¹⁰⁰ Tr. XXXIII, 3.

¹⁰¹ Tr. XXXV, 1.

¹⁰² Tr. XLI, 2.

Aquileia no son los judíos, los gentiles y los herejes empíricamente existentes en el cotidiano tardoantiguo. En tal sentido, los colectivos identitarios cromacianos, demonizados y rígidamente definidos en el discurso del obispo aquileiense son, a nuestro entender, construcciones discursivas ideales cuya finalidad no sería ni configurar, mirando hacia el pasado, un discurso estrictamente religioso elaborado sobre *topoi* o sobre ya superados acontecimientos traumáticos para la vida eclesiástica, ni tan sólo ejercer una crítica, con la mirada del predicador detenida en el presente, de situaciones de hecho. Creemos, en cambio, que el objetivo último del permanente recurso cromaciano a *Iudaei*, *gentiles* y *haeretici* sería anular discursivamente la complejidad del cotidiano mediante la proyección de un cosmos social simplificado, en el que únicamente habría lugar para un nosotros y un ellos, incluidos y excluidos, salvados y condenados: de un lado, el *populus ecclesiae*, fiel al único *imperator caeli*, Cristo, que recompensa con la vida eterna a *qui praecepta eius fidei custodiunt*; del otro los *inimici*, término que acoge a los *Iudaei*, a los *gentiles* y a los *haeretici*, destinados a la muerte. Tal construcción, basada en una mínima cantidad de categorías identitarias de existencia meramente discursiva, rígidamente definidas y fuertemente estigmatizadas, trazaba un horizonte ante el cual el individuo debería, por un lado, reconocerse inmediatamente como parte de los *catholici* o de los *infideles*, salvado o condenado; por otro, se esperaba que la asunción de la propia exclusión de las promesas salvíficas y el temor a la muerte eterna suscitara tanto la conversión de los *homines impii*, como, fundamentalmente, el alejamiento de los *catholici* de toda creencia y práctica signada por la ambigüedad, facilitando así la homogeneización de la conducta bajo parámetros oficialmente cristianos. Con ello, se haría de cristianos nominales “verdaderos cristianos”, reforzando los vínculos que unían al individuo con el *populus Christi* y favoreciendo, en última instancia, la construcción en el cotidiano de los *christiana tempora*.

BIBLIOGRAFÍA

AA. VV. *Cromazio di Aquileia 388-408. Al crocevia di genti e religioni*,

Stylos. 2010; 19(19)

- PIUSSI, S. (a cura di). Milano: Silvana Editoriale, 2008.
- AA. VV. *Nec timeo mori. Atti del Congresso internazionale di studi ambrosiani nel XVI centenario della morte di sant'Ambrogio (Milano, 4-11 aprile 1997)*. PIZZOLATO, L. F., RIZZI, M. (Eds.). Milano: Vita e Pensiero, 1998.
- AA. VV. *San Cromazio. Pastore e maestro da sedici secoli (408-2008). La testimonianza dell'antica chiesa di Aquileia e del suo più grande vescovo*. DRIUSSI, G. (a cura di). [s.l.]: La Vita Cattolica, 2007.
- AA. VV. *Vescovi e pastori in epoca teodosiana: in occasione del XVI centenario della consacrazione episcopale di S. Agostino, 396-1996 (XXV Incontro di studiosi dell'antichità cristiana. Roma, 8-11 maggio 1996)*. Roma: Institutum Patristicum Agustinianum, 1997 (*Studia Ephemeridis Augustinianum*, 58, 1-2).
- BARTHES, R. *Investigaciones retóricas I. La antigua retórica. Ayudamemoria*. Barcelona: Ediciones Buenos Aires, 1982.
- BENEDICTO XVI. *Udiienza generale. San Cromazio di Aquileia*, 2007. http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/audiences/2007/documents/hf_ben-xvi_aud_20071205_it.html.
- CANTINO WATAGHIN, G. "Christianisation et organisation ecclésiastique des campagnes: L'Italie di Nord aus IVe.-VIIIe. Siècles", p. 209-234. En BROGIOLO, G.P.; GAUTHIER, N.; CHRISTIE, N. (Eds.). *Towns and their territories between Late Antiquity and the Early Middle Ages*. Leiden-Boston-Köln: 2000.
- CRACCO RUGGINI, L. "Il vescovo Cromazio e gli ebrei di Aquileia". *Antichità Altoadriatiche*. 1997; 12.
- "La fisionomia sociale del clero e il consolidarsi delle istituzioni ecclesiastiche nel Norditalia (IV-VI secolo)", p. 851-901. En AA.VV. *Morfologie sociali e culturali in Europa fra Tarda Antichità e Alto Medioevo*, II. Spoleto: Centro italiano di studi sull'alto medioevo, 1998.
- "Prête et fonctionnaire: l'essor d'un modèle épiscopal aux IV^e - V^e siècles". *Antiquité Tardive*. 1999; 7.
- CUSCITO, G. "L'ambiente di cultura e di fede nell'età di Cromazio alla luce della recente storiografia". *Antichità Altoadriatiche*. 1989; 34.
- *Cromazio di Aquileia (388-408) e l'età sua. Bilancio bibliografico-critico dopo l'edizione dei Sermones e dei Tractatus in Mathaeum*. [s.l.]:

- Associazione Nazionale per Aquileia, 1980.
- *Fede e politica ad Aquileia. Dibattito teologico e centri di potere (secoli IV-VI)*. Trieste: Del Bianco, 1987.
- DUVAL, Y.M. “Les relations doctrinales entre Milan et Aquilée durant la seconde moitié du IV^e siècle. Chromace d’Aquilée et Ambroise de Milan”. *Antichità Altoadriatiche*. 1973; 4.
- FONT I PLANA, J. *La relación “pascua-primavera” en Zenón de Verona, Gaudencio de Brescia y Cromacio de Aquileya*. Thesis ad lauream (Pontificio Ateneo S. Anselmo. Pontificio Istituto liturgico). Roma: 2003.
- GONZÁLEZ BLANCO, A. “La configuración del cristianismo como religión cósmica (El testimonio de San Juan Crisóstomo)”. En: *Cristianismo y aculturación en tiempos del Imperio Romano*. Murcia: Universidad de Murcia, 1990 (*Antigüedad y Cristianismo*, VII).
- LEMARIÉ, J. “Introduction”, p. 9-122. En: *Cromace d’Aquilée. Sermons*, I. Paris: Du Cerf, 1969 (*Sources Chrétiennes*, 154).
- LIZZI, R. *Vescovi e strutture ecclesistiche nella città tardoantica (l’Italia Annonaria nel IV-V secolo d.C.)*. Como: New Press, 1989.
- “Ambrose’s contemporaries and the Christianization of Northern Italy”. *The Journal of Roman Studies*. 1990; 80.
- MAYER, W. “Patronage, pastoral care and the rol of the bishop at Antioch”. *Vigiliae Christianae*. 2001; 55.
- MCLYNN, N.B. *Ambrose of Milan: church and court in a christian capital*. Berkeley-Los Angeles-London: University of California Press, 1994.
- MONTERO, S. “El papa Inocencio I ante las tradiciones religiosas paganas”. En: *Cristianismo y aculturación en tiempos del Imperio Romano*. Murcia: 1990 (*Antigüedad y Cristianismo*, VII).
- NAUROY, G. “Chromace, disciple critique de l’exégèse d’Ambroise. Réalité et limites de l’influence de l’*In Lucam* sur les *Tractatus in Mathaeum*”. *Antichità Altoadriatiche*. 1989; 34.
- PADOVESE, L. *L’originalità cristiana. il pensiero etico-sociale di alcuni vescovi norditaliani del IV secolo*. Roma: Laurentianum, 1983.
- RAPISARDA, G. “Continuità tra Antico e Nuovo Testamento in Cromazio di Aquileia”. *Augustinianum*. 2000; 1: 40.
- *Cromazio di Aquileia, operatore di pace*. Catania: CUECM, 2006.
- RAPP, C. *Holy bishops in Late Antiquity. The nature of christian leadership*

- in an age of transition*. Berkeley - Los Angeles – London: University of California Press, 2005.
- REBILLARD, E.; SOTINEL, C. (Eds.). *L'évêque dans la cité du IV^e au Ve siècle: image et autorité, Actes de la table ronde organisée par l'Istituto Patristico Augustinianum et l'École Française de Rome (Rome, 1er et 2 décembre 1995)*. Roma: l'École Française de Rome, 1998.
- RUTGERS, L.V. "Archaeological evidence for the interaction of Jews and non Jews in Late Antiquity". *American Journal of Archaeology* (Archaeological Institute of America). 1992; 1: 96.
- SORDI, M. "La concezione politica di Ambrogio", p. 143-154. En: BONAMENTE, G.; NESTORI, A. *I cristiani e l'Impero nel IV secolo. Colloquio sul Cristianesimo nel mondo antico (Atti del Convegno. Macerata, 17-18 dicembre 1987)*. Macerata: Università degli Studi di Macerata, 1988.
- *Sant' Ambrogio e la tradizione di Roma*. Roma: Institutum Patristicum Augustinianum, 2008 (*Studia Ephemeridis Augustinianum*, 111)
- SOTINEL, C. *Identité civique et christianisme. Aquilée III^e au VI^e siècle*. Roma: École Française de Rome, 2005.
- TEJA, R. *Emperadores, obispos, monjes y mujeres. Protagonistas del cristianismo antiguo*. Madrid: Trotta, 1999.
- TRUZZI, C. *Zeno, Gaudenzio e Cromazio. Testi e contenuti della predicazione cristiana per le chiese di Verona, Brescia e Aquileia (360-410)*. Brescia: Paideia, 1985.
- UBRIC RABANEDA, P. "La coexistencia religiosa en la cotidianeidad de la Antigüedad tardía", p. 145-165. En: FERNÁNDEZ UBIÑA, J.; MARCOS, M. (eds). *Libertad e intolerancia religiosa en el Imperio Romano (Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones, Anejo XXVIII)*. Madrid: Universidad Complutense de Madrid, 2007.
- WILLIAMS, D.H. *Ambrose of Milan and the end of the nicene-arian conflicts*. Oxford: Clarendon Press, 1995.
- ZICHÉ, H.G. "Administer la propriété de l'Église: l'évêque comme cleric et comme entrepreneur". *Antiquité Tardive*. 2006; 14.

**GRANDES DESSEMEJADOS: LA RECREACIÓN CABALLERESCA
DEL TÓPICO DEL GIGANTE, A LA LUZ DEL MOTIVO
BÍBLICO-MITOLÓGICO**

LUCÍA ORSANIC¹

*Nos esse quasi nanos, gigantium humeris insidentes,
ut possimus plura eis et remotiora videre,
non utique proprii visus acumine,
aut eminentia corporis, sed quia in altum subvenimur
et extollimur magnitudine gigantea.*

Bernardo de Chartres²

RESUMEN: Los tópicos han sido considerados tradicionalmente como los asientos del discurso (*sedes argumentorum*) para toda configuración textual, incluyendo la literaria. Lo monstruoso caballeresco abreva de las fuentes más antiguas, que incluyen tanto la tradición greco-latina como las Sagradas Escrituras, y así se gesta a lo largo de la Antigüedad Clásica y el Medioevo un imaginario de lo monstruoso que encontrará su esplendor en los libros de caballerías. Los gigantes que presentan Hesíodo y Apolodoro, reaparecen en la tradición bíblica y llegan a su apogeo en libros como el *Palmerín de Olivia* [1511] donde incluso se plasma la figura femenina en el seno de una familia entera de *jayanes*.

Palabras clave: tópico – monstruoso – gigante – mitología greco-latina – David y Goliat – *Palmerín de Olivia*.

¹ UCA

² Es escaso el material conservado de Bernardo de Chartres, filósofo neoplatónico. El epígrafe citado fue recogido por el historiador inglés Juan de Salisbury, en su *Metalogicon* (III, 4). [“*Dicebat Bernardus Carnotensis*”]: “somos casi enanos, sentados sobre la espalda de gigantes. Vemos, pues, más cosas que los antiguos, y más alejadas, no por la agudeza de nuestra propia vista o por la elevación de nuestra talla, sino porque ellos nos sostienen y nos elevan con su estatura gigantesca”.

ABSTRACT: Topics have traditionally been considered as the foundations of discourse (*sedes argumentorum*) for every textual configuration, including literature. Monstrous imagery related to the chivalrous draws from the most ancient sources, which include the Greek and Latin traditions and the Holy Scriptures, and then develops throughout ancient times and the Middle Ages, when it finally flourishes in books of chivalry. Giants introduced by authors like Hesiod and Apollodorus reappear in the Biblical tradition and reach their zenith in books like the *Palmerín de Olivia* [1511], where we can even find the expression of the female figure inside a whole family of *jayanes*.

Keywords: topic – monstrous – giant – Greek and Latin mythology – David and Goliath – *Palmerín de Olivia*.

INTRODUCCIÓN

Numerosas son las fuerzas antagónicas a las que debe enfrentarse el héroe arquetípico en su periplo para lograr la restauración cósmica, pero todas ellas coinciden en un único sustrato simbólico: la representación del mal.

En este trabajo se analizará particularmente el tópico del gigante, a la luz de toda una tradición que se remonta a la construcción mitológica greco-romana, pasando por la exégesis bíblica, hasta llegar a su manifestación en la Edad Media, a través de los libros de caballerías. Para esta última etapa se tomará el *Palmerín de Olivia* [1511], en cuanto obra representativa del género, dado que ésta se detiene particularmente en el *tópos* del gigante, que ocupa una serie de capítulos en la obra, más allá del enfrentamiento puntual del caballero con el monstruo, como generalmente sucede.

La mitocrítica, creemos, es la herramienta metodológica más apropiada para la configuración del tema que nos ocupa en este trabajo; para ello consideraremos los principales aportes de Gilbert Durand.

LOS TÓPICOS EN FUNCIÓN DEL IMAGINARIO

En literatura, tradicionalmente, se han ido estableciendo lugares comunes que hacen de la obra un edificio de convenciones, las cuales pueden ser estudiadas fácilmente desde la crítica formalista, estructuralista y post-estructuralista.

Quintiliano ha dicho acerca de los tópicos o lugares comunes: “*Excutiamus nunc argumentorum locos, quamquam quibusdam hi quoque de quibus supra dixi uidentur. Locos appello non, ut vulgo nunc intelleguntur, in luxuriam et adulterium et similia, sed sedes argumentorum, in quibus latent, ex quibus sunt petenda.*”³ Los “asientos de los argumentos” (*sedes argumentorum*) responden a un fin práctico, vale decir, constituyen un conjunto de ideas que ya forma parte de las convenciones de una sociedad, que las acepta como tales sin cuestionarlas, tomándolas como puntapié inicial del discurso. Éste es el lugar de la tradición, el resguardo sobre el que es lícito ampararse para la escritura. No sería prudente, en la concepción de los antiguos, elaborar una obra de arte *ex nihilo*; antes bien, lo propio es tomar estas ideas sólidas como un pilar seguro, a partir del cual se llevará a cabo la creación literaria. Para el caso, podemos traer a colación la metáfora de Séneca a propósito de la abeja que liba, no una, sino muchas flores. De acuerdo con este razonamiento, mientras más sean las flores de las que se extraiga el polen, más rica será la miel que de ellas se obtenga. Análogicamente, el poeta se anida en la voz de la tradición y su obra vale en la medida en que se inserte en esta autoridad ancestral.⁴

³ QUINTILIANI, M. FABII. *Institutiones oratoriae, Liber Quintus*, 20, p. 257-258.

⁴ En las *Ad Lucilium epistulae morales*, el romano escribe: “*Apes, ut aiunt, debemus imitari, quae vagantur et flores ad mel faciendum idóneos carpunt, deinde quidquid attulere disponunt ac per favos digerunt [...]. De illis non satis constat utrum sucum ex floribus ducant qui protinus mel sit, an quae collegerunt in hunc saporem mixtura quadam et proprietate spiritus sui mutant. [...]. Sed ne ad aliud quam de quo agitar abdicar, nos quoque has apes debemus imitari et quaecumque ex diversa lectione congegimus separare (melius enim distincta servantur), deinde adhibida ingenii nostri cura et facultate in unum saporem varia illa libamenta confundere, ut etiam si apparuerit unde sumptum sit, aliud tamen esse quam unde sumptum est appareat. [...]. Non vides quam multorum vocibus chorus constet? Unus tamen ex omnibus redditur.*” (SENECAE, L. ANNAEI. *Ad Lucilium epistulae morales*, “Epistula 84”: 285-288).

Afirma Pedro Salinas:

Los lugares comunes formaban parte de un depósito de opiniones sólidas y fundadas, que se forjaron en los senos de la doctrina cristiana y de la filosofía, y que la masa de las gentes aceptaba [...]. Y tan creídos de los sabios en letras como de los ignorantes de letra, de los clérigos como de los seglares, corrían por el vasto cuerpo espiritual de la humanidad como un sistema sanguíneo que animaba todas sus partes, las más nobles y las más bajas.⁵

El tópico construye, en cierta forma, el imaginario. Durand fue continuador de las lecciones de Ricoeur y de Bachelard, de quien fue discípulo. Procuró una hermenéutica que superara las limitaciones de las hermenéuticas reductoras⁶ y las hermenéuticas instaurativas.⁷ Sostiene que hay dos formas de tener conciencia del mundo: en forma directa, a través de la sensación y la percepción, y en forma indirecta, esto es, cuando el objeto no está presente sino que se manifiesta a través de la imagen (como ocurre en el recuerdo, en el sueño, en la visión del más allá o en los conceptos abstractos). Por lo tanto, el imaginario puede entenderse como el conjunto de imágenes y de relaciones entre las imágenes, en la *forma mentis* de la humanidad. Las imágenes no significan para cada hombre en particular una cosa distinta, sino que condensan un razonamiento común, al margen de las connotaciones que puedan desprenderse luego, individualmente. De este modo, cada imagen no tendría su razón de ser aislada de las demás sino que, precisamente, cobra sentido en tanto y en cuanto está ligada a ellas a través de una densa red de significados, que se potencian y enriquecen entre sí.⁸

⁵ SALINAS, PEDRO. *Jorge Manrique o Tradición y originalidad*, p. 78-79.

⁶ En esta categoría, el pensador francés incluye el psicoanálisis de Freud, el funcionalismo de Dumézil y el estructuralismo de Lévi-Strauss.

⁷ Dentro de éstas, considera a Kant y el criticismo de Cassirer, la arquetipología de Jung, la fenomenología poética de Bachelard; así como también la cosmología, la psicología y la teofanía poéticas.

⁸ DURAND, GILBERT. *La imaginación simbólica*, p. 2003, 2004. De la misma manera ocurre con el mito, al que no se puede percibir aisladamente, sino que se concibe como un entreteji-

En consecuencia, los tópicos se afirman y re-afirman, se crean y re-crean en función del imaginario. La imagen que persiste –aun actualizándose constantemente en un desplazamiento espacio-temporal– se construye sobre la base de los tópicos que han sido consagrados por la tradición.

EL NACIMIENTO DE LA RAZA DE LOS GIGANTES EN EL MUNDO CLÁSICO

Los gigantes de la mitología griega se ven plasmados esencialmente en dos fuentes: la *Teogonía* de Hesíodo y en la *Biblioteca* de Apolodoro. Para Michael Yevzlin la principal diferencia entre ambos libros radica en que Hesíodo muestra “el nacimiento de dioses y monstruos en un único proceso generativo”, en tanto que Apolodoro “presenta la aparición de los monstruos como consecuencia de la ira de la diosa de la Tierra.”⁹ “Gea, disgustada a causa de los Titanes, parió a los gigantes, que tuvo de Urano.”¹⁰ Los gigantes son los hijos de la Tierra-Gea que nacieron de la sangre manada de Urano, su esposo, cuando fue mutilado por Cronos, en el afán de destronar a su padre y recuperar el poderío. Si bien tienen un origen divino, son mortales; pero se les puede dar muerte si lo intentan un dios y un hombre simultáneamente. Existía además una hierba mágica que los hacía inviolables, pero Zeus se encargó de obtenerla prohibiendo al Sol, a la Luna y a la Aurora que brillaran, para que ningún hombre tuviera la luz necesaria para hallarla.

Lo más significativo de la mitología referida a estos personajes radica en la batalla, conocida como la *Gigantomaquia*, que tuvieron los Gigantes contra los dioses.¹¹ En esta lucha contra el cielo buscan tornar el cosmos a un estado anterior a la creación. Al derribar el cielo, se quebraría la división en-

do, un entramado de historias relacionadas entre sí. Esto no es azaroso, antes bien, el mito se configura a partir de la imagen.

⁹ YEVZLIN, MICHAEL. *El jardín de los monstruos. Para una interpretación mitosemiótica*, p. 13-37.

¹⁰ APOLODORO. *Bibl.*, I, vi, 1; *apud* YEVZLIN, ob. cit., p. 22.

¹¹ Esta batalla inspiró numerosas obras plásticas a lo largo de distintas épocas. En literatura, Claudiano (370-408) escribió un poema homónimo, del que sólo se conservan 128 hexámetros.

tre ambos espacios (Tierra y Cielo) y todo volvería al estado precosmológico. En la tradición latina, también Ovidio recupera este episodio en *Las metamorfosis*:

*Neve foret terris securior arduus aether,
adfectasse ferunt regnum caeleste gigantas
altaque congestos struxisse ad sidera montis.
tum pater omnipotens misso perfregit Olympum*

*fulmine et excussit subiecto Pelion Ossae.
obruta mole sua cum corpora dira iacerent,
perfusam multo natorum sanguine Terram
immaduisse ferunt calidumque animasse cruorem
et, ne nulla suae stirpis monimenta manerent,*

*in faciem vertisse hominum; sed et illa propago
contemptrix superum saevaeque avidissima caedis
et violenta fuit: scires e sanguine natos¹²*

Los gigantes son seres ctónicos, es decir, del submundo, salidos de la tierra. Esto traduce “la predominancia de las fuerzas [...] por su gigantismo material y su indigencia espiritual.”¹³ Simbolizan la trivialidad magnificada, vale decir, que al aumento de su masa corporal se opone la nimiedad de su alma. En esta desproporción se deja ver la desmesura como otro de los rasgos que los caracterizan. Así los describe Apolodoro en un pasaje de su obra:

Por su corpulencia y fuerza invencible, no tenían igual; su aspecto era terrible, con largos rizos que caían de sus cabezas y barbas, y escamas de dragón en los pies. [...]. Y arrojaban peñas y robles ardiendo al cielo.¹⁴

¹² OVIDE. *Les metamorphoses, Liber I*, vv. 151-162, p. 12-13.

¹³ CHEVALIER, JEAN; GHEERBRANT, ALAIN. *Diccionario de los símbolos*, p. 532.

¹⁴ APOLODORO. *Bibl.*, I, vi, 1-2; *apud* YEVZLIN, ob. cit., p. 22.

Los gigantes tienen un aspecto espantoso, pues el mal va siempre de la mano con la idea de la fealdad, de acuerdo con el principio platónico *pulchrum / bonum*. Tienen espesa cabellera, barba hirsuta y, en lugar de piernas, cuerpos de serpientes. Por tanto, la altura no es el único rasgo hiperbólico con el que se presentan los gigantes en la mitología greco-romana. La desmesura, la fealdad, la deformidad que caracterizan a estos seres se reúnen en torno a la categoría de lo monstruoso, cuya etimología latina es *monstrum*, lexema que tiene una doble derivación: por una parte, ‘monstruo’, ‘portento’; por otra, ‘mostrar’, ‘indicar’. Vale decir, que los monstruos señalan diversidad, “tensión semántica”, al decir de Yevzlin.

Recogidos inicialmente en un único cuerpo —y por lo tanto neutralizados en sus cualidades—, los elementos, al alejarse el uno del otro, se revelan como dioses, monstruos u objetos cósmicos. En la esfera del ritual, la aparición del monstruo indica *aberración* en las relaciones entre dioses y hombres.¹⁵

La presencia del monstruo deriva en un combate obligado para el héroe, que generalmente lo encuentra a lo largo de su periplo, habitando en islas, donde son dueños y señores y gobiernan con el mayor tiranismo, sometiendo a sus habitantes y privándolos de su libertad. Otro espacio frecuente para el monstruo es la cueva o la montaña; casi siempre lugares alejados a los que no se llega con facilidad, bien por la misma dificultad geográfica, bien por temor. Por otra parte, tanto la isla como la montaña y la cueva son espacios ricos en connotaciones simbólicas que remiten a un *axis mundi*, eje del cosmos. En el caso de la montaña, el héroe tendrá que ejercer un ascenso para llegar al monstruo y, por lo tanto, realizar la mítica *anábasis*; mientras que si es una cueva, hará un descenso o *catábasis*. En ambos casos, el movimiento no es sólo físico sino también espiritual, vale decir, hay un camino interior, por lo que el combatiente no regresará igual a la forma en la que partió en busca del monstruo.

¹⁵ YEVZLIN, ob. cit., p. 10.

LA TRADICIÓN BÍBLICA DEL GIGANTE

El Antiguo Testamento se refiere a la raza de los *Nephilim*, lexema de origen hebreo que se tradujo en diversos pasajes generalmente como ‘gigantes’, aunque algunas veces se conservó el término hebreo. Probablemente, la etimología del nombre está relacionada con lo bajo, con lo inferior. Según el autor del Zóhar, en la Cábala judía, el alma humana está compuesta por tres partes: a) *nesamá*, “posee algo de la sustancia de Dios [...], una chispa de la esencia divina”,¹⁶ dado que es la parte más alta, lo divino que hay en el hombre; b) *rúaj*, el nexa o puente que conecta las otras dos partes y c) *nefes*, la parte más baja del alma, conectada íntimamente con el cuerpo, “contiene las fuerzas necesarias para que el cuerpo se mantenga funcionando y en buenas condiciones.”¹⁷ Por lo tanto, la raza bíblica de los *Nephilim* o gigantes estaría relacionada con los aspectos más instintivos de la naturaleza humana. Asimismo, se asocian etimológicamente con ‘los derribados’, dado que aparentemente –en los Evangelios Apócrifos– los gigantes combatieron con los Arcángeles. Los últimos gigantes habrían desaparecido, según la tradición, en el Diluvio.

En el libro del Génesis, cuando se narra la historia de Noé, se lee: “En aquel entonces había *gigantes* en la tierra y también después que los hijos de Dios se unieron a las hijas de los hombres, y ellas les engendraron hijos. Son éstos los héroes famosos ya desde antiguo.”¹⁸ El tema de los gigantes circulaba ya en la tradición popular, a la luz de las menciones a seres de extraordinaria estatura en leyendas más antiguas, muchas veces contaminadas con los cíclopes de Transjordania. Los exégetas han visto en este versículo una alusión al folklore que refería el nacimiento de los gigantes a partir de la

¹⁶ LAENEN, J.H. *La mística judía, una introducción*, p. 155.

¹⁷ *Ibid.* Sin embargo, es lícito aclarar que *nesamá*, *rúaj* y *nefes* no siempre coexisten en el cuerpo. Por ejemplo, si una persona comete una equivocación, *nesamá* –la parte más sublime– se separa del cuerpo y se vuelve impura; mientras que si hace algo bien, por el contrario, su *nesamá* se fortalece. Esta teoría de la división tripartita del alma resulta de una mezcla entre el neoplatonismo medieval y las interpretaciones filosóficas aristotélicas, y fue desarrollada por Moisés de León (LAENEN, *ob. cit.*, p. 155-156). Agradecemos la referencia a esta obra, brindada por la Dra. Adriana Cid, de la Universidad Católica Argentina.

¹⁸ *Gen.* 6, 4. El subrayado es nuestro.

unión entre dioses y hombres, así como “las hijas de los hombres” son la descendencia de Caín, por tanto, pecaminosa. Hay que añadir que en el texto no se retoma el tema ni se explica más allá de lo citado; es casi una cita implícita sobre cuya veracidad no se pronuncia el autor y que anticipa, de alguna forma, la catástrofe que sobrevendrá: el diluvio universal.

Sin embargo, el episodio bíblico más recordado que involucra a un gigante es el enfrentamiento entre David y Goliat, narrado en el Libro Primero de Samuel (*I Sam.* 16-17). David, hijo de Isaí, es el más pequeño de sus siete hermanos y encargado de guardar las ovejas. Como prototipo, el personaje de las Sagradas Escrituras responde a uno de los modelos heroicos de Propp que, contra las esperanzas de todos, culmina la empresa que se esperaba de los demás, aparentemente más fuertes y preparados para llevarla a cabo.¹⁹ En esta parte del relato, el joven David “rubio, de buen aspecto y de buena presencia” llega al campamento donde Saúl y los hombres de Israel se enfrentarán a los filisteos, que tienen como gran guerrero al gigante Goliat,

[...] cuya estatura era de seis codos y un palmo. Llevaba sobre su cabeza un casco de bronce y vestía una coraza escamada, también de bronce, que pesaba cinco mil siclos. Llevaba en los pies unas polainas de bronce y un escudo, también de bronce, en la espalda. El asta de su lanza era como el enjullo del tejedor, y la punta de su lanza pesaba seiscientos siclos de hierro.²⁰

La descripción de las armaduras de Goliat y el pesado material con el que están fabricadas –hierro y bronce– pone de manifiesto la desnudez con la que David sale al campo de batalla, después de obtener la bendición del rey Saúl, quien procura alistarlo con todo lo necesario:

Saúl vistió a David con su armadura, puso sobre su cabeza un casco de bronce y le cubrió con una coraza. Ciñó a David la espada sobre su armadura, y David intentó en vano andar, porque no estaba entrenado, y dijo a Saúl: “No puedo andar con esto, porque no estoy en-

¹⁹ PROPP, VLADIMIR. *Morfología del cuento*.

²⁰ *I Sam.* 17, 5-8.

trenado". Y se lo quitó de encima.²¹

El entrenamiento al que hace referencia David era sumamente riguroso y exigía una preparación intensa desde la niñez. Los guerreros se sometían tanto a ejercicios físicos, que incluían el manejo de armas y caballos, como a un plan de alimentación que los conservaba sanos y fuertes. Este héroe, sin embargo, está muy alejado de todo el ejercicio previo, puesto que se desempeña a diario como un simple pastor. Ante la sorpresa del rey, sólo toma su cayado, cinco piedras lisas que recoge del torrente y su honda. Como corresponde generalmente al enfrentamiento héroe-antihéroe, hay primero un combate verbal y luego un combate cuerpo a cuerpo. Al igual que harán siglos más tarde los caballeros medievales literarios, David invoca a Dios antes de la lucha y otorga después su victoria, no al mérito personal sino a la mano divina. Como es bien sabido por la tradición, David triunfa sobre el gigante, lanzándole una piedra en la frente que acabará con su vida y cortándole luego la cabeza.²²

Goliat no es descrito de la manera monstruosa que corresponde generalmente a los gigantes. En realidad, hay una descripción minuciosa de su armadura pero no de él mismo, más allá de su estatura. Éste es el único rasgo monstruoso y es suficiente para provocar el terror de sus enemigos. Llama la atención la ausencia del detenimiento en la desproporción física de Goliat; apenas se indica una altura de "seis codos y un palmo" pero no se presentan añadidos que pudieran hacer hiperbólica la imagen del enemigo, como generalmente sucede en materia literaria.²³

²¹ *I Sam.* 17, 38-40.

²² El hecho de cortar la cabeza no puede pasar inadvertido. Entre los pueblos primitivos, la cabeza es una parte del cuerpo tabuada. Representa una particular sacralidad que debe preservarse de los daños más pequeños que puedan alterarla. Cercenar la cabeza resulta, entonces, un acto ciertamente simbólico (FRAZER, J.G. *La rama dorada. Magia y religión*, p. 274-276).

²³ Podría considerarse además el caso de Sansón (*Jue.* 13-16) que, aunque no se describe especialmente por su altura, sí por su fuerza sobrenatural, proveniente de Yavé, y que reside en sus cabellos. Una vez más, el corte del cabello remite a un acto simbólico, por su carácter de tabú (FRAZER, ob. cit., p. 276-282). Por otra parte, en lo tocante a monstruos del Antiguo Testamento, no pueden dejar de mencionarse a Behemoth y Leviatán, figuras animalizadas a quienes Dios domina; mientras que el primero se identifica con el hipopótamo –la bestia por

FAMILIA DE GIGANTES, EN EL PALMERÍN DE OLIVIA [1511]

La Edad Media se sirve de los tópicos consagrados por la Antigüedad Clásica y los resemantiza, de acuerdo con la cosmovisión teocéntrica. En consecuencia, todos los elementos de la obra traducen este modo de concebir el mundo y muestran al hombre en su tránsito, en su pasaje por la vida terrena como un mero itinerar; de ahí la encarnación frecuente de imágenes como las del romero, del peregrino y del propio caballero andante como Palmerín de Olivia, heredero de Amadís de Gaula.²⁴

Todo el *corpus symbolicum medievale* se abre hacia una nueva interpretación, de carácter crístico. Surgen así géneros propios de la época, tales como los lapidarios, los bestiarios, las historias naturales y las hagiografías, que, al margen de abreviar en las fuentes alquímicas y mágicas originarias, se cargan de una connotación cristiana. Como afirma Suárez Pallasá:

Si es cierto que itinerario, aventura y heroísmo son directamente proporcionales al amor que impulsa al caballero, entonces el modelo supremo de toda caballería es el propio Dios, puesto que, impulsado por el amor infinito al mundo y al hombre, por la encarnación del Verbo en Jesucristo, verdadero Dios y verdadero hombre, cumplió el itinerario infinito [...], deviniendo Héroe entre nosotros para superar la máxima Aventura [...]. Éste es el modelo de todos los modelos.²⁵

Por lo tanto, si así el héroe como las aventuras que realiza tienen una fi-

excelencia-, el segundo se refiere al cocodrilo, que en algunos lugares designa un dragón fabuloso de terrible potencia (*Job*, 40).

²⁴ Para un análisis comparativo del itinerario medieval, véase el artículo de Javier Roberto González, "Dos modelos de itinerario en la literatura medieval: romería y caballería". El autor se refiere al *locus* estático y rectilíneo del romero, frente al dinámico y circular del caballero andante, así como también establece un contraste de trayecto y meta entre ambos géneros ficcionales (GONZÁLEZ, J.R., p. 9-31).

²⁵ SUÁREZ PALLASÁ, AQUILINO. "Fenomenología de la obra caballeresca y *Amadís de Gaula*", p. 3.

alidad cristiana, también los tópicos empleados estarán en función de ello. La representación del mal a través de la diversificación monstruosa será entonces la imagen misma del demonio, a quien el caballero andante debe enfrentar para restaurar el orden cósmico.

Es interesante notar que, en el *Palmerín de Olivia* [1511], el lexema ‘bestia’ se utiliza con frecuencia para designar la pluralidad de estos antagonistas; que pueden ser animales salvajes, monstruos, híbridos e incluso caballeros felones.²⁶ Generalmente el nombre aparece modificado por una serie de calificativos recurrentes, como por ejemplo ‘brava’, ‘fiera’, ‘malo/a’ y ‘bruta’. La definición más exhaustiva de ‘bestia’ la encontramos en el clásico *Tesoro de la Lengua castellana o española* [1611] de Sebastián de Covarrubias, quien da una primera entrada general al término como el

nombre genérico que comprende todos los animales irracionales [...]. En la [lengua] castellana ordinariamente se toma por los animales de quatro pies corpulentos, de los quales unos son domésticos, como el asno, el mulo, el cavallo, etc., y otros salvages feroces, como el león, el osso, el elefante, etc.²⁷

Y luego añade otras cuatro que amplían el sentido del nombre, en un nivel metafórico:

1. “El hombre que sabe poco, y tiene pensamientos baxos, semejante su modo de vivir a los brutos”;
2. “En muchos lugares de la Escritura, los tyranos que han perseguido el pueblo de Dios y su Iglesia”;
3. “El anticristo y sus ministros, por muchos lugares del Apocalipsi” y

²⁶ Si bien el lexema ‘bestia’ se reserva para los monstruos e híbridos, hay un único caso que merece destacarse, precisamente por su originalidad, donde Palmerín se refiere al caballero encantado como “bestia mala”, poniéndola así a la altura de otros monstruos. Antes de enfrentarse cuerpo a cuerpo con él le dice: “–*Bestia mala*, ¿qué fazes áy? Que no esperes de haver lo que desseas. El *diablo*, a quien tú traes por compañero, no te podrá agora ayudar tanto que no mueras a mis manos e pagarás los males que has fecho” (Cap. XXIX, p. 69. El subrayado es nuestro).

²⁷ COVARRUBIAS, SEBASTIÁN DE. *Tesoro de la lengua castellana o española*, p. 211.

4. “El demonio”²⁸

Por su parte, Corominas destaca la similitud de la bestia con el ‘reptil’, que quizás haya sido el modo primero de nombrar a la culebra²⁹ de un modo eufemístico, como hoy se utiliza el término ‘bicho’.³⁰

Lo monstruoso caballeresco abreva básicamente de dos grandes vertientes: la plástica y la textual. De la primera se desprenden las ilustraciones, las iconografías, las esculturas; de la segunda, las historias naturales y los bestiarios literarios. Sobre la base de ambas se conformará la idea de lo monstruoso en los libros de caballerías. El imaginario de lo monstruoso se funde en los procesos narrativos de imitación y variación del tópico, sobre una base genérica compleja. Con frecuencia el cauce gráfico y el textual se hallan entremezclados, de modo que puede hacerse así una lectura a través de las imágenes, si no se domina la letra —como era frecuente en la Edad Media— o bien, si el receptor conoce el código escrito, la imagen sirve como refuerzo del código interpretativo. Nilda Guglielmi, en su edición de *El Fisiólogo* define el bestiario como “una obra pseudocientífica moralizante sobre animales, existentes y fabulosos”,³¹ definición con la que no está completamente de acuerdo Ignacio Malaxecheverría:

“Seudocientífica” supone un juicio de valor escudado en el concepto del hombre moderno de ciencia; “moralizante” sólo define a determinados bestiarios —no, por ejemplo, al denominado “de Cambrai”, cuyos animales no van seguidos de moralización alguna, ni al bestiario amoroso de Richart de Fornival; “existentes y fabulosos” tampoco es totalmente exacto si no se precisa el segundo concepto, por la razón de que prácticamente a todas las bestias del *Physiologus* y sus

²⁸ *Ibid.*

²⁹ La culebra tampoco es casual porque, una vez más, remite a la imagen demoníaca que aparece ya en el Jardín del Edén para tentar a la mujer, condenada por Dios sobre el resto de los animales. “Entonces Yavé Dios dijo a la serpiente: Por haber hecho esto, maldita seas entre todas las bestias del campo. Te arrastrarás sobre tu vientre y comerás polvo de la tierra todos los días de tu vida. Yo pongo enemistad entre ti y la mujer, entre tu linaje y el suyo; él te aplastará la cabeza mientras tú te abalances a su calcañal (*Gn.* 3, 14-16).

³⁰ COROMINAS, JOAN. *Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico*, I, p. 575.

³¹ GUGLIELMI, NILDA. *El Fisiólogo. Bestiario Medieval*, p. 7.

traducciones se les atribuyen propiedades “reales” (al margen de los significados religiosos, o eróticos) de las que carecen de hecho. No hay un bestiario, sino bestiarios, aunque todos procedan de un clásico e hipotético *Physiologus* que no conservamos. Y existe, por otra parte, un Bestiario desmedido e inabarcable, que engloba a todos los animales de la literatura medieval.³²

La ausencia de los gigantes —así como también la de los enanos, que funcionan como contrapartida de los primeros— en los bestiarios halla su explicación precisamente en la selección de “animales” a la que se refieren ambos autores. Sin embargo, tanto los gigantes como los enanos pueden incluirse en la categoría de lo monstruoso caballeresco, incluso cuando no sean específicamente animales. Su monstruosidad radica en una evidente anomalía física; y es esta desmesura —por exceso o por defecto— la que los vuelve desproporcionados. La ausencia de la justa proporción³³ o medida,³⁴ en este caso física, es una clara alusión a la desmesura moral.³⁵

En el *Palmerín de Olivia*, el mitema del gigante se ve reforzado por la presencia de toda una familia, cosa que, por otra parte, puede verse como un rasgo de originalidad en la presentación del monstruo que de esta forma se multiplica. La aventura se le presenta a Palmerín cuando llega hasta él una

³² MALAXECHEVERRÍA, IGNACIO. *Bestiario medieval*, p. 207.

³³ Téngase presente que la proporción física toma como punto de partida el llamado número áureo o la divina proporción, representado generalmente con la letra griega ϕ , en honor al escultor Fidias, también griego. Tanto las figuras geométricas como los elementos de la naturaleza —incluyendo el cuerpo humano— y las obras de arte siguen esta proporción. Asimismo, se considera la divina proporción en cuanto a su razón mística.

³⁴ La medida en el actuar se corresponde con el punto medio del comportamiento; vale decir, una reacción equilibrada incluso ante una situación límite, un control adecuado —racional y espiritual— de las pasiones. Para el cristianismo, la medida se equipara con la virtud cardinal de la templanza. Su opuesto resulta ser la desmesura, cuyo modelo mítico encarna Aquiles.

³⁵ Aunque en el caso de los enanos hay una doble tipología: enanos felones y enanos amigos. Como lo estipula su nombre, los enanos amigos no son antagonistas del caballero andante; por el contrario, ofician como fieles escuderos y mensajeros de amor. En el *Palmerín de Olivia* aparecen dos enanos: uno, más esporádicamente, que actúa como conductor de Palmerín hacia la cueva donde se halla el caballero Varván penando sus amores por la doncella Valerica (Cap. LXV-LXVI: 139-144); el otro, Urbanil, que se desempeña como fiel escudero y siervo de amor entre Palmerín y Polinarda, a la manera del Ardián amadiasiano.

doncella, a quien le ha sido arrebatada un arca con una espada muy preciosa, que sólo podrá sacar el mejor caballero del mundo. El héroe persigue a los felones, se enfrenta con ellos y regresa con el arca. La doncella pide a Palmerín y a Tolomé un don y a continuación les permite intentar la prueba de la espada. Tras el vano intento del joven escudero, Palmerín extrae la espada con toda naturalidad y ambos acompañan luego a la doncella al castillo de su señora, quien a su vez les hará un pedido; de esta manera, los caballeros cumplen el don otorgado a la joven (Cap. XXIII: 52-55). Al llegar al castillo son bienvenidos con todos los honores y la señora de la doncella se dispone a contarles su *fazienda*, con la esperanza de ser ayudada. La dueña toma la palabra y hace un *racconto* de cómo un gigante tomó sus castillos a la muerte de su esposo, así como a su pequeña hija “para casarla con un fijo suyo muy dessemejado [...]. E si mi fija fuesse de edad ya la huviera casado con su fijo, mas no ha sino diez años. E yo querría ser más muerta que el casamiento pasasse” (Cap. XXIII: 56).

La aparición del gigante es, en este caso, más que un simple enfrentamiento héroe / monstruo. Encarna la figura del tirano, que se caracteriza por la toma del poder, no por derecho sino “por fuerça o por engaño, o por traicion. E estos atales son de tal natura, que después que son bien apoderados en la tierra, aman mas de facer su pro, maguer sea daño de la tierra, que la pro comunal de todos, porque siempre bienen a mala sospecha de la perder.”³⁶ Pero es posible analizar además otro motivo literario inserto en esta aventura: el rapto femenino, que podría derivar en la violación; no es éste el caso porque la raptada es apenas una niña y se da a entender que el gigante espera a que crezca para darla a su hijo. Para Elizabeth Frenzel el rapto femenino no aparece solo sino que generalmente está unido a otros tópicos como el honor conyugal, la tiranía, el tiranicidio, la venganza de sangre y el duelo.³⁷ Ni la violación ni el honor conyugal se manifiestan en este episodio del *Palmerín*, dado que, como ya se ha dicho, se trata de una niña. Pero sí está el honor de una hija que, formalmente hablando, es exactamente lo mismo: una ofensa que hay que reparar.

³⁶ ALFONSO EL SABIO. *Código de las siete partidas*, Segunda Partida, Título I, Ley X: 329.

³⁷ FRENZEL, ELIZABETH. *Diccionario de motivos de la literatura universal*, p. 278-285.

Forçar, o robar muger virgen, o casada, o religiosa, o biuda que biua honestamente en su casa, es yerro, e maldad muy grande, por dos razones. La primera, porque la fuerça es fecha sobre personas que biuen honestamente, e al seruicio de Dios, e a buena estança del mundo. La segunda es, que fazen muy gran deshonna a los parientes de la muger forçada, e muy gran atrevimiento contra el Señor, forçandola en desprecio del Señor de la tierra do es fecho. Onde, pues que según derecho deuen ser escarmentados los que fazen fuerça en las cosas ajenas, mucho mas lo deuen ser los que fuerçan las personas, e mayormente los que lo fazen contra aquellos que de suso diximos: e esta fuerça se puede fazer en dos maneras; la primera con armas, la segunda sin ellas.³⁸

Por otra parte, el rapto femenino está relacionado a su vez con otro mito universal no mencionado por Frenzel: el de la bella y la bestia. De acuerdo con el pensamiento junguiano, los principios de *animus* y *anima* representan al hombre y a la mujer interior respectivamente y se complementan entre sí. La bella y la bestia encarnarían estos principios femenino y masculino que se buscan entre sí para conformar la unidad. Cuando un monstruo rapta a una mujer no hace más que resignificar el mito y poner de manifiesto la necesidad de integración con el principio opuesto.³⁹

Hasta aquí, se podría establecer un orden de los motivos para esta aventura, relativamente larga, puesto que se resuelve aparentemente pero, luego de otros episodios intercalados, es retomada por el narrador más adelante. La red de mitemas se configuraría del siguiente modo:

- 1º) tiranía
- 2º) rapto femenino
- 3º) deshonna de la hija (exenta de violación)
- 4º) duelo
- 5º) tiranicidio
- 6º) venganza de sangre-rapto femenino (ahora, ambos tópicos están

³⁸ ALFONSO EL SABIO, ob. cit., Setena Partida, Título XX, Ley I: 422.

³⁹ JUNG, CARL. *El hombre y sus símbolos*, p. 179-193.

unidos)

7º) duelo.

Ya se han explicado los tres primeros motivos; analizaremos ahora los cuatro restantes para un acabado estudio de la aventura que nos ocupa.

Palmerín descansa esa noche en un rico lecho y al día siguiente oye misa antes de emprender la salida hacia las tierras donde se halla el gigante. Lo recibe un escudero que le informa la ausencia del gigante Damarco, pero le dice que llamará al hijo de su señor, Murdaneo. “E no tardó mucho que no vino el fijo del jayán, que era tan grande e tan feo que espantava a los que lo miravan” (Cap. XXIII: 57). En este punto tiene lugar el tópico 4º del duelo⁴⁰ entre Palmerín y Murdaneo, a quien el héroe acaba cortándole la cabeza, después de un feroz enfrentamiento. Los caballeros rescatan a la doncella Esmerinda “e así anduvieron muy ledos más de dos leguas, que su ventura los hovo de encontrar con Damarco, el jayán, e su muger e diez cavalleros con ellos” (Cap. XXV: 58). Sigue un nuevo enfrentamiento, en el que Palmerín mata a Damarco, lo que desata la furia de su esposa.

Su muger, que esto vido, apeóse muy apriessa e tomó la lança de su marido a un escudero que la traía e sin ningún pavor fue ferir a Palmerín con ella, e si él no gela cortara con la espada hubiéralo muerto con ella. *La jafya]na como una leona ravisosa* se quería abraçar con él, mas a Palmerín fuele forçado matalla, aunque *a él se le hizo vergüenza por ser muger*, e dióle tal golpe por la cabeça que luego cayó muerta cabe su marido (Cap. XXV: 59. El subrayado es nuestro).

Nótese el reparo del héroe cuando tiene que matar a la gigante. En Palmerín rigen los códigos de la caballería y, por tanto, hacer cualquier daño a una mujer supone una violación de su juramento como caballero. El caso de la *jayana* roza el límite del corazón palmeriniano, puesto que es una mujer pero al mismo tiempo es un monstruo. Las mujeres-monstruos quiebran el

⁴⁰ Que, al igual que en otras ocasiones, primero es un duelo verbal y a continuación un duelo cuerpo a cuerpo.

nivel de expectativas tanto del héroe como del lector, puesto que lo monstruoso suele asociarse con el principio masculino, que a su vez conlleva características tales como las fuerzas extraordinarias y la fealdad; mientras que, por lo general, las mujeres que funcionan como antagonistas del héroe mítico-caballeresco apelan a otro tipo de artilugios, generalmente asociados con la belleza engañadora y las artes mágicas o la magia negra, usadas como vehículo del mal. El estereotipo de la *mulier terribilis* fusiona el peligro con la belleza.⁴¹ Sin embargo, en el *Palmerin de Olivia* esta doble naturaleza del enfrentamiento con la gigante redobla la originalidad del autor, quien incluye un monstruo femenino que “como una leona ravirosa” lo único que procura es defender el honor de su marido, muerto delante de sus propios ojos. De este modo, se concreta el mitema 5° del tiranicidio. Una vez muerto el tirano Damarco, el orden retorna: la niña es devuelta a su madre y los castillos son recuperados por su dueña. Pero restan aun dos tópicos por analizar y esto nos marca que la aventura de los gigantes no finaliza todavía.

En el capítulo LVI los gigantes vuelven a hacer su aparición, después de un bloque intermedio donde se habían acallado momentáneamente. Palmerín y sus caballeros se hallan bien acogidos en el castillo del Rey de Ynglaterra, quien les está agradecido por haberle ayudado en la batalla contra el Rey de Escocia. En vísperas de una cacería, Palmerín tiene un sueño admonitorio:

Soñava que, andando de caça por la floresta, que salía a él un león, el más grande y fiero qu'el jamás vio, que le echava las uñas tan bravamente que le rumpía toda su loriga; e avía con él una batalla muy fiera que aduro lo podía vencer; e víase tan aquejado que Tri-neo le sentió su aquejamiento e despertólo e pescudóle qué avía. Él gelo contó e dixo que otro día quería yr armado a la caça (Cap. LXI: 123).

Durante la caza, acude un escudero para informar al Rey que el gigante Franarque, señor del castillo de Garbones, se ha llevado presas a la hija del Rey —la doncella Agriola— y a la misma Reina. El lector podrá recapitular

⁴¹ Abundan ejemplos de este tipo de mujeres, que van desde Pandora hasta las sirenas; las amazonas y las hechiceras, entre las que Circe representa el modelo repetido.

mentalmente la historia anterior sólo en el capítulo próximo, donde se explica:

Este Franarque era hermano del Rey de la ýnsola Madanela, aquel que Palmerín mató en la batalla. E un hermano suyo escapó de la batalla malherido e fuese para el castillo de este gigante e díxole como su hermano era mu[e]rto e otros muchos cavalleros de su linage. Franarque quando lo oyó fue muy ayrado, que amava mucho el Rey de la ýnsola, e juró a Dios qu'él lo vengaría a todo su poder (Cap. LVII: 124).

Franarque quiere llevar a cabo la venganza de sangre, que correspondería al 6º tópico de la red de mitemas que hemos enunciado previamente, en una relación de causa-efecto. El gigante rapta a las mujeres, que ahora son dos –madre e hija– lo cual refuerza la violencia del hecho, y procura vengar la muerte de su hermano. Desde épocas antiguas, la venganza de sangre⁴² se ha considerado como una “norma de derecho”⁴³ que consiste en dar muerte al asesino de un pariente cercano o un miembro de la familia. Decía ya Hipócrates: “*Quae medicamenta non sanant, ferrum sanat, quae ferrum non sanat, ignis sanat*”, y esto puede verse metafóricamente como una gradación ascendente de la ofensa, cuya única reparación radica en la sangre. La sangre se lava con sangre, “la sangre lava el honor dejándolo limpio de mácula.”⁴⁴ Frente a la ley divina, hay otra ley –la terrena– que hace justicia por mano propia y es válida en toda la tradición occidental, remontándose a los griegos y los romanos, en cuyas creencias los muertos no hallarían reposo hasta tanto no fuesen vengados.

Como respuesta a este intento de venganza, Palmerín deberá una vez más enfrentarse con el gigante y así tenemos resuelta nuestra red mitemática, con el 7º y último tópico de este episodio: el duelo. Después de algunas descripciones a propósito de los golpes entre ambos contrincantes, el narrador

⁴² Llamada *inimicitia capitalis* por los romanos. Entre los griegos, la obra más representativa sobre este motivo es la *Orestíada* de Esquilo. (FRENZEL, ob. cit., p. 368-376).

⁴³ FRENZEL, ob. cit., p. 368.

⁴⁴ *Ibid.*

acude a un recurso caro al género: “¿Qué vos diremos? Ovo entre ellos una tan esquivia batalla que no se vos podría contar” (Cap. LVII: 125); vale decir, lo indescriptible de la lucha cuerpo a cuerpo, que coadyuva a una representación aun más sangrienta por parte del lector. Después de la muerte del gigante, la aventura culmina con un dejo de astucia del Rey, que toma las armas de Franarque, ya muerto, para enviar un ejército a uno de los castillos tomados, haciendo gala del recurso del disfraz. Al ver el escudo y el yelmo de su señor, “ellos criéronlo e no osaron salir de su mandado” (Cap. LVII: 126) —sin saber que en realidad es el Conde de Boroya, amigo del Rey— entregan el castillo.

CONCLUSIONES

Los motivos literarios se han enraizado en la tradición como punto de partida para la escritura y hemos visto la evolución puntual del tópico del gigante, como parte de lo monstruoso, a través de la mitología greco-romana, de la tradición bíblica y de los libros de caballerías. Cada uno de estos momentos —que sin duda no son los únicos, pero sí los que aquí establecemos como límite de nuestro trabajo— plasma una marca del imaginario de su tiempo que tiene algo de original y que a su vez remite a un imaginario anterior. De este modo, el tópico del gigante se re-significa, se re-semantiza, se re-actualiza en un recorrido textual sumamente enriquecedor para una lectura de carácter más amplio.

La *descriptio* resulta fundamental para la presentación del monstruo pero varía también, de acuerdo con el conocimiento o desconocimiento que el lector / oyente pueda tener del mismo. Algunas veces, al mencionar monstruos que están en el imaginario colectivo, el narrador no se detiene en una mayor descripción de sus partes, porque asume que su receptor ya las conoce; por el contrario, cuando son monstruos “originales” o novedosos, el autor hace una composición minuciosa de la figura monstruosa. El caso del gigante se ubica entre los primeros, vale decir, no es algo nuevo sino que el lector / oyente sabe muy bien de qué se trata, por lo que el narrador sólo podrá hacer pequeñas variaciones del tópico, como la estatura *dessemejada*, las armas con las que cuenta, las afrentas cometidas. En el *Palmerín de Olivia*

hay, sin embargo, dos características que hacen a la originalidad en la presentación del gigante: por una parte, la mención de toda una familia de *jayanes*, recurso que introduce al gigante en una economía más colectiva que individual, más comunitaria que solitaria, más “humana” —por decirlo de algún modo— que monstruosa. Por otra parte, un segundo rasgo que se desprende del primero es la presentación de una *jayana*, que sólo reacciona al ver que han hecho daño a los suyos, como cualquier madre lo haría, y la disyuntiva personal de Palmerín, al verse obligado a matar a una mujer, pues al fin y al cabo la giganta tiene una naturaleza femenina. Ambos puntos se aúnan para resemantizar el antiguo mitema monstruoso, a la luz de la cristianización que se hace de los monstruos en los libros de caballerías, donde el caballero encarna nada más y nada menos que la figura de Cristo, en la lucha contra el demonio que se multiplica en bestias, en monstruos, en híbridos, figuras todos ellos de la demonización de las pasiones que el héroe debe dominar.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Bibliografía primaria

La Santa Biblia. Traducida de los textos originales en equipo bajo la dirección del Dr. Evaristo Martín Nieto. Madrid: Paulinas, 1978.

[Palmerín de Olivia] *El libro del famoso e muy esforçado cavallero Palmerín de Olivia* [1511]. Introducción de Ma. Carmen Marín Pina; edición y apéndices de Giuseppe di Stefano; colaboración de Daniela Pierucci. Alcalá de Henares: Centro de Estudios Cervantinos, 2004.

Bibliografía secundaria

ALFONSO EL SABIO. *Código de las Siete Partidas*, en *Códigos Españoles Concordados y Anotados*. Madrid: Imprenta La Publicidad, 1848. Vol. II, Segunda Partida, Título I, Ley X: “Que quiere decir Tyrano, e como vsa su poderio en el Reyno, después que es apoderado del”, p. 329-330

- y Vol. IV, Setena Partida, Título XX, Ley I: “De los que fuerzan, o lleuan robadas, las vírgenes, o las mugeres de orden, o las biudas que bien honestamente”, p. 422.
- CHEVALIER, JEAN; GHEERBRANT, ALAIN. *Diccionario de los símbolos*. Barcelona: Herder, 1969.
- COROMINAS, JOAN. *Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico*. 6 Vols. Madrid: Gredos, 1991.
- COVARRUBIAS, SEBASTIÁN DE. *Tesoro de la lengua castellana o española*. Edición preparada por Martín de Riquer. Barcelona: Horta, 1943.
- DURAND, GILBERT. *La imaginación simbólica*. Buenos Aires: Amorrortu, 1968.
- *Mitos y sociedades. Introducción a la mitología*. Buenos Aires: Biblos, 2003.
- *Las estructuras antropológicas del imaginario: introducción a la arquetipología general*. México: FCE, 2004.
- FRAZER, J.G. *La rama dorada. Magia y religión*. Madrid: FCE, 1944.
- FRENZEL, ELIZABETH. *Diccionario de motivos de la literatura universal*. Madrid: Gredos, 1980.
- GONZÁLEZ, JAVIER ROBERTO. “Dos modelos de itinerario en la literatura medieval: romería y caballería”, 9-31. *Taller de Letras*, 45. Santiago de Chile: Facultad de Letras, Pontificia Universidad Católica de Chile, 2009, segundo semestre.
- GUGLIELMI, NILDA (ed.). *El Fisiólogo. Bestiario Medieval*. Buenos Aires: Eudeba, 1971.
- JUNG, CARL. *El hombre y sus símbolos*. Barcelona: Biblioteca Universal Contemporánea, 1984.
- LAENEN, J.H. *La mística judía, una introducción*. Madrid: Trotta, 2006.
- MALAXECHEVERRÍA, IGNACIO (ed.). *Bestiario medieval*. Madrid: Siruela, 1986.
- OVIDE. *Les métamorphoses*. Tome I (I-V). Texte établi et traduit para Georges Lafaye. Paris: Les Belles Lettres, 1928.
- PROPP, VLADIMIR. *Morfología del cuento*. Madrid: Akal, 2001.
- QUINTILIANI, M. FABII. *Institutiones oratoriae*. Recognovit brevique adnotatione critica instruxit, M. Winterbottom. 2 Tomi. Great Britain: Oxford University Press, 1970.

- SALINAS, PEDRO. *Jorge Manrique o Tradición y originalidad*. Buenos Aires: Sudamericana, 1969.
- SENECAE, L.ANNAEI. "Epístula 84", p. 285-288. En: *Ad Lucilium epistulae morales*. Recognovit et adnotatione critica instruxit, L.D.Reynolds. Tomus I, Libri I-XIII. Great Britain: Oxford University Press, 1976.
- SUÁREZ PALLASÁ, AQUILINO. "Fenomenología de la obra caballeresca y *Amadís de Gaula*", p. 1-10. En: FERRARIO DE ORDUNA, LILIA et alii. *Nuevos estudios sobre literatura caballeresca*. Barcelona-Kassel: Edition Reichenberger, 2006.
- YEVZLIN, MICHAEL. *El jardín de los monstruos. Para una interpretación mitosemiótica*. Madrid: Biblioteca Nueva, 1999.



Original (im Kampf mit Herakles) von einem Relief im Vatikan.



CRÓNICA

PRESENTACIÓN DE LIBRO

El 5 de mayo de 2010 tuvo lugar, en el ámbito de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Católica Argentina, la presentación de un libro de la Prof. Azucena Adelina Fraboschi (FRABOSCHI, AZUCENA ADELINA. *Scivias, de Hildegarda de Bingen (primera parte). Lectura y comentario al modo de una lectio medievalis*. Buenos Aires: Miño y Dávila, 2009 575 p.), fruto de una labor de investigación que comenzara hacia el año 2002, y que continúa. Dicha presentación estuvo a cargo del Dr. Javier Roberto González, Director del Departamento de Letras de dicha Facultad, y del P. Dr. Francisco Leocata ODB. Brindamos a continuación el texto de sus exposiciones, comenzando por la del Dr. González.

“El teórico y crítico formalista ruso Mijail Bajtin postuló en su libro de 1929 dedicado a Dostoievsky —que Occidente sólo conocería varias décadas después— el concepto de *polifonía* para aludir a la pluralidad de voces y perspectivas que, en el seno de un discurso supuestamente unitario como el de una novela, confieren a éste una estructura dialógica y coral por sobre la monología del autor, cuyo punto de vista cede toda prerrogativa de exclusividad a los diversos puntos de vista de los personajes, que ocasionalmente divergen, se oponen, se intersectan, se contaminan, se enriquecen por el mutuo contacto.¹ El volumen que hoy presentamos, dedicado a las seis visiones del primero de los tres libros de la vasta obra profético-visionaria *Scivias* de Hildegarda de Bingen, bien puede reclamar para sí la calificación de polifónico, no sólo porque coexisten en él las dos voces básicas inexcusables en todo estudio crítico de un texto llevado a cabo con criterios de cientificidad — la voz de la autora estudiada, Hildegarda de Bingen, y la voz de la autora de la fijación, la traducción y los comentarios del texto hildegardiano, Azucena Fraboschi—, sino también porque cada una de estas dos voces se subdivide

¹ BAJTIN, MIJAIL M. *Problemas de la poética de Dostoievsky*. México:, FCE, 1993.

internamente en diversos niveles textuales de dispar jerarquía pragmática y aun de dispar caracterización semiológica –no se pierda de vista, a este último respecto, que el discurso primario de Hildegarda se configura a partir de dos códigos sémicos bien distintos: el pictórico, encargado de reproducir visualmente el contenido de las visiones, y el lingüístico, que describe verbalmente lo visto y transcribe además las palabras directas de Dios escuchadas por Hildegarda en visión–; y precisamente, la voz de Dios es la tercera –o mejor, la primera– de estas voces polifónicamente integradas y contrapuestas –utilizo este segundo término según su sentido musical–, sin duda la voz principal que guía y sostiene al complejo sonoro y semántico en que consiste el riquísimo discurso de este completo estudio sobre *Scivias*.

Habida cuenta pues de tal riqueza, y en vista de las diversas voces, estrategias discursivas y códigos señalados, podemos distinguir en el volumen que nos ocupa nueve niveles textuales:

1. En primer término debe mencionarse, naturalmente, la plasmación icónico-pictórica de las visiones del primer libro en las hermosísimas miniaturas que, según se sabe, no fueron ejecutadas por mano de la propia Hildegarda sino bajo dirección y supervisión suya. La profecía hildegardiana consiste en la percepción de especies sensibles internas tanto visuales como sonoras, y corresponde así al código pictórico dar cuenta en primera instancia del contenido de la experiencia. En este libro de Azucena Fraboschi las seis miniaturas se reproducen en las pp. 49 a 56 en papel ilustración de excelente calidad y con finísima resolución cromática.
2. Pero no basta la mera reproducción o interpretación pictórica de la visión para dar acabada cuenta de la complejidad de su mensaje; por ello, un segundo nivel textual corresponde a la verbalización que hace Hildegarda de su propia experiencia, a la traducción de sus visiones en términos lingüísticos, ejecutada con sobria retórica y alta poesía.
3. El tercer nivel textual –no en relevancia, sino dentro de este orden meramente expositivo– corresponde a las palabras de Dios oídas en visión por Hildegarda y recogidas por ésta se supone *ad litteram* como discurso reportado en estilo directo dentro de su propio discurso.

so verbal.

4. No bastantes las miniaturas que reproducen pictóricamente las visiones y el discurso verbal que las describe con palabras, incluyendo en éstas las divinas, Hildegarda dedica un cuarto nivel de discurso a glosar su experiencia visionaria a partir precisamente de lo que Dios mismo declara, lo cual constituye una interpretación de los tres niveles textuales previos que se elabora en base a una técnica de análisis y lectura fundamentalmente alegórica. No resultaría pertinente en nuestro acotado tiempo siquiera intentar un abordaje más o menos exhaustivo de lo que latamente se conoce como *alegoría*; bástenos recordar apenas que, aceptado que la alegoría supone una expansión al dominio del pensamiento de lo que la metáfora es a la palabra aislada, y que por tanto puede definirse como una metáfora continuada en un sintagma de mayor extensión, la tradición retórica y exegética medieval distingue la *allegoria in verbis* de la *allegoria in factis*, entendiendo a la primera como aquella cuyo sentido figurado radica en las palabras, y a la segunda como aquella cuyo sentido figurado radica en los hechos u objetos mismos que las palabras designan; la distinción cobra importancia ante todo en relación con la interpretación bíblica, pues en el texto sagrado coexisten figuras cuya alegoría es meramente verbal y no remite necesariamente a acontecimientos históricos reales —el jardín del *Cantar de los Cantares*, el hijo pródigo de la parábola de Jesús— junto a otras cuya lectura alegórica surge a partir del objeto real o del hecho histórico referidos por el discurso —el jardín del Edén, el éxodo de Egipto—; conocida es la fecunda tradición exegética bíblica que en los siglos medios interpretó el texto sagrado conforme a la segunda clase de alegoría, la *in factis vel christiana*, estableciendo para ella los cuatro célebres niveles de sentido, a saber, el literal o histórico, el alegórico propiamente dicho o tipológico, el tropológico o moral, y el anagógico o escatológico, que refieren, respectivamente, un hecho veterotestamentario en su historicidad —por caso, la liberación del pueblo judío de Egipto—, su primera consumación en el Nuevo Testamento, que coincide con lo que debe creerse como objeto de fe —la redención obrada por Cristo—, su reproducción como norma de comportamiento general, lo que

debe hacer todo cristiano –la conversión del alma del pecado a la gracia– y su segunda y final consumación en el cielo, aquello a lo cual se tiende como objeto de esperanza –la resurrección y el acceso a la eterna gloria². Queda claro que *Scivias* no es discurso bíblico, y por tanto no cabe aplicarle estrictamente el esquema de los cuatro sentidos de la alegoría cristiana –al margen de que en algunos pasajes, como muy acertadamente señala Azucena Fraboschi a propósito de la sexta visión, dicho esquema pueda resultar un instrumento útil a la hora de desentrañar el significado profético del texto–; pero más allá de la pertinencia o no del método figural del cuádruple sentido, no pueden haber dudas acerca de la condición de *allegoria in factis* del discurso visionario hildegardiano, pues las figuras y objetos que en él se contienen y que se leen alegóricamente son presentados como hechos reales e históricamente ocurridos y percibidos por la profetisa experiencialmente, y no, como sucede en la alegoría *in verbis*, como meras metáforas de un pensamiento que recurre a los tropos en pos de una expresión más plástica y figurativa. Se trata entonces del discurso hildegardiano de un discurso plenamente *alegórico* según la modalidad *in factis* propia de lo alegórico cristiano, pero también se trata de un discurso *profético-visionario*, que se condice en su fenomenología con la segunda de las tres clases de conocimiento profético que Santo Tomás distingue en *S.Theol.* II/II, q. 173, a. 2, a saber, el conocimiento mediante formas sensibles captadas por los sentidos externos, el conocimiento imaginativo, mediante formas sensibles internas –*per formas imaginarias*–, y el conocimiento puramente mental de ciencia infusa, habido mediante especies inteligibles. Hildegarda ve y oye internamente, conoce especies que la impresionan sensiblemente mas no mediante sus sentidos externos, sino mediante su imaginación; se trata del tipo de revelación profética que más frecuentemente se canaliza a través de los sueños, bajo la forma de visiones oníricas, pero en este caso las visiones son habidas en vigilia

² Se analizan en detalle estas cuestiones en la monumental obra de Henri De Lubac *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*. Paris: Aubier, 1959-1964, 4 vols.

—Santo Tomás admite asimismo esta doble posibilidad de la profecía sensible *per imaginariam visionem* al señalar que ésta puede suceder *in dormiendo* o bien *in vigilando* (*S.Theol.* II/II, q. 174, a. 3)—; la distinción puede ser de cierta relevancia, pues a la zaga de los muy leídos *Commentarii in Somnium Scipionis* de Macrobio la Edad Media atribuía al *somnium* y a las imágenes en él habidas un carácter oscuro y de ardua interpretación, en tanto identificaba a la *visio* con un tipo de imágenes revelatorias más claras y entendibles. Cabe legítimamente preguntarse hasta qué punto el contenido profético de las visiones de Hildegarda resulta tan claro e instantáneamente comprensible; el solo hecho de que su propia autora lo glose, analice e interprete parece más bien desmentir semejante presupuesto macrobiano; en todo caso, la ocurrencia dentro de la visión de un discurso verbal asumido por Dios mismo, que abierta y nítidamente interpela a la profetisa, le ordena comunicar su experiencia visionaria y le brinda ciertas pautas interpretativas, constituye un caso asimismo contemplado en las taxonomías proféticas medievales, y más concretamente, de nuevo, en la de Macrobio, quien denomina *oracula* a estos anuncios verbales que un dios o una persona santa o grave pronuncia en el seno de un *somnium* o una *visio*.³

5. Con el quinto nivel textual pasamos ya de la voz de Hildegarda a la voz de Azucena Fraboschi, la autora del volumen que nos ocupa aquí. Pero al igual que sucedía con la voz de los niveles textuales previos, en esta voz autoral-exegética existen también distintos planos discursivos; en primer término, el correspondiente a los comentarios que completan y consuman las glosas de la propia Hildegarda, a la vez que aportan una compleja y fascinante red de reflexiones, impresiones, interrelaciones y meditaciones acerca de las visiones proféticas. Es en este nivel textual, precisamente, donde radica la *lectio* que Azucena propone como método de abordaje, al modo de

³ A. T. MACROBIUS. *Commentarii in Somnium Scipionis*. Edidit Iacobus Willis. Editio stereotypa editionis secundae. Stutgardiae et Lipsiae: in aedibus B. G. Teubneri, 1994, 1.3.2-13.

- los grandes maestros medievales. Volveré sobre ello más adelante.
6. La *lectio* mediante la cual comenta e interpreta Azucena las visiones de Hildegarda se prolonga, empero, en un sexto nivel, correspondiente a las notas a pie de página que aportan datos u observaciones jerárquicamente subordinadas al previo nivel quinto, mas no por ello menos relevantes conceptualmente.
 7. Junto a los dos niveles de comentarios pertenecientes a la *lectio* estrictamente tal, la autora ofrece un séptimo nivel textual o, más bien y conforme a la terminología al uso, *paratextual*, correspondiente al medular prólogo que encabeza el volumen, que, con el propósito de mejor guiar el abordaje tanto del discurso visionario hildegardiano cuanto de los comentarios de su exégesis, ofrece datos de valor acerca de la vida y la obra de Hildegarda, así como acerca de la *lectio medievalis* en cuanto método de lectura comprensiva integral, y correspondiente también a la bibliografía y al utilísimo diccionario biográfico que cierran el libro.
 8. Tanto los comentarios principales del quinto nivel cuanto los subordinados del sexto nivel de las notas, más el paratexto prologal del séptimo nivel, derivan a veces en lo que bien podríamos considerar un octavo nivel textual, correspondiente a las citas o *hipotextos* explícitos recabados tanto de las *auctoritates* bíblicas, patrísticas, clásicas y medievales que configuran la base teórica y cultural de Hildegarda, cuanto de estudiosos y exégetas modernos que aportan elementos de juicio y análisis a la autora para una más acabada interpretación de su objeto.
 9. Finalmente, y para no poca sorpresa, existe un noveno nivel textual en esta cabal sinfonía discursiva, el último, que nos transporta fuera del soporte concreto del volumen que comentamos y nos deposita en el inmenso mundo virtual de la red, en una operatoria *hipertextual* – utilizamos ahora el término no según el sentido genettiano correlativo de *hipotextual*, sino en el más divulgado sentido cibernético– que, mediante un simple enlace, nos permite acceder a los textos originales latinos aducidos o comentados en el libro. El recurso podrá parecer simple, pero no deja de resultar llamativo que mediante él la autora establezca, *volens nolens*, una innegable correspondencia

entre la Edad Media, cultura básicamente de citas y autoridades y afecta a un tipo de discurso ramificado en el que cada idea remite a otras en una trama de progresivas remisiones que a menudo obliteran incluso el respeto por la autoría personal, y nuestra época posmoderna, igualmente afecta a las citaciones y a las remisiones infinitas de textos que se comunican y se regeneran unos en otros, según el modelo de la semiosis intertextual propia de la red. La analogía, por cierto, no pasa de ser fenoménica, pues las citas y ramificaciones medievales se ordenan siempre en torno de un eje semántico definido y reconocen una neta jerarquización de contenidos, una troncalidad, en tanto la intertextualidad posmoderna se asemeja más bien a un caos donde los discursos se mezclan y confunden en un proceso incesante, rizomático –según diría Deleuze–, que parece no reconocer eje, fin ni sentido. En todo caso, la analogía, siquiera superficial, sigue siendo válida.

Querría detenerme ahora en la labor específica de la autora del volumen en cuanto *lectora* y *comentadora* de las visiones de Hildegarda. Según queda establecido desde el subtítulo mismo del libro, los comentarios de Azucena a las seis primeras visiones de *Scivias* se ajustan al *método* –y subrayo que deberíamos entender esta palabra más en su sentido etimológico griego de ‘camino’ que en el técnico cartesiano que resulta más habitual– de la *lectio medievalis*. Se trata de una modalidad de estudio e interpretación de textos nacida en el seno de las escuelas monásticas benedictinas en la temprana Edad Media, y conservada, con algunas adaptaciones a los nuevos tiempos, por la Escolástica universitaria a partir del siglo XIII, que sin embargo preferirá como más adecuado a su nuevo temple racionalista el método abstracto de la *quaestio disputata*. En efecto, mientras la *lectio* toma por objeto un texto, vale decir, algo vivo, concreto e integralmente humano cuando no divino, la *quaestio* se concentra en un problema de pura teoría, en una construcción abstracta y parcial del intelecto; el reinado de la *lectio* en la Edad Media temprana frente a la supremacía de la *quaestio* en las universidades a partir del siglo XIII tiene que ver, naturalmente, con el triunfo de una escolástica racionalista y especulativa que gusta de abstraer y dividir el complejo fenómeno de la realidad, tanto humana cuanto divina, y con el correlativo ocaso

de aquellos tiempos previos, más apegados a una teología mística y escrituraria que se resiste a las rigideces y esquematismos de una dialéctica pura. Hildegarda y sus obras representan acabadamente esta vieja y hermosa forma de pensar *desde* y *en* el texto –sagrado o humano– entendido como algo vivo, unitario y orgánico, pero su contemporáneo Pedro Abelardo da inicio ya, en pleno siglo XII, a la nueva forma de pensamiento racionalista que se impondrá en el siglo siguiente, pese a los escándalos y afanes del último defensor del antiguo método monástico, el enorme San Bernardo de Clairvaux. No debe verse en las acerbas críticas de éste a Pedro Abelardo, por lo demás, solamente el refunfuño de un viejo maestro incapaz de adaptarse a los nuevos tiempos y a las nuevas modas, sino la defensa de una modalidad de pensar, la *lectio*, que era en rigor mucho más que un mero método de investigación científica o de análisis de problemas teológicos, que trascendía incluso el campo de lo puramente intelectual para alcanzar lo afectivo y aun lo corporal, pues se trataba de un cabal *acto de devoción* en el que el pensamiento discursivo se elevaba a la meditación y aun a la plegaria. No en vano en la rutina disciplinar de los monjes la *lectio* atenta de la Escritura y de los Santos Padres desembocaba en una *meditatio* profunda acerca de los misterios de Dios y precedía a la *oratio* final en la que el creyente, enriquecida su alma por la iluminación habida en la lectura meditada de los textos sagrados y devotos, dirigía su voz al Supremo Hacedor a modo de respuesta tras haber escuchado y comprendido la suya.⁴ En términos de la moderna Pragmática bien podríamos decir entonces de la *lectio* lo mismo que de la *oratio*: que se trata en ambos casos de formas de devoción que constituyen *actos de habla dialógicos*, pues no se aplican a un ente pasivo y cosificado considerado como mero objeto cognoscible, sino se dirigen a él como interlocutor vivo conforme al modelo de la interacción personal entre dos sujetos; y en ambos casos, por lo demás, el habla y la escucha conviven en el mismo acto, pues si bien en la *lectio* se trata ante todo de escuchar la palabra de Dios y en la *oratio* de decirle a Dios nuestra palabra, el escuchar de la *lectio* deviene a la vez

⁴ Cfr. LECLERCQ, JEAN. “Formas de oración y contemplación. II. Occidente”, en MC. GINN, BERNARD; JOHN MEYENDORFF Y JEAN LECLERCQ (dirs.) *Espiritualidad cristiana. Desde los orígenes al siglo XII*. Buenos Aires: Lumen, 2000, pp. 431-441.

activa interrogación y locución, y el hablar de la *oratio* se convierte en atenta escucha de la implorada respuesta. Diálogo cabal y pleno, transido como todo diálogo de intelecto y sentimiento, de razón y voluntad, de conocimiento y amor, de ideas y pasiones, la *lectio* involucra todas las facultades del alma y aun las del cuerpo –no se pierda de vista que en la Edad Media la lectura se hacía en voz alta y acompañada de la debida gestualidad física–, en un acto de aproximación y comunión integral, cordial, alejado de toda abstracción especulativa, entre un sujeto concreto y vivo, el lector, y esa otra realidad viva, el texto, que remite a su vez a los sujetos vivientes de los autores humanos y el autor divino. Pues bien, va de suyo que si tal método de estudio y aproximación textual permite un abordaje integral de su objeto, poniéndolo a salvo de cualquier peligro de racionalización o abstracción impropias, resulta especialmente pertinente a propósito de un texto de naturaleza profético-visionaria como el de *Scivias*, toda vez que la palabra del profeta es antes poética que científica o filosófica y se hace más dócil a los moldes de la retórica que a los de la dialéctica.

No basta, empero, para decretar la fecundidad de un método, que éste resulte adecuado a su objeto, sino que debe adecuarse igualmente a la personalidad del sujeto que lo pone en práctica; en tal sentido, el camino de la *lectio medievalis*, apropiadísimo al concreto objeto del texto profético visionario hildegardiano, no resulta menos apropiado al sujeto de la autora y exégeta responsable del volumen de que aquí tratamos. Me permitiré aducir en prueba de ello algunos recuerdos personales. Conozco a Azucena Fraboschi desde fines de la década del ochenta, cuando el recién creado Instituto de Estudios Grecolatinos del que hoy es Directora era su sede de trabajo en el subsuelo de la Facultad de Filosofía y Letras de la calle Mitre; acababa yo de obtener mi grado, y al comenzar a frecuentar el Instituto la amable sonrisa de Azucena solía recibimos no sólo con su bien conocida cordialidad, sino también, muy a menudo, con entusiastas comentarios acerca de lo que estaba investigando en ese momento. Su trabajo estaba así en constante apertura y donación a los demás, a quienes intentaba –y conseguía– no sólo entusiasmar, sino incluso involucrar mediante consultas, pedido de opiniones o abiertas preguntas: “¿cómo le parece que podría traducirse mejor esta palabra latina?; ¿no le parece que esta imagen alude a tal o cual cosa?, ¿esto no le recuerda a tal o cual autor?” Más tarde, al despuntar el nuevo milenio, co-

incidimos ambos en el mismo sector de investigadores, en el cuarto piso de este Edificio San Alberto Magno, en escritorios contiguos; tuve ocasión entonces de palpar día a día el especial modo de Azucena de relacionarse “cordialmente” con su objeto de estudio. No era infrecuente que el silencio —la palabra es optimista e hiperbólica; no era precisamente silencio lo que había en ese sitio, a decir verdad— resultara sorpresivamente rasgado por alguna gozosa exclamación de Azucena, feliz ante un hallazgo, ante la definitiva comprobación de lo atinado de una hipótesis o ante la lisa y llana belleza de un pasaje de su amada Hildegarda. Pero como el gozo de Azucena es difusivo e invasivo, tras la exclamación venía la comunicación y la donación al prójimo de su felicidad. No creo conocer investigador cuyo entusiasmo resulte más contagioso y estimulante que el de Azucena; y más aún, su entusiasmo y su peculiar modo de involucrar en él al colega resultan a menudo francamente proselitistas. ¿O acaso no somos varios, entre los aquí presentes, quienes llevados de la curiosidad ante semejante fervor suyo, decidimos acercarnos por primera vez a la lectura de Hildegarda, y quizás hasta tentar algún modesto escrito sobre ella? Idéntico fervor contagioso y difusivo se percibe, y con creces, en los libros, artículos y conferencias de Azucena Fraboschi sobre Hildegarda de Bingen; en todos sus escritos, junto al rigor intelectual y la exhaustividad analítica, campea una radical empatía, una identificación afectiva con su tema que, con todo, no supone mengua alguna de la necesaria objetividad. Tal como señalan las modernas hermenéuticas textuales, diríase que Azucena, en su tarea de lectora y exégeta, no busca sólo comprender el texto —y a su través la entera realidad extratextual allí referida— en cuanto objeto, sino comprenderse y manifestarse a sí misma en cuanto sujeto no sólo cognoscente, sino sentiente y viviente; “se comprendre devant le texte”, según célebre fórmula de Paul Ricoeur. Volvemos así al íntimo parentesco entre *lectio* y *oratio*: leemos un texto, sagrado o profano, para leer a Dios en él, y también para leernos a nosotros mismos en cuanto interpelados por ese Dios que habla y vive en el texto, un Dios que, a su vez, en nuestro devoto acto de lectura orante nos lee y nos quiere como más dignos de Sí. A la zaga de esta preñante modalidad medieval de abordaje del texto, la lectura orante de Azucena Fraboschi a partir de las visiones de Hildegarda de Bingen nos involucra y enriquece. Se lo agradecemos.”

Y la exposición del Dr. Leocata:

“Desde su mismo enunciado el encomiable trabajo que nos presenta Azucena Adelina Fraboschi nos coloca en un género literario que desborda los límites de una mera investigación científica, aunque implica una labor investigativa de primer nivel. La autora ya había proporcionado al público de habla hispana un conjunto, notable por su cantidad y calidad, de estudios sobre la gran mística y pensadora alemana del siglo XII. El presente trabajo, además de concentrarse sobre la obra más famosa de Hildegarda, presenta la forma de un comentario al modo de una *lectio medievalis*, lo cual nos coloca en un mundo diferente recreando la cultura del siglo en que vivió la santa abadesa de Bingen.

El método seguido consiste en buena medida en una descripción minuciosa del texto de *Scivias* (“Conoce los caminos del Señor”), de las ilustraciones que la acompañan, de las glosas de la propia Hildegarda, y en una reconstrucción, plena de erudición, del sentido del texto, el significado de sus palabras y de sus símbolos, todo en fin lo necesario para que el lector se sienta transportado a aquel “mundo” en el horizonte de sentido, que tiene como finalidad elevar la mente a Dios, y corregir los males de la cultura y de la sociedad de su tiempo, que mucha relación tienen por cierto con los de nuestro mundo actual.

El libro comienza presentando una síntesis de la vida y obras escritas de Hildegarda, el lugar que entre ellas ocupa *Scivias*, su estructura y luego la explicación de lo que era la *lectio medievalis* y el modo en que puede ser revivida en la actualidad. En cuanto a la descripción y reconstrucción de la época y del mundo sociopolítico, eclesial y espiritual en que vivió la santa, el trabajo de Fraboschi se caracteriza por la abundante erudición, cita de los testimonios contemporáneos, conocimiento de la bibliografía sobre el tema, y presentación de la problemática teológico-filosófica del siglo de San Bernardo.

Fraboschi explica luego que la *lectio* era un modo de lectura típicamente monacal, es decir, embebido de oración y amante del significado de las palabras y de los símbolos vistos en detalles, que comprometía no sólo el intelecto sino también la afectividad, la reminiscencia y la capacidad de gustar lo espiritual además de conducir por así decirlo a un compromiso existencial

con las verdades contempladas. Se basa para ello en autores que han estudiado esta modalidad (entre otros J. Leclercq, T. Merton, H. de Lubac), pero acerca admirablemente el tema para que el autor contemporáneo, tan condicionado por el mundo secularizado y tecnificado, pueda rehacer dicha experiencia, en la línea de otros grandes estudiosos tanto medievales (Hugo de San Víctor, Beda y Rabano Mauro entre otros) como del siglo XX (Thomas Merton y otros investigadores más recientes a partir de la década de 1990). Advierte la autora desde el inicio que “*Scivias* no es un libro de fácil lectura” (p. 45), por lo que es necesaria una buena cuota de concentración y yo diría de empatía dentro del misticismo hildegardiano y su simbolismo. A partir de una revelación experimentada por Hildegarda y a menudo ilustrada por los grabados reproducidos aquí con sumo cuidado y elegancia, se presenta la glosa de Hildegarda, para llegar luego a una gustosa lectura plena de detalles que interesan tanto en el aspecto espiritual como en el cultural de los textos, ayudando al lector a instruirse orando e internándose en el mundo de la gran mística del Rhin.

La mencionada obra se estructura en tres partes o libros: uno dedicado a la creación, otro a la redención y el tercero a la historia de la salvación. Este tomo se ocupa de la primera parte. Acompañaremos a Fraboschi en la lectura de esta impresionante construcción. Es sabido ante todo que el escrito no se presenta como una meditación y menos aún como un tratado armado con un instrumental lógico-conceptual. Parte de visiones o revelaciones, algunas de las cuales han sido ilustradas por la misma Hildegarda y sus ayudantes, y luego explicadas en su sentido profundo. Luego se va desmenuzando el gusto por cada expresión y símbolo.

El volumen que presentamos está dedicado totalmente a la primera parte y cubre los temas de Dios Creador, de la belleza del universo y su simbolismo, del puesto del hombre dentro del conjunto de la creación. Imposible reproducir aquí toda la riqueza de los detalles con que Fraboschi va siguiendo la obra de Hildegarda, la abundancia de su erudición demostrada no sólo en el sondeo teológico y filosófico de los temas, sino también en la relación entre el pensamiento de Hildegarda y sus grandes contemporáneos, entre ellos San Bernardo, así como con los más importantes especialistas de hoy sobre el pensamiento de Hildegarda. Por motivos de síntesis destaco algunos de los

aspectos que me parecen más relevantes:

1. El tema de la creación aparece rodeado de un marco de belleza y armonía, con su infinita variedad de cualidades, formando un contraste con la imagen del mundo a que estamos acostumbrados especialmente después del periodo del mecanicismo por obra de Descartes, Mersenne, Gassendi y otros autores; pero en general, podría decirse, por la evolución sociocultural que ha experimentado el mundo moderno. Se nota aquí claramente cómo el progreso científico de la modernidad tuvo que pagar el duro precio de lo que Max Weber denominó “desencantamiento” (*Entzauberung*) del mundo. Leer a Hildegarda recrea en cierto modo el encanto de un mundo originario que contrasta fuertemente con el nuestro, lo que explica en parte la repercusión que ha tenido en los últimos tiempos. Pero toda esa belleza, que congenia con lo que el gran teólogo von Baltasar ha revalorizado en su monumental obra “Gloria” (*Herrlichkeit*), va acompañada casi siempre por el trasfondo de la presencia del mal que acecha la obra divina, y que por contraste realza aún más su magnificencia. La visión de la belleza y grandiosidad de lo creado invita al ser humano a elevarse y a seguir los caminos del Señor, abandonando cuanto lo tiene atado al mal, y a la destructividad de la creación. Es paradójico que la viva meditación sobre el tema del mal y del pecado vuelva sumamente actual el libro de Hildegarda, puesto que se trata de un denominador común que caracteriza en modo dramático también nuestra época.
2. Este aspecto del problema nos lleva al otro, de gran importancia histórica y teológica: el enfrentamiento de la obra de Hildegarda con la corriente dualista de los cátaros (p. 116, *passim*). Éstos, como es sabido, constituían en ese siglo un rebrote importante del dualismo gnóstico, con sus tesis sobre la lucha eterna entre los dos principios del bien y del mal, el carácter inevitable de los aspectos sensuales y frágiles de la naturaleza humana, y una falsa sabiduría que pretendía unirse al Dios bueno al margen de la conversión y de las buenas obras y virtudes. La lucha de Hildegarda contra el gnosticismo de los cátaros se presenta también aquí de suma actualidad, pues en

pleno siglo XXI asistimos a un rebrote de temas gnósticos escudados bajo el pretexto de superar la época del imperio de la técnica y refugiarse en una visión del mundo que coloca al mal en un nivel de necesidad casi metafísica, como una fuerza compensatoria de la bondad de las cosas, debilitando fuertemente el sentido de la creación.

3. El mal es ubicado por Hildegarda, de acuerdo al dogma cristiano y con la enseñanza de Agustín y Bernardo, en la situación caída del hombre y en las fuerzas demoníacas que se han rebelado contra la creación. Contemplar el universo en su belleza primigenia es un modo de purificarse de esta situación caída, una invitación a la conversión y a la aceptación del amor del Redentor.
4. Consiguientemente nada tiene de extraño la consecuencia que Fraboschi deduce, en continuidad y acuerdo con otros investigadores recientes de la obra de Hildegarda, del carácter precursor de su pensamiento respecto de las *tendencias ecológicas* que reclaman la responsabilidad del hombre sobre la naturaleza. Significativas son las posturas que va tomando Hildegarda respecto no sólo a la bondad de la naturaleza humana tal como estaba en los designios de Dios, sino a la bondad intrínseca de la esfera sexual y del amor entre el hombre y la mujer, contrastando con algunas tendencias del dualismo cátaro. Las páginas referidas a estos temas brillan por su franqueza y realismo, y nos trasladan por así decirlo a la pureza de un mundo perdido.
5. Importante es subrayar la consistencia ontológica del mundo creado indicada fuertemente por la presencia de la *viriditas* (o sea la fuerza generadora de la naturaleza). Ello trae un mensaje para otro tema de nuestro tiempo: el del cuidado de la naturaleza. El ser humano ocupa desde luego un lugar central, a manera de un microcosmos, que sintetiza los elementos del mundo físico y la realidad de la dimensión espiritual que lo asemeja a Dios.
6. En cada uno de los temas la Prof. Fraboschi muestra un conocimiento exhaustivo tanto del conjunto de las otras obras de Hildegarda, que cita con frecuencia, de su epistolario con los grandes de su época, papas, obispos, teólogos, como pasajes importantes de los estu-

dios más actualizados sobre Hildegarda. También es de notar su preocupación eclesiológica puesto en un contexto de historia de la salvación y en lucha contra el misterio del mal. Todos estos temas ayudan a descubrir un hilo conductor que llega hasta nuestro tiempo con temas de suma actualidad.

En síntesis, la obra es una recreación de una época en la que la fe brillaba con mayor esplendor, pero por contraste o por similitud obliga también al lector a pensar en los problemas de nuestro tiempo. Y aunque la obra de Hildegarda pertenece a una época previa a las grandes construcciones teológico-filosóficas de Alberto Magno, Buenaventura y Tomás de Aquino, aporta no pocos elementos que interesan también al estudioso de filosofía medieval, y en general a su cultura, incluyendo los aspectos estéticos, plásticos, musicales y poéticos.

La edición brilla por la elegancia y el cuidado de los detalles, de manera que la belleza del contenido se ve acompañada por una originalidad y pulcritud tipográfica, constituyendo una edición ejemplar.

El lector, una vez superada la dificultad de un modo de expresión muy propio y alejado de nosotros en el tiempo, se verá seducido por la belleza con que Hildegarda ve la creación, su esplendor, su fuerza (*viriditas*) y sus combates, y se sentirá comprometido a preservar la grandiosidad de la obra de Dios. El carácter profético del libro de la Santa le ayudará a descubrir el sentido profundo de muchas dificultades que vive el cristiano y la Iglesia de hoy. Desde el punto de vista cultural, es un gran fresco que le ofrecerá la representación del estado de la cultura, de la teología, de la filosofía y la espiritualidad de aquella época, llenado así un espacio capaz de colmar los límites de nuestra ignorancia sobre una “imagen del mundo” que ya fue, pero que misteriosamente sigue subsistiendo.”

CONVOCATORIA A JORNADAS

Luego de un paréntesis forzado por circunstancias ajenas a nuestra voluntad, nos complace convocar nuevamente a la celebración de nuestras ya tradicionales Jornadas de Estudios Clásicos, que desde estas páginas anun-

ciamos.

XV JORNADAS DE ESTUDIOS CLÁSICOS
RES PUBLICA: SOCIEDAD, GOBIERNO Y BIEN COMÚN
23-24 DE JUNIO DE 2011

El Instituto de Estudios Grecolatinos “Prof. F. Nóvoa” tiene el agrado de invitar a los estudiosos de las humanidades a participar en las XV JORNADAS DE ESTUDIOS CLÁSICOS, que organiza para los días 23 y 24 de junio de 2011, sobre el tema central, no excluyente: **Res publica: sociedad, gobierno y bien común**. Esta temática convocante es una invitación no sólo para los que pertenecen al mundo de las letras sino también para quienes desde la filosofía, la historia, el derecho, la teología y otras áreas afines estén interesados en un tema de indudable actualidad, puesto que entre los años 2010 y 2016 conmemoramos el bicentenario de nuestra independencia.

Las ponencias aceptadas para su publicación por al Comisión de Arbitraje de la revista *Stylos* serán publicadas en la misma, en el volumen correspondiente al año 2011.

PRESENTACIÓN DE LAS PONENCIAS:

El tiempo de lectura para cada ponencia es de 20 minutos. Las mismas se presentarán en CD (Word; fuente Times New Roman 12 p) acompañado de un impreso, con un máximo de ocho páginas tamaño A4, interlineado 1,5, incluyendo las notas. Para las fuentes griegas se solicita adjuntar el archivo correspondiente.

En las ponencias deben constar los siguientes datos personales: apellido y nombre, número de documento, dirección, teléfono, correo electrónico, institución a la que pertenece. Las ponencias presentadas por estudiantes deben estar avaladas por un profesor.

FECHA DE ENTREGA DEL RESUMEN:

Hasta el **2 de mayo** se recibirán los **resúmenes** de diez renglones como máximo en Times New Roman 12p. Debe incluirse una nómina de **palabras**

clave. Debajo debe figurar una traducción del resumen y de las palabras clave a otra lengua. Se enviarán por correo electrónico a la dirección del Instituto de Estudios Grecolatinos “Prof. F Nóvoa”: institutonovoa@gmail.com

FECHA DE ENTREGA DE LAS PONENCIAS:

Hasta el **16 de mayo** se recibirán las **ponencias**, que deben presentarse en la Mesa de entradas de la Facultad de Filosofía y Letras de la UCA o bien, enviarse por correo a la misma dirección:

Universidad Católica Argentina,
Facultad de Filosofía y Letras,
Departamento de Letras,
Alicia Moreau de Justo 1500, Planta Baja,
C 1107 AFD, Buenos Aires, Argentina.

ARANCELES:

Expositores \$150; Asistentes \$60; Alumnos UCA no pagan arancel; Alumnos externos \$30.

INFORMES:

Universidad Católica Argentina,
Facultad de Filosofía y Letras,
Departamento de Letras,
Instituto de Estudios Grecolatinos “Prof. F. Nóvoa”.
institutonovoa@gmail.com

COBRO DE ARANCELES:

Oficina de Extensión y Posgrado: filosofia_eyp@uca.edu.ar
o vía telefónica a: (54 11) 4338-0789 Fax (54 11) 4338-0791.

NORMAS DE PUBLICACIÓN

OBJETIVO DE LA REVISTA. Publicación de trabajos originales sobre temas del mundo griego y latino antiguos. El interés también se extiende a otras épocas (por ejemplo, temas de la cultura y el latín medievales, como del Humanismo, la literatura neolatina, la literatura neohelénica). También, a estudios de comparación o de influencia del mundo clásico con la cultura posterior. Eventualmente a estudios sobre pueblos antiguos relacionados con griegos y romanos (p. ej. Egipto).

PRESENTACIÓN. Las colaboraciones se presentarán en soporte informático, en CD, en Word, acompañados de dos impresiones a simple faz en hojas A4 con un máximo de treinta (30) páginas. Adjuntar un resumen en dos idiomas y palabras clave.

RECEPCIÓN DE COLABORACIONES. Los originales serán presentados hasta el 30 de junio de cada año para considerar su publicación en la revista del año en curso.

ARBITRAJE. Las colaboraciones serán sometidas a una evaluación externa del editor, a cargo de la Comisión de arbitraje designada a tal efecto.

FORMATO DEL TEXTO.

Título del trabajo (artículo o nota): centrado, en mayúsculas.

Autor: dejando dos espacios, alineado a la derecha y en versalita.

Cuerpo del trabajo: se inicia a cuatro espacios del autor. Cada párrafo comienza con una tabulación. Los subtítulos de primera jerarquía van junto al margen izquierdo y con mayúscula. Los subtítulos de segunda jerarquía van junto al margen izquierdo y en versalita. La distancia entre el último párrafo y los subtítulos es de tres espacios.

Notas: al pie de página, sin espacio previo y sin cambio alguno en cuanto al tamaño de letra.

Las citas en idioma extranjero: en cursiva; en idioma nacional: en re-

donda. y con comillas. Toda **supresión de texto**, ya sea de la cita, en su interior o al final de la misma, se indica con corchetes que encierran tres puntos suspensivos.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Libros:

a) apellido y nombre del **autor**, en **versalita**.

b) **título**, en **cursiva**. Si el libro es una compilación de trabajos, y se desea citar aquél que corresponde al autor introducido, el título del trabajo irá en redonda entre comillas y seguido de coma, luego se darán los números de las páginas que abarca dicho trabajo. A continuación se pondrá En (con mayúscula y seguido de dos puntos) y seguirá la referencia bibliográfica del libro.

c) **lugar** de edición: a continuación del título y seguido de dos puntos. Si no es posible determinar el lugar de edición, se pondrá la abreviatura latina s.l. entre corchetes.

e) **editorial** o responsable de la publicación: a continuación del anterior. Si no es posible determinar responsable de la publicación, o imprenta al menos, se pondrá la abreviatura latina s.n. entre corchetes.

f) **fecha**: a continuación de lo anterior. Si la obra consta de más de un volumen, se indicarán el primero y el último año, separados entre sí por un guión.

g) **número de páginas**: a continuación de lo anterior

Revistas:

a) apellido y nombre del **autor**: igual criterio que para los libros.

b) **título** del artículo: en redonda y entre comillas.

c) **nombre de la revista**: en cursiva. Si se desea indicar el nombre del lugar o de la institución de origen, se ponen a continuación del nombre de la publicación y entre paréntesis.

d) **fecha**; : a continuación, y seguida de punto y coma.

e) **volumen**: con número arábigo, seguido de dos puntos, si no hay indicación de número.

f) **número**: si no hay volumen, a continuación de la fecha, con número

arábigo y seguido de dos puntos. Si hay indicación de volumen, a continuación de éste, con número arábigo y entre paréntesis seguidos de dos puntos.

g) **páginas:** se dan la primera y la última página del artículo, sin la abreviatura p., y separadas por guión.