

ISSN 2469 - 0341

» *BIBLIOTHECA AUGUSTINIANA* «

VOL. IV AÑO 2015 *ENERO - JUNIO*

ORDEN DE SAN AGUSTÍN
BUENOS AIRES — REPUBLICA ARGENTINA

» BIBLIOTHECA AUGUSTINIANA « ISSN 2469-0341 VOL. IV
AÑO 2015 ENERO - JUNIO

DIRECCIÓN

D. Pablo Guzmán
Fr. Emiliano Sanchez Pérez, OSA

SECRETARÍA DE REDACCIÓN

Belén A. Carreira / María Paula Rey

CONSEJO DE REDACCIÓN / COLABORADORES

Julián Barenstein / Diana Fernández /
Caterina Stripeikis / Guido Torena / Pilar Soliva / Sofía Maniuisis

CONSEJO CIENTÍFICO

Julieta Cardigni / UBA - Conicet
Pamela Lucia Chávez Aguilar / Universidad de Chile
Silvia Magnavacca, UBA / Conicet
Michael Vlad Nicolescu / Universidad de Bradley - A.I.E.P.
Pablo Ubierna / UBA - Conicet - Saemed
Antonio Bueno García / Universidad de Valladolid
Fr. José Guillermo Medina / OSA
Fr. Marcelo Cáceres / OSA

» *Bibliotheca Augustiniana* « es una publicación online de distribución gratuita. Su único fin es la difusión de trabajos y publicaciones independientes, personales, grupales y/o Institucionales. Ni la Orden de San Agustín ni » *Bibliotheca Augustiniana* «, se hacen responsables por el contenido de los artículos publicados. Los autores son los únicos responsables frente a terceros por reclamos derivados de las obras publicadas.

Hemos pensado que la totalidad de los números han de estar disponibles en este sitio y en el sitio de Academia.edu de la Biblioteca Augustiniana de Buenos Aires. Para más información, envío de colaboraciones o publicaciones para ser comentadas, dirigirse a:

Secretaría y Redacción

Biblioteca Augustiniana de Buenos Aires

Av. Nazca 3909 C1419DFC

Ciudad Autónoma de Buenos Aires

República Argentina

Tel. 54 011 4982-2476

Contáctenos en: biblioteca@sanagustin.org / bibcisao@gmail.com

<http://www.bibcisao.com>

<https://www.investigacionagustiniana.blogspot.com.ar>

<https://www.facebook.com/bibliotecaagustinianadebuenosaires>

<https://sanagustin.academia.edu/BibliotecaAugustiniana>

ÍNDICE

EDITORIAL	6
ARTÍCULOS.....	7
<i>Haciendo camino al andar... Acerca de las Jornadas de Estudios Patrísticos</i> Pablo Daniel Guzmán, IHE-UCA/A.I.E.P	8
<i>From a Doctrine of Scriptural Hermeneutics to a Code of Hermeneutic Comportment. On the Use of Prov 22:20-21 in the Fourth Book of Origen's De principiis</i> Mihai Vlad Niculescu, Bradley University/A.I.E.P.....	13
<i>Hacer del mundo un monasterio: Monacato y Cura de almas en la Irlanda Temprano-Medieval</i> Exequiel Monge Allen, NUIG/IRC/CECAN.....	36
<i>Una manera de vivir. La utilización de ángeles y demonios en una clave performativa en la obra de Isidoro de Sevilla (siglo VII)</i> Hernán Garófalo, UNC/ UNLAR.....	88
<i>Los canónigos regulares de San Agustín en la España medieval: la Orden de Benevívere y la vocación hospitalaria</i> Mariel Pérez, UBA/CONICET	112
<i>Ora et labora. Pautas y disciplina manual en la confección de miniaturas y folios pertenecientes al Beato Morgan (s. X)</i> Nadia Consiglieri, IUNA/UBA/UNMdP/CONICET.....	132
<i>La influencia de los géneros historiográfico y hagiográfico en el nacimiento y el desarrollo de las Reglas</i> Pbro.Dr. Edgardo Morales, Seminario Ariquidiocesano de Tucumán	182

<i>Las Reglas benedictina y franciscana: dos soluciones a la crisis del mundo medieval</i>	
Nazareth Pucciarelli, UBA	202
<i>La orden franciscana y la transición dinástica bajomedieval en Castilla</i>	
Cecilia Devia, FFyL-UBA	229
<i>Sancta et composita. El mejor tipo de vida según Salutati, Landino y Pico</i>	
Julián Barenstein, FFyL-UBA.....	244
<i>La sentencia de Nicolás de Cusa “Sis tu tuus, et Ego ero tuus”: síntesis del modo de vida neoplatónico-cristiano</i>	
Alexia Schmitt, USAL/CONICET	264
COMENTARIOS BIBLIOGRÁFICOS	282
Henryot, Fabienne (Ed.) <i>L’historien face au manuscrit. Du parchemin à la bibliothèque numérique</i> . Bélgica, Presses Universitaire de Louvain, 2012. 370 pp. ISBN 9782875580443	
Belén Carreira, FFyL-UBA.....	283
Peña Díaz, Manuel. <i>Andalucía: Inquisición y Varia Histórica</i> , Huelva, Universidad de Huelva Publicaciones, 2013, 308 pp. ISBN 9788415633334	
Claudio César Rizzuto, FFyL-UBA	286
Gantner, C., McKitternick, R. y Meeder S. <i>The Resources of the Past in Early Medieval Europe</i> . Cambridge, University Printing House, 2015, 368 pp. ISBN: 9781107091719	
Santiago E. Fernández Hornstein, FFyL- UBA.....	290
Linkinen, Tom. <i>Same-sex Sexuality in Later Medieval English Culture</i> , Amsterdam, Amsterdam University Press, 2015, 388 pp. ISBN: 9789089646293	
Guido Torena, FFyL- UBA	292
LIBROS RECIBIDOS	294
ANEXO NORMAS DE LOS TRABAJOS.....	298

EDITORIAL

En este número, publicamos una selección de los trabajos que fueron presentados en las IV Jornadas de Estudios Patrísticos realizadas en Biblioteca Augustiniana de Buenos Aires el 4 y 5 de junio de este año, encuadrados bajo la convocatoria: “*Regla y formas de vida en la Patrística y el medioevo*”. En este sentido, El número abrirá con un artículo introductorio de D. Pablo Guzmán, abriendo la primera edición de nuestra *Suplementa Patrística Augustiniana*.

En cuanto a las ediciones anteriores de las Jornadas, que se realizan desde 2009, sus trabajos fueron volcados en los números anteriores de ETIAM, Revista Augustiniana de Pensamiento, ISSN 1851-2682, a cuya lectura también invitamos a través de nuestra página web.

Como siempre, en nuestro apartado de *Comentarios bibliográficos* en este caso contamos con las colaboraciones de Belén Carreira, Claudio César Rizzuto, Santiago Fernández y Guido Torena, al respecto de algunas de las últimas adquisiciones y reviews copies que recibimos. Por último, observarán pequeños cambios en la estética de la revista, que responden a las mejoras que implementamos permanentemente de cara a ofrecer una mejor experiencia de lectura y por las que agradecemos a nuestro Equipo de Redacción.

Equipo Editorial

Bibliotheca Augustiniana

SUPLEMENTA
PATRISTICA
AUGUSTINIANA

ARTÍCULOS

Haciendo camino al andar... Acerca de las Jornadas de Estudios Patrísticos

Pablo Daniel Guzmán
SAEMED / A.I.E.P
pablodanielguzman@gmail.com

Ante todo, quisiera decir que el surgimiento de este espacio de dialogo académico, que son las Jornadas de Estudios Patrísticos, buscan contribuir al desarrollo, organización y difusión de este espacio interdisciplinar que intenta ser la Biblioteca Augustiniana de Buenos Aires.

Desde los años de mi formación teológica, anidaba la posibilidad de poder dedicar tiempo y espacio a reflexionar junto a otros y a través de los textos Patrísticos, algunos de mis intereses, sobre todos los referidos a la expansión del Eremitismo y del Monacato, de la influencia que han tenido los pensadores de los primeros siglos del Cristianismo en la Cultura Occidental y Oriental, sus diálogos con el resto de su contemporaneidad y la actualidad de su mensaje.

Fue en el 2007 cuando en mis comienzos en la Biblioteca Augustiniana de Buenos Aires, lugar de mi trabajo; que di con un ejemplar del Boletín OALA (Año XXIII N° 51 Abril - Julio 1992) donde relataba una iniciativa del *Institutum Patristicum Augustinianum* colegiada con la autoridades de la Organización de Agustinos de Latinoamérica (OALA), de poner en marcha un Departamento de Patrística en el ámbito Latinoamericano impulsado

por el respetado Instituto, sueño surgido de los diálogos y proyectos bosquejados en ocasión del Simposio sobre S Agustín de Morelon.

La noticia despertó en mí la iniciativa de formular una mesa de trabajo en pos de esta temática, que con el auxilio y buen consejo del P. Hipólito Martínez, OSA en ese entonces Director de la Biblioteca, fui hilvanando hasta la llegada del P. José Guillermo Medina, OSA que venía de regreso a Buenos aires de realizar sus estudios en el Patristicum sobre el primer Agustín.

Si bien no supe más de aquella iniciativa que mencionaba el Boletín de OALA, dispuse todos los medios al alcance de la gestión para acercar la Biblioteca Agustiniana a los organismos, Centros de Estudios y Universidades que estuvieren trabajando en estas temáticas principalmente en el territorio Argentino y de países vecinos como una tarea más de mi trabajo en la Biblioteca. Tarea que ha dado sus buenos frutos en intercambio, difusión y utilización más frecuente de los recursos bibliográficos de la Biblioteca y de los espacios que dispone.

Este esfuerzo generoso de tantos estudiosos que han depositado su confianza y han compartido sus horas de lectura en nuestra Casa de Libros que es la Biblioteca, se ve plasmado ahora en la realización de estas Jornadas, fruto sin duda alguna del aporte desinteresado de colegas, académicos y profesionales de distintos espacios de estudio, que impulsaron con sus críticas, alientos e ideas la humildad que detenta esta posibilidad de reflexión patristica, no dejando de destacar entre ellos a la Universidad de Buenos Aires, el Departamento de Investigaciones Medievales del CONICET, como la cercanía y dialogo con investigadores de otras Universidades, como ser Universidad de

San Martín, Universidad de La Pampa, Mar del Plata, Nacional de Tucumán, La Plata, San Juan, de la Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino y de la Universidad de Gral. Sarmiento entre otras casas universitarias locales, como así de la Universidad de la República en Montevideo, Uruguay, Nacional de Chile y ya últimamente con la invaluable ayuda que significa para la Biblioteca estar asociada y vinculada a la Asociación Internacional de Estudios Patrísticos A.I.E.P., que nos pone en contacto con el resto del orbe interesado en estas temáticas.

En conjunto al P. José Guillermo Medina, OSA; resolvimos presentar el proyecto de las Jornadas a las autoridades de la Orden en Argentina y Uruguay a mediados del 2009, los mismos acompañaron con suma disposición la propuesta concreta de elaborar cada dos años un espacio de reflexión que reciba a distintos investigadores del ámbito de las Humanidades todas a compartir sus inquietudes y búsquedas y conformar así un lugar de reflexión congruente con los debates que se realizan año tras año tanto en la órbita de Instituciones especializadas en el tema. Algo que se viene cumpliendo, gracias a Dios de manera ininterrumpida en estas últimas cuatro ediciones.

De este modo adherimos desde nuestro humilde espacio, a las temáticas de los eventos relacionados con el periodo patrístico celebrados en Oxford (International Conference on *Patristic Studies*) por citar un ejemplo o a la línea de los simposios organizados por el Institutum Patristicum en Roma año a año o los senderos de investigación del Zentrums für Augustinus-Forschung in Würzburg, siempre teniendo en cuenta que estén de acuerdo a las inquietudes y

trabajos de investigación de esta región y que sean favorecedores del intercambio académico.

Los estudios referidos al cristianismo primitivo, su eco en el ámbito medieval y temprano moderno han recibido en las últimas dos décadas del siglo pasado y en lo que va de este siglo, una fuerte renovación e impulso en esta parte de Latinoamérica.

Con el apoyo de quien fuera Director de estas Jornadas, pusimos en marcha la edición de las Actas de las mismas de manera integral en este ámbito de la *Suplemente Patrística Agustiniiana*, por considerar que la publicación electrónica de la Biblioteca, brindara un mayor espectro de difusión a los trabajos a nos confiados, siendo oportuno elaborar una edición de los trabajos en una colección aparte, que establezca así una posibilidad para los interesados en la temática, de realizar un seguimiento de los trabajos presentados y favorecer al ser esta publicación de descarga gratuita y de formato electrónico, una mayor difusión teniendo en cuenta las desventuras que lamentablemente padecemos quienes nos encontramos en esta labor de difundir el conocimiento y las Humanidades todas, y nos vemos en oportunidades atrapados ante los altos costos de envíos de impresos y las diferentes cuestiones aduaneras que desbordan nuestros esfuerzos muchas veces.

La difusión y divulgación de los Estudios Patrísticos, sobre todo de la obra y pensamiento de Agustín y los Agustinos, es una misión inherente a este solar donde escribo estas palabras, por ello firme entonces está la Esperanza que de ahora en más, la Biblioteca

Agustiniana continúe recibiendo cada dos años, a quienes desean como Agustín buscar , inquietamente.

La próxima edición se anhela concretarla para Mayo 7 Junio de 2017, referida a la Proyección Filosófica –Teológica del Magisterio de los Padres en el Alto y bajo Medioevo, principalmente en la exegesis bíblica y las cuestiones teológicas conexas con el tema del Mal: Pecado, Gracia, Infierno, Salvación y Méritos, Salvación fuera de la Iglesia, Salvación *gratia Christi*, Salvación *Gratia Ecclesiae*, sentido de la Historia, Juicio Final.

Renovando los agradecimientos y apoyo a esta iniciativa, culmino con las palabras del Maestro de Hipona, que nos dice:

«Confieso que me esfuerzo por pertenecer al número de aquellos que escriben progresando y progresan escribiendo. Si he escrito con menos conocimiento o cautela deslices que no sólo pueden ver o reprender otros, sino también yo mismo, en la medida en que progreso, no hay que maravillarse ni lamentarlo. Basta con perdonarlo y congratularse, no porque era un error, sino porque se ha reprobado. Con demasiada perversidad se ama a sí mismo quien quiere que los otros yerren también para que su error siga oculto. Cuánto mejor y más útil es que, donde él erró, no yerren los otros, y que le saquen del error con un aviso... Dios me otorgue lo que deseo, a saber, el recoger y mostrar en un librito compuesto con tal fin todo lo que con razón me desagrade de mis libros. Así mostraré que no soy autocomplaciente» (ep. 143, 2).

From a Doctrine of Scriptural Hermeneutics to a Code of Hermeneutic Comportment. On the Use of *Prov 22:20-21* in the Fourth Book of Origen's *De principiis*

Mihai Vlad Niculescu¹
Bradley University
mniculescu@bradley.edu

Resumen

Oftentimes scholars have identified the aim of the fourth book of Origen's *De principiis* as the establishment of a set of Scripture extracted rules for an optimal interpretation of the Scripture. While recent Origenian studies have enhanced our understanding of Origen's design of this treatise by a careful examination of the manner in which scriptural-exegetic rules become embodied in an exegetic way of life, we would like to reassess this valuable insight in the light of a few questions regarding the authority that Origen attributes to the scriptures in the shaping of an exegetic comportment. Through a pragmatic linguistic use of the distinction between law or norm and commandment or prescription, as proposed by Emmanuel Lévinas and Jean-François Lyotard, this study offers an insight into the speech-performative background of Origen's scriptural hermeneutics and of the exegetic existence that scriptural interpretation entails.

We shall distinguish between the reading of a set of biblical passages as the source of a doctrine of scriptural interpretation and a

¹ N/E: El Autor agradece especialmente la traducción de este artículo a la Prof. María Paula Rey

reading of the same passages as an authoritative injunction to a hermeneutic way of life. We shall maintain that it is not always the case that the rules of scriptural interpretation originate in an interpreter's preliminary understanding of the doctrinal content of a relevant scriptural text. More often than it is normally thought, interpretative rules are the expression of the way in which the enounced Bible induces the exegete to a structured sort of response. In this light, hermeneutic rules seem to be a later, doctrinal, elaboration on an earlier interpretative comportment that the enounced Bible has induced an exegete to adopt.

This study proposes an alternative view of Origenian hermeneutics as a quasi-liturgical practice that enables apprentice interpreters to respond pertinently to God's scriptural agency. Through a targeted analysis of Origen's enactment of Prov 22:20-21, the essay delineates the elements, the basic outline, and the quasi-liturgical setting of Origenian hermeneutic's responsiveness to the Bible as God's salvific Address (Logos). In this light, hermeneutic regulation appears not only as a transformative comprehension of biblical doctrine, but also as a pertinent response to the Bible's agency.

Palabras clave

Origen of Alexandria, Scriptural hermeneutics, exegesis, rules of interpretation, linguistic pragmatics, speech act theory, commandment, norm, liturgy, liturgical theology, Logos theology, Incarnation historical and textual.

In a widely commented passage of the fourth book of *On First Principles*, Origen defines scriptural hermeneutics as a “how-to guide” (ὁδὸς τοῦ πῶς) to “applying oneself to the Scriptures and gathering the Scriptures’ mind” (ἐντυγχάνειν ταῖς γραφαῖς καὶ τὸν νοῦν αὐτῶν ἐκλαμβάνειν).² A clarification that Origen appends to this definition suggests that the “scriptural” character of an interpretation does not reside solely in having Scripture as the main object of one’s activity. In order to count as “scriptural,” hermeneutics should also attest to having been “extracted from the Scriptures themselves” (ἀπ’ αὐτῶν τῶν λογίων ἐξιχνευομένη).³

For a better understanding of that which Origen might have meant by extracting or, more precisely, “tracing” (ἐξιχνεύειν) scriptural hermeneutics from the wording of the Scriptures, I shall read the “trace” (ἵχνος), which scriptural hermeneutics is supposed to follow, in a twofold fashion, namely, either as a “clue,” or as a “lead.” I call a “clue” any semantically relevant segment of a biblical text that allows for intertextually sustainable hermeneutic development into a Scripture-extracted doctrine.⁴ In contrast, I call a “lead” the agency by which a scriptural enunciation induces the reader to provide a certain

² In this essay I have used the abbreviations in J.A. McGuckin (Ed.), *The Westminster Handbook to Origen* (London: Westminster John Knox Press, 2004), XVII-XiX. *PArch* 4,2,4 (SC 268:310). My translation, V.N. In its current form, this essay represents the first part of a longer study that I have submitted for the forthcoming *Oxford Handbook to Origen*, edited by Ronald Heine and Karen Jo Torjesen. Pending the editors’ approval, the title of the longer version will be “The Hermeneutic Foundations of Origen’s Soteriology.”

³ *PArch* 4,2,4 (SC 268:310)

⁴ That which is important in this approach is the semantic regimen under which signification gets configured, in contrast to the pragmatic regimen of signification, which is centered on that which speech-acts or enouncements “do” (their illocutionary and perlocutionary force). Doctrines are tributary to the semantic potential of the clues themselves. See in this sense M. Harl’s “Le langage de l’expérience religieuse chez les pères grecs” and “Origène et la sémantique du langage biblique” in Marguerite Harl, *Le déchiffrement du sens. Études sur l’herméneutique chrétienne d’Origène a Grégoire de Nysse* (Paris: Institut d’Études Augustiniennes, 1993), 29-87.

response to the Scripture.⁵ In brief, I offer that, while textual clues serve as principles for the articulation of Scripture-derived *doctrines*, enunciation leads function as guidelines for a Scripture-responsive *comportment*. In this sense, accounting for scriptural interpretation as a Bible-extracted (out-traced) way to the study of the Bible does not mean only elaborating on those scriptural clues that are seminal in the articulation of a doctrine of scriptural interpretation but also following up on biblical leads such that one's hermeneutic response to the Bible could count as pertinent in biblical terms.

For the greatest part, the scholarly work on Origen's scriptural hermeneutics has consisted in a careful application to Origen's practice of developing textual clues into doctrines, including Origen's doctrine of scriptural interpretation.⁶ A sample of this approach has been offered in the second section of this essay, under the denomination of a

⁵ "Enouncement" is not only a literal translation of the Continental, mostly French, equivalent of "speech act" (*énoncé*), but also a cognate of Origen's own performative jargon, namely of words such as *ἀπαγγελία* and *ἐπαγγελία*. Although an extensive analysis of Origen's enouncement practice has not been articulated yet, such that it could balance Harl's semantic and stylistic analysis of Origenian hermeneutics, there have been at least three important openings in this direction. I am referring to Domenico Pazzini's textual analysis of the dialectic between monstration and demonstration in his *Lingua e teologia in Origene* (Brescia: Paideia, 2009) 142-155; 187-189; to Lorenzo Perrone's fine analysis of the hermeneutic of Origenian response in Lorenzo Perrone, "Perspectives sur Origène et la littérature patristique des 'quaestiones et responsiones'" in Gilles Dorival et Alain le Boulluec (Ed.), *Origeniana sexta, Origène et la Bible, Actes du Colloquium Origenianum Sextum, Chantilly, 30 août – 3 septembre 1993* (Leuven: Leuven University Press, 1995) 151-164, and to Richard Layton's sketch of an Origenian hermeneutics of "aural" reception, in Richard Layton, "Hearing Love's Language: The Letter of the Text in Origen's *Commentary on the Song of Songs*" in Lorenzo DiTommaso & Lucian Turcescu (Ed.), *The Reception and Interpretation of the Bible in Late Antiquity*, Proceedings of the Montreal Colloquium in Honour of Charles Kannengiesser, 11-13 October 2006 (Leiden: Brill, 2008) 287-317.

⁶ I shall list here only a few instances of this approach, namely, August Zöllig's *Die Inspirationslehre des Origenes* (Freiburg: Herder, 1902); Marguerite Harl's *Origène et la fonction révélatrice du Verbe incarné* (Paris: Éditions du Seuil, 1958), Henri Crouzel's *Origène et la "connaissance mystique"* (Paris: Desclée de Brouwer, 1961) and Rolf Gögler's *Zur Theologie des Biblischen Wortes bei Origenes* (Düsseldorf: Patmos, 1963). A more recent revival and revision of the doctrinal approach can be found in Elizabeth Ann Dively Lauro's *The Soul and Spirit of Scripture Within Origen's Exegesis* (Leiden: Brill, 2005), 28-29.

clues-based doctrine of Scriptural interpretation. In rare, but highly valuable, instances, scholars have attempted a reconstruction of hermeneutic comportment from Origen's doctrinal elaboration on topics such as scriptural intent, the correct and the erroneous reception of the Scriptures, exegetic procedure and didactic practice, or the existential ("catastatic") profile of the scriptural exegete.⁷ In the second section of this essay I have called this approach a clues-based account of Scripture-responsive comportment. An *unicum* in this scholarly landscape is the work of Lorenzo Perrone, whose analyses of Origen's zetetic enouncements, self-quotations, exhortative prayers and intertextual references have offered a rare insight into Origen's comportment toward a whole range of texts, including the Bible itself.⁸ If I am not wrong, Perrone can be credited with opening a new direction of research in Origenian studies, which I would characterize as a leads-based analysis of Origen's response to the promptings and exigencies of didactically and liturgically enounced Scripture. A sketch of Origenian hermeneutic comportment can be found in the third section of this essay.

This study concentrates on Origen's use of Prov 22:20-21 as a valuable lead to a pertinent response to the Bible. After an examination

⁷ The main work that I have in view in this category is Karen Jo Torjesen's *Hermeneutical Procedure and Theological Method in Origen's Exegesis* (Berlin: Walter de Gruyter, 1986). A recent study that belongs also in this category is Peter Martens' *Origen and Scripture. The Contours of the Exegetical Life* (Oxford: Oxford University Press, 2012).

⁸ Perrone, "Le commentaire biblique d'Origène entre philologie, hérméneutique et réception;" "Perspectives sur Origène et la littérature patristique des 'quaestiones et responsiones,'" "Sulla preistoria delle 'quaestiones' nella letteratura patristica. Presupposti e sviluppi del genere letterario fino al IV sec.;" "La legge spirituale. L'interpretazione della Scrittura secondo Origene ("I Principi", IV 1-3)" in *Rivista di ascetica e mistica* XVII, 3-4 (1992), 347 and 360; "L'argomentazione di Origene nel trattato di ermeneutica biblica. Note di lettura su Περὶ ἀρχῶν IV 1-3" in *Studi classici e orientali* 40 (1990), 161-203, in particular on pages 163-164; "Origenes pro domo sua: Self-Quotations and the (Re)construction of a Literary Oeuvre" in *Origeniana decima*, 3-39.

of Origen's interpretation of Prov 22:20-21 as a scriptural summons to practicing hermeneutics, I shall delineate the basic outline of Origen's hermeneutic response to this passage as a form of exegetic service to the authoritative Speech or Address (Logos) that Solomon's commandment typifies.⁹ As an exegetic enactment of the coming to pass of this Address (of the Logos), Origen's hermeneutics will appear not only as a highly effective plumbing of the Scriptures for edifying doctrines, but also as a sort of liturgical practice, which attunes the concerns of Origen's audience to the salvific agency of the Bible at the Bible's lead.

Scriptural Clues for a Doctrine of Scriptural Interpretation

The definition of scriptural hermeneutics that Origen formulates in the fourth book of *On First Principles* responds to two main questions: "How should one apply oneself to the [study of the] Scriptures?" and "How should one gather the Scriptures' mind?"¹⁰ To respond these questions Origen turns to a series of clues in Prov 22:20-21, which the Septuagint phrases as follows: "And you, transcribe (ἀπόγραψαι) them [the scriptural teachings] three times (τρισῶς) in [your] will and knowledge (...) in order that you may answer (ἀποκρίνασθαι) words of truth to them who approach you with their questions (προβαλλομένοις)."¹¹ The clue which ties together

⁹ A non-exhaustive list of Origen's references to Prov 22:20-21 and Prov 22:20a includes *PArch* 4,2,4 (SC 268:310); *HomNum* 9,7 (SC 415:254); *HomJos* 21,2 (SC 71:436); *HomLev* 10,2 (SC 287:134) and *HomNum* 1,2 (SC 415:40).

¹⁰ *PArch* 4,2,4 (SC 268:310). My translation, V.N.

¹¹ *PArch* 4,2,4 (SC 268:310). My translation, V.N.

Origen's interpretation of this passage is the qualification of the exegetic transcription of the Scripture as *threefold*. In keeping with the practical orientation of the passage, Origen explains the threefold division of the hermeneutic transcription as a consequence of the differentiated learning needs of those whom the biblical transcription should edify and whom Origen identifies as the simple one (ὁ ἀπλούστερος), the one that has made some progress (ὁ ἀναβεβηκώς), and the perfect one (ὁ τέλειος).¹² A further reference to *The Shepherd of Hermas* (Vis. 2,4,3) suggests that some of the simple ones could be non-Christians ("orphans" deprived of the filial relationship to God, which Baptism offers) or catechumens ("widows" or brides-in-waiting of the heavenly bridegroom who is Christ), while the advancing inquirers may belong to those Christians who, after Baptism, have left behind "the bodily and base thoughts."¹³ Both groups receive their scriptural instruction into writing (by books, βιβλία), from delegates of a master messenger (Clement and Grapte as delegates of the "disciple of the Spirit," who is Hermas).¹⁴ In contrast, the advanced inquirers appear as ecclesiastic hierarchs or presbyters (πρεσβύτεροι) to whom Hermas delivers the noetic "transcript" of the Scriptures in live speech (διὰ λόγων ζώντων).¹⁵

While the reference to the *Shepherd* seems to have clarified the triple division of scriptural instruction in light of its reception (τρισῶς in the light of ἀποκρίνασθαι), Origen is not entirely silent on matters of

¹² *PArch* 4,2,4 (SC 268:310-312).

¹³ *PArch* 4,2,4 (SC 268:312-316). My translation, V.N. In contrast, see *PArch* 4,2,1 (SC 268:292-300) where the simple ones are clearly Christians.

¹⁴ *PArch* 4,2,4 (SC 268:312-316)

¹⁵ *PArch* 4,2,4 (SC 268:312-316)

doctrinal authorship and of auctorial intent. He identifies the one in whose voice or character Prov 22:20-21 is enounced as Solomon.¹⁶ According to the intertextual conjecturing that Origen offers in the prologue of his *Commentary on the Song of Songs*, the capacity in which Solomon enounces the book of Proverbs is that of an ethicist (the provider of a preliminary, moral purification) and a logician (the teacher of the elements of Scriptural interpretation).¹⁷ As physicist or the dispenser of the teaching of the *Ecclesiastes*, Solomon emerges only at the very end of the fourth book of *On First Principles*, where Origen warns progressing but overly-confident students of the vanity of holistic claims, and of the infinite character of the exegetic task.¹⁸ The *Commentary on the Song of Songs* provides the missing clues for Solomon's highest identity, as a teacher for the advanced and for those who are capable of a direct, spiritual, insight into the Bible's mysteries.¹⁹

The doctrinal character of Origen's commentary on Prov 22:20-21

¹⁶ See *PArch* 4,2,4 (SC 268:310), *HomJos* 21,2 (SC 71:436), *HomLev* 10,2 (SC 287:134). For Origen's use of *prosopopoiia* see Bernhard Neuschäfer, *Origines als Philologe* (Basel: Friederich Reinhard Verlag, 1987), 263-276; Lorenzo Perrone, "The Bride at the Crossroads' Origen's Dramatic Interpretation of the *Song of Songs*" in *ETL* vol. 82 (2006): 83-84; and Andrea Villani, "Origenes als Schriftsteller: Ein Beitrag zu seiner Verwendung von Prosopoiie, mit einigen Beobachtungen über die prosopologische Exegese" in *Adamantius* 14 (2008): 130-150. According to *HomNum* 9,7 (SC 415:254), the speaker of Prov 22:20-21 is Wisdom Herself. The prophetic enunciation of the Scripture appears mentioned often as a form of "voicing" (*ComJn* 6,20,109 [GCS 4:129]). See in this sense *HomLc* 11 (in particular section 4) (SC 87:188-196); *ComJn* 2, 35-36, 212-223 (GCS 4:93-95); *ComJn* 6,7-8, 43-50 (GCS 4:115-116). The voicing of the Word could be taken doctrinally, as the phonic expression of a meaning or sense, or performatively, as the enouncement of a news-giving address (*ἀπαγγελία*; *ἐπαγγελία*). In this essay the voiced Logos will be taken performatively as an address, in contrast with a doctrinal reading of the Logos as the systematic articulation of salvific doctrines.

¹⁷ *ComCt* Prol 4,15-20 (SC 375:156-160); *ComCt* Prol 3, 8-13 (SC 375:132-136).

¹⁸ *ComCt* Prol 3, 14-15 (SC 375:136-138); *PArch* 4,3,14 (SC 268:392-396).

¹⁹ *ComCt* Prol 3, 16-20 (SC 375:138-142)

is immediately evident. The “threefold transcription” that “Solomon” mandates has been developed into a staged curriculum that comprises a practical ethics for the bodily/literally minded, a more advanced ethics, i.e. a physics, for the morally or psychically minded, and a visionary or a mystical doctrine for the use of the spiritually minded.²⁰ Each curricular discipline is adjusted to a type of reception, and to a category of inquirers for “words of truth” starting with the preliminary ethical concerns of the friendly outsiders and the catechumens, continuing with the more advanced, physical, concerns of the baptized, and ending with the spiritual concerns of the elders or the hierarchs. In this light, the task of the exegete seems to be the development of scriptural doctrine such that each inquirer could be referred to the right kind of scriptural teaching and to the right hypostasis of the scriptural author.²¹ The overarching goal of this referral is to edify (*οἰκοδομεῖν*), that is, to induce the researcher to draw from the Bible that kind of learning benefit (*ὠφέλεια*) that is doctrinally pre-delineated in the Bible’s “mind.”²² Considering that the ultimate intention of the Bible is the inquirer’s salvation, the task of the exegete is simply the didactic enactment of the Bible’s plan of salvation (*σωτηρία*) as a progressive doctrinal dispensation.²³

²⁰ *PArch* 2,4,2 (SC 268:310). For the anthropological division of the “senses” of the Scripture see Harl’s comments in the introduction to Origen’s *Philoc* (SC 302:103-125; 237-238) with a revision in K. Torjesen, *Hermeneutical Procedure*, 40-41; Karen Jo Torjesen, “Body,’ ‘Soul’ and ‘Spirit’ in Origen’s Theory of Exegesis” in *Anglican Theological Review* 67,1 (1985): 17-30, in particular page 22.

²¹ *Princ* 4,2,4 (SC 268:310) insists, for the most part, on the reception of doctrine. In contrast, the prologue of *The Commentary on the Song of Songs* develops the relation between doctrine and auctorial intent. See, for example, *ComCt Prol* (SC 375:180-186).

²² *Princ* 4,2,4 (SC 268:310); *Princ* 4,2,6 (SC 268:318)

²³ *Princ* 4,2,4 (SC 268:392-312) and *HomEx* 13, 4 (GCS 29:276). See also Harl’s comments in *Philoc* (SC 302:144).

In the light of a doctrine-centered reading of Prov 22:20-21, “applying oneself to the Scriptures” means identifying scriptural clues and developing them into doctrines or, in this case, into a doctrine of scriptural interpretation. Likewise, “gathering the Scripture’s mind” means categorizing and serving the potential beneficiaries of these doctrines in compliance with the doctrinal study program that the Bible “has in mind.”²⁴ The interpreter’s task consists in evincing the scriptural doctrines from their narrative or prescriptive garment, enacting them into a sequenced pedagogy and delivering them to a variegated audience in such a way that they could be didactically beneficial.²⁵ At this point it may be worth asking what, if any, is the Bible’s contribution to the identification of the scriptural clues and to their development into didactically enacted doctrines? If the hermeneutics that has been delineated above should count as scriptural, can it attest to its scriptural extraction otherwise than by its obvious referral to scriptural texts?

Scriptural Clues for a Doctrine of Hermeneutic Comportment

Prov 22:20-21 offers at least two indications of the Bible’s active involvement in the process of doctrinal clues-development. I am referring to this verse’s insistence that hermeneutic “transcription” *must* (*δεῖ*) develop as a form of service and to Proverbs’ qualification of this service as a form of providing inquirers with appropriate advice in the form of biblical “words of truth.”²⁶ I shall turn now to a closer

²⁴ *PArch* 4,3,5 (SC 268:362-364)

²⁵ *PArch* 4,2,8 (SC 268:334), *Philoc* 15,19 (Robinson 70-86)

²⁶ *PArch* 4,2,4 (SC 268:310).

examination of Origen's *doctrinal* explanation of the agency that Prov 22:20-21 exercises on the scribe and of the manner in which this scriptural enunciation induces its respondents to engage in exegetic service.

In a doctrinal definition, the task of the exegete consists primarily in enacting "the aim (*ὁ σκοπὸς*) of the [Bible's] Spirit,"²⁷ which refers, "predominantly, to the unspeakable mysteries regarding human affairs."²⁸ An inspired exegete should aspire to turning the inquirers into "partakers of all the doctrines of the will of [the Scripture's] mind,"²⁹ even though only a small portion of this project may be attainable in this life. The main reason for the Spirit's scriptural intervention in the course of the "human affairs" consists in the extent of the predicament of the human inquirers. Origen explains the destitute and therefore needy condition of those whose betterment the Spirit has taken as its "prevalent aim," through the souls' fateful exposure to the agency of evil powers, through the devastating effects of the souls' "fall from blessedness," and through the souls' accommodation in various worldly conditions.³⁰ It is therefore apparent that, in enacting exegetically the philanthropy of the Spirit, the scribe enounces his "words of truth" under a double pressure, namely, that of the stringency that drives the inquirers to their questioning and that of the urgency that the Spirit's scriptural mandate imprints to the provision of an answer. In sum, as Scripture *mandated*, Spirit *aimed*, and inquirer *demanded*, scriptural hermeneutics looks

²⁷ *PArch* 4,2,7 (SC 268:326-328).

²⁸ *PArch* 4,2,7 (SC 268:328). My translation, V.N.

²⁹ *PArch* 4,2,7 (SC 268:328). My translation, V.N.

³⁰ *PArch* 4,2,7 (SC 268:328-330); *Philoc* 15,4 (Robinson 72).

like a compellingly urgent undertaking, or, more precisely, as a missionary owed service.³¹

I shall turn now to Origen's analysis of the Bible's contribution to a doctrine of exegetic comportment for two brief observations. First, I would like to remark the subtle sense of urgency that accompanies the enunciation of the two prefatory questions of *Περὶ ἀρχῶν* 4,2,4 ("How should one apply oneself to the [study of the] Scriptures?" and "How should one gather the Scriptures' mind?"). Considering Origen's unmistakably alarmed emphasis on the great risk that hermeneutic errors entail, one would not be mistaken in suspecting that the concerns which were driving the inquirers to securing exegetic aid were not of the most irenic kind.³² Secondly, one cannot overlook the fact that the two questions, which prompt Origen to providing a hermeneutic doctrine, spell out the inquirer's dismay and frustration at her incapability of joining the salvific economy of the Scriptures. In Origenian terms, the self-proclaimed ignorance of the inquirers is indicative of a catastatic or existential indigence of their fallen souls, which makes them miss out on the harmonious economy of the Scriptures and on the providentially curated progress of sacred history.³³ In contrast, the appropriate exegetic response is called to provide not only a way of convincing students of the doctrinal coherence of the Scriptures, but also (and, perhaps, more eminently so) to persuading inquirers that, in following the guidance of the Bible's intent, they would become the recipients of a concernfully dedicated

³¹ For the connection between the intent of the Scripture and the aim of the Spirit see *ComRm* 6,13,7 (SC 543:224).

³² *PArch* 4,2,1-2 (SC 268:292-302); *PArch* 4,2,7-9 (SC 268: 326-342).

³³ For the analogy between providence and the harmony of the Scripture see *PArch* 4,1,7 (SC 268:284-290).

divine care. In this sense, the Spirit's biblical philanthropy spells out the urgency with which the inquirers seek or, at least, they should be seeking, the Bible's remedial guidance.

In conclusion, as a devoted "scribe" Origen attests to having taken the inquirers' demands as an order, which one can approximate as follows: "Transcribe the Scriptures for them who approach you, so that you may address their pressing concerns with all the diligence and responsibility that the Spirit of this scriptural order finds providentially appropriate for the inquirer's pressing concerns in agreement with their current existential state!"³⁴ The outstanding "force and authority" (*δύναμις καὶ ἐξουσία*) of this order should resound *in* the inquirer's questioning *as* the "preeminent aim" of the Bible's Spirit and it should compel the respondent (the "scribe") to providing a doctrine of scriptural hermeneutics that enacts the concern of the Spirit effectively, i.e. salvifically.³⁵ *And yet*, if the force of this exegetic commandment should prove to be more than just a doctrinal speculation, one should be able to show not only that Origen's hermeneutic doctrine displays an *understanding* of the Spirit's aim of making the inquirers "partakers" of salvific biblical doctrines, but also that the exegetic development of these doctrines counts as a *performed response* to the Spirit's scriptural order (to Prov 22:20-21), i.e. that doctrinal elaboration occurs in compliance to a scriptural *summons* to exegetic service.³⁶ I

³⁴ "Existential state" translates Origen's *κατάστασις* and *ὑπόστασις*. See in this sense *ComJn* 1,26,33 (GCS 4:33); *ComJn* 1,36,262 (GCS 4:46); *ComJn* 20,22,182 (GCS 4:355).

³⁵ *PArch* 4,1,6 (SC 268:280) in reference to 1 Cor 2:4. See also Harl's comment on the use of this verse in *Philoc* (SC 302:60). See also Karen Jo Torjesen's *Hermeneutical Procedure and Theological Method in Origen's Exegesis* (New York: Walter de Gruyter 1986), 36-38.

³⁶ Torjesen and Perrone have provided seminal analyses of the reception of the Scripture in Origenian exegesis and also L. Perrone, "Le commentaire biblique d'Origène entre philologie,

set out to showing that the hermeneutic doctrine that Origen offers in the fourth book of *On First Principles* is not only an instantiation of the doctrinal potential of biblical *content*, but also a response to the compelling force of biblical *agency*.

Scriptural Leads for a Code of Hermeneutic Comportment

After quoting Prov 22:20-21, Origen paraphrases the “commandment” (*προτασσόμενον*) in this passage as follows: “One (impersonal for “you,” *σύ*, in the source text] ought to transcribe (*δεῖ ἀπογράφεσθαι*, a paraphrase of *ἀπόγραψαι* in the source-text) upon one’s soul (*εἰς τὴν ἑαυτοῦ ψυχὴν*) the thoughts of the sacred writings in a threefold way”³⁷ I find it safe to assume that, despite its declarative appearance, Origen’s paraphrase of Prov 22:20-21 should be read either as an order or, at least, as an exhortation to obeying the order in the scriptural verse that Origen paraphrases.³⁸ Thus, I take the addressee of the paraphrased statement as an instantiation of the implicit addressee of the paraphrased commandment (the addressee described in Prov 22:20-21), i.e. as one whom “Solomon” orders to “transcribe” the Scripture for the benefit of the Scripture-approaching inquirers. The behavior that Origen expects from an addressee who

héméneutique et réception," 281-284; K. Torjesen’s *Hermeneutical Procedure and Theological Method in Origen’s Exegesis*, 124-138. In this essay I have focused on the responsive aspect of Origenian exegesis, which I take as a performative complement of the predominantly doctrinal phenomenon of reception.

³⁷ *PArch* 4,2,4 (SC 268:310)

³⁸ See Torjesen’s description of the functioning of exhortation in her “Influence of Rhetoric on Origen’s Old Testament Homilies” in Gilles Dorival et Alain le Boulluec (Ed.), *Origeniana sexta, Origène et la Bible, Actes du Colloquium Origenianum Sextum, Chantilly, 30 août – 3 septembre 1993* (Leuven: Leuven University Press, 1995), 13-25 (with a particular reference to p. 24).

takes his order from “Solomon” is a readiness to perform hermeneutics *in response* to demands for “words of truth,” which is considerably different from just asking for “words of truth” as a simple inquirer.

I shall assume also that Origen’s paraphrase of Prov 22:20-21 qualifies for scriptural interpretation. The capacity in which Origen would be performing this interpretation is that of a scribe or a “transcriber,” i.e. the same capacity in which the paraphrased Prov 22:20-21 orders Origen’s addressees to act.³⁹ The second assumption allows a reading of the paraphrased statement as a sort of cohortation: “Let us (I, Origen, a scribe, and you, the audience, my apprentices) transcribe upon our souls the thoughts of the sacred writings in a threefold way.”⁴⁰ As one may note, this sort of enunciation does not read only as the paraphrase of an order but also as an attestation of this order’s capacity to compel a certain response, i.e. of the order’s

³⁹ The beneficiaries of Origen’s hermeneutic directions in the fourth book of *On First Principles* can be divided into two categories. Origen’s proximate addressees are apprentice-exegetes whose inquiries prompt the writing of this treatise. In contrast, Origen’s ultimate addressees are the beginners and the insufficiently advanced whom the apprentice-exegetes will instruct. (See in this sense Harl’s comments in *Philoc* [SC 302:58] and K. Torjesen’s *Hermeneutical Procedure and Theological Method in Origen’s Exegesis*, 40).

⁴⁰ In *HomNum* 1,2 (SC 415:40) Origen embeds Prov 22:20 in an exhortation that he enounces in the person of the order’s addressor, i.e. Solomon’s. In *HomJos* 21,2 (SC 71:436) and *HomLev* 10,2 (SC 287:134) Origen presents himself as one of the addressees of Solomon’s order. Origen’s discourse in *HomJos* 21,2 (SC 71:436) and *HomLev* 10,2 (SC 287:134) involves his audience in the act of receiving Solomon’s order in the same way in which he, Origen, receives this order. I have corroborated Origen’s role in *HomNum* 1,2 (SC 415:40), with his role in *HomJos* 21,2 (SC 71:436) and *HomLev* 10,2 (SC 287:134), and I have paralleled this double textual-inscription as enouncer/addressor and addressee of Prov 22:20-21 with the more explicitly cohortative enunciation of Luke 24:32 in *HomCt* 2,8 (SC 37:95). The cohortative-pattern of enouncing a biblical order will be discussed in greater detail in the second part of this essay. For an explicit reflection on the grammatical dimension of the cohortative see *PEuch* 24,5 (GCS 2:356-357). A brief but very useful analysis of this rhetorical procedure can be found in K. Torjesen’s “Influence of Rhetoric on Origen’s Old Testament Homilies,” 24). See also Daniel Sheerin, “The Role of Prayer in Origen’s Homilies,” in Charles Kannengiesser and William L. Petersen, *Origen of Alexandria. His Word and His Legacy* (Notre-Dame: Notre-Dame University Press, 1988), 208-209.

perlocutionary effectiveness. In enouncing Solomon's order Origen shows at the same time that he is executing Solomon's order.

More generally, the statement of an interpreter who has been compelled to doing hermeneutics by the very enouncement that she interprets counts, inevitably, as a testimonial display (*ἀπόδειξις*) of the success of this enouncement's performance.⁴¹ The meaning, which Origen's paraphrase *conveys* as a doctrine-generative elaboration of scriptural clues, *exemplifies* at the same time that which the paraphrased enouncement is capable of achieving when enacted under appropriate rhetorical, didactical and liturgical circumstances.⁴² Under these circumstances, Prov 22:20-21 counts as a Scriptural lead to hermeneutic comportment, while the hermeneutics that unfolds from this lead counts as Scripture-responsive hermeneutics.

An attentive examination of Origen's hermeneutic comportment shows that, in performing Scripture-mandated hermeneutics Origen does not take his orders from the Scripture alone.⁴³ "Solomon's" order acts through the demands of those whom "Solomon" has ordered in the "scribe's" care.⁴⁴ In asking Origen (the "scribe") for an effective way to

⁴¹ For a testimonial use of *ἀπόδειξις* see *PArch* 4,1,6 (SC 268:280-284) and *Philoc* 15, 3-7 (Robinson: 70-86).

⁴² In speech-pragmatic terms, Origen attempts an exemplification of the perlocutionary effectiveness of Prov 22:20-21. An analysis of the transitioning of the Origenian text from a regular semiosis to a testimonial semiosis can be found in D. Pazzini, *Lingua e teologia in Origene*, 142-155, 187-189.

⁴³ I draw a distinction between the scriptural origin of the exegetic order's authority and the source of the order which, by the authority of the scriptural enouncement in Prov 22:20-21, has been located in the inquirer's need for "words of truth." The scribe is inclined to responding by the inquirer's demand but the obligation to respond comes from the Scripture's authorization of the inquirer's demand. The scriptural order authorizes the student's question as binding or compelling.

⁴⁴ The hermeneutic investigation in *Princ* 4,2,4 (SC 268:310) begins with two questions and can be classified within the *quaestiones et responsiones* genre. See in this sense L. Perrone, "Perspectives sur Origène et la littérature patristique des 'quaestiones et responsiones'" 151-164.

approaching the Scriptures, the apprentice exegetes, now acting as mere inquirers, press Origen to “searching” the Scriptures at Scripture’s lead in order to deliver beneficial “words of truth.”

In the light of the above analysis, Origenian hermeneutics reveals a complex urgency. Hermeneutics is urgent not only because Scripture orders its execution, but also in virtue of the inquirers’ pressing need for “words of truth.” Considering that the interpreter’s attendance to this need is Bible-regulated (the Bible places specifically the inquirers in the scribe’s formative care), hermeneutics may be defined as *a mandatory care for exegetic needs whose stringency the Scripture has ordered to the scribe’s attention as urgent.*⁴⁵ Because inquirers often neglect, misconstrue or cover up their spiritual needs, the scribe is expected to enounce these needs accurately and effectively, as the indigence (spiritual orphanage, widowhood, marginality) that incline the Spirit to making “the mysteries of human affairs” into objects of God’s preeminent concern.⁴⁶ More plainly, *scriptural hermeneutics should spell out the stringency of each inquirer’s need as a petitioning for that kind of remedy that the Spirit deems urgent for the betterment of each inquirer’s state or condition.*

One cannot fail noticing a certain triangulation in the enactment of Origen’s hermeneutics. On the one hand, the Scripture orders the exegete (the “scribe”) to the aid of inquirers whose demands the Spirit

⁴⁵ Origen’s commentary on Prov 22:20-21 in *PArch* 4,2,4 (SC 268:310) makes clear some of the exegetic needs to which Origen ought to respond. The intertextual reference to the concerns of the “orphans” and the “widows” complete this image of an “indigent” audience.

⁴⁶ *PArch* 4,2,7 (SC 268:326-330), *PArch* 4,3,5 (SC 268:362), *PArch* 4,1,6 (SC 268:282); *Philoc* 1,28 (SC 302:200-202). See also Harl’s remarks on the attitude in which Origen recommends carrying the research (*Philoc* [SC 302:125-126]), especially to the terminology of care and concern (*ἐπιμέλεια, προσοχή*).

authorizes as service-compelling, while, on the other hand, the inquirers approach the interpreter with questions that register with the interpreter as the imperative aim of the Spirit. If one called the exegetic service that the Scripture enacts the inquirers' authorization to *searching* the Scriptures, while calling that for which the inquirers petition a salvific *finding* of the Scriptures, the role of the interpreter would consist in guiding the inquirers' search of the Scriptures such that they could find in the Scriptures that which the Spirit aims for each of them.⁴⁷

This brief analysis of the responsive dimension of Origenian exegesis has taken us beyond that which I have called a doctrinal approach to hermeneutics along scriptural clues.⁴⁸ If exegesis is expected to “transcribe” human needs as scripturally addressed at Scripture’s spiritual aim, exegesis has to unfold as a “live” transformative experience (i.e. an experience that exceeds its scriptural context), while exegetically facilitated response must count, inevitably, as a quasi-scriptural event (it would have to lead to a textual sensibility that is rooted in scriptural performance and has scriptural models).

We have come to the conclusion that Origenian hermeneutics attempts to offer inquirers an insertion into the Scriptures such that

⁴⁷ For the role of the Spirit in the hermeneutic search see the reference to 1 Cor 2:10 in *PArch* 4,2,7 (SC 268:328)/ *Philoc* 14,172 (Robinson 21). The scriptural reference for the terminology of searching and finding are John 5:39 and Matthew 7:7-8 (with a parallel in Luke 11:9). See in this sense the Appendix under sections 4 and 5. For Origen’s terminology of searching see Harl, *Philoc* (SC 302:132-133). A detailed discussion of the three acts of seeking (*ζητεῖν*), knocking (*κρούειν*) and asking (*ἀιτεῖν*) can be found in M. Harl’s introduction to *Philoc* (SC 302:147-148).

⁴⁸ For an overview of the doctrinal approach according to scriptural clues see M. Harl, *Philoc* (SC 302:132-135).

their soteriological concerns could be addressed scripturally in a staged, progressive manner.⁴⁹ Ultimately, the goal of Origenian hermeneutics consists in helping the inquirers to respond to the scriptural Address (Logos), such that they could be found worthy of enouncing this Address as the biblical Word's glorification of God.⁵⁰ Thus, a non-condescending (glorious) "transcription" of the Bible would read as a collaborative praise of God, which the exegete and the advanced inquirers would enounce with Jesus in Jesus' filial "voice," and which would count as the liturgical production of an "eternal gospel."⁵¹

Bibliografia

CROUZEL, H., *Origène et la "connaissance mystique"*. Paris. Desclée de Brouwer, 1961.

DIVELY LAURO, E. A., *The Soul and Spirit of Scripture Within Origen's Exegesis*. Boston. Brill, 2005.

⁴⁹ *Philoc* 15 (Robinson 70-86). For the delineation of the progress of the believers on the basis of the Son's relation with the Father ("for us" transitioning into "for the Father") see Vlad Niculescu, "Changing Moods: Origen's Understanding of Exegesis as a Spiritual Attunement to the Grief and the Joy of a Messianic Teacher" in Sylwia Kaczmarek and Henryk Pietras (Ed.), *Origeniana decima. Origen as a Writer*. Papers of the 10th International Origen Congress (Leuven: Peeters, 2011), 179-197. For the centrality of the title "Son" among the Christological titles see R. Heine, *Origen*, 96.

⁵⁰ In more emphatically doctrinal terms, the interpreter helps the inquirers to enounce Jesus' filial address to the Father as their own filial address. *PEuch* 10,2 (GCS 2:320-321); *PEuch* 15-16 (GCS 2:333-338); *HomEx* 13, 4 (GCS 29:276); *HomJos* 19,4 (SC 71:402). See also L. Perrone, *La preghiera secondo Origene. L'impossibilità donata*, 179; 184; 339-349; 395; 463-466; 475-492.

⁵¹ *ComJn* 1,7, 40 (GCS 4:12); 1,7, 45 (GCS 4:13); *PArch* 4,3,13 (SC 268:290). For the eschatological liturgy as a form of praise see *PArch* 4,3,14 (SC 268:392-396); *HomNum* 11,5 (SC 29: 220-221). A discussion of the liturgical representation of prayer can be found in L. Perrone, *La preghiera secondo Origene. L'impossibilità donata*, 390-391 and M.V. Niculescu, *The Spell of the Logos. Origen's Exegetic Pedagogy in the Contemporary Debate regarding Logocentrism*, Gorgias Press, 2009, 121-152. For Origen's understanding of the "eternal gospel" see Shawn W.J. Keough, "The Eternal Gospel: Origen's Eschatological Exegesis" in Lorenzo DiTommaso & Lucian Turcescu (Ed.), *The Reception and Interpretation of the Bible in Late Antiquity*, Proceedings of the Montreal Colloquium in Honour of Charles Kannengiesser, 11-13 October 2006, (Leiden:Brill, 2008), 193-226.

GÖGLER, R., *Zur Theologie des Biblischen Wortes bei Origenes*. Düsseldorf. Patmos, 1963.

HARL, M., *Le déchiffrement du sens. Études sur l'herméneutique chrétienne d'Origène a Grégoire de Nysse*. Paris. Institut d'Études Augustiniennes, 1993.

----- *Origène et la fonction révélatrice du Verbe incarné*. Paris. Éditions du Seuil, 1958.

HEINE, R. E., *Origen. Scholarship in the Service of the Church*. Oxford. Oxford University Press, 2010.

KEOUGH, S.W.J., "The Eternal Gospel: Origen's Eschatological Exegesis." In *The Reception and Interpretation of the Bible in Late Antiquity*, Proceedings of the Montreal Colloquium in Honour of Charles Kannengiesser, 11-13 October 2006, edited by Lorenzo DiTommaso & Lucian Turcescu. Leiden. Brill, 2008, pp. 193-226

LAYTON, R., "Hearing Love's Language: The Letter of the Text in Origen's *Commentary on the Song of Songs*." In *The Reception and Interpretation of the Bible in Late Antiquity*, Proceedings of the Montreal Colloquium in Honour of Charles Kannengiesser, 11-13 October 2006, edited by Lorenzo DiTommaso & Lucian Turcescu, pp. 287-317. Leiden. Brill, 2008.

MARTENS, P., *Origen and Scripture. The Contours of the Exegetical Life*. Oxford. Oxford University Press, 2012.

NEUSCHÄFER, B., *Origines als Philologe*. Basel. Friederich Reinhard Verlag, 1987.

NICULESCU, M. V., *The Spell of the Logos. Origen's Exegetic Pedagogy in the Contemporary Debate regarding Logocentrism*. Piscataway. Gorgias Press, 2009.

----- “Changing Moods: Origen’s Understanding of Exegesis as a Spiritual Attunement to the Grief and the Joy of a Messianic Teacher.” In *Origeniana decima. Origen as a Writer*. Papers of the 10th International Origen Congress, University School of Philosophy and Education “Ignatianum”, Krakow, Poland, 31 August – 4 September 2009, edited by Sylwia Kaczmarek and Henryk Pietras, pp. 179-197. Leuven. Peeters, 2011.

PAZZINI, D., *Lingua e teologia in Origene*. Brescia. Paideia, 2009.

-----*In principio era il Logos*. Brescia. Paideia, 1983.

PERRONE, L., “L’argomentazione di Origene nel trattato di ermeneutica biblica. Note di lettura su Περὶ ἀρχῶν IV 1-3.” *Studi classici e orientali* 40, 1990, pp.161-203.

-----“Sulla preistoria delle “quaestiones” nella letteratura patristica. Presupposti e sviluppi del genere letterario fino al IV sec.” *Annali di storia dell’esegesi* 8, 1991, pp. 485-505.

-----“La legge spirituale. L’interpretazione della Scrittura secondo Origene (“I Principi”, IV 1-3).” *Rivista di ascetica e mistica* XVII, 3-4, 1992, pp. 338-363.

-----“Perspectives sur Origène et la littérature patristique des ‘quaestiones et responsiones’” in *Origeniana sexta, Origène et la Bible, Actes du Colloquium Origenianum Sextum, Chantilly, 30 août – 3*

septembre 1993, edited by Gilles Dorival et Alain le Boulluec, pp. 271-284. Leuven. Leuven University Press, 1995.

-----“Le commentaire biblique d’Origène entre philologie, herméneutique et réception.” In *Des Alexandries II. Les métamorphoses du lecteur*, edited by Christian Jacob, pp. 271-284. Paris: Bibliothèque nationale de France, 2003.

-----“The Bride at the Crossroads’ Origen’s Dramatic Interpretation of the *Song of Songs*.” *ETL* vol. 82, 2006, pp. 69-102.

-----“*Origenes pro domo sua: Self-Quotations and the (Re)construction of a Literary Oeuvre*.” In *Origeniana decima. Origen as a Writer*. Papers of the 10th International Origen Congress, University School of Philosophy and Education “Ignatianum”, Krakow, Poland, 31 August – 4 September 2009, edited by Sylwia Kaczmarek and Henryk Pietras, pp. 3-39. Leuven. Peeters, 2011.

-----*La preghiera secondo Origene. L'impossibilità donata*. Brescia: Morcellinana, 2011.

TORJESSEN, K. J., “‘Body,’ ‘Soul’ and ‘Spirit’ in Origen’s Theory of Exegesis.” *Anglican Theological Review* 67,1, 1985, pp. 17-30.

----- *Hermeneutical Procedure and Theological Method in Origen’s Exegesis*. New York. Walter de Gruyter, 1986.

-----“Influence of Rhetoric on Origen’s Old Testament Homilies.” In *Origeniana sexta, Origène et la Bible, Actes du Colloquium Origenianum Sextum, Chantilly, 30 août – 3 septembre 1993*, edited by Gilles Dorival et Alain le Boulluec, pp. 13-25. Leuven. Leuven University Press, 1995.

VILLANI, A., “Uno sguardo d’insieme sulle prosopopee divine in Origene: Il Padre e il Figlio a colloquio con l’uomo.” In *Origeniana decima. Origen as a Writer*. Papers of the 10th International Origen Congress, University School of Philosophy and Education “Ignatianum”, Krakow, Poland, 31 August – 4 September 2009, edited by Sylwia Kaczmarek and Henryk Pietras, pp. 615-649. Leuven. Peeters, 2011.

ZÖLLIG, A., *Die Inspirationslehre des Origenes*. Freiburg. Herder, 1902.

Hacer del mundo un monasterio: Monacato y Cura de almas en la Irlanda Temprano-Medieval

Exequiel Monge Allen

National University of Ireland Galway (NUIC-IRC)

Pontificia Universidad Católica de Chile

monge.exequiel@gmail.com

Resumen

Es sabido que el monacato tuvo en Irlanda uno de sus principales focos de desarrollo durante los primeros siglos de la Edad Media. Después de la evangelización de la isla en el siglo V, simbolizada en la figura de san Patricio, un sinnúmero de comunidades religiosas masculinas y femeninas brotaron a lo largo y ancho del territorio, vehiculando el desarrollo de la cultura y la transformación de la sociedad, produciendo una síntesis única en el Occidente. Al mismo tiempo, el auge del monacato dio lugar a una verdadera contracorriente misionera que contribuyó a re-cristianizar Europa después de las invasiones: basta pensar en san Columcille en Escocia, san Fursa en Bretaña, y ciertamente san Columbano, que llegó hasta la Lombardía. Sin embargo, éste proceso ha sido investigado fundamentalmente desde el campo específico de los llamados “estudios célticos”, y la información recabada ha llegado en forma escasa, esquemática (y a menudo en versiones demasiado románticas) a los círculos generales de estudios tanto medievales como eclesiásticos, y más aún a la academia hispanohablante.

El presente trabajo pretende pues, en primer lugar, realizar un recorrido por las diversas fuentes de naturaleza legislativa que ilustran la forma de vida y las ideas rectoras de la experiencia monástica en la Irlanda temprano medieval: desde las formidables obras latinas de san Columbano hasta las breves reglas vernáculas del siglo IX, aspiramos a distinguir los aspectos fundamentales y distintivos del antiguo monacato irlandés, y dar a conocer materiales que hasta la fecha se encuentran inéditos en español. En segundo lugar, mostraremos en qué consiste, a nuestro modo de ver, el aporte fundamental del monacato irlandés temprano al desarrollo de la cristiandad medieval: la propuesta de un monasterio de puertas abiertas, y un monacato pastoral, que tendió a moldear la sociedad laica según su ideal ascético. Herramientas privilegiadas de su influencia fueron la disciplina penitencial, la dirección espiritual (encargada a los así llamados *anmcharait*, ‘amigos-alma’) y la traducción de la doctrina a la lengua y la cultura vernácula.

Palabras clave

Irlanda, Alta Edad Media, vida monástica, Columbano, cristiandad, ascetismo

Introducción

Después de la pérdida de las regiones occidentales del Imperio Romano a mano de los bárbaros germánicos, fueron los monjes cristianos los principales responsables de conservar la cultura de la Antigüedad, y llevar adelante la reconstrucción de Europa sobre una base grecolatina y cristiana. Nuestra mente vuela rauda a Montecasino y al gran san Benito de Nursia († ca. 541): desde luego, el rol del protagónico del monacato benedictino en esta hazaña histórica no puede exagerarse. Sin embargo, en otro tiempo y lugar, antes de que los monjes romanos se extendieran por todo el mapa la fama de la *Regula Sancta*, hubo otros monjes que vivieron de otras formas. La epopeya de los monjes irlandeses, supuestos adalides de un “cristianismo céltico” más imaginario que histórico, resulta familiar a la mayor parte de los estudiantes de historia medieval. Desde que el Conde de Montalembert, en su obra *Los Monjes del Occidente* (1877), llamara la atención sobre la vida y la obra de San Columbano, los monjes hibernicos han atraído considerable entusiasmo. Para bien o para mal, el entusiasmo de la academia – aunque grande – ha sido muy menor al del gran público, fascinado con una Irlanda pseudo-histórica donde los rasgos más entrañables del cristianismo podían fundirse libremente con las ensoñaciones del “celtismo” (tan vivo entre los románticos del siglo XIX como en el *New Age* contemporáneo). El “cristianismo céltico” se construyó como un *éutopos* semi-cristiano y semi-pagano, donde vinieron a habitar las fantasías estrafalarias y esotéricas de Jean Markale en su *Cristianismo Céltico* (1986). En Argentina, el estilo de Markale tuvo un curioso y reciente heredero en Jorge F. Ferro, quien publicó en 2009 su *Iglesia Céltica. Monjes culdeos y masones*

operativos. Bajo el auspicio de la Iglesia Católica, en cambio, en 1956 se publicó en Francia el volumen *El Milagro Irlandés*, a cargo del célebre historiador Henri Daniel-Rops. Y aunque el proyecto reunía a algunos de los más grandes expertos de la época (entre ellos el padre John Ryan y la arqueóloga e historiadora del arte Françoise Henri), un tono exageradamente piadoso y apologético domina la obra y la hace difícil de digerir. En un estilo decididamente menos solemne, Thomas Cahill pintó el cristianismo irlandés con todos los colores del heroísmo y la alegría, en su éxito de ventas *Cómo los irlandeses salvaron la civilización* (1995). El panorama, aunque inspirador, ha desanimado a más de un estudioso serio.

En las siguientes páginas, nos hemos propuesto dos objetivos. Primero, intentar dar cuenta de un aspecto en el cual – a nuestro modo de ver – el monacato irlandés fue efectivamente peculiar, original y fecundo para la historia de la Iglesia. Probaremos que, más que el carácter misionero y la penitencia privada a los que a tan menudo se ha apuntado (véase más recientemente MacCulloch 2009: 330-334, 355), lo que realmente distinguía al monacato irlandés de otras experiencias contemporáneas era su vocación pastoral, su capacidad de combinar la vida ascética con la cura de almas en forma efectiva.

En segundo lugar, deseamos mostrar en lo posible cuán prometedor y académicamente sólido es el campo de los estudios célticos, tanto para el historiador de la Edad Media y el de la Iglesia, como para el literato, el filólogo y el teólogo.⁵²

⁵² La extensión del presente artículo nos impedirá abarcar muchos temas que, en este espíritu, desearíamos presentar al lector. En cambio, siempre que podamos, ofreceremos en las notas al pie de página las referencias necesarias para profundizar. Como obras generales, nos permitimos sugerir *Early Christian Ireland* de Thomas Charles Edwards (2000) y el primer volumen de la *New History of Ireland* coordinado por Dáibhí Ó Cróinín (2005). Un magnífico “estado de la

En los ojos del peregrino: Irlanda en Columbano

Tal vez sorprenda al lector que no empecemos nuestro recorrido por el lugar de siempre: el gran apóstol de Irlanda, Patricio (*floruit* 430). Sin embargo, nuestra intención en esta oportunidad es esclarecer algunos rasgos del *monacato* hibernico, y Patricio – al menos el Patricio de la historia – no fue, que nosotros sepamos, un monje (véase Herren 1989).

No. Cualquier revisión del monacato irlandés temprano debe empezar con Columbano († 615), debido al volumen y la riqueza de la obra que su mano legó a la historia de la Iglesia. La producción de ningún otro autor irlandés medieval, anterior o posterior, puede compararse con la suya en tamaño y amplitud de contenido. Y si bien es cierto que en años recientes se ha puesto en duda su paternidad sobre parte del *corpus* que tradicionalmente se le atribuía, las obras más significativas han superado el escrutinio de los expertos reunidos bajo la coordinación de Michel Lapidge en el volumen *Columbanus: Studies on the Latin Writings* (1997), que representa hasta ahora una síntesis insuperada. Columbano dejó tras de sí trece sermones, dos reglas monásticas, un libro penitencial y al menos cinco epístolas. Aunque la atribución de otras obras levanta aún polémica en la academia, sobre la base de lo sólidamente establecido puede reconstruirse una imagen clara del autor y su pensamiento.

cuestión” se encuentra en las actas de la *Settimana per lo Studio del Alto Medioevo* de Spoleto de 2009, titulada “L'Irlanda e gli Irlandesi nell'Alto Medioevo”. Sigue siendo inapreciable la gran obra de referencia de James Kenney *Sources for the Early History of Ireland. Vol. 1. Ecclesiastical* (1928).

La biografía⁵³ del santo se conoce principalmente debido a la *Vita* completada alrededor del año 640 por el monje Jonás, por encargo del abad Bertulfo de Bobbio († 640). El valor histórico de la obra es difícil de evaluar. Por una parte, Jonás “se encontraba, al menos respecto de un tramo de la biografía del santo, en condiciones de disponer de testimonios directos acerca de la vida, y especialmente de los milagros, de Columbano: las fuentes a las que él pudo acceder son monjes a los que escuchó, y que vivían aún en su tiempo” (Biffi y Granata 2001b: XXII). Ciertamente, el autor se muestra mucho más consistente en la parte continental de la biografía del Santo: respecto de su juventud en Irlanda, en cambio, “Jonás no provee nada que sea sustancioso.” (Bullough 1997:1).

Columbano (llamado probablemente Colmán en su lengua gaélica nativa) nació en la provincia de Laigen (actual Leinster) a mediados del siglo VI.⁵⁴ Decidido a hacer vida monástica, abandonó su tierra natal y encontró un primer maestro en un hombre venerable llamado *Sinilis*, (Sinell) “muy estimado entonces por su singular piedad y su profundo conocimiento de las Sagradas Escrituras” (Biffi y Granata 2001b: 31). Después de concluir sus estudios con él, Columbano pasó al monasterio de Bangor, gobernado entonces por su fundador, Comgall (†601 o 602). Probablemente alrededor de los cincuenta años,⁵⁵ Columbano sintió la inspiración de abandonar la patria y partir hacia el continente en su

⁵³ Para una revisión completa y pormenorizada, véase Bullough 1997.

⁵⁴ La supuesta datación de su nacimiento en el año 540 debe desestimarse completamente, ya que se basa en algunos indicios presentes sólo en manuscritos tardíos (véase Bullough1997:2). En todo caso, una fecha cercana es muy plausible.

⁵⁵ “La afirmación en los más antiguos y mejores manuscritos de la *vita* (Sankt Gallen, Stiftsbibliothek, MS. 553, *saec* ix ^{2/4}; Metz, Grand Séminaire, MS. 1 *saec* ix ^{3/4}) de que Columbano habría partido de Irlanda hacia la Galia *vicesimum aetatis agens* ha sido universalmente rechazada” (Bullough 1997: 2).

peregrinatio pro Christo.⁵⁶ Columbano y sus compañeros desembarcaron en Francia y se presentaron frente a un monarca merovingio que Jonás identifica, erróneamente, con Sigeberto de Austrasia (†575),⁵⁷ pero debe haber sido Childeberto (†595) en el año 593. La fama de santidad del monje peregrino y sus compañeros atrajeron numerosas vocaciones al primer monasterio de Annegray, y en poco tiempo Columbano hubo de fundar dos nuevas casas (Luxeuil y Fontaines). No obstante, Columbano encontró grave oposición en el territorio, y fue obligado a abandonar sus comunidades alrededor el año 609.⁵⁸ Según Jonás, después de un accidentado periplo por otras zonas de Francia y tras naufragar el barco que debía devolverlo a su Irlanda, Columbano se dirigió a la frontera entre Retia y Alamannia, donde sus intentos evangelizadores cayeron en tierra poco fértil. Viajó

⁵⁶ Este viaje debe entenderse en todo caso en su carácter penitencial y ascético, y no como una aventura misionera: era un auténtico autoexilio cuyo valor residía en cortar los lazos de seguridad social y legal que sostenían al individuo en la sociedad tribal irlandesa. En efecto, la palabra que en gaélico antiguo designa esta práctica es *ailithre*, literalmente “exilio”, y en textos posteriores aparece con evidentes connotaciones de penitencia purgativa (véase Charles-Edwards 2000: 95). En su libro *A Missionary Life*, Ian Wood afirma sobre Columbano: “El que Columbano y otros *peregrini* como él, no todos irlandeses, hayan ayudado en la cristianización de las regiones en que se establecieron está fuera de discusión – pero una distinción es necesaria entre tales ‘peregrinos’ y aquellos hombres dedicados a la misión en tierras paganas, no en último lugar porque los *peregrini* de los que sabemos se establecieron en contextos que eran cristianos al menos oficialmente” (Wood 2001: 35).

⁵⁷ “El Rey Sigeberto gobernó solamente sobre Austrasia y murió en 575. La mayor parte de los eruditos desde el siglo XVII han supuesto, por lo tanto, que el rey que dirigió la invitación a los peregrinos irlandeses fue un hijo o un hermano suyo. El manuscrito de Metz nombra el rey como Childeberto (...) que ofrece la tentadora corrección *Hyldeberti*” (Bullough 1997: 10).

⁵⁸ Jonás atribuye su expulsión al rechazo de los reyes merovingios, especialmente la reina-madre Brunequilda (†613), cuya inmoralidad Columbano no dudó en denunciar vivamente. Sin embargo, y aunque un factor de este tipo no puede descartarse, resulta indudable que los principales opositores de Columbano fueron los obispos francos, cuya autoridad Columbano rechazaba, que lo acusaron sistemáticamente (y erradamente) de cuartodecimanismo, por su costumbre de celebrar la Pascua según el sistema de cómputo irlandés. Columbano defendió su posición con seguridad y vehemencia – “por no decir con arrogancia” (Ó Cróinín 1997: 264) – en al menos tres de sus cartas, dirigidas a dos Papas y al sínodo episcopal de Chalons-sur-Saône (603 o 604). Jonás, cuidando de no poner en duda la ortodoxia de su héroe, guardó absoluto silencio sobre el asunto.

al Sur a continuación hacia el lago de Constanza y pasa a Italia.⁵⁹ La llegada de Columbano a la corte real longobarda (en Milán) se estima haya ocurrido en el año 612. El rey arriano Agilulfo (†616) y su esposa católica Teodolinda (†628), recibieron a los peregrinos, entregándoles tierra para una nueva (y última) fundación: Bobbio, en las estribaciones septentrionales de los Apeninos, donde Columbano murió el 23 de Noviembre del año 615.

Esta breve semblanza biográfica del autor resulta relevante, puesto que es necesario establecer hasta qué punto este peregrino, que pasó en el continente al menos veintisiete años de su vida, puede ofrecernos en sus fuentes un retrato fidedigno del monacato irlandés. ¿Fue Columbano un producto de las escuelas hibernicas? ¿O fue su cultura cristiana el resultado de su periplo continental? Dáibhí Ó Cróinín ha afirmado que el curriculum de las escuelas monásticas irlandesas, en época de Columbano, estaba constituido en realidad por un *trivium*: exégesis bíblica, gramática latina, y cómputo (calculación de la Pascua). “Las *epistulae* genuinas de Columbano indican que él dominó las tres en grado excepcional” (Ó Cróinín 1997: 264). Sin embargo, ¿pudo Columbano alcanzar tal nivel de erudición antes de establecerse en tierras francas? Para responder a esta pregunta, debemos volver ocuparnos de uno de sus maestros: aquel Sinell de quien ya hemos dicho algo.

A pesar de que Jonás, mayormente ignorante de la juventud de Columbano en Irlanda, no da más información que el nombre del sabio, éste ha sido comúnmente identificado como Sinell de Cleenish

⁵⁹ Donde ocurrió la famosa separación entre el peregrino y su compañero Gall. En su honor debía fundarse dos siglos después el gran monasterio de Sankt Gallen. Jonás no dice nada respecto de este episodio, que figura en cambio en la *Vita* de San Gall, del siglo IX (véase Bullough 1997: 20 n 60).

en Lough Erne. Así lo afirman Donald Bullough en su reciente reseña de la carrera de Columbano (véase 1997: 4) y Pádraig Ó Riain en su monumental *A Dictionary of Irish Saints* (2011: 565). Sin embargo, goza actualmente de gran aceptación la teoría, propuesta originalmente por Thomas Charles-Edwards en 1976 (véase 95 n 3), de que el primer maestro de Columbano fue en realidad aquel Sillán (diminutivo de Sinell), abad de Bangor, cuya muerte registran los *Anales de Ulster* en el año 609 (*recte* 610). Más aún, Dáibhí Ó Cróinín ha establecido que Sinell sería aquel Mo Sinnu maccu Min (una forma hipocorística del mismo nombre), activo en la isla de Crannach en Downpatrick de quien habla un legajo inserto en el MS Würzburg Universitätsbibliothek MS. M. p. th. f. 61: “*Mo Sinu maccu Min, erudito y abad de Bangor, fue el primero entre los Irlandeses que aprendió el cómputo de memoria de cierto sabio Griego*” (Ó Cróinín 2003: 37)⁶⁰

La identificación es segura, y hace justicia al *Antifonario de Bangor*, que celebra al sabio como *sanctum Sinlamun, famosum mundi magistrum*, “el santo Sillán, famoso maestro del mundo.” (Warren 1893-1895: 4).

La *Vita* también nos habla directamente del refinamiento intelectual de Columbano en la época de su formación con Sinell:

⁶⁰ Ó Cróinín ha probado exitosamente que el cómputo que Mo Sinnu maccu Min aprendió de aquel “sabio griego” (probablemente no en forma directa) no fue, como Charles Jones había afirmado, el poema nemónico *Nonae Aprilis norunt quinos*, que resumía el ciclo pascual alejandrino de 19 años, el mismo que Dionisio el Exiguo divulgaría en el Occidente (Columbano, en sus epístolas, defiende en cambio el ciclo irlandés de 84 años). En realidad, el “cómputo griego” de Mo Sinnu maccu Min habría sido una tabla de conversión de los numerales latinos en numerales griegos (letras a las que se asignaba valor numérico) (véase Ó Cróinín 2003: 38). La experticia de los maestros irlandeses en materia de cómputo ha sido probada más allá de toda duda razonable, entre otros expertos, por Ó Cróinín, y una recolección de sus artículos al respecto ha sido reeditada en *Early Irish History and Chronology* (2003).

“Tan grande era el tesoro de las divinas Escrituras custodiado en su pecho que, aun siendo muy joven, escribió un elegante comentario al libro de los Salmos, y compuso también muchas otras cosas dignas de ser cantadas y útiles al enseñar.” (Biffi y Granata 2001b: 33)

Aunque su “elegante”⁶¹ comentario suyo no ha llegado hasta nosotros, estas breves informaciones nos parecen suficientes para considerar sumamente plausible que Columbano haya adquirido su formación de erudito antes de abandonar Irlanda. Si bien es cierto que en su *Epistola* I Columbano pide al Papa Gregorio I († 604) que le envíe algunas obras que desea leer,⁶² el cuadro biográfico que Jonás describe, y tal vez el sentido común, hacen improbable – aunque ciertamente no imposible – que el abad haya dedicado demasiado tiempo al estudio con posterioridad a la fundación de Annegray en 693.

Corresponde ahora revisar la disciplina y la teología monástica de Columbano, evaluándola como testimonio probable de su experiencia en la isla de Crannach y en Bangor. En lo posible, recurriremos a las obras que el peregrino compuso para el gobierno de sus monasterios: sus dos reglas, la *Regula Monachorum* (“Regla de los Monjes”) y la *Regula Coenobialis* (“Regla de la Vida Común”). Posteriormente, nos referiremos a su libro penitencial.

⁶¹ La excelencia del latín de Columbano ha sido comentada en innumerables ocasiones. A modo de ejemplo, su estilo tal cual se presenta en las *Epistolae* ha sido descrito por Neil Wright en los siguientes términos: “La prosa de Columbano es gramática y sintácticamente correcta para los estándares de los autores cristiano-Latinos, y mucho mejor que la de Gregorio de Tours” (Wright 1997: 45).

⁶² A saber, el comentario de Jerónimo (†420) sobre el profeta Ezequiel (que había leído en una versión inconclusa); los comentarios del mismo Gregorio sobre Ezequiel, sobre el *Cantar de los Cantares* (también parece haberlo tenido incompleto), y una síntesis de sus homilías. Le pide incluso al Papa que escriba un comentario al profeta Zacarías (véase Walker 1957: 10).

La *Regula Monachorum* “se dirige al individuo: es una serie de ensayos meditativos acerca del control de sí mismo, y del carácter del monje. Se refiere a hechos espirituales más que materiales” (Stevenson 1997: 206). Para su composición, Columbano se basó mayormente en su propia experiencia, recurriendo a las clásicas autoridades monásticas en forma oblicua y extremadamente libre. El autor más apreciado por Columbano es, sin lugar a dudas, Juan Casiano (†345), cuyas *Instituta* y *Conlationes* conocía perfectamente.⁶³ Entre los elementos más relevantes de la teología monástica oriental, tal cual Casiano la presentó, se encuentra la distinción entre *scopos* (“objetivo”) y *telos* (“fin”): en cuanto lejano discípulo del monje escita, Columbano observará claramente esta diferencia. Para él, la parte ascética de la vida monástica no es un fin en sí misma, sino un entrenamiento que capacita al individuo dándole la *puritas mentis*, “pureza de corazón” (este sería el *scopos*) necesaria para afrontar el arduo camino de la vida mortal hacia la contemplación beatífica de Dios (y éste sería el *telos*), a la cual el monje aspira, tanto dentro del tiempo como fuera de él.⁶⁴

⁶³ El primer capítulo de la *Regula Monachorum* (*De Oboedientia*) está casi directamente tomado, en cualquier caso, de la *Sancta Regula* (de Benito de Nursia). Es altamente probable que Columbano haya llegado a conocer la obra del monje italiano a través de los escritos del Papa Gregorio, a quien sabemos que admiraba. Sin embargo, el hecho de que en lugar de intercalar las ideas de Benito con las suyas propias sencillamente haya optado por copiar un fragmento, parece indicar que era un autor nuevo en su repertorio (véase Bifi y Granata 2001a: 280-283). Por otro lado, el último capítulo de la *Regula* (X, *De perfectione monachi*) es una copia casi literal de un fragmento de la *Epístola* XXV 15 de Jerónimo (autor que Columbano conocía bien, y que cita a menudo en sus propias cartas). Este capítulo X no figura en todas las copias manuscritas del documento, y Adalbert de Vogüé lo consideró una interpolación posterior. George Walker, en cambio, lo creía auténtico y lo incluyó en su edición del *corpus* columbaniano (véase Bifi y Granata: 312-313 n 138).

⁶⁴ La naturaleza del presente artículo nos impide detallar el aspecto contemplativo y místico de Columbano, que se expresa con singular claridad en sus *Instructiones* XII y XIII. Kathleen Hughes y Ann Hamlin lo resumen brillantemente al principio de su *Modern Traveller to the Early Irish Church*: “La vida monástica como él la ve es para contemplar y practicar la presencia de Dios. Para

A menudo se ha dicho de Columbano que su monacato presentaba un carácter ascético exagerado, últimamente incompatible con personalidades menos fuertes que la suya propia.⁶⁵ Nada de esto se percibe en la *Regula Monachorum*: el documento es un manifiesto de salud espiritual y física. Hablando, por ejemplo, de la dieta de los monjes, Columbano dice:

Hay por tanto que moderarse tanto en la satisfacción de las necesidades materiales como en las fatigas [autoimpuestas]. Éste es en efecto el verdadero discernimiento: mantener íntegra la posibilidad del progreso espiritual sometiendo la carne con la abstinencia; pero si la abstinencia supera la medida, no será una virtud, sino más bien un vicio: la virtud en efecto custodia y comprende muchos bienes. Se debe, por tanto, ayunar todos los días, así como todos los días se debe comer; y mientras que cada día hay que alimentarse, se debe gratificar el cuerpo pobre y parcamente; en efecto, se debe comer cada día, dado que cada día se debe progresar, rezar, trabajar y leer. (Walker 1957: 127)⁶⁶

Es justamente el discernimiento (*discretio*), tan importante para Casiano, el centro de la disciplina monástica de Columbano. El capítulo VIII está complementemente dedicado a esta virtud:

él, Jesús es la alegría del deseo del hombre, y anhelar a Dios es una bendición mayor que cualquier placer terrenal, cualquier satisfacción mundana” (Hughes 1977: 1).

⁶⁵ “La regla de vida especificada por Columbano es extremadamente dura en todos los aspectos. Comida, vestido, sueño y comodidad de cualquier tipo están despiadadamente restringidos” (Stevenson 1997: 209).

⁶⁶ *Ideo temperandus est vitae usus sicut temperandus es labor, quia haec est vera discretio, ut possibilitas spiritalis profectus cum abstinentia carnem macerante retentetur. Si enim modum abstinentia excesserit, vitium not virtus erit; virtus enim multa sustinet bona et continet. Ergo cottidie ieiunandum est, sicut cottidie reficiendum; et dum cottidie edendum est, vilis et parcus corpori indulgendum est; quia ideo cottidie edendum est quia cottidie proficendum est, cottidie orandum est, cottidie laborandum, cottidieque est legendum* (Walker 1957: 126). El mismo principio se halla en la *Conlatio* II 23 de Casiano) (véase Biffi y Granata 2001a: 287 n 33).

Se debe por lo tanto rogar incesantemente a Dios, implorando que done la luz del verdadero discernimiento para iluminar este camino rodeado por todas partes por las tinieblas densísimas del mundo, para que sus verdaderos adoradores puedan, atravesando estas tinieblas, llegar a Él sin caer en el error. El discernimiento toma su nombre de “discernir”, por el hecho de que éste discierne, en nosotros, entre el bien y el mal... (ibíd 135)⁶⁷

Para nuestro monje peregrino, la vida es un camino peligroso a lo largo del cual es demasiado fácil perderse y perecer. Ésta idea se refleja más claramente en sus *Instrucciones*, el más completo testamento de su teología y su espiritualidad. Describiendo, en el arco de trece sermones, el aspecto general de la vida cristiana, Columbano dice:

Oh vida humana, frágil y mortal, ¡a cuántos has engañado, a cuántos has seducido, a cuántos has enceguecido! Tú, que mientras huyes, eres nada; que mientras pareces tener consistencia, eres una sombra, y mientras te levantas, no eres más que humo (...) Por tanto no eres veraz, sino falaz: te presentas como veraz, pero en realidad engañas. ¿Qué eres entonces, oh vida humana? Tú eres un camino para los mortales, y no su vida verdadera (...) Entonces debes ser

⁶⁷ *Orandus igitur iugiter est deus quo lumen verae discretionis largiatur ad illuminationem huius viae tenebris saculi utrimque obscurissimis circumdatae, quo sui ad se sine errore veri adoratores possint has evadere tenebras. Discretio igitur discernendo nomen accepit eo quod ipsa in nobis discernit inter bona et mala, inter media quoque ac perfecta (Walker 1957: 134).* La “vida como camino” es una imagen demasiado difundida para establecer claramente de dónde la tomó Columbano (véase Stancliffe 1997: 110).

sometida a juicio, pero no se te debe defender ni se te debe creer; se te debe atravesar, pero no habitar, oh miserable vida humana; nadie, en efecto, vive en el camino, sino que solamente lo recorre, para que, caminando por él, pueda luego morar en su patria. (ibíd. 84)⁶⁸

En este camino aterrador y traicionero, el monje columbaniano se apresura “con discernimiento”, listo para distinguir lo bueno (las virtudes: bondad, inocencia, rectitud, justicia, verdad, piedad, amor, paz salvadora, alegría espiritual...) de lo malo (los vicios opuestos: maldad, seducción, impiedad, injusticia, mentira, avaricia, odio, discordia, amargura...) (véase ibíd 134). El monje es un peregrino en tierra enemiga, un *miles Christi* “soldado de Cristo” (ibídem.). Las metáforas bélicas se encuentran esparcidas en toda la obra del monje irlandés. Quizás la más lograda se halla en su *Epistola IV*, dirigida a los monjes que dejaba atrás al ser exiliado de Francia:

Si quitas el enemigo, quitas la lucha; si quitas la lucha, quitas la corona – si hay enemigo y lucha, son necesarias las virtudes, la vigilancia, el fervor, la paciencia, la fidelidad, la sabiduría, la estabilidad, la prudencia, y sin ellas, el desastre – y, para concluir, si quitas la libertad, quitas la dignidad. (ibíd. 135)⁶⁹

⁶⁸ *O tu vita humana, fragilis et mortalis, quantos decepisti, quantos seduxisti, quantos excaecasti! Quae dum fugis nihil es, dum videris umbra es, dum exaltaris, fumus es (...) Ergo no es verax sed fallax; te ostendis tamquam veracem, te reducis quasi fallacem. Quid ergo es, humana vita? Via es mortalium et non vita (...) Interroganda ergo es et non credenda nec vindicanda, transeunda, non habitanda, misera humana vita; nullus enim in via habitat sed ambulat, ut qui ambulent in via, habitent in patria. (Walker 1957: 83).*

⁶⁹*Si tollis hostem, tollis et pugnam; si tollis pugnam, tollis et coronam – si haec sint, ubi fuerint virtus, vigilantia, fervor, patientia, fidelitas, sapientia, stabilitas, prudentia sint necesse est, si non, strages – et, ut inferam, si tollis libertatem, tollis dignitatem (Walker 1957: 34)*

La gloria del monje es el combate espiritual, y el monasterio es el lugar de entrenamiento para una guerra invisible contra las fuerzas del mal.⁷⁰ Solamente esta idea rectora explica la dureza del régimen que la *Regula Coenobialis* describe. Esta segunda regla, que trata según Stevenson “no del ideal de la vida del monje, sino de su conducta (...) de su relación con los hombres” (Stevenson 1997: 207), sólo describe pobremente la vida diaria del monasterio. En efecto, la *Regula Coenobialis* tiene todo el aspecto de un penitencial especialmente compuesto para la vida de los cenobitas: con la excepción de un largo pasaje dedicado mayormente a la descripción del culto divino (véase Walker 1957: 154-159), la *Regula* es una larga lista de faltas posibles a la disciplina comunitaria, con sus correspondientes penas.⁷¹ Éstas son extremadamente duras, y prestan el principal fundamento a la fama de Columbano como extremista de la ascesis. Ofrecemos sólo algunos ejemplos: seis golpes para quien no observa la disciplina en la mesa y no responde “Amén”; seis golpes para quien habla con la boca llena, seis golpes para quien olvida bendecir la cuchara antes de comer; seis golpes para quien no hace bendecir la lámpara tan pronto la ha

⁷⁰ No debe pensarse en todo caso que la teología monástica de Columbano excluya la idea de la Gracia, o incluso que el monje irlandés la haya considerado secundaria respecto del ejercicio de la voluntad humana: a pesar de la opinión de muchos autores (Dom Jean Leclercq entre ellos), Columbano no debe ser entendido como un seguidor asolapado de Pelagio. Esta vieja teoría ha sido resucitada recientemente por Michel Herren y Shirley Ann Brown, según los cuales el pelagianismo constituía uno de los rasgos fundamentales de la “primera cristiandad céltica” (véase Herren y Brown 2002: 99). A nuestro entender, Gilbert Márkus ha refutado sobradamente los argumentos de Herren y Brown: un marcado asceticismo no es signo innegable de pelagianismo, y el uso de autores como Casiano y Fausto de Rietz (tildados de “semipelagianos” sólo con enorme posterioridad) no tiene valor probatorio alguno (véase Márkus 2005: 194-198). Por nuestra parte, hemos ofrecido algunas consideraciones adicionales respecto de la ortodoxia de Columbano en materia soteriológica (basándonos sobre todo en la evidencia de las *Instructiones*) en una charla titulada “Humanity, its representation and its redemption in the writings of Saint Columbanus” (National University of Ireland Galway, 7 de Febrero de 2014), cuya publicación como artículo esperamos para un futuro próximo.

⁷¹ Stevenson afirma lo contrario: “Parece un penitencial en algunos aspectos, aunque está más preocupada de ser directiva que de imponer castigo para las faltas” (Stevenson 1997: 207).

encendido; doce golpes para quien no se inclina al volver al monasterio y pide una oración; seis golpes para quien tose o no canta bien en el coro; seis golpes para quien sonrío durante el oficio divino (véase *ibíd.* 146-149). No cabe duda que el régimen es exigente, aunque no conocemos la naturaleza precisa de los castigos y por ello corremos el riesgo de reaccionar con escándalo indebido: dado que doce golpes pueden reemplazarse con dos horas de silencio (véase *ibíd.* 154), puede que el castigo físico haya sido percibido como algo considerablemente más leve por los ascetas de Columbano. Creemos estar en presencia de una serie de técnicas de modificación de la conducta por medio de estímulos externos: por miedo al castigo, el monje se acostumbra a vivir siempre vigilante, siempre atento, como corresponde a un buen soldado en pie de guerra. La *Regula* concluye en forma categórica:

Estas cosas han parecido adecuadas para regir aquellos que desean tomar el camino más alto hacia las más elevadas cumbres del paraíso, y para aquellos que, mientras los pecados de los hombres salvajes los rodean en las tinieblas, desean adherirse al Dios Único, enviados en esta tierra. Sin duda recibirán recompensa inmortal con la más alta alegría, que jamás decaerá. (ibíd. 169)⁷²

No obstante, Columbano no confiaba del todo en sus propios monjes para discernir lo bueno de lo malo a lo largo del camino. La posibilidad de errar es demasiado fuerte. No debe olvidarse que la palabra *libertas* representaba para él otro mal necesario junto al

⁷² *Haec suprum volentibus carpere iter tendens alti ad fastigia summa, rudiumque hominum flagitiis atro ambientibus, uni adhaerere deo hac in tellure misso, statui visa. Immortalia nimirum sunt praemia accepturi cum gaudio summo nunquam decidente in aevum* (Walker 1957: 168).

“enemigo” y la “lucha”. Aparece con una connotación innegablemente negativa en la misma *Epistola IV*: “no busquen (...) una libertad que los haga esclavos de los vicios” (ibíd. 37). Figura también como *superba libertas* “soberbia libertad” en el capítulo IX de la *Regula Monachorum*, dedicado al tema de la “mortificación”, que Columbano entiende como obediencia radical y completa, hasta la anulación de cualquier autonomía:

“La parte principal de la regla de un monje es la mortificación, pues en verdad se les ordena en la Escritura, “no hagas nada sin pedir consejo”. Pues si nada debe hacerse sin pedir consejo, respecto de todo se lo debe solicitar. Así se les ordena a través de Moisés “Pregunta a tu padre y él te mostrará, a tus ancianos y ellos te dirán”. Pero aunque este entrenamiento parece duro a los de duro corazón, es decir que un hombre siempre deba depender de los labios de otro, para aquellos que están firmes en el temor de Dios esto resultará placentero y seguro, si lo observan completamente y no en parte, pues nada hay más placentero que la seguridad de la consciencia y nada hay más seguro que la exoneración del alma, que nadie puede darse a sí mismo por su propio esfuerzo, puesto que pertenece propiamente al juicio de otros (...) Puesto que si considera algo por sí mismo cuando debió hacerlo preguntado, es culpable de error en el mismo hecho de que osó juzgar cuando tenía que ser juzgado; aunque el resultado sea bueno, se le

contará como falta, pues en esto se ha alejado del buen camino.”
(ibíd. 139)⁷³

La de Columbano es una ética absolutamente heterónoma: es mejor para el monje depender de otro, pues en ello su propia imputabilidad desaparece.⁷⁴ Él monje ha obedecido, y el que carga con la responsabilidad es aquel que se encuentra en la posición de autoridad. ¿Quién es, pues, el que debe tomar la carga sobre sus hombros? ¿Quién es aquel a quien el monje obedece a lo largo de su azaroso camino? Una respuesta – en todo caso parcial - se encuentra, a nuestro modo de ver, en el penitencial de Columbano. Hablando sobre el régimen penitencial, Columbano dice:

“La diversidad de las ofensas requiere una diversidad de penitencias. Pues los doctores del cuerpo también fabrican sus medicinas en maneras diversas (...) Así mismo, también los doctores espirituales tratan con diferentes tipos de remedio las heridas de las almas, sus enfermedades, ofensas, amarguras, angustias y dolores. Pero ya que este don pertenece a pocas, es

⁷³ *Maxima pars regulae monachorum mortificatio est, quibus nimirum per scripturam praecipitur, Sine consilio nihil facias. Ergo si nihil sine consilio faciendum, totum per consilium est interrogandum. Inde etiam per Moysen praecipitur: Interroga patrem tuum et annuntiabit tibi, maiores tuos et dicent tibi. Sed licet duris dura videatur haec disciplina, ut scilicet homo semper de ore pendeat alterius, certis tamen deum timentibus dulcis ac secreta invenietur, si ex integro et non ex parte conservetur, quia nihil dulcius est conscientiae securitate et nihil securius est animae impunitate, quam nullus sibi ipsi per se potest tradere, quia proprie aliorum est examinis. (...) Nam si per se aliquid discussit qui debuit interrogare, in hoc ipso arguitur errasse, quod iudicare praesumpsit qui debuit iudicari; etsi rectum fuerit, parvum illi deputabitur, dum per hoc a recto declinavit.* (Walker 1957: 138)

⁷⁴ En esto, Columbano sigue a Juan Casiano, cuya última *Conlatio* está dedicada al tema de la mortificación. Esta obediencia radical, propia de la disciplina cenobítica, representa un contrapeso útil al potencial anárquico del discernimiento: el monje “debiera” poder distinguir el bien del mal, pero resulta más seguro (y en todo caso más humilde) dejar que otro discierna por uno (véase Bifi y Granata 2001^a: 308 n 120).

decir a aquellos que saben mucho de estas cosas, de cómo restaurar al débil a un completo estado de salud, ahora expongamos algunas prescripciones de acuerdo con la tradición de nuestros mayores, y de acuerdo con nuestro parcial entendimiento, pues “en parte profetizamos y en parte sabemos” (ibíd. 171-173)⁷⁵

La salud del alma se confía, pues, en expertos, en “médicos espirituales” que saben cuidarla y mantenerla en buen estado. La retórica médica se conecta así con la retórica marcial que veíamos comentando hasta este punto. Una vez más, el precedente es Juan Casiano: *“Al catalogar los pecados de los monjes su objetivo no era principalmente codificar crímenes, sino analizar la naturaleza de las aflicciones del alma por analogía con el conocimiento de un médico acerca de las dolencias del cuerpo. Y si el pecado es una enfermedad entonces la superación del pecado debe entenderse medicinalmente y, adaptando el principio médico de que ‘los contrarios se curan con sus contrarios’, él ofreció un modelo de penitencia como conjunto de remedios congruentes con una serie de males”* (O’Loughlin 2000: 53).

Aunque, como vemos, Columbano no fue original en su teología del pecado y la penitencia, en este punto deseamos destacar lo que, a nuestro modo de ver, es uno de los aportes indiscutibles del monacato irlandés. Casiano reportaba las costumbres de los monjes del desierto

⁷⁵ *Diversitas culparum diversitatem facit paenitentiarum. Nam et corporum medici diversis medicamenta generibus componunt (...) Ita igitur etiam spiritalis medici diversis curationum generibus animarum vulnera, morbos, culpas, dolores, aegritudines, infirmitates sanare debent. Sed quia haec paucorum sunt, ad purum scilicet cuncta cognoscere curare, ad integrum salutis statum debilia revocare, vel pauca iuxta seniorum traditiones et iuxta nostram ex parte intellegentiam – ex parte prophetamus et ex parte cognoscimus – aliqua proponamus.* (Walker 1957: 169-171)

Egipto, y escribía para los monjes del Occidente. Columbano, en su penitencial, se dirige a una audiencia más amplia: escribe para los laicos, explícitamente, desde el canon 13 en adelante.⁷⁶ El penitencial contempla detallados remedios espirituales para el homicidio, el adulterio, la sodomía, la fornicación, la bestialidad, el infanticidio, el robo, el perjurio, la violencia física, la embriaguez, los malos pensamientos, la idolatría y la confraternización con herejes y excomulgados (véase Walker 1957: 179). Adicionalmente, aclara que la confesión y la penitencia son necesarias para purificar el alma antes de acceder a la Eucaristía:

“Se ordena que la confesión se haga cuidadosamente, especialmente respecto de lo que turba el alma, antes de ir a Misa, no sea que uno se acerque al altar indignamente, es decir, sin un corazón puro. Porque es mejor esperar hasta que el corazón haya sido sanado, ajeno a la ofensa y la envidia, y no acercarse al juicio del trono. Porque el trono de Cristo es el altar, y Su Cuerpo y Su Sangre ahí juzgan al que se acerca indignamente”. (ibíd. 181)⁷⁷

⁷⁶ Thomas Charles-Edwards ha señalado cómo el penitencial de Columbano se encuentra justamente en la encrucijada entre dos tradiciones de los penitenciales insulares. Mientras que los penitenciales más antiguos (galeses) están divididos en secciones dirigidas a diferentes tipos de penitentes (él los ha llamado “penitenciales particulares”), los penitenciales irlandeses, a partir del siglo VII (empezando por el penitencial de Cummine, el Alto, de Clonfert, †660-661), presentarán una estructura ordenada según los ocho vicios capitales de Casiano, y se dirigirán a un público general (él los ha llamado “penitenciales comprensivos”). El de Columbano es el último de los penitenciales particulares, pero ya presagia el cambio, pues una de las categorías incluidas es aquella de los laicos (anteriormente, sólo el penitencial de Finnian de Clonard los había considerado) (véase Charles-Edwards 1997: 217-218).

⁷⁷ *Confessiones autem dari diligentibus praecepitur, maxime de commotionibus animi antequam ad missam eatur, ne forte quis accedat indignus ad altare, id est si cor mundum non habuerit. Melius est enim expectare donec cor sanum fuerit, et alienum a scandalo ac invidia fuerit, quam accedere audacter ad iudicium tribunalis. Tribunal enim Christi altare, et corpus suum inibi cum sanguine iudicat indignos accedentes.* (Walker 1957: 180).

En los escritos de Columbano vemos, por primera vez en el continente, cómo los laicos son incorporados en prácticas espirituales anteriormente reservadas sólo a los monjes: la confesión detallada de los propios pecados como forma de penitencia indispensable para acceder a la Comunión, y la sujeción a la autoridad de un “médico espiritual” capaz de prescribir los remedios (es decir, las penitencias) que el alma necesita con el fin de purificarse. El de nuestro monje peregrino debiera ser considerado como un “monacato pastoral”, donde el laicado tiende a ser incluido en la visión monástica de la vida cristiana y, de una forma u otra, en la disciplina ascética del monasterio. Para Columbano, esta inclusión de los laicos parece absolutamente normal: no busca explicarla ni justificarla de forma alguna, y es pues razonable concluir que no se trata de una innovación suya, sino de algo que trajo consigo de su patria lejana. En efecto, un penitencial irlandés más antiguo (el de Finnian de Clonard, † 549) ya había incorporado a los laicos en forma similar, aunque más tímidamente.

La revisión que sigue de documentos irlandeses sin conexión directa con el continente europeo proveerá evidencia adicional de estas características originales del monacato hibernico, así como de un elemento adicional que no puede verificarse en los escritos de Columbano: el uso de la lengua vernácula para la comunicación de la fe cristiana.

En la Isla de los Monjes: de cómo cristianizar a los irlandeses

Desandar los pasos de Columbano para regresar a Irlanda en busca del monacato hibernico propiamente tal presenta un panorama a

la vez maravilloso y terrible. Dáibhí Ó Cróinín, en la introducción de su libro *Early Medieval Ireland*, dice: “Hay demasiado material disponible para el historiador del período, y la dificultad consiste en decidir qué fuentes han de ser utilizadas y cuáles han de omitirse” (1995: 8). La tentación del exceso es difícil de resistir, sobre todo cuando la academia hispanohablante se encuentra tan pobremente informada acerca de tanta riqueza, y hay tanto para comunicar. Sin embargo, limitados como nos encontramos en cuanto a la extensión del presente artículo, en las siguientes páginas nos centraremos solamente sobre un tipo de fuente (a saber, reglas monásticas y penitenciales). Antes, no obstante, en nuestro argumento en favor del carácter pastoral del monacato irlandés, consideraremos primero el uso de la lengua vernácula que, como se ha dicho, es ajeno al *corpus* de Columbano.

Para autores tan antiguos y célebres como Aldhelmo de Malmesbury (+709), Beda el Venerable (+735) y Alcuino de York (+805), la fama de Irlanda como centro de altos estudios estaba fuera de discusión. Es cierto que estos y otros intelectuales criticaban a los maestros hibernicos por diversos motivos (no siendo el menor de los cuales la heterodoxia irlandesa en materia de cómputo), pero su crítica no hace más que confirmar cuán extendida era la fama de las escuelas irlandesas (véase Stella 2010). Una nutrida producción literaria⁷⁸ en gramática, cómputo y exégesis, pero también en himnodia, hagiografía y derecho canónico (en resumen, la erudición latina que en gaélico se conocía como *légend*), da cuenta de una vida

⁷⁸ En lugar de ofrecer, como hubiésemos querido, una semblanza de la riquísima literatura hiberno-latina, nos conformamos en esta oportunidad con referir al lector a Ó Cróinín 1995: 196-232. Como obra de referencia invaluable consideramos *A Bibliography of Celtic-Latin Literature 400-1200* (1985) de Lapidge y Sharpe.

intelectual muy activa: en los diferentes monasterios – sobre todo en los mayores – funcionaban escuelas donde el triple curriculum que hemos descrito se enseñaba a los monjes jóvenes. A cargo de la escuela se encontraban oficiales que las crónicas designan en gaélico como *fir légind* (aproximadamente, “hombres de erudición latina”). Un posible equivalente latino es *scriba*, en el sentido bíblico de “maestro de la ley” (véase Johnston 2013: 120-128). Sin embargo, junto a la vibrante cultura latina que constituía la sustancia de los estudios monásticos, en las escuelas irlandesas se custodiaba y transmitía también la cultura nativa, a través de la lengua gaélica. Una gramática vernácula cuyo núcleo data del siglo VII, el *Auraicept na nÉces* (“el primer tratado de los poetas”), cuenta una leyenda según la cual el gaélico había sido formado con lo mejor de todos los idiomas después de la confusión de Babel (véase Ní Dhonnchadha 2010: 533). Los irlandeses pensaban muy bien de su propia lengua, y paralelamente al *légend* latino, cultivaban las sabidurías nativas del *fénechas* (derecho)⁷⁹ y el *filidecht* (poesía). La cuestión de la forma específica en que dicho conocimiento se cultivó y transmitió en los primeros siglos medievales es aún objeto de un encendido debate. La postura tradicional, llamada “nativista” (que tuvo uno de sus últimos paladines en el profesor Próinsías Mac Cana) solía ver en la literatura vernácula medieval una continuidad ininterrumpida con la tradición oral de la Irlanda pre-cristiana: *filid* (poetas) y *brithemain* (juristas) serían los descendientes directos de los druidas, custodios de una sabiduría milenaria que habría logrado sobrevivir lado a lado con el cristianismo (véase McCone 1990: 19-28).

⁷⁹ No nos detendremos en este interesantísimo tema, por motivos de espacio. Para profundizar, véase Kelly 1988 y Charles-Edwards 1999 y 2005.

En la década de 1980, la postura opuesta (llamada generalmente “antinativista”) se impuso, con las publicaciones de Donnchadha Ó Corráin primero y Kim McCone después, cuyo libro *Pagan Past and Christian Present* (1990) gozó (y aún goza) de enorme prestigio. Para los antinativistas, “la literatura irlandesa temprano-cristiana [entiéndase que tanto latina como vernácula] puede ser descrita como hecha para el monasterio, en el monasterio, por el monasterio” (McCone 1990: 256). Ó Corráin acuñó la idea de que la Iglesia había constituido una única casta erudita (un “mandarinato”),⁸⁰ donde el conocimiento nativo se había fundido completamente con el foráneo (véase 1985: 51-52). Hoy en día, el péndulo ha vuelto a moverse y los expertos expresan posturas más moderadas. Recientemente, en la *Settimana per lo studio del Alto Medioevo* de Spoleto de 2009, dedicada a Irlanda, la profesora Máirín Ní Dhonnchadha ofreció evidencia, a nuestro modo de ver incontrovertible, de que un grupo organizado de poetas y juristas seculares – cuyas tradiciones se transmitían en lengua vernácula – existió en Irlanda durante los primeros siglos cristianos, fuertemente ligado a los círculos aristocráticos y regios que pagaban por sus servicios como panegiristas, compositores de elegías y consejeros. Y que si bien estos grupos, indudablemente, se habrían comunicado intensamente con los círculos eruditos latinos de los monasterios, habrían conservado en todo momento una cierta independencia de ellos (véase 2010: 549-556). Éste es el retrato que nos lega, por ejemplo, el tratado legal *Uraicecht na Ríar* (“el primer tratado de las

⁸⁰ “Las castas eruditas hereditarias nativas se cristianizaron tempranamente: para el siglo VI, ciertamente, es evidente que la erudición cristiana latina y la erudición nativa se han fusionado. Como resultado de este proceso se formó una clase de mandarines, de letrados que abarcaban toda la erudición, desde la exégesis de las Escrituras, derecho canónico y cómputo hasta el derecho nativo hereditario, las leyendas y las genealogías” (Ó Corráin 1985: 51-52).

estipulaciones”), donde se especifican los rangos del “gremio” de los poetas, y los requisitos correspondientes a cada grado (véase Breathnach 1987).

En esta oportunidad, no obstante, lo que nos interesa es justamente el espacio de comunicación y negociación entre *légend*, por una parte, y *fénechas/filidecht* por la otra. Es indudable que ambas esferas estaban en constante diálogo, influyéndose mutuamente: Ní Dhonnchadha ha sugerido que un posible conducto regular de dicha comunicación fue la conversión de *filid* (designados como *athlaích*, “ex-laicos”, en las fuentes) a la vida monástica (véase ibíd. 556). Éstos conversos, con gran naturalidad, habrían puesto su arte al servicio de la nueva religión: la prueba de su presencia en las comunidades monásticas es el temprano florecimiento de una literatura religiosa vernácula, pionera en la Europa Occidental, que sin duda facilitó la cristianización de una población irlandesa mayoritariamente monolingüe. En breve, nos moveremos libremente entre reglas y penitenciales tanto latinos como vernáculos, pero vale la pena recorrer ahora, aunque brevemente, algunos pasajes estelares de la gran literatura gaélica cristiana.

En sus primeros testimonios escritos, la tradición elegíaca de los *filid* irlandeses se propuso llorar la muerte de los nuevos héroes sobrenaturales del cristianismo: gracias a estos poetas, los santos empezaron a convertirse en un nuevo repertorio de personajes literarios, tan dramáticos y entrañables como sus reyes y héroes de antaño. La tradición dice que, al morir Colum Cille en el año 597, un *fili* llamado Dallán Forgaill compuso en su honor el célebre *Amra Choluim Chille* (“la maravillosa canción de Colum Cille”): si se pudiera dar

crédito a la fecha tradicional, los versos aliterativos de Dallán constituirían el primer vuelo de la literatura vernácula del Occidente (véase Clancy y Márkus 1995: 96-128).⁸¹ Poco después, Beccán mac Luigdech, el mismo ermitaño de Iona a quien Cummíne el Alto dirigió su carta *De controversia Paschali*, continuó la tradición de Dallán, escribiendo dos nuevos poemas elegíacos (véase ibíd. 129-144). También Cummíne el Alto, después de su muerte, fue conmemorado con una elegía atribuida a su *aite* (su “padre nutricio”) Colmán moccu Chlúasaig (†662) (véase Byrne 1980). Estos poemas no son himnos hagiológicos como los de la tradición latina: el énfasis está en el desgarramiento de los hombres por la ausencia humana del santo fallecido, en línea con la lírica elegíaca secular. Antes de la invasión vikinga, esta forma lírica alcanzó su máxima expresión en el largo *coínniud* (“lamento”) por el Cristo crucificado compuesto por Blathmac mac Con Brettain (*floruit* 760), donde el hablante lírico se dirige a la Virgen María, y llora junto con ella la injusta muerte del más grande de los reyes y los héroes (véase Carney 1964). Al mismo tiempo, la poesía gaélica se dedicó a temas menos solemnes: en los márgenes de numerosos manuscritos continentales se hallan poemas en gaélico (usualmente breves) que ensalzan la belleza de la naturaleza y la vida sencilla de los monjes.⁸² Quizás el más célebre de todos es aquel

⁸¹ Recientemente, el doctor Jacopo Bisagni ha ofrecido evidencias contundentes para datar la redacción del texto, tal cual lo conocemos, no a fines del siglo VI, sino a principios del siglo IX (véase Bisagni 2008: 204). No obstante, Bisagni y otros expertos admiten la probabilidad de que un *Amra* más antiguo haya sido compuesto en fecha cercana a la muerte de Colum Cille. Máirín Ní Dhonnchadha, por lo demás, ha logrado situar históricamente al semi-legendario Dallán Forgaill, posiblemente confirmando la atribución tradicional de la obra original (véase Ní Dhonnchadha 2010: 566-573).

⁸² Respecto de la interpretación tradicional de considerar dichos poemas como fruto de la experiencia eremítica de los monjes irlandeses, Donnchadha Ó Corráin se ha mostrado escéptico. En su opinión, es más probable que estos fueran compuestos por monjes cenobitas que “imaginan” la naturaleza en lugar de vivir un contacto directo con ella. Véase Ó Corráin 1989.

entrañable poema donde un monje anónimo habla de su gato blanco, Pangur, y compara su propio trabajo intelectual con el gato que caza ratones (véase Murphy 1956: 2-3).⁸³ Empresas mucho mayores son las iniciaron a principios del siglo IX, cuando todo parece indicar que el gaélico antiguo se había convertido en la lengua corriente de la vida monástica – salvo por el ámbito estrictamente cultural -: Óengus mac Óengoba (*floruit* 825), un monje de Tallaght, compuso un larguísimo poema devocional, un *Féilire* (“calendario”, aunque normalmente se lo llama “martirologio”) cantando la gloria de todos los santos del Cielo: la suya no es solamente una joya de espiritualidad, sino un monumento de perfección métrica (véase Stokes: 1905). Antes del fin del primer milenio, otro autor (anónimo) compuso el *Saltair na Rann* (“el salterio de las estrofas”, véase Stokes 1883) – un recorrido en verso por las Sagradas escrituras, con interesantes excursos apócrifos y patrísticos –. El gusto de los irlandeses por la literatura apócrifa, que ya en el siglo VIII había producido una versión vernácula del *Evangelio de Santo Tomás* (véase Carney 1964), se cristalizó en el siglo X en la prosa extraña e inquietante de *In tenga bithnua* (“la lengua siempre-nueva”), basada en un apocalipsis gnóstico egipcio (véase Carey 2009).⁸⁴ La hagiografía continuó asimismo su desarrollo con algunas obras donde el latín y el gaélico se mezclan: la *Bethu Brigte* (“Vida de Brígida”, véase Ó hÁodha 1978) y la *Vita Tripartita* de San Patricio (véase Stokes

⁸³ La antología bilingüe *Early Irish Lyrics* de Gerard Murphy (1956), cincuenta años después de su publicación, sigue siendo un instrumento clave en el estudio de la poesía gaélica medieval.

⁸⁴ El *Saltair na Rann*, editado por Stokes en 1883, espera una nueva edición con traducción al inglés. Hasta su muerte, David Green preparaba dicha publicación, y su borrador se encuentra disponible en el sitio web del Dublin Institute for Advances Studies. Fragmentos del *Saltair* y de *In tenga bithnua*, con traducción, han sido publicados por John Carey en su antología *King of Mysteries* (véase Carey 2000). Un estudio y catálogo completo de los textos apócrifos irlandeses fue producido por el padre Martin McNamara (véase McNamara 1975); algunas traducciones posteriormente fueron publicadas por el mismo McNamara y Máire Herbert (McNamara 1989).

1898). El gaélico, lengua de la tradición legal irlandesa, también se utilizó en la redacción de leyes (*cána*) de inspiración cristiana: en 697, el Sínodo de Birr, con Adomnán de Iona a la cabeza, promulgó el *Cáin Adomnáin* (“la ley de Adomnán”), conocido también como la “ley de los inocentes”, que protegía a la población indefensa (clérigos, niños y sobre todo mujeres) de la violencia militar, tres siglos antes de la *Paz de Dios* en el continente (véase Ní Dhonnchadha 2001).

A nuestro modo de ver, en el caso irlandés somos testigos de un auténtico proceso de inculturación de la fe cristiana: por una parte, el cristianismo logra expresar su contenido a través de los códigos de la cultura nativa (su lengua, pero también su idiosincrasia); por otra, dicha cultura plantea una reconstrucción del mensaje cristiano, si no en el fondo, ciertamente en la forma. A nuestro modo de ver, el lugar de honor que la lengua gaélica tenía en el monasterio debe haber obedecido – al menos hasta cierto punto- a una lógica pastoral. Elva Johnston ha identificado a ciertos oficiales llamados *doctores religionis*, cuyos óbitos abundan en los anales irlandeses, como predicadores y maestros de piedad cristiana (véase Johnston 2013: 112-119). En efecto, el texto en gaélico más antiguo que poseemos es la *Homilía de Cambrai* (véase Stokes 1901: vol 2, 244-247), que explica los famosos “tres colores del martirio”.⁸⁵ También de naturaleza homilética puede ser el *Apgitir Chrábuid* (“el abecedario de la piedad”), atribuido tradicionalmente a Colmán mac Beógnai (†611), al cual nos referiremos más adelante (véase Hull 1968).⁸⁶ Estos bien

⁸⁵ Para profundizar acerca de la homilía, véase Ó Néill 1981. Sobre los “tres colores”, véase Stancliffe 1982.

⁸⁶ La datación del *Apgitir* también es controversial. Pádraig Ó Riain y Máirín Ní Dhonnchadha (véase Ní Dhonnchadha 2010: 560-566) se inclinan a aceptar una fecha tan temprana como mediados del siglo VII. Vernon Hull, editor del texto, se inclinó en cambio por una datación en el

pueden haber sido instrumentos de trabajo para predicadores monásticos, legados por algunos eximios *doctores* a la posteridad del ministerio pastoral. Según Johnston, “el *doctor*, literato de alto nivel, instruido en latín pero predicando en gaélico, debe haber formado un puente vivo entre letrados y analfabetos, entre aquellos competentes en latín y los hablantes monolingües de gaélico, y, finalmente, entre el cristianismo institucional y la amplia periferia” (Johnston 2013: 119).

Corresponde preguntarse por las condiciones en que se desarrollaba aquel ministerio pastoral. Ciertamente, en su definición clásica, la cura de almas de no forma parte de la vocación monástica: el monje busca, a través de la vida ascética, la unión personal con la divinidad. Sin embargo, como hemos visto en el penitencial de Columbano, todo indica que los monjes irlandeses entendían su monacato en forma al menos compatible con cierta responsabilidad hacia los laicos. Una manera de explicar esta peculiaridad fue aquella de considerar que, desde su orígenes, la iglesia irlandesa había sido una “iglesia monástica”, donde el clero secular y el regular eran indistinguibles uno del otro (véase Ryan 1931: 167-179). Patricio, reuniendo en sí mismo la vida monástica y la dignidad episcopal (véase *ibíd.* 59), habría dado ese carácter a la Cristiandad irlandesa. Sin embargo, como se ha dicho, no hay nada en las obras del mismo Patricio que lo identifiquen como monje, aunque ciertamente admiraba la vida ascética. Kathleen Hughes, en su influyente obra *The Church in Early Irish Society* (1966), planteó un modelo diferente: Patricio habría fundado en Irlanda una iglesia de base diocesana y episcopal,

siglo IX, más aceptada por los académicos contemporáneos (para una revisión del debate, véase Follett 2006: 140-142).

idéntica a la cristiandad gala del siglo V. Sin embargo, hacia finales del siglo VI, se habría producido una “monastificación” de la iglesia, con los abades ejerciendo jurisdicción sobre el territorio. Finalmente, en el siglo VII, la cristiandad irlandesa habría entrado en un período de crisis y decadencia, quedando la autoridad en manos del *comarba* (literalmente “el heredero”, es decir el sucesor dinástico del fundador y señor de la hacienda eclesiástica) (véase Hughes 1966: 79-90). Más recientemente, Colmán Etchingham, cuestionando la tesis de transformación de Hughes, ha probado que en la iglesia irlandesa convivieron desde siempre los caracteres diocesano y monástico: el obispo, el abad y el *comarba* estaban presentes codo a codo, pudiendo estas dignidades coincidir en una o más personas (véase Etchingham 1999: 104). Más aún, Etchingham ha sugerido que llamar “monasterios” a los asentamientos cristianos irlandeses es engañoso y equívoco: “[la palabra] *monasterium* es comparativamente rara y el equivalente vernáculo *mainister* es casi desconocido para el período estudiado [650-1000]” (véase ibíd. 457). En su opinión, desde los inicios de la fe cristiana en la isla, estos asentamientos eclesiásticos tendrían en el monacato solamente una de sus funciones. Sin embargo, y sin desmerecer la tesis de Etchingham, nos parece imposible negar que el monacato marcó profundamente, al menos, la autoconciencia y la disciplina de la vida cristiana en la Irlanda temprano medieval. Si bien es cierto que la palabra *monasterium/mainister* figura escasamente en las fuentes, es notable que la palabra gaélica *cell* (“iglesia”) sea un préstamo del latín *cella* (una “celda” monástica). Al mismo tiempo, la hagiografía irlandesa retrata a la abrumadora mayoría de sus santos y santas llevando vidas decididamente ascéticas:

basta pensar en el retrato de San Colum Cille en la *Vita Columbae* de Adomnán († 704). En nuestra opinión, los asentamientos cristianos de la Irlanda temprano-medieval *deben* identificarse como monasterios, aunque en esta definición hayan de admitirse algunas particularidades (entre ellas, como hemos dicho y nos proponemos demostrar, un importante interés por la cura de almas).

Tristemente, poquísimos monasterios de la primera época conservan hasta nuestros días algo de su aspecto primitivo, y aquellos que lo hacen parecen haber sido comunidades muy pequeñas, de escasa importancia – como por ejemplo las pequeñas celdas de piedra de Skellig Michael (véase Hughes 1977: 19-21) -, que nos dicen poco o nada sobre la vida en las grandes comunidades que produjeron nuestras fuentes escritas (como Iona, Armagh, Kildare, Clonard, Kells, Confert o Clonmacnoise). Sin embargo, a partir del análisis de los documentos disponibles, se admite generalmente que los principales monasterios irlandeses eran asentamientos extendidos⁸⁷ donde convivían monjes (algunos de los cuales en órdenes sagradas) y clérigos (algunos de los cuales con votos monásticos) con una población laica dependiente del monasterio. Estos tenientes “para-monásticos” reciben en los documentos legales el equívoco nombre de *manaig* (literalmente “monjes”): en lo legal, eran generalmente siervos-no libres, dependientes del abad (o quien fuera la autoridad máxima) en materia contractual; en lo económico, su relación con el monasterio incluía

⁸⁷ Entre 1980 y 1985, Charles Doherty acuñó el concepto de *monastic town* (difícil de traducir al español, pero aproximadamente “pueblo monástico”) y la idea de que los monasterios irlandeses habrían tenido un cierto carácter urbano. Colmán Etchingham, en la línea de muchos otros críticos, ha desmentido definitivamente la tesis de Doherty: no existe evidencia sólida para el desarrollo permanente de actividad comercial ni artesanal en los documentos monásticos, y tampoco para la presencia de “edificios públicos”. Para Etchingham, como para Hughes y Hamlin, el monasterio irlandés era una granja económicamente autosustentable. Véase Etchingham 2010).

deberes (tributo en frutos de la tierra o trabajo manual) y derechos (el usufructo de la tierra del monasterio y la educación del hijo primogénito, entre otros) (véase Etchingham 1999: 363-454). Etchingham ha sugerido, acertadamente a nuestro modo de ver, que eran estos *manaig* laicos – habitantes de las proximidades del monasterio – los únicos receptores efectivos del ministerio pastoral monástico (véase *ibíd.* 249-270).

La evidencia de los penitenciales documenta este sistema desde época muy temprana: a mediados del siglo VI, antes de que Columbano partiese para el continente, el abad Finnian de Clonard había compuesto el primer penitencial en que los laicos figuran como candidatos a la “medicina espiritual”:

*“Si un laico deshonra a la esposa de su prójimo o a su [hija] virgen, deberá hacer penitencia por un año entero a pan y agua, y deberá abstenerse de tener relaciones con su propia esposa, y sólo después de un año recibirá la comunión.”*⁸⁸

El mismo penitencial también prescribe pena para el laico que viola a su esclava, y una más alta para aquel que al hacerlo la deja encinta (véase Bieler 1963: 88). También prohíbe divorciarse de la esposa infértil (véase *ibídem.*), ordena esperar castamente el regreso de la fugitiva (véase *ibíd.* 90) y perdonar a la infiel (véase *ibíd.* 92). Sólo podemos imaginar qué tipo de desafío suponían estos cánones en una sociedad patriarcal y polígama. El *Penitencial de Cummíne*, un siglo

⁸⁸ *Si quis laicus maculauerit uxorem proximi sui aut virginem, annum integrum peniteat cum pane et aqua et non intret ad uxorem suam propriam et post annum penitentiae tunc recipiatur ad communionem* (Bieler 1963: 86)

después, es el primero de los que Tomás Charles-Edwards ha llamado “penitenciales comprensivos” (es decir, ordenado no según categorías de personas, sino en el esquema de los ocho vicios capitales de Casiano). También Cummíne incluye a los laicos en sus prescripciones penitenciales:

“El que está casado debe contenerse durante los tres períodos de cuarenta días en el año, y los Sábados y los Domingos, día y noche, y en los dos días de la semana estipulados [miércoles y viernes], y después de la concepción, y durante el período menstrual hasta que termine.”⁸⁹

La regulación de la sexualidad conyugal es una preocupación que resulta evidente en toda la tradición penitencial irlandesa (e incluso en la *Collectio Cannonum Hibernensis*, véase O’Loughlin 2000: 109-127). A principios del siglo IX, la lengua de la legislación monástica y para-monástica pasó a ser el gaélico, pero la preocupación por la vida moral de los laicos continuó e incluso aumentó. En el llamado *Memorial de Tallaght*, compuesto a principios del siglo IX y principal manifiesto de los monjes conocidos como *Céli Dé* (“los compañeros de Dios”),⁹⁰

⁸⁹ *Qui in matrimonio, in tribus xlmis anni et sabbato et in dominico nocte dieque in duobus legitimis et concepto semine et in menstuo tempore continens fieri usque ad modum sanguinis consummandum* (Bieler 1963: 116).

⁹⁰ La identidad de este grupo de ascetas ha confundido y apasionado a los académicos por al menos un siglo y medio. En sentido estricto, se conoce bajo este nombre a los monjes de la comunidad de Tallaght, fundada por el abad Máel Ruain († 798), y a los de varios otros monasterios relacionados. La interpretación más difundida los ha visto como reformadores y rigoristas que respondieron a la supuesta crisis disciplinar del siglo VII. Ésta idea ha sido desmentida definitivamente por Westley Follett en su monografía *Céli Dé in Ireland* (2006), cuya introducción incluye un pormenorizado estudio del debate académico. Respecto del *Memorial de Tallaght*, Follett lo ha definido como un “consuetudinario”: una compilación miscelánea donde se describen la vida, los ideales y las prácticas de los monjes de Máel Ruain y sus asociados más próximos. El *Memorial de Tallaght* sobrevive, siempre incompleto, en tres versiones: la primera y más antigua, bautizada como *The*

leemos la siguiente prescripción para la *áes lanamnas* (“la gente casada”):

“Desde prima el lunes hasta los maitines del miércoles, durante estos dos días y noches tienen excepción y licencia en las comidas y en las relaciones conyugales. Después de ese tiempo, la abstinencia queda impuesta para ambos tanto en [el consumo de] la carne como en las relaciones conyugales, desde los maitines del miércoles hasta los maitines del Jueves. Otra vez tienen excepción entre los maitines del jueves y los maitines del viernes. Deben abstenerse de tener relaciones desde los maitines del viernes hasta los maitines del lunes, es decir, deben vivir separados por tres días y tres noches.”⁹¹

Como se ve, no sólo se impone un régimen de castidad conyugal, sino que se exige a estos laicos casados compartir la práctica del ayuno monástico. Otro documento del siglo IX relacionado con los *Céli Dé*, la *Regla de Fothad el Canonista* (véase Clarke 1979), se divide en varias secciones dedicadas a las diferentes personas de la comunidad cristiana (el obispo, el abad, el rey, el simple monje...). En uno de los

Monastery of Tallaght por sus editores (Gwynn y Purton, 1911), se encuentra en el MS Dublin RIA 3 B 23 (en adelante, nos referiremos a ella simplemente como el *Memorial de Tallaght*); la segunda, conocida como la *Regla de los Céli Dé*, se encuentra en el *Leabhar Breac* (MS Dublin RIA 23 P 16); la tercera es una traducción al gaélico moderno (hecha en el colegio de San Antonio de Lovaina, Bélgica) de una copia realizada en el siglo XVII por célebre anticuario franciscano Fray Míchéal Ó Cléirigh (†1643) y que se conserva con el nombre de *Las Enseñanzas de Máel Ruain* (MS UCD Franciscan A 31.10). El Dr. Follett considera que estas tres versiones representan fragmentos de un único ejemplar cuya extensión original no conocemos. Aún así, reunidas, las tres versiones ofrecen el retrato más completo y coherente de la vida monástica en Irlanda hacia principios del siglo IX.

⁹¹ *O anteirt día luaoín 7 dílmáine dóib in his diebus duobus 7 noctibus etir praind 7 lánamnas. O matin día cetaoín co matin día dardáoin Suire dóib iterum o matin día dardáoin co matin día aoine. A congmail iterum doib o lanamnas o matin día aoine co matin dia luaoín .i. tribus diebus 7 noctibus in separatis* (Gwynn 1911: 145-146)

manuscritos, incluye también una sección que se ocupa del *trebthach* (“campesino”):

“Si eres un campesino, sé prudente, sé bueno con todos: da la bienvenida a los huéspedes, aunque vengan a cada hora. Porque cada huésped es Cristo,- no es cosa insignificante! Es mejor la humildad, mejor la gentileza, mejor la generosidad hacia él. Paga los diezmos y las primicias, que tu palabra sea veraz, no descuides en nada la ley del Rey. Lo que des por causa de Dios a fuertes o a débiles, no hagas alarde, porque tendrás tu recompensa. Cuando vigiles, ayunes, reces, des limosna, no lo hagas por tener gloria frente a los hombres: que sea solamente por Dios que lo haces.”⁹²

No cabe duda que estos documentos hacen referencia a una población laica monastificada, que compartía un único *ethos* cristiano con la comunidad de religiosos en torno a la cual se hallaba establecida. En Irlanda, Etchingham ha visto una iglesia “no organizada principalmente con miras a volver la espalda a la sociedad en un gesto de reclusión ascética, sino a interactuar con la sociedad como pastora, legisladora, jueza y señora-acreedora de tributo” (Etchingham 1999: 460). Al mismo tiempo, en los *manaig* sometidos a un régimen ascético él ha identificado una “elite cristiana electiva”, que habrían

⁹² *Dia mba trebthach, ba trebor ba fúarrach fri cāch;/ ba fāilidh fri hóigedu, ia tīsat gach trāth.// In duil is Crīst cech ōigi, aslondath nī dīs, ferr umla, ferr āilgena, ferr eslabra fris.// Ba dechmadach pīmedach, do brīathar bad fīr,/ nī farcba nī do chúl do dlīged ind Rīgh. //A ndoberó ar Dīa do thriun nō du thrūagh,/ sech nī maithe nī māide, dāigh fogēba a lūach.// Figell, āine, ernaigthe, almsan tan nosgēne, nīb ar adbhloss do dōinib, ba ar Dīa gacha ndēne (Meyer 1905. Editado del MS Dublín RIA 23 N 10).*

sido los únicos beneficiarios efectivos del ministerio pastoral (ibíd. 311). Para él, los monasterios no habrían tenido la fuerza o la capacidad organizativa necesaria para extender su influencia más allá de este pequeño grupo.

En Irlanda habría habido, entonces, dos tipos de laicos: un laicado auténticamente cristiano (los *manaig*) y un laicado sólo nominalmente cristiano (el resto de la población). En efecto, las fuentes penitenciales latinas parecen utilizar la palabra *laicus* en dos sentidos, uno positivo o neutro (“no-clérigo”) y uno negativo (sencillamente “no-cristiano”). Un ejemplo entre muchos de este uso negativo lo hallamos en el llamado *Penitencial Bigotiano* (s. IX):

“La penitencia por comer o dormir en la misma casa o cama que un laico o una laica: se debe hacer penitencia cuarenta días a pan y agua.”⁹³

En el *Penitencial Gaélico Antiguo*, escrito probablemente en Tallaght en los últimos años del siglo VIII, los laicos (en este caso, su equivalente gaélico *láech*) figuran como fuente de impureza:

“Cualquiera que come la carne que algunos perros u otras bestias han estado comiendo, o quien come carroña, o quien bebe el líquido en cual hay carroña, o quien bebe los excrementos de un halcón o un cuervo o un grajo o un gallo doméstico, o quien bebe lo que dejó una laico o una laica o una

⁹³ *Penitentia manducandi et dormiendi in una domu uel spatula cum laico laicaue: xl dies in pane et aqua peniteat* (Bieler 1963: 218)

*mujer embarazada, o quien como en ellos en a misma casa, sin separación de asiento o lecho, haga penitencia cuarenta noches a pan y agua.*⁹⁴

Resulta difícil pensar que aquí la palabra *láech* designe simplemente al laico cristiano casado. En 1979, Richard Sharpe señaló cómo en numerosas fuentes irlandesas – sobre todo hagiográficas – la palabra *laicus/láech* sufre una transformación, y viene a significar “pagano” (*secularis, gentilis*) (véase Sharpe 1979:78). El *laicus* latino (y en menor grado el *láech* gaélico) se convertiría en el *díbergach* (“bandido”, véase ibíd. 82), en el *mac mallacthan* (“hijo de maldición”, véase ibíd. 87) que en la hagiografía y los anales aparece claramente descrito como adorador de los demonios.⁹⁵ Etchingham, contrario a la tesis de Sharp, ha observado que no existen pruebas de la supervivencia del paganismo en fecha tan tardía como el año 800. Por lo demás, el corriente uso de *láech* como “guerrero” indicaría que el aparente rechazo hacia el laicado se debía a la vida pecaminosa de gran parte de éste llevaba, involucrada constantemente en derramamientos de sangre y en comportamientos sexuales licenciosos (véase Etchingham 1999: 298-318).

Aunque los reparos de Etchingham son seguramente razonables, y su explicación, plausible hasta cierto punto, queda aún por explicar por qué las fuentes en ocasiones tratan al *laicus* como un agente

⁹⁴ *Nech ithes feoil etti coin no biasta no hithes morchiund no lúis a lind imbé in morchend no lúis fuidel sinain ní fíach no enche no chailech cerc nó lús fuidel laich nó laichisi nó mna torche no praindes leo in oen-tich cen etarscarad suidi na ligi pendid cehtorchait n-aidci for usci 7 bargin* (Gwynn 1914: 146)

⁹⁵ Tal vez la misma idea es que la Etchingham ha apuntado en el tratado legal *Bretha Nemed Toísech*, donde se habla de los *céli Demuin* (“los compañeros del demonio”, vease Etchingham 1999: 304).

contaminante, y no sencillamente como un pecador. Creemos que el juicio más acertado fue el expresado por Morgyn Wagner en su tesis doctoral de 2004 (Edimburgo), inédita a raíz de su lamentable y prematura muerte.⁹⁶ Hablando sobre los *céli Dé*, Wagner planteó que una de las preocupaciones primordiales de estos religiosos (y, creemos nosotros, de los monjes irlandeses en general) era la pureza ritual. El pecado era visto ante todo como una mancha contaminante que podía pasar contagiarse por el contacto con una persona o un objeto impuros. Los *laici* “paganos” de las fuentes no eran en realidad tardíos adoradores de los antiguos dioses celtas, ni satanistas de ningún tipo: en la cosmovisión bíblica de los monjes, equivalían los gentiles del Antiguo Testamento, con los cuales el buen cristiano (como el buen israelita de antaño) debía cuidar de no mezclarse. Prueba de ello es el curioso episodio del *Memorial de Tallaght* en que el santo ermitaño Laisrén sufre la tentación de la lujuria en sus sueños, por dormir en una manta sobre la cual una pareja había tenido relaciones (véase Gwynn 1911: 155). Las prescripciones que advierten de la impureza de la sangre menstrual y otros fluidos corporales, el rechazo de los alimentos obtenidos violando el descanso sabático, y la exigencia de purificarse después de tener contacto con un cadáver (incluso el de un santo) apuntan en la misma dirección. Todos los libros penitenciales afirman, asimismo, que un laico que quisiera pasar a formar parte de la comunidad cristiana debía purificarse primero de la mancha que traía consigo. El antiguo penitencial de Finnian ya lo dice:

⁹⁶ “Ritual Impurity and the Céli Dé: Sin, theology, and practice in the eighth and ninth centuries” (Universidad de Edimburgo, 2004). Nuestra gratitud para el Dr. Westley Follett quien, en el marco de la pasada Conferencia de Primavera en Roscrea (Abril 2015) nos puso al tanto de la investigación de Wagner. Con ansia se espera la publicación de su tesis, heroicamente concluida en estado de grave enfermedad.

“Si un laico se ha convertido al Señor desde su impiedad, y si ha cometido todo acto malo, es decir ha cometido fornicación, y la derramado sangre, debe hacer penitencia tres años e ir desarmado excepto por un cayado en su mano, y no debe vivir con su esposa.”⁹⁷

Cummíne, en el siglo VII:

“Un laico que se arrepiente de haber fornicado y derramado sangre, haga penitencia por tres años; en el primero, y en las tres cuaresmas durante los otros, a pan y agua, y los tres años sin vino, sin carne, sin armas, sin su esposa.”⁹⁸

Las Enseñanzas de Máel Ruain explican la forma gradual en que los conversos eran aceptados en la comunidad: al final del primer año de penitencia, podían recibir el Cuerpo de Cristo – no la Sangre – en la misa de Vigilia Pascual. Al cabo del tercer año, comulgaban (solamente) con el Cuerpo de Cristo en Pascua y Navidad. En el cuarto, se agregaban el Domingo de Quasimodo (el primer domingo después de Pascua) y Pentecostés. El quinto año, podían comulgar cada cuarenta días, además de las solemnidades dichas. En el sexto año, una vez al mes. En el séptimo, cada dos domingos. Y sólo al cabo del noveno año podían acercarse semanalmente (véase Ó Maidín 1996:101). Por

⁹⁷ *Si quis autem laicus ex malis actibus suis conuersus fuerit ad Dominum et omnem malum egerit, id est fornicando et sanguinem effundendo, tribus annis peniteat et inermis existat nisi uirga tantum in manu eius et non maneat cum uxore sua* (Bieler 1963: 86)

⁹⁸ *Laicus fornicando et sanguinem effundendo conuersus tribus annis peniteat; in primo et in tribus xlms relinquorum cum pane et aqua et in totis sine uino, sino carne, sine armis, sine uxore* (ibíd. 116).

nueve años, el laico converso formaba parte de lo que en la historia de la Iglesia continental llamamos *ordo poenitentium*, la “orden de los penitentes”. El equivalente gaélico es *áes aithrige* (“la gente de conversión”). La idea tantas veces repetida de que en Irlanda se habría inventado la “penitencia privada” es sencillamente un error: los grandes pecados que requerían años de reparación se purgaban tan públicamente como en cualquier otra latitud de la cristiandad temprano-medieval.

El verdadero cristiano es, en las fuentes vernáculas, un *mac bethad* (“hijo de la vida”): el falso, por oposición, es un *mac báis* (“hijo de la muerte”). El *Apgitir Chrábaid* dice:

*“Son tres las olas que pasan sobre una persona en el bautismo, en el que hace tres renunciaciones: Renuncia al mundo con sus pompas, renuncia al diablo con sus trampas, renuncia a las lujurias de la carne. Esto es lo que hace que una persona sea un ‘hijo de la vida’ y deje de ser un ‘hijo de la muerte’, que sea un ‘hijo de la luz’ y deje de ser un ‘hijo de la oscuridad’. Cuando incumple estas tres renunciaciones [hechas cuando] las tres olas pasaron sobre él, no puede entrar en el Reino de Dios, salvo que pase otra vez por tres pozos: un pozo de lágrimas de conversión, un pozo de sangre derramada en penitencia, un pozo de sudor de mucho esfuerzo.”*⁹⁹

⁹⁹ *Inna tēora tonna tiāgde tar duine i mbathis, tre fretech fris-toing indib .i. fris-toing don domun cona adbhlossaib; fris-toing do demun cona inntledaib; fris-toing do tholaib colla. Is ed in so immefolgnai duine dend-i bes mac báis combi bac bethad, dend-i bes mac dorchai combi mac solse. O chon-abbaing inda tre fretech so isna tēoraib tonnaib tiāgde tairis, manī tudig tre drilind a frithissi, nī cumaing do-coí in flaith Dé .i. lind dér aithrige, lind tofāsethe fola i pnnaind, lind n-aillse i llebair (Hull 1968: 74)*

En la lucha por conservar la pureza del bautismo, o por recuperarla a través de los tortuosos caminos de la penitencia, los cristianos irlandeses – monjes y laicos por igual – contaban con la ayuda que ya hemos descrito en el caso de las obras de Columbano: también en los documentos insulares hallamos al *medicus animarum*, “el doctor de las almas” que sabe combatir el pecado con los remedios de la mortificación. Las metáforas médicas de Casiano que Columbano ocupó reaparecen en el *Penitencial de Cummíne* (véase Bieler 1963: 110) y en el *Bigotiano* (véase ibíd. 198). El *Penitencial Gaélico Antiguo* habla igualmente de “medicinas” para los vicios que “matan el alma de la persona” (véase, por ejemplo, ibíd. 259, 261).

Sin embargo, mientras que todos los penitenciales latinos se refieren a este experto como *sacerdos* (“sacerdote”), toda la literatura vernácula reserva para este oficio un nombre singularmente evocativo: *anmcharae* (literalmente, “amigo-alma”). Su oficio era escuchar la confesión detallada de los pecados y prescribir los remedios adecuados para cada vicio. La *Regla de los Céli Dé* dice: “No es bueno demorar la confesión menor de malos pensamientos, distracción o mal humor, etc., hasta el domingo, sino que es bueno confesarse en seguida en cuanto ocurren los pecados.”¹⁰⁰ La misma regla prescribe la confesión de los monjes una vez a la semana (véase Reeves 1864: 87), y el *Memorial de Tallaght* la exige anualmente de los laicos (aunque sea bueno, como se dijo, hacerla más frecuentemente) (véase Gwynn 1911: 144).

¹⁰⁰ *Ní hécen din na minchoibsená do míimratib acas coraib espai acas écnach acas ferg acas araille do fúirec cu domnach, aèt a faisitiu amail do ragbaithe focetoir* (Reeves 1864: 87).

La *Regla de Fothad el Canonista* describe la auténtica vida cristiana, y entre sus características agrega: “Con proclamación de la verdad, con denuncia del mal. Con confesión sincera y frecuente a un santo amigo.”¹⁰¹ Este “santo-amigo”, el *anmcharae*, prolonga las funciones del *abba* egipcio, ejerciendo el rol de guía y terapeuta espiritual en un camino de perfección que en Irlanda – por primera vez, en nuestra opinión – estuvo disponible para los laicos: la población para-monástica vivía *fo anmchairdini*, “bajo alma-amistad”, en la compañía de un mentor que las fuentes comparan con un fuego espiritual (véase Gwynn 1911: 136).

Pero adicionalmente, el oficio del *anmcharae* tenía elementos que pertenecen claramente a la ámbito de la reconciliación sacramental y canónica: al amigo-alma corresponde supervisar el proceso de conversión, y finalmente de él depende decidir cuándo el penitente está listo para acercarse al altar. Esto resulta evidente en un apéndice al tratado legal *Mídslechteae* (“secciones de rango”) que habla acerca de algunos oficios eclesiásticos:

“Hay tres tipos ex-laicos en la Iglesia, es decir, un ex-laico por el cual un amigo-alma da testimonio y puede acercarse a la comunión, quien está en auténtica unidad con la iglesia (...) un

¹⁰¹ *Co forngaire firinde, / co fuagra gach claein, / co coibinuip leirmincuip / do reir carud naeimh* (Clarke 1979: 139). En mi propia tesis magistral (“‘May you be mine, may I be yours’. Monastic friendship and Intimacy in Early Medieval Ireland”, National University of Ireland Galway, 2014) he sugerido que la disciplina de la *anmchairdini* depende de una “teología general de la amistad” en la Irlanda temprano-medieval: la relación con Dios se entiende en términos de *amicitia Dei*, la unidad de la Iglesia es la *amicitia fidei*, etc., etc. Parte de mis hallazgos fueron presentados recientemente en la Conferencia de Primavera de Roscrea (Abril 2015). Otros aspectos del ministerio del *anmcharae*, a los cuales haré referencia en brevedad – a saber, su función como vigilante moral – los presenté con mayor profundidad en el Cambridge Colloquium for Anglo-Saxon, Norse and Celtic (Febrero 2015) en mi charla “Becoming Sons of Life: Spiritual direction among the Céli Dé” (cuya publicación como artículo se espera para un futuro próximo).

ex-laico por quien un amigo-alma da testimonio, pero aún no puede acercarse a la comunión... Otro ex-laico que abandona sus deseos y busca al clero hoy, por el cual un amigo-alma aún no da testimonio.”¹⁰²

El *Memorial de Tallaght* llega a especificar que es de manos del *anmcharae* que el pecador recibirá la Eucaristía al final de su proceso (véase ibíd. 146).

Al parecer, la “amistad-alma” era un oficio que se tenía por molesto, pesado y hasta peligroso: el gran ermitaño Elair de Monaincha se habría desembarazado de todos sus penitentes al ver que estos se limitaban a confesar los pecados, sin cumplir las penitencias (véase ibíd. 135). La *Regla de Fothud* incluye una sección especial para los *anmcharait* y les recuerda su enorme responsabilidad: “Si eres el amigo-alma de alguien, no destruyas su alma. No seas como un ciego que guía a otro ciego, no los dejes descuidados.”¹⁰³ Al mismo tiempo, es innegable que comportaba un enorme poder. La vida cristiana, entendida en el monasterio como una vida “piadosa”, era precisamente la vida sujeta a esta supervisión espiritual. Para quien se negara, la *Regla de los Céli Dé* reserva la que es – a mi modo de ver – el único auténtico *anathema* de en toda la literatura monástica irlandesa temprana:

¹⁰² *Atáit trí haithlaích i neclais .i. athláech ara tabair anmchara a thest 7 [ad-chosnai] sacarbuic, bís a fíraentaídh eclasa (...) athláech ara tabuir [anmchara] a test, nád n-ascnai sacarbuic cadacht... athláech aile do-beir crích fria tola, 7 do-táet do cléirchiu iniú, ná tabair anmchara a teist.* (Etchingham 1999: 296)

¹⁰³ *Diamba hanmcaro neich/ a n-anmuin ni-s-roirr,/ nirbo dall ac tus doill/ ni-s-relgi a foill* (Clarke 1979: 132).

“Cualquier persona, pues, que se niegue a vivir bajo el yugo del amigo-alma, de tal forma que no vive según Dios ni según los hombres, a ese no está permitido darle la comunión, ni cantar su intercesión, ni enterrarlo en la Iglesia de Dios.”¹⁰⁴

El *anmcharae* irlandés combinaba las funciones de un antiguo mentor monástico con las de un confesor o director espiritual moderno. Pero también en su oficio hay algo peculiar que solo cobra sentido en el contexto del monacato pastoral irlandés: el amigo-alma cumplía el rol de un vigilante que, examinando a través de la confesión, supervisaba la conciencia y la vida moral de religiosos y laicos cristianos por igual. En cuanto aval de los penitentes y “yugo” imprescindible para acceder a los más básicos auxilios espirituales (comunión, intercesión y cristiana sepultura), el *anmcharae* se revela como actor clave en el ejercicio de la cura de almas en la Irlanda temprano medieval.

A modo de síntesis

En este artículo, hemos buscado identificar y comprobar una de las posibles particularidades del monacato irlandés temprano: a saber, su carácter simultáneamente ascético y pastoral.

En este empeño, hemos recorrido el amplio *corpus* latino atribuido al monje irlandés Columbano, *peregrinus pro amore Dei*. El monacato de Columbano depende significativamente de la tradición monástica oriental transmitida por Juan Casiano. Según el modelo

¹⁰⁴ *Nac oen din nac airim maam nanmcharut fair, co na bi do reir Dé no duine, ni dlig comna do tabairt do, no gabail necnairce, no a adnocul i neclais Dé* (Reeves 1864: 96).

egipcio, Columbano ve a los monjes como guerreros espirituales en entrenamiento. La peculiaridad que hemos destacado en Columbano, de todas formas, es que en su libro penitencial, este régimen de disciplina ascética se ve extendido a cierto grupo de laicos. Adicionalmente, hemos señalado que la *discretio* (“el discernimiento”), que Columbano – como Casiano – ve en la cima de todas las virtudes, en realidad no es ejercido por el monje individual, sino por un superior, un experto, generando las bases para una ética heterónoma. El mismo modelo, una vez más, se extiende al laicado, en cuanto éstos son llamados a confiarse a los cuidados de un *médicus animarum*, un “médico de almas”.

La documentación propiamente irlandesa contribuyó a sostener nuestra hipótesis. Mostramos, aunque someramente, la importancia innegable de la lengua vernácula en la cultura monástica irlandesa, que bien puede explicarse como un síntoma de atención pastoral. Los monjes debían saber latín, pero no así los laicos. Pero también en la legislación monástica hibernica (reglas y penitenciales, latinos y vernáculos) destacamos la atención por la vida y la conducta de los laicos. Hemos manifestado nuestro acuerdo con la postura de Colmán Etchingham, según quien estos laicos piadosos serían en realidad los *manaig* de los tratados legales: tenientes del monasterio, población “para-monástica”. La auténtica vida cristiana sería una vida de devoción espiritual, rigor moral y pureza ritual (fuera de las cuales no hay esperanza de salvación). En la isla, gracias al uso de la lengua vernácula, pudimos identificar mejor al *medicus animarum*: se trata del *anmcharae*, el “amigo-alma”, cuyo ministerio hemos analizado en las fuentes, identificando en él una triple función: mentor ascético de

cuño egipcio, confesor canónico-sacramental, y vigilante moral de la población del monasterio.

Adicionalmente, esperamos haber cumplido nuestro segundo objetivo: ofrecer un breve vistazo al campo fascinante y rico de los estudios célticos. Son incontables las fuentes, hiberno-latinas y vernáculas, que quedan por ser estudiadas. Ojalá no esté lejos el día en que el mundo hispanohablante aporte muchos aventureros del espíritu dispuestos a arriesgarse en éste que es, sin duda, uno de los más profundos y prometedores “mundos medievales”.

Bibliografía

BIELER, L. (Ed.) *The Irish Penitentials*. Dublín. Dublin Institute for Advanced Studies, 1963

BIFFI, I. y GRANATA, A., (Eds.) *San Colombano. Le opere*. Milán. Jaca Book, 2001.

----- *Giona di Bobbio. Vita di Colombano e dei suoi discepoli*. Milán. Jaca Book, 2001

BISAGNI, J. (Ed.). “Amrae Choluimb Chille: A Critical Edition”. Tesis doctoral, National University of Ireland Galway, 2008

BREATHNACH, L. (Ed.). *Uraicecht na Ríar. The poetic grades in early Irish law*. Dublín. Dublin Institute for Advanced Studies, 1987

BULLOUGH, D. “The Career of Columbanus”: Lapidge, M. (Coord.) *Columbanus: Studies on the Latin Writings*. Woodbridge. The Boydell Press, 1997, pp. 1-28.

BYRNE, .F. J. (Ed.) “The Lament for Cummine Foto”: *Ériu*, 31, 1980, pp. 111-122.

CAREY, J. (Ed.). *King of Mysteries. Early Irish Religious Writings*. Dublín. Four Courts Press, 2000; (Ed.). *In tenga bithnua. The Ever-new Tongue*. Turnholt. Brepols CCSA, 2009

----- (Ed.) *The poems of Blathmac son of Cú Brettan together with the Irish Gospel of Thomas and a Poem on the Virgin Mary*. Dublín. Irish Texts Society, 1964

CASTALDI, L. “La trasmissione e rielaborazione dell’esegesi patristica nella letteratura ibernica delle origini”: *L’Irlanda e gli Irlandesi nell’alto medioevo*. Spoleto. Settimane di Studio Della Fondazione Centro Italiano di Studi sull’alto Medioevo, 2010, pp. 393-428.

CHARLES-EDWARDS, T. “The social background to Irish peregrinatio”: WOODING, J. M. (Coord.). *The Otherworld Voyage in Early Irish Literature. An Anthology of Criticism*. Bodmin. Four Courts Press, 1976, reeditado en 2000;

----- “The penitential of Columbanus”: Lapidge, M. (Coord.) *Columbanus: Studies on the Latin Writings*. Woodbridge. The Boydell Press, 1997, pp. 217-239;

----- “The Early Medieval Gaelic Lawyer”: *E. C. Quiggin Pamphlets on the Sources of Mediaeval Gaelic History ASNC Cambridge*, 4, 1999;

----- *Early Christian Ireland*. Cambridge. Cambridge University Press, 2000;

----- “Early Irish Law”: Ó Cróinín, D. (Coord.), *A New History of Ireland. I. Prehistoric and Early Ireland*. Chippenham. Oxford University Press, 2005, pp. 331-370.

CLANCY, T. O. y MÁRKUS, G. (Eds.). *Iona. The Earliest Poetry of a Celtic Monastery*. Edimburgo. Edinburgh University Press, 1995

CLARKE, F. (Ed.). “Rule of Fothad na Canoine. Edition and Commentary”. Tesis magistral, National University of Ireland Galway, 1979

ETCHINGHAM, C. *Church Organisation in Ireland. A.D. 650 to 1000*. Maynooth. Laigin Publications, 1999;

----- “The Irish ‘Monastic Town’: Is This a Valid Concept?”: *Kathleen Hughes Memorial Lectures ASNC Cambridge*, N° 8, 2010

FOLLETT, W. *Céli Dé in Ireland. Monastic Writing and Identity in the Early Middle Ages*. Woodbridge. The Boydell Press, 2006

GWYNN, E. J. y PURTON, W.J. (Eds.). “The Monastery of Tallaght”: *Proceedings of the Royal Irish Academy*, 29, 1911; (Ed.). “An Irish Penitential”. *Ériu*. 7, 1914, pp. 121-195.

HERREN, M. “Mission and Monasticism in the *Confessio* of Patrick”: Ó Corráin et al. (Eds.) *Sages, Saints and Storytellers. Celtic Studies in Honour of Professor James Carney*. Maynooth. An Sagart, 1989, pp. 76-85;

----- y BROWN, S. A. *Christ in Celtic Christianity*. Woodbridge. The Boydell Press, 2002

HUGHES, K. *The Church in Early Irish Society*. Ithaca. Cornell University Press, 1966; y Hamlin, A. *The Modern Traveller to the Early Irish Church*. Bodmin. Four Courts Press, 1977, re-edición de 1997

HULL, V. (Ed.). “Apgitir Chrábaid: the Alphabet of Piety”: *Celtica*, 8, 1968, pp. 44-89.

JOHNSTON, E. *Literacy and Identity in Early Medieval Ireland*. Croydon. The Boydell Press, 2013

KELLY, F. *A Guide to Early Irish Law*. Dublín. Dublin Institute for Advanced Studies, 1988

KENNEY, J. *Sources for the Early History of Ireland. Vol 1. Ecclesiastical*. Brooklyn. Columbia University Press, 1929

LAPIDGE, M. y SHARPE, R. *A Bibliography of Celtic-Latin Literature 400-1200*. Dublin. Royal Irish Academy, 1985

MACCULLOCH, D. *A History of Christianity*. St Ives. Penguin, 2009, re-edición de 2010

MÁRKUS, G. “Pelagianism and the ‘Common Celtic Church’. A review of Michael W. Herren and Shirley Ann Brown, *Christ in Celtic Christianity*”: *The Innes Review*, 56 N° 2, 2005, pp. 165-203.

MCNAMARA, M. *The apocrypha in the Irish Church*. Dublín. Dublin Institute for Advanced Studies, 1975; y Herbert, M. (Eds.). *Irish Biblical Apocrypha. Selected texts in translation*. Worcester. T & T Clark, 1989

MCONE, K. *Pagan Past and Christian Present in Early Irish Literature*. Maynooth. Maynooth Monographs, 1990

MEYER, K. (Ed.). "The Duties of a Husbandman". *Ériu*, 2, 1905, pp. 172.

MURPHY, G. (Ed.). *Early Irish Lyrics*. Chippenham. Four Courts Press, 1956, reimpresión de 2007)

NÍ DHONNCHADHA, M. (Ed.). "The Law of Adomnán: a translation": O'Loughlin, T. (Coord.). *Adomnán at Birr AD 697*. Bodmin. Four Courts Press, 2001;

-----"The beginnings of Irish vernacular literary tradition" *L'Irlanda e gli Irlandesi nell'alto medioevo*. Spoleto. Settimane di Studio Della Fondazione Centro Italiano di Studi sull'alto Medioevo, 2010, pp. 533-596.

Ó CORRÁIN, D., "Irish Origin legends and genealogy: Recurrent aetiologies": Nyberg, T. (Ed.) *History and heroic tale*. Odense, 1985 pp. 51-96;

-----"Early Irish Hermit Poetry?": Ó Corráin et al. (Eds.) *Sages, Saints and Storytellers. Celtic Studies in Honour of Professor James Carney*. Maynooth. An Sagart, 1989, pp. 251-267.

----- "The computistical works of Columbanus": Lapidge, M. (Coord.) *Columbanus: Studies on the Latin Writings*. Woodbridge. The Boydell Press, 1997, pp. 264-270.

-----*Early Irish History and Chronology*. Bodmin. Four Courts Press, 2003 ; "Hiberno-Latin literature to 1169": Ó Cróinín, D.(Coord.), *A New History of Ireland. I. Prehistoric and Early Ireland*. Chippenham. Oxford University Press, 2005 pp. 371-404

----- *Early Medieval Ireland. 400-1200.* Harlow. Longman, 1995

Ó HAODHA, D., (Ed.). *Bethu Brigte.* Dublín. Dublin Institute for Advanced Studies, 1978

Ó MÁIDÍN, U. (Ed.). *The Celtic Monk. Rules & Writings of Early Irish Monks.* Kalamazzo. Cistercian Publications, 1996

Ó NÉILL, P., “The background of the Cambrai Homily”: *Ériu*, 32, 1981, pp. 137-147.

Ó RIAIN, P., *A Dictionary of Irish Saints.* Chippenham. Four Courts Press, 2011

O’LOUGHLIN, T.: *Celtic Theology.* King’s Lynn. Continuum, 2000

REEVES, W., *The Culdees of the British Islands as they Appear in History with an Appendix of Evidences.* Dublín. H. M. Gill, 1864

RYAN, J., *Irish Monasticism. Origins and Early Development.* Shannon. Irish University Press, 1931, reimpresión de 1972

SHARPE, R., “Hiberno-Latin Laicus, Irish Láech and the Devil’s Men”: *Ériu*, 30, 1979, pp. 75-92.

STANCLIFFE, C. “Red, white and blue martyrdom”: Whitelock, D. et al. (Coords). *Ireland in Early Medieval Europe. Studies in Memory of Kathleen Hughes.* Nueva York. Cambridge University Press, 1982

----- “The thirteen sermons attributed to Columbanus and the question of their authorship”: Lapidge, M. (Coord.) *Columbanus: Studies on the Latin Writings.* Woodbridge. The Boydell Press, 1997, pp. 93- 2002.

STELLA, F., "Il mito dell'Irlanda nella letteratura carolingia": *L'Irlanda e gli Irlandesi nell'alto medioevo*. Spoleto. Settimane di Studio Della Fondazione Centro Italiano di Studi sull'alto Medioevo, 2010, pp. 431-363.

STEVENSON, J. B., "The monastic rules of Columbanus": Lapidge, M. (Coord.) *Columbanus: Studies on the Latin Writings*. Woodbridge. The Boydell Press, 1997, pp. 203-216

STOKES, W., (Ed.) *The Saltair na Rann. A collection of Early Middle Irish Poems*. Oxford. Clarendon Press, 1883

----- (Ed.) *The Tripartite Life of Patrick*. Londres. Eyre and Spottiswoode, 1887

----- (Ed.) *The Martyrology of Oengus the Culdee*. Londres. Henry Bradshaw Society, 1905

----- y STRACHAN, J. (Eds.) *Thesaurus Palaeohibernicus* 2 vols. Dublín. Dublin Institute for Advances Studies, 1901.

WALKER, G. S. M. (Ed.). *Sancti Columbani Opera*. Dublín. Dublin Institute for Advanced Studies, 1957.

WARREN, F. E. (Ed.), *The Antiphonary of Bangor, an early Irish manuscript in the Ambrosian Library of Milan*. Londres. Henry Bradshaw Society, 1893-1895

WOOD, I., *The Missionary Life*. Eastbourne. Longman, 2001.

WRIGHT, N., "Columbanus *Epistulae*": Lapidge, M. (Coord.) *Columbanus: Studies on the Latin Writings*. Woodbridge. The Boydell Press, 1997, pp. 29-92.

Una manera de vivir. La utilización de ángeles y demonios en una clave performativa en la obra de Isidoro de Sevilla (siglo VII)

Hernán Miguel Garófalo

Universidad Nacional de Córdoba, Universidad Nacional de La Rioja
hernangarofalo@yahoo.com.ar

Resumen

El discurso eclesiástico altomedieval se esforzó particularmente en ofrecer a los creyentes la clave de lo que debía considerarse como una correcta forma de vida. Distintos Padres de la Iglesia se preocuparon en elaborar reglas y obras de distinto tipo en donde avanzaban en las consideraciones sobre el Mundo, el Cielo, el Infierno y el Hombre en el marco de lo que llamaban el “plan Divino”, asignando a cada elemento una serie de características más o menos precisas, en un claro intento performativo.

El presente trabajo se propone, a partir de la obra de Isidoro de Sevilla, pero tomando especialmente su Regla, las Sentencias y las Etimologías; establecer las características fundamentales respecto a la función de ángeles y demonios en el mundo de los hombres, utilizando sus figuras y conceptos asociados como un modo de ofrecer a los creyentes una manera de interpretar no solo la Creación, sino la existencia de criterios de autoridad y referencia social que se necesitaban respetar para alcanzar la salvación.

Palabras clave

Discurso, Iglesia, Ángeles y Demonios, Isidoro de Sevilla

Introducción

El discurso eclesiástico altomedieval se esforzó particularmente en ofrecer a los creyentes la clave de lo que debía considerarse como una correcta forma de vida. Distintos Padres de la Iglesia se preocuparon en elaborar reglas y obras de distinto tipo en donde avanzaban en las consideraciones sobre el Mundo, el Cielo, el Infierno y el Hombre en el marco de lo que llamaban el “plan Divino”, asignando a cada elemento una serie de características más o menos precisas, en un claro intento performativo.

Isidoro de Sevilla, clave para el ámbito visigodo hispánico, no se apartó de esta línea general, que también podría atribuirse a Gregorio de Tours en el contexto franco de la Galia o a Gregorio Magno, en la península Itálica, por solo citar algunos nombres significativos.

El obispo de Sevilla, en efecto, no ignoró que una de las características destacadas del Cristianismo en su consideración como religión de “salvación” fue, entre otras, la presentación del mal y el pecado en que nacen los hombres como aquello contra lo que se debía luchar y redimir. De este modo, bien puede afirmarse que, desde un primer momento, se consideró que todos los seres humanos eran pecadores que merecían ser castigados, actuando Dios como juez supremo (Evans, 2002: 11). En este contexto, el mal y su actor destacado –pues tal es Satán y los demonios (Schmitt, 1992: 16 y ss.; Pagels, 1995: 39 y ss.; Russell, 1995; Pieters, 2006)– requieren una atención especial, pues sería su presencia, seducciones y oportunidades las que alejarían a la humanidad de esa posibilidad de salvación. Lo expuesto hasta el momento nos permitiría plantear que el mal y sus actores, como elementos presentes, serían en conjunto parte de la religión como construcción compleja. Así, el mal y su adjetivación

derivada en las situaciones individuales y colectivas, como "maléfico" e incluso, "satánico" -lo que marca la personalización cristiana del mal- sería un factor más en el proceso de una doctrina que, por ser de salvación como dijimos, requería como parte del esquema una entidad que pusiera en duda tal posibilidad (Asad, 1993; Schmitt, 2001).

El presente trabajo se propone, a partir de la obra de Isidoro de Sevilla, pero tomando especialmente su Regla, las Sentencias y las Etimologías; establecer las características fundamentales respecto a la función de ángeles y demonios en el mundo de los hombres, utilizando sus figuras y conceptos asociados como un modo de ofrecer a los creyentes una manera de interpretar no solo la Creación, sino la existencia de criterios de autoridad y referencia social que se necesitaban respetar para alcanzar la salvación.

Creencia, la salvación, la verdad y la guía

La religión cristiana marcó un cambio con los cultos romanos respecto a múltiples elementos, pero fundamentalmente, si nos situamos en el nivel más básico, a la hora de definir su noción de creencia.

En la Roma pagana, la creencia se ligaba a la práctica ritual de un conjunto de reglas específicas, donde el cumplimiento preciso o no de ese marco ritualizado y normativo se ligaba a la eficacia del culto. El punto es que no se creía tanto –o solo– en un dios como en los procesos que ligaban a ese dios con los hombres al momento de solicitar su ayuda o intervención (Linder y Scheid, 1993; Dowden, 2000: 2; Schmitt, 2001).

Con el cristianismo, sin embargo, se modificó una parte sustancial de esta concepción. Si bien la religión podría considerarse como un lenguaje que define el lugar del hombre en el mundo, lo hace a partir de una clave diferente, transformando la antigua fides en la "fe religiosa", esto es, la confianza que se deposita en alguien y no ya en la confianza que despierta alguien. Así, la fides se convierte en una noción subjetiva que se expresa, "se confiesa", a través del creer y esa "confesión" es la que se desarrolla a la vista de todos en una verdadera performance de la liturgia (Benveniste, 1983; Palazzo, 2010: 476). Esto que sostenemos, Isidoro lo puntualiza del siguiente modo: "no podemos alcanzar la verdadera felicidad sino mediante la fe; mas es feliz el que con rectitud de fe lleva una vida santa y que con vida santa conserva la rectitud de fe"¹⁰⁵.

Una consideración de este tipo, además, incorpora elementos destacables. En efecto, no se trataría tanto de basar la adhesión a la verdad revelada en la inteligencia, sino, muy particularmente, esa base debería buscarse en el abandono de la voluntad ante la gracia y la fe, la confianza en la divinidad y en la aceptación de sus designios, idea ya presente en el sustrato que podríamos llamar teológico cristiano desde san Agustín (Bochet, 1997: 16-21) y que Isidoro plantea, por ejemplo, cuando sostiene:

La grandeza de la omnipotencia divina abarca todos los seres en la inmensidad de su poder y nadie podrá encontrar posibilidad de

¹⁰⁵ *Isidorus Hispalensis Sententiae* (Ed. P. Cazier), CCL, Brepols, 1998, (en adelante, *Sententiae*), II, II, 1, p.94: "Non posse ad ueram beatitudinem peruenire, nisi per fidem; beatum autem esse qui et recte credendo bene vivit, et bene vivendo fidem rectam custodit".

sustraerse a su eficacia, porque Él lo ciñe todo en derredor (...) Quien no tiene [a Dios] propicio no podrá en modo alguno eludir su ira¹⁰⁶

O bien:

Cuando dice: Ahí está el Señor, indica, además, que ninguna inteligencia, ni siquiera la angélica, puede comprender la grandeza de su divinidad. Y aunque la naturaleza humana se perfeccione hasta asemejarse a los ángeles y se eleve infatigable a la contemplación de Dios, con todo, no puede penetrar enteramente su esencia...¹⁰⁷

Ahora bien, este proceso se desarrollaría junto a otros elementos que, cuidadosamente racionados, intervendrían en la disposición hacia la creencia, como lo serían la coerción y el poder. Expliquemos mejor esto.

Las disposiciones cristianas de la fe, la confianza en la divinidad y la aceptación de sus designios que deberían caracterizar a los fieles cristianos y basar sus actos, no son presentados o implantados sólo por simples conjuntos simbólicos, sino por un poder, el cual se materializaría a través de leyes, sanciones y actividades disciplinarias de instituciones sociales. Desde este punto, no sería la mente la que se movería espontáneamente –al menos, en un primer momento– hacia la verdad religiosa, sino que el poder crearía las condiciones para experimentar tal verdad, en un marco donde el significado de las prácticas religiosas podría explicarse como el producto de una disciplina y fuerza característica (Asad, 1993: 27-54).

¹⁰⁶ *Ibid.*, I, II, 2, p.9: “Omnipotentia diuinae maiestatis cuncta potestatis suae immensitate concludit, nec euadendi potentiam eius quis adytum inuenire poterit, quia ille Omnia circumquaue constringit (...) Qui enim non habet placatum, nequaquam euadet iratum”.

¹⁰⁷ *Ibid.*, I, III, 1a-b, p.11: “Quod dicit *ecce Dominus*, uel quod magnitudinem diuinitatis eiu nullus possit sensus attingere, etiam nec angelicus. Quamuis usque ad parilitatem angelicam humana post resurrectionem natura proficiat, et ad contemplandum Deum indefessa consurgat, uidere tamen eius essentiam plene non ualet...”

Quien se aparta del camino real, esto es, de Cristo, aun cuando contemple la verdad, lo hace desde lejos, porque, de no ser por el recto camino, no hay medio de acercarse a ella. Y si, al atravesar el desierto, se encuentra con un león, debe culparse a sí mismo cuando quede apresado en las fauces del diablo¹⁰⁸. La Regla, por su parte, indica:

Por lo cual, así como aquellas reglas de los antepasados pueden hacer a un monje perfecto en todo, así ésta hace monje aun al de ínfima categoría. Aquéllas han de observarlas los perfectos, a éstas han de ajustarse los conversos de su vida pecadora¹⁰⁹.

El discurso eclesiástico presente en las obras de Isidoro, buscando una generación o ajuste en las prácticas de los hombres, intentan "transformarlos" en creyentes, sentando las bases para comprender y experimentar la verdad. Para lograrlo, ángeles y demonios, el bien pero sobre todo el mal, son presentados de un modo conveniente, valiosísimos instrumentos para la palabra cristiana. De este modo, la religión y la creencia no aparecen como un simple producto cultural, sino como una forma de cognición que generaría modelos de realidad, un "nuevo saber", expresado a partir de la capacidad performativa del discurso (Buxó, 1989: 209; Bravo García, 1997: 93; Kienzle, 2002: 89 y ss.). En ese "nuevo saber", ángeles y demonios son elementos presentes en la vida cotidiana de los fieles, a

¹⁰⁸ *Ibid.*, I, XVII, 6, p.61: "Qui viam regiam, hoc est Christum, deserit, etsi videat veritatem, a longe videt, quia, nisi per viam, non est quomodo ad eam propinquet. Quod si gradiens per desertum leonem incurrit semetipsum redarguat, dum in diaboli faucibus haeserit".

¹⁰⁹ *Santos Padres españoles II. San Leandro, san Isidoro, san Fructuoso*. Reglas monásticas de la España visigoda. Los tres libros de las "Sentencias". Introducciones, versiones y notas de Julio Campos Ruiz, Ismael Roca Melia. (en adelante, *Regla*) Biblioteca de Autores Cristianos (BAC), Madrid 1971, pp. 91-125. Preámbulo.

los que se debe escuchar o contra los que es necesario luchar. Siempre, por supuesto, aceptando el sometimiento a la divinidad y a la institución que actúa en su nombre y que, gracias a sus enseñanzas, intenta dirigir esa guía o lucha: la Iglesia, intérprete privilegiada de la Palabra (Newhauser, 2007: 10). Veamos cómo se relacionan estas cuestiones con ángeles y demonios.

Los ángeles y los demonios en el pensamiento de Isidoro de Sevilla

Existen dos tradiciones al momento de considerar el origen de los ángeles. Un primer conjunto de estudios, inspirados en la lectura del Génesis, sostenía que los “hijos de Dios” eran diferentes a los “hijos de los hombres”, a los cuales habrían incitado a pecar y que, ambos, serían quienes habitaran la tierra desde entonces. Así, podría explicarse luego la existencia del mal y la presencia del demonio junto a la humanidad, pues estas proposiciones relacionaron a los “hijos de Dios” fundamentalmente con los ángeles caídos.

La segunda tradición, en cambio, se refiere a los ángeles como entidades que aparecieron antes de la creación de los hombres. De hecho, Satán habría sido el primero de los “ángeles de luz”, pero dominado por el orgullo, quiso igualarse a su creador, lo que precipitó su caída y junto a él, la de aquellos que le siguieron (Schmitt, 1992, p. 16 y ss; Russell, 1995; Pieters, 2006: cap. 6).

Sin dudas, san Agustín, en torno a los siglos IV-V, fue quien contribuyó con sus obras a trazar las líneas de lo que serían las interpretaciones doctrinarias del Occidente altomedieval a este respecto (Evans, 1988; Livingstone, 1997; Leyser, 2000), colocándose

en esta segunda tradición que acabamos de mencionar¹¹⁰ y que Isidoro no duda en seguir.

En un intento de precisar, podemos decir que Isidoro de Sevilla considera que los ángeles, al igual que las almas, son inmortales, aunque no inmutables¹¹¹ y el tiempo no transcurre para ellos del mismo modo que para los mortales, ya que éste solo afecta a las criaturas bajo “el cielo”¹¹². Esto es así ya que la noción de tiempo más comúnmente utilizada no es más que una creación de la mente humana¹¹³.

En este marco, un ángel recibe tal nombre de acuerdo a su función, ya que: “*El nombre de ángeles corresponde a su oficio, no a su naturaleza, ya que por naturaleza se llaman espíritus. Cuando, pues, son enviados desde el cielo para llevar mensajes, del propio mensaje toman el nombre de ángeles*”¹¹⁴.

En cuanto a su naturaleza, sostiene que es mudable y solo se mantienen inmutables por la Gracia¹¹⁵. Esto, de hecho, le permitirá presentar luego y entender la presencia y el accionar de los demonios, remarcando en ellos la ausencia de tal don divino.

En cuanto a su origen, sostiene:

¹¹⁰ San AGUSTIN, *La Ciudad de Dios*, (traducción de Santos Santamarta del Río y Miguel Fuertes Lanero), Madrid, B.A.C., 1998, 2 tomos (en adelante, *Ciudad de Dios*), IX, XXXII, p.745 y 746; XI, XXXIII, p. 748. La visión que nos ofrece san Agustín es la existencia de un conflicto entre luz y tinieblas como símbolos del bien y del mal, en el que se encuentran caracterizados actores específicos. Este conflicto no debe ser entendido en términos de dualismo –esencialmente contrario a la doctrina cristiana– sino más bien como relación compleja donde se revelaría la habilidad humana para aceptar y enfrentar ambos bajo la guía espiritual brindada por Dios y transmitida por sus santos y hombres de Iglesia. Véase Mathewes, 2004: 28-29; 205 y ss. ; Rapp, 2005: 9-20.

¹¹¹ *Sententiae*, I, I, 2, p.7.

¹¹² *Ibid.*, I, VI, 3, pp. 17-18.

¹¹³ *Ibid.*, VII, 3-4, p.19.

¹¹⁴ *Ibid.*, I, X, 1, p. 29: “Anhelorum nomen officit est, non naturae, nam secundum naturam spiritus nuncupantur. Quando enim de caelis ad adnuntiandum hominibus mittuntur, ex ipsa admuntiatione angeli nominantur”.

¹¹⁵ *Ibid.*, I, X, 2, p.29.

“Los ángeles fueron hechos antes que las demás criaturas, cuando [Dios] dijo: Hágase la luz. Pues de ellos dice la Escritura: Primero que todo fue creada la Sabiduría. Así, pues, se les llama luz, porque participan de la luz eterna; sabiduría, porque radican en la sabiduría increada”¹¹⁶.

De este modo, tenemos la presentación general del ángel isidoriano. Inmortales, más allá de los tiempos humanos, mensajero divino poseedores de la luz y la sabiduría que les confiere la Gracia, por la cual pueden también actuar como tutores de los hombres en el difícil trayecto de éstos por la vida terrena¹¹⁷. Pero entonces: ¿quién es el diablo? Él no es el creador del mal, sino su descubridor y su introductor en el mundo a causa de su soberbia:

“No es que en algún lugar o tiempo existiera el mal, por donde el diablo pudiera hacerse malo, sino que por culpa propia, siendo como era ángel bueno, a causa de la soberbia se convirtió en malo y por ello justamente decimos que él introdujo el mal”¹¹⁸.

Isidoro puntualiza, además, en la línea que marcábamos anteriormente:

“Antes que toda la creación del mundo fueron creados los ángeles y antes que toda la creación de los ángeles fue creado el

¹¹⁶ *Ibid.*, I, X, 3, p. 30: “Ante omnem creaturam angeli facti sunt dum dicitur: *Fiat lux*. De ipsis enim dicit scriptura: *Prior omnium creata est sapientia*. Lux enim dicuntur participando lucis aeternae. Sapientia uero dicuntur genitae inhaerendo sapientiae”.

¹¹⁷ *Ibid.*, I, X, 20, pp.35-36.

¹¹⁸ *Ibid.*, I, IX, pp.25-26: “Non quia alicubi aut aliquando erat malum unde fieret diabolus malus, sed quia uitium est, diu esset angelus bonus, superbiendo effectus est malus, et ideo recte dicitur ab eo inuentum malum”.

*diablo (...) el primero, con prelación de orden, no con prioridad de tiempo*¹¹⁹

Ahora: ¿en qué consistía la soberbia del diablo? Isidoro lo precisa del siguiente modo: “el diablo (...) es malo, porque no buscó la gloria de Dios, sino su propio interés”¹²⁰. En ese sentido, se aclara que “a los ángeles buenos no sólo los crea, sino que los configura; a los malos, en cambio, los crea pero no los configura”¹²¹.

De lo expuesto hasta aquí, podemos extraer una constatación interesante. Carente de virtudes, impuro, trastornado, el diablo se presenta a los fieles como el sujeto que, por su propia elección y falencias, se transformaría en la referencia del mal en el mundo.

De acuerdo al esquema isidoriano, la religión era entendida como una elección y un servicio, con Dios como referente central¹²². En este contexto, si los ángeles actuaban como tutores de la Humanidad en general y de cada hombre en particular, extendiendo entre ellos los mandatos de la Divinidad¹²³, los ángeles rebeldes, en cambio, utilizarían los poderes entregados a ellos –su inteligencia más aguda, su experiencia y la revelación divina¹²⁴– para la prueba y perversión de los seres humanos. Esa prueba, con todo, se realizaría con la permisión divina, ya que el diablo nada podría hacer si no siguiera obedeciendo a

¹¹⁹ *Ibid.*, I, X, 4, p.30: “Ante omnem creationem mundi create sunt angeli et ante omnem creationem angelorum diabolus conditus est (...) Prius enim creates extitit ordinis praelatione, non temporis quantitate”.

¹²⁰ *Ibid.*, I, X, 16, p.34: “Malus uero inde est diabolus, quia non quae Dei, sed quae sua sunt requisit”.

¹²¹ *Ibid.*, I, VIII, 9, p. 22: “Bonos angelos non tantum crean, sed etiam formans; malos vero tantum creans, non formans”.

¹²² Isidoro de Sevilla, *Etimologías* (Ed. José Oroz Reta y Manuel – A. Marcos Casquero. Introducción de Manuel C. Díaz y Díaz, en adelante *Etimologías*), Madrid, B.A.C., 1993, 2 tomos, VIII, 2, p.689.

¹²³ *Sententiae*, I, X, 20 p.35-36.

¹²⁴ *Ibid.*, I, X, 18, p.35; *Etimologías*, VIII, 11, p.721. Esto se ampliará más adelante.

Dios¹²⁵, pero además, porque la prueba –en especial, las resueltas de modo negativo– llevarían a que Dios entregue a los perversos a manos del demonio para su castigo, a causa de no seguir el “recto camino” convenientemente indicado:

“El hombre, a causa del pecado, fue entregado en poder del diablo en el momento en que escuchó la sentencia: Eres polvo y volverás al polvo. Pues también entonces se le dijo al diablo: comerás el polvo. Por donde afirma el profeta [Isaías, 65, 25] El polvo es el alimento de la serpiente. En efecto, la serpiente es el diablo; el polvo, los impíos y estos mismos son la presa del diablo”¹²⁶

En el mismo sentido, puede tomarse aquí también la imagen del diablo como león rugiente que citamos anteriormente. Esta imagen del diablo como el castigo de los impíos, un león que ronda queriendo afectar a los que no mantienen la vigilancia sobre sí mismos, no por casualidad se repite en el primer capítulo de su Regla aplicada a los monjes, cuando sostiene:

“Es de gran importancia, hermanos carísimos, que vuestro monasterio tenga extraordinaria diligencia en la clausura, de modo que sus elementos pongan de manifiesto la solidez de su observancia, pues nuestro enemigo el diablo ronda en nuestro

¹²⁵ Isidoro de Sevilla, *De ordine creaturarum*, 8, 10, PL, vol.83, col.0933.

¹²⁶ *Sententiae*, I, XI, 7, pp.39-40: “Homo propter peccatum tunc traditus est diabolo quando audiuit: Terra est, et in terra ibis. Tunc enim dictum est diabolo: Terram manducabis. Unde et propheta ait: Serpenti, pulvis panis eius. Serpens enim diabolus, pulvis impii; et ipsi sunt cibus diaboli”.

*derredor como león rugiente con las fauces abiertas como queriendo devorar a cada uno de nosotros.*¹²⁷

Esta referencia, el diablo encargado del castigo, se repite en el capítulo XVI, cuando se habla de las culpas y corrección de los culpables, constituyendo éstas las únicas referencias explícitas en este sentido al demonio en esta obra¹²⁸.

De este modo, nos encontramos con un diablo y demonios que, si bien serían ángeles por naturaleza, tendrían una función que cumplir. Función que, avalada por el pensamiento de los teólogos, se encuadra en el marco de la institución eclesiástica a la que éstos pertenecen y les asigna una labor precisa.

Isidoro –y la Iglesia como institución– se halla inmerso en una tarea de definición de la realidad que logre cierto orden. La idea que subyace en este proceso es que la institución eclesiástica actuaría como una “maestra”, capaz de llevar a cabo el “control del ambiente, manipulación mística, culto confesional, dogmatización del lenguaje y del pensamiento” (Bravo Gracia, 1997: 80). A partir de aquí, podría presentarse como una entidad capaz de formalizar y organizar un pensamiento polarizado, con claras funciones propagandísticas pero, en especial, de imposición (Guiance, 1998: 81-82).

En efecto, es la institución eclesiástica la que, tomando como referencia la Fórmula de Unión, se proclama a sí misma como aquella que guardaría la pura y verdadera fe, asumiendo además la *primatus magisterii*, la primacía en la enseñanza de la fe. En tanto tal, insiste en

¹²⁷ *Regla*, Cap.I. La referencia del diablo como el león que ronda está tomada de la primera Epístola de Pedro.

¹²⁸ *Ibid.*, Cap. XVI: “Del perdón de la culpa y corrección de los culpables”.

proclamar la *societas reipublicae christianae*, la unión de los cristianos bajo su salvaguarda y guía, la cual podría ejercer en su carácter de poseedora de una auctoritas específica (Ullman, 2003: 20 y ss). En ese sentido, la Iglesia¹²⁹ intentaría “ordenar el caos del mundo” construyendo y ofreciendo a los creyentes un “estilo de vida espiritual” (Sarris, Dal Santo y Booth, 2011: 34) y un marco donde se integren no solo doctrina y ritual, sino incluso una estructura política de autoridad, basada en sus capacidades distintivas, que lentamente se irá estructurando (Pagels, 1996: 136; Chadwick, 2002: 660; Rapp, 2005: 20).

Ahora bien, si “ser obediente al Creador” de acuerdo a lo que se entiende como necesario para la salvación humana es central –como efectivamente lo es– deberíamos establecer con mayor detalle las pautas de esa obediencia. Como es obvio, debe obedecerse a las Sagradas Escrituras, las cuales constituyen “el camino por el que llegamos a Cristo”¹³⁰. Sin embargo, esas Escrituras, depositarias de la ley divina, deben ser consideradas histórica, metafórica y místicamente:

“De modo histórico significa según el sentido literal; el metafórico, conforme a la aplicación moral; el místico, de acuerdo con el sentido espiritual. Así, pues, de tal suerte es preciso que mantengamos la fe en el plano histórico, que

¹²⁹ Isidoro deja en claro que el perdón de los pecados y, por ende, la salvación, solo puede encontrarse en la Iglesia católica. Véase *Sententiae*, II, VII, 3, p.105.

¹³⁰ *Ibid.*, I, XVIII, 1, p.62.

*sepamos interpretarla moralmente y entenderla espiritualmente.*¹³¹

Esta triple operación deberían realizarla, con todo, aquellos que se encontraran en la coyuntura precisa, los que por su sabiduría y preparación podrían hacerlo de manera eficaz, los “santos varones”, los miembros de la Iglesia¹³². En el período que vivió Isidoro, ciertamente eran los obispos las figuras destacadas, poseedores de una visión privilegiada y depositarios de una cierta *paideia*, esto es, un modo de comportamiento y una forma de expresión basada en una educación particular. A partir de ella, estarían en condiciones de convertirse en la autoridad que, legítimamente, ofreciera al pueblo cristiano las herramientas necesarias para la salvación o, para decirlo de otro modo, generar una práctica en los creyentes basada en la elevación espiritual evidenciada por quien la diseña y que es capaz de imponerla (Rapp, 2005: 9-20). Pero: ¿por qué los creyentes tendrían esta necesidad de que definan por él estos elementos?

Los Padres de la Iglesia, basándose en las Escrituras, abordaron el tema de la predestinación y la voluntad humana ampliamente, remarcando que habría un factor innegable de predestinación en la religión cristiana. Quizá el caso más claro que nos ofrece la Biblia al respecto, es el referido a la acción redentora que llevaría adelante el Mesías: “He aquí, yo envío mi mensajero, el cual preparará el camino delante de mí” (Malaquías, 3,1); “Y nos levantó un poderoso Salvador,

¹³¹ *Ibid.*, I, XVIII, 12, p.64: “Historice namque iuxta litteram, tropologice iuxta morale scientiam, mystice iuxta spiritalem intelligentiam. Ergo sic historiae oportet fidem tenere, u team et moraliter debeamus interpretare, et spiritualiter intellegere”

¹³² *Ibid.*, II, XI, 1-2, p.115.

en la casa de David, su siervo” (Lucas, 1,19). Respecto a esa acción, podemos citar más específicamente: *“Después que Juan fue encarcelado, Jesús vino a Galilea predicando el evangelio del reino de Dios diciendo: el tiempo se ha cumplido y el reino de Dios se ha acercado, arrepentíos y creed en el evangelio”* (Marcos, 1,14-15), *“Ahora está turbada mi alma; ¿y qué diré? ¿Padre, sálvame de esta hora? Más para esto he llegado a esta hora”* (Juan, 12,27). En tanto, en lo que se refiere al tiempo –ese bien de Dios por excelencia– podemos agregar: *“Todo tiene su tiempo, y todo lo que se quiere debajo del cielo tiene su hora”* (Eclesiastés, 3,1).

Ahora bien, si todo se redujera a la predestinación divina, la voluntad y acción humana no tendrían lugar. Sin embargo, las mismas Escrituras remarcan que la posibilidad de elegir fue entregada a los hombres. El ejemplo del Eclesiastés del párrafo anterior, por caso, marca la noción de un “tiempo dispuesto” pero ligado a lo que “se quiere” sin aclarar definitivamente quién lo quiere. Del mismo modo, más allá de lo que encontramos en el Génesis, 3,1-7 –donde se habla de la desobediencia de Adán y Eva, la cual les costó su expulsión del Edén–; tenemos otros ejemplos: “...os he puesto delante la vida y la muerte, la bendición y la maldición; escoge, pues, la vida, para que vivas tú y tu descendencia” (Deuteronomio, 30,19); o bien “Y si mal os parece servir a Jehová, escogeos hoy a quién sirváis (...) pero yo y mi casa serviremos a Jehová” (Josué, 24,15). A partir de estos enunciados, podríamos decir que la voluntad y la capacidad de elegir estarían presentes para llevar a los hombres hacia el bien –la elección correcta–, aunque también hacia el mal –cuando el error en la elección conlleva la privación de ese bien (Carozzi, 2005: 105-106)–.

Isidoro no se aparta de este esquema, al plantear:

“Puesto que hemos sido creados buenos por naturaleza, es a causa del pecado que nos hemos vuelto, en cierto modo, malos contra la naturaleza.

Del mismo modo que Dios supo de antemano que el hombre iba a pecar, así conoció también de qué forma podría regenerar con su gracia a aquel que por propia voluntad hubiera podido perderse.”¹³³

La voluntad humana, entonces, resultaría defectuosa y contra ella podría usarse el mal y los demonios en un sentido preciso. El discurso eclesiástico cuenta con la apelación a las penas del mal y los demonios como amenaza concreta. Estos últimos, como personificaciones e instigadores de ese mal, ocuparían un papel central.

Agustín y Gregorio primero, luego Isidoro, coincidieron en destacar la sumisión demoníaca a la autoridad divina –tal como ya indicamos–, la cual era necesaria para ejercer alguna potestad sobre el mundo de la materia. Esto lo convertiría en un agente poderoso, pero con limitaciones intrínsecas (Campagne, 2010: 9 y ss.), ya que siempre es la referencia divina la que controlaría la acción demoníaca.

Cuantas veces desfoga Dios su ira con este mundo mediante algún castigo, envía, para ejecutar su venganza, a los ángeles rebeldes,

¹³³ *Sententiae*, I, XI, Id-3, p. 39: “Quia enim boni sumus naturaliter conditi, culpae quodam modo merito contra naturam malis sumus effecti. Sicut praescivit Deus hominem peccatum, ita et praescivit qualiter illum per suam gratiam repararet, qui suo arbitrio deperire potuisset”.

a los cuales, no obstante, el divino poder dificulta en su acción, a fin de que no ocasionen tanto daño como desearían¹³⁴.

Aquí, el accionar demoníaco, al hacerse ad ministerium vindictae, cobra un nuevo sentido. Dios dispuso que exista en el mundo de los hombres la "posibilidad del mal", para que elijan entre el recto camino y la perdición (Thiselton, 2002: 87). Esta elección se concretaría, entre otras cosas, a través de las obras, punto en donde el ministerium demoníaco encuentra su fundamentación, ya que "de ahí que toda intención del diablo es injusta y, sin embargo, por permisión divina, es justo todo su poder (...) Dios le permite justamente tentar a aquellos que han de ser tentados y del modo que deben serlo"¹³⁵. Al colocar los límites, forma e inspiración a su accionar, la divinidad se serviría del demonio y al hacerlo, explicitaría su función en la tierra, a la que se vio limitado desde la Caída, una función que aparece como de su exclusiva competencia. De hecho, si Isidoro consideraría que los ángeles son tutores de los pueblos y de los hombres y, ya que no dudan que los demonios conservan sus características angélicas, no les sería extraño el cumplimiento de un ministerio particular, encargado de poner a prueba y castigar a los hombres.

Así las cosas, en Isidoro se observa una característica propia del mundo medieval, donde el pensamiento intenta establecer una relación entre lo aparente y lo oculto. La transgresión a la norma o a lo indicado, sean demonios, monstruos o incluso hombres quienes lo personalicen;

¹³⁴ *Ibid.*, I, X, 18, p.35: "Quotiens Deus quocumque flagello huic mundo irascitur, ad ministerium vindictae apostatae angeli mittuntur. Qui tamen diuina potestate coercentur ne tantum noceant quantum cupiunt".

¹³⁵ *Ibid.*, III, V, 5, p.205: "Unde et omnis uoluntas diaboli iniusta est, et tamen, permittente Deo, omnis potestas iusta (...)sed eos qui temptandi sunt, et prout temptandi sunt, non nisi temptari Deus iuste permittit".

no sería más que una estrategia que busca incrementar la visibilidad del transgresor y la medida de su falta. Esto posibilitaría colocarlo nuevamente en “su lugar” de acuerdo al orden deseado por el Creador e interpretado-impuesto por la institución que se asigna la misión de guardar el dogma y el orden (Campagne, 2002: 23 y ss.; Pastoureau, 2006: 12 y ss.).

El discurso eclesiástico se introduce en esta coyuntura precisa. Si debe conducir al conjunto de los creyentes en la lucha contra la aversio a Deo -pues no otra cosa es el mal¹³⁶-, uno de sus instrumentos fundamentales es la construcción de un cuerpo doctrinario que formalice una serie de habilidades a adquirir, de acuerdo a reglas sancionadas por su autoridad. En este proceso, cada cosa que se propone como factible no sólo debe hacerse para demostrar la propia corrección, sino que también son pasos para aproximarse a un modelo predefinido de excelencia en donde surge el conflicto, de acuerdo a la proximidad o no respecto a ese modelo, que debe, además, ser evidente, “público” en su sentido más literal¹³⁷. Si se logra hacer intervenir a la autoridad, al poder –encargado de hacer pública esa proximidad o en caso contrario, su lejanía, cosa que es muy cara al pensamiento isidoriano de acuerdo a su condición no solo de obispo, sino particularmente de obispo visigodo del siglo VII (Rucquoi, 2000: 37 y ss.; Grein, 2010, pp.23-32) –, se crearían potencialidades a través de la coerción-sujeción para el desarrollo de una relación social, en donde la comunidad no reprime a uno mismo, sino que esto es una

¹³⁶ *Ibid.*, II, III, 5, p.97: “Qui Dei praecepta contempit, Deum non diligit. Neque enim regem diligimus, si odio leges eius habemus” (No ama a Dios quien desprecia sus mandamientos, pues tampoco amamos a un rey si tenemos aversión a sus leyes”).

¹³⁷ *Regla*, caps. VII, “De la Conferencia” y VIII, “De los códigos”.

consecuencia del establecimiento de la disciplina necesaria para la construcción y formalización de un modelo evidente en una cierta clase de personalidad, que podríamos llamar “cristiana” (Asad, 1993, p.62 y ss; Valencia Abundiz, 2007, p.55 y ss). A partir de aquí, se propondría que todo aquel que no profesara la fides christiana se transformaría en un mensajero del demonio, resaltando que no habría salvación fuera de la Iglesia, cuya tarea, bueno es reiterarlo, sería lograr la unidad como tarea y camino hacia la salvación (Drews, 2006, p.161 y ss).

Consideraciones finales

Los ángeles y demonios en Isidoro de Sevilla forman parte de un discurso concreto, claramente performativo. En él, sus funciones se relacionan con los intentos de encuadrar al conjunto de los fieles en una construcción según la cual las virtudes –las cuales deberían estar en permanente ejercicio de elaboración y vigilancia, tanto individual como social– sujetarían a los hombres a la corrección cristiana, como condición y expresión de la gracia divina, en una operatio en tanto guía moral para la vida activa (Beczzy, 2011, p.65).

En el sentido que acabamos de mencionar, es posible entender que la cosmovisión que refiere el pensamiento isidoriano es una en la que la percepción de Dios es una construcción mediada por las imágenes y discursos, elaborados por personalidades concretas, que de ese modo, son capaces de guiar al pueblo cristiano y abundar en consideraciones respecto a las carencias del hombre pecador. Uno de los medios de contener y convertir esas carencias en virtudes, sería la apelación a la lucha interna de los creyentes en el marco de una comunidad cuya función sería encuadrar, dar marco concreto en el

presente, a la disciplina necesaria para esa “conversión”, al tiempo que una adecuada presentación de los ángeles pero sobre todo, los demonios, podrían mostrar el riesgo al que se expondría quien no consintiese en seguir el camino oportunamente indicado.

Bibliografía

ASAD, T., *Genealogies of religion. Discipline and reasons of power in Christianity and Islam*. Baltimore. John Hopkins University Press, 1993.

BEJCZY, I. P., *The cardinal virtues in the Middle Ages. A study in moral thought from the Fourth to the fourteenth Century*. Leiden. Brill, 2011.

BENVENISTE, E., *Vocabulario de las instituciones indoeuropeas*. Madrid. Taurus, 1983.

BOCHET, I., “Le cercle herméneutique dans le *De doctrina christiana* d’Augustine”: LIVINGSTONE, E. (Ed.), *Studia Patristica*. Lovaina. Peeters. vol. XXXIII, 1997.

BRAVO GARCÍA, A., “Monjes y demonios: niveles sociológicos y psicológicos en su relación”: BADENAS, P., BRAVO, A. e PÉREZ MARTIN, I. (eds.), *El Cielo en la Tierra. Estudios sobre el monasterio bizantino*. Madrid. Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1997.

BUXÓ, Ma. J., “La inexactitud y la incerteza de la muerte: apuntes en torno a la definición de religión en antropología”: ALVAREZ SANTALÓ, C., BUXÓ, Ma. J. y RODRÍGUEZ, S. (coords), *La religión*

popular. II. *Vida y muerte: la imaginación religiosa*. Barcelona. Antrophos-Fundación Machado, 1989.

CAMPAGNE, F., *Homo Catholicus. Homo Superstitiosus*. Buenos Aires. Miño y Dávila, 2002.

----- “Las visiones de Ermine de Reims (1395-1396) y la imagen del demonio en vísperas de la gran caza de brujas temprano-moderna”: *Actas del III Simposio Internacional sobre Religiosidad, Cultura y Poder*. Buenos Aires, 25 al 27 de agosto de 2010.

CAROZZI, C., “Le mal et le temps: rachat et délivrance au Moyen Âge”: Flocel SABATÉ (dir.), *L’espai del mal. IX Curs d’Estui Comtat d’Urgell (Balaguer, 7,8 i 9 de juliol de 2004)*. Lleida. Pagés, 2005.

CHADWICK, H., *The Church in Ancient Society*. Oxford. Oxford University Press, 2002.

DOWDEN, K., *European Paganism. The realities of cult from Antiquity to the Middle Ages*. Londres. Routledge, 2000.

DREWS, W., *The unknown neighbor. The jew in the thought of Isidore of Seville*. Leiden. Brill., 2006

EVANS, G. R., *The thought of Gregory the Great*. Cambridge. Cambridge University Press, 1988.

----- *Law and Theology in the Middle Ages*. Londres. Routledge, 2002.

GREIN, E., “Isidoro de Sevilla y los fundamentos de la realeza cristiana en la Hispania visigoda”, *Miscelánea Medieval Murciana*, XXXIV, 2010.

GUIANCE, A., *Los discursos sobre la muerte en la Castilla medieval (siglos VII-XV)*. Valladolid. CSIC, 1998.

KIENZLE, B. M., “Medieval sermons and their performance: theory and records”: MUESSIG, C. (Ed.), *Preacher, sermon and audience in the Middle Ages*. Leiden: Brill, 2002.

LEYSER, C., *Authority and asceticism from Augustine to Gregory the Great*. Oxford. Oxford University Press, 2000.

LINDER, M. y SCHEID, J., “Quand croire c’est faire. Le problème de la croyance dans la Rome Ancienne”, *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 81, (janviers-mars), 1993.

MATHEWES, C. T., *Evil and the Augustinian tradition*. Cambridge. Cambridge University Press, 2001.

NEUHAUSER, R., *The seven deadly sins. From communities to individuals*. Leiden. Brill, 2007.

PAGELS, E., *The origin of Satan*. Nueva York. Random House, 1995.

----- *Los evangelios gnósticos*. Barcelona. Crítica, 1996.

PASTOUREAU, M., *Una historia simbólica de la Edad Media occidental*. Buenos Aires. Katz, 2006.

PIETERS, S., *Diabolus. Las mil caras del diablo a lo largo de la historia*. Barcelona. Zenith, 2006.

RAPP, C., *Holy bishops in the Late Antiquity. The nature of Christian leadership in an age of transition*. University of California Press. Los Ángeles, 2005.

RUCQUOI, A., *Historia medieval de la Península Ibérica*. Colegio de Michoacan. México, 2000.

RUSSELL, J. B., *El Diablo. Percepciones del mal desde la Antigüedad tardía hasta el Cristianismo primitivo*. Barcelona. Laertes, 1995.

----- *Lucifer. El diablo en la Edad Media*. Barcelona. Laertes, 1995

SARRIS, P., Dal SANTO M. y BOOTH, P., *An age of saints. Power, conflict and dissent in Early Medieval Christianity*. Leiden. Brill, 2011.

SCHMITT, J.C., *Historia de la superstición*. Barcelona. Crítica, 1992

-----“La croyance au Moyen Age” en *Idem, Les corps, les rites, les rêves, les temps*. Gallimard. París, 2001.

THISELTON, A. C., *A concise encyclopedia of the Philosophy of Religion*. Oxford. Oneworld, 2002.

ULLMANN, W., *A short history of the Papacy in the Middle Ages*. Londres. Routledge, 2003.

VALENCIA ABUNDIZ, S., “Elementos de la construcción, circulación y aplicación de las representaciones sociales”: RODRIGUEZ SALAZAR, T. y GARCIA CURIEL, Ma. L.: *Representaciones sociales. Teoría e investigación*. Guadalajara. Universidad de Guadalajara, 2007.

Fuentes

SAN AGUSTIN, *La Ciudad de Dios*, (traducción de Santos Santamarta del Río y Miguel Fuertes Lanero). Madrid. Biblioteca de Autores Cristianos (B.A.C.) 2 tomos, 1998.

Isidorus Hispalensis Sententiae (Ed. P. Cazier), CCL, Brepols, 1998.

Santos Padres españoles II. San Leandro, san Isidoro, san Fructuoso. Reglas monásticas de la España visigoda. Los tres libros de las "Sentencias". Introducciones, versiones y notas de Julio Campos Ruiz, Ismael Roca Melia. Madrid. B.A.C., 1971

ISIDORO DE SEVILLA, *Etimologías*, Ed. José Oroz Reta y Manuel – A. Marcos Casquero. Introducción de Manuel C. Díaz y Díaz. Madrid. B.A.C., 1993.

ISIDORO DE SEVILLA, *De ordine creaturarum*, Patrología Latina, vol.83.

Los canónigos regulares de San Agustín en la España medieval: la Orden de Benevívere y la vocación hospitalaria

Mariel Pérez

Universidad de Buenos Aires - CONICET

perez_mariel@yahoo.com.ar

Resumen

La expansión de los canónigos agustinianos por el espacio europeo en los siglos XI y XII constituyó un fenómeno de enorme importancia en la historia religiosa del occidente medieval. Nikolas Jaspert calificó esta expansión como “un auténtico movimiento medieval -no sólo desde el punto de vista eclesiástico, sino también en el sentido socioreligioso de la palabra-” (Jaspert, 2006: 378). Sin embargo, y a pesar de los grandes avances historiográficos desarrollados desde mediados del siglo XX, sobre todo a partir de los estudios de Charles Dereine, la investigación histórica sobre los canónigos regulares de San Agustín en el período medieval se presenta aún como un programa en gran medida por hacer. En el presente trabajo, nos proponemos pues abordar el estudio de las canónicas agustinianas en la España medieval, centrandó nuestra atención en la importante abadía castellano-leonesa de Santa María de Benevívere. Fundada en 1169 por Diego Martínez de Villamayor cerca de Carrión de los Condes (Palencia), junto al Camino de Santiago Francés, la abadía acogió una comunidad de canónigos regulares de San Agustín, constituyéndose la Orden de Santa María de

Benevívere. Dicha Orden sería confirmada en 1179 por el papa Alejandro III, quien aprobó sus Constituciones y le otorgó diversos privilegios. Nos interesará, en particular, analizar los aspectos sociales de la vida de la abadía y sus monjes en las décadas que siguieron a su fundación: su inserción en la sociedad local, sus vínculos con la nobleza y la monarquía, y las relaciones desarrolladas con otras instituciones religiosas, en particular las sedes episcopales de Palencia y León. Por otra parte, examinaremos la fuerte vocación hospitalaria de Benevívere, favorecida por la afluencia en la región de los peregrinos de la ruta jacobea. Como punto de partida de nuestro estudio, contamos con dos fuentes documentales de gran riqueza: la colección diplomática medieval de la institución y el Liber Consuetudinum de Benevívere, consuetudinario datado de principios del siglo XIII que establece de forma detallada los diversos aspectos de la vida de los monjes y la organización de la abadía.

Palabras clave

Canónigos Regulares de San Agustín; Orden de Santa María de Benevívere; Edad Media; Reino de León; vida monástica; relaciones sociales.

La expansión de los canónigos regulares de San Agustín por el espacio europeo en los siglos XI y XII constituyó un fenómeno de enorme importancia en la historia religiosa del occidente medieval. Estos clérigos que abrazaron la vida en común y la pobreza individual, combinaron la actividad apostólica con el ideal comunitario, adoptando la regla de San Agustín como inspiración y norma de vida. Configuraron así un nuevo modelo de vida religiosa que, encarnando los ideales de la reforma gregoriana, florecería desde mediados del siglo XI a través de cabildos catedralicios, abadías y colegiatas.

En el presente trabajo, nos proponemos abordar el estudio de las canónicas agustinianas en la España medieval, centrandó nuestra atención en la Orden de Santa María de Benevívere. Nos interesará, en particular, acercarnos a las formas de vida de sus canónigos, que si bien seguían de cerca los ideales de vida contemplativa, adoptando la liturgia cisterciense, mostrarían asimismo una fuerte vocación hospitalaria, favorecida por la afluencia en la región de los peregrinos de la ruta jacobea, que expresaba el ideal de vida activa de los canónigos agustinos. Como base de nuestro estudio contamos con dos fuentes documentales de gran riqueza: la colección diplomática medieval de la abadía (Fernández, 1950) y el *Liber II Consuetudinum Ecclesiae Beatae Mariae de Benevivere*, consuetudinario datado de principios del siglo XIII que establece de forma detallada los diversos aspectos de la vida de los canónigos y de la organización de la orden (Fernández, 1962).

Cabe ante todo realizar un breve repaso sobre el desarrollo del movimiento canonical en el ámbito ibérico a fin de enmarcar el surgimiento de la orden de Benevívere. En los reinos de León y Castilla,

el Concilio de Coyanza había impulsado en 1055 la vida común de los clérigos bajo las reglas de San Benito o San Isidoro¹³⁸. Este desarrollo confluía, a su vez, con el movimiento de reforma eclesiástica promovido por el Papado, como se expresa en la encíclica *Vigilantia Universalis* de 1059 en la que Nicolás II instituía la *vita communis* del clero¹³⁹. Miguel Calleja Puerta ha trazado un panorama de la expansión de los canónigos regulares en los reinos de Castilla y León, donde las alusiones a las canónicas –cabildos catedralicios, colegiatas y abadías de canónigos regulares– comenzarían a multiplicarse a lo largo del siglo XII. Si bien los protagonistas de esta expansión fueron los propios religiosos, no debe perderse de vista el apoyo otorgado en algunos casos por los poderes laicos. Por ejemplo, la colegiata de San Isidoro de León, panteón de la monarquía y tradicionalmente vinculada al Infantado, sería reorganizada bajo la regla agustiniana en 1144. También terminarían convertidas en canónicas antiguas fundaciones monásticas vinculadas a la aristocracia, como Santa María la Mayor de Valladolid (Calleja Puerta, 2009).

Es en este contexto que debemos situar la creación de la abadía Santa María de Benevívere, fundada en 1169 por don Diego Martínez de Villamayor cerca de Carrión de los Condes, Palencia. Diego Martínez era un importante personaje de la nobleza leonesa, consejero de Alfonso VII, Sancho III y Alfonso VIII, quien tras haberse dedicado a la actividad militar y cortesana, cambiaría la vida secular por la

¹³⁸ “[I] Nos autem episcopi superius nominati, [consentiente Fredenando rege et Sancia Regina, statuímus, ut in nostris sedibus teneamus canonicam uitam et ministerium Ecclesie Sancte pro possibilitate nostra impleamus. [II] Deinde statuimus ut omnia monasteria nostra secundum possibilitates suas adimpleant ordinem Sancti Isidori uel Sancti Benedicti et nichil habeant proprium, nisi per licentiam sui episcopi aut sui abbatis”, Martínez Díez, 2009: 81.

¹³⁹ El papel del Papado en la reforma de la vida clerical, Jaspert, 2006: 387-391.

observancia religiosa. Con apoyo de Alfonso VIII, en 1165 restauraría las costumbres del monasterio de Valvení, que posteriormente concedería al abad de Santa María de Valbuena, perteneciente a la orden del Císter. Unos años después, el conde Ponce de Minerva y su esposa doña Estefanía Ramírez lo convencerían para organizar el monasterio de Sandoval, que luego sería puesto a cargo del abad del monasterio cisterciense de La Espina. Finalmente, en 1169 Diego Martínez fundaría en tierras heredadas de su madre en las afueras de Carrión, junto al camino de Santiago francés, la abadía de Benevívere, donde organizó la vida regular y constituyó la Orden de Santa María de Benevívere bajo la regla de San Agustín¹⁴⁰.

Tras la fundación de la abadía Diego Martínez buscará asegurar la protección pontificia y la inmunidad respecto de los poderes episcopales. En 1173, el obispo de Palencia liberaba a Benevívere de los diezmos y primicias y la declaraba inmune de todo servicio o contribución que correspondiese a la sede¹⁴¹. Al año siguiente, el abad Pascual obtendría del obispo de León similares exenciones¹⁴². En 1179, el papa Alejandro III confirmó la Orden de Benevívere y aprobó sus constituciones de acuerdo con la regla de San Agustín y con la liturgia cisterciense¹⁴³. Le otorgaba asimismo diversos privilegios: confirmaba la exención del pago de cargas a la compra o venta de bienes en otros territorios, protegía sus posesiones y sus limosnas, amenazaba a

¹⁴⁰ La vida de Diego Martínez de Villamayor es narrada en el llamado Poema de Benevívere, poema biográfico del siglo XIII, editado por Luis Fernández (1961). *Vid.* Fernández, 1962: 13-44; Martínez Sopena, 2007: 93-95.

¹⁴¹ *Benevívere*, doc. 13, 1173.

¹⁴² *Benevívere*, doc. 14, 1174.

¹⁴³ “Statuistis equidem inter uos ut decretum quod inter ecclesias ordinis cisterciensis tenetur inter ecclesias uestri ordinis teneatur. Et ibidem in omnibus monasteriis de ordine uestro sicut in beneuiuerensi ecclesia beati Augustini regula perpetuis temporibus obseruetur”, *Benevívere*, doc. 21, 1179.

quienes intentasen producir daños dentro de los territorios de la abadía y establecía que nadie pudiera perturbar a la comunidad y a la iglesia, ni arrebatar sus bienes¹⁴⁴. Esta bula sería confirmada en 1183 por el papa Lucio III¹⁴⁵.

La alusión a la regla de San Agustín, que en Benevívere aparece de forma explícita en 1179, había comenzado a registrarse en el espacio castellano-leonés hacia 1130 (Calleja Puerta, 2009: 43-44). Lamentablemente, no hay estudios sistemáticos que iluminen el contenido concreto de estas referencias y su vinculación con los escritos de San Agustín. El movimiento canonical ha estado asociado a dos textos fundamentales: el *Praeceptum* y el *Ordo monasterii*¹⁴⁶. Se ha planteado, sin embargo, que hasta finales del siglo XI los canónigos regulares buscaron desarrollar un modelo de vida apostólica tomando como referencia a San Agustín pero sin seguir sus textos normativos. Sólo desde principios del siglo XII la referencia a la regla agustiniana entre los canónigos regulares pasaría a hacer alusión a la obediencia al *Praeceptum*, mientras que órdenes más estrictas como la de los premostratenses abrazarían las normas contenidas en el *Ordo monasterii* (Jaspert, 2006: 399-400).

Ahora bien, los aspectos más concretos de la vida de los monjes y los usos específicos de cada casa eran establecidos en los consuetudinarios. Para el caso de Benevívere, ha llegado hasta nosotros el *Liber II Consuetudinum*, de principios del siglo XIII, que ilumina de forma detallada diversos aspectos de la vida cotidiana y religiosa de los

¹⁴⁴ Benevívere, doc. 21, 1179.

¹⁴⁵ Benevívere, doc. 25, 1183.

¹⁴⁶ Vid. Verheijen (1967), 148-152 (*Ordo monasterii*), 417-437 (*Praeceptum*).

canónigos, la organización interna de la abadía, las normas establecidas para los legos y las relaciones entre la abadía y sus filiales.

Las fuentes muestran que la vida de los canónigos de Benevívere estuvo fuertemente influida por las costumbres del Císter. La confirmación papal de la Orden de Benevívere de 1179 hacía explícita, como vimos, la utilización de la liturgia cisterciense. Por otra parte, en 1181 Alejandro III confirmaba nuevamente la Orden a través de un diploma calcado del de 1179 pero que especificaba además otro aspecto vinculado al modelo cisterciense: los canónigos no tendrían siervos o colonos (*rusticis*) y habrían de vivir del trabajo de sus manos¹⁴⁷. En efecto, el *Liber Consuetudinum* pone de relieve la importancia del trabajo manual de todos los miembros de la comunidad, tanto clérigos como legos. El Libro I, que aborda los aspectos relativos a los canónigos, da cuenta de las diversas tareas manuales que estos debían realizar: cavar la tierra, vendimiar, transportar tierra, piedras o leña, sacar al sol los paños, asear el dormitorio y los edificios (el claustro, la iglesia, el capítulo, el refectorio y el coro). Una tarea específica de los canónigos de Benevívere era la de romper y descascarar nueces (*nucibus enucleandis*) a fin molerlas y extraer el aceite¹⁴⁸.

Por otra parte, al que igual que la orden cisterciense Benevívere tendrá su propia *Carta Caritatis* para regular las relaciones entre la abadía madre y sus filiales (*filiae*): la de Trianos, en León, y la de Villalbura, en Burgos. Las abadías de la Orden deberían seguir las mismas costumbres, cantos y liturgia. El abad de Benevívere debía visitar una vez al año a sus filiales; a su vez, los abades de éstas debían

¹⁴⁷ “rusticis videlicet non habendis et ut de laboribus manuum suptuumque vestrorum vivere debeatis”, Fernández, 1962: 46.

¹⁴⁸ *Liber Consuetudinum*, Libro I, fol. 75 r. – 84 r.

visitar anualmente la abadía madre para participar del Capítulo General, máxima autoridad de la Orden e intérprete de la regla¹⁴⁹.

Es posible que la orientación cisterciense de la orden estuviera vinculada con el propio recorrido espiritual y personal de su fundador, Diego Martínez, que –como hemos visto– había desarrollado estrechos lazos con los monjes del Císter antes de la fundación de Benevívere, entregando a dicha orden los monasterios de Valvení y Sandoval. Por otra parte, debe tenerse en cuenta la fuerte atracción que estaba ejerciendo el Císter sobre la nobleza leonesa, que desde mediados del siglo XII contribuyó a la expansión de los monjes blancos en los reinos de Castilla y León a través de la fundación y dotación de monasterios (Alonso Álvarez, 2007; Baurý, 2012).

Ahora bien, si en algunos aspectos la orden se acercaba al monacato cisterciense, los canónigos de Benevívere mostrarían asimismo una inclinación por una forma de vida marcada por el ideal de *vita activa*, que sería característico del movimiento canonical. Desde finales del siglo XI, este ideal supondría entre quienes abrazaron la regla agustiniana el desarrollo de diversas opciones de vida: la *cura animarum*, la predicación, la obra caritativa, la actividad hospitalaria o incluso, en el marco de las órdenes militares, la lucha armada (Jaspert, 2006: 408-412).

La orden de Benevívere contaba con diversas iglesias, adquiridas, en general, a través de las donaciones de los laicos. Sin embargo, la inclusión de iglesias dentro de los dominios de la orden no suponía una dedicación de los canónigos a la cura de almas. El *Liber Consuetudinum* establecía que la orden no podía tener iglesias

¹⁴⁹ *Liber Consuetudinum*, Libro III, fol. 172 r. - 175 v.

parroquiales con excepción de las que se hallaban dentro de los dominios de la misma. Además, estas iglesias no podían ser atendidas por los canónigos sino que la cura de almas debía ser encomendada a clérigos seculares¹⁵⁰.

Si la actividad parroquial no era un rasgo de los canónigos de Benevívere, la orden mostraría en cambio una fuerte vocación hospitalaria, en todos los sentidos que asumía ese concepto en la edad media: asilo a los pobres, albergue para los peregrinos, cuidado de los enfermos.

Este fenómeno estaría vinculado, en cierta medida, con las peregrinaciones jacobeanas. Con el desarrollo, en el siglo XI, de un movimiento de peregrinos y la fijación de una ruta estable, comenzaría a establecerse en el ámbito ibérico una red de centros asistenciales – hospitales, pero también albergues particulares- que brindaron asilo a los peregrinos. La fundación de hospitales fue fomentada por la monarquía, la nobleza, los obispos y algunas instituciones monásticas. En una primera etapa, a lo largo del siglo XI y parte del siglo XII, se destacó la acción de los monasterios benedictinos, sobre todo los vinculados a Cluny como Sahagún, Santa María de Nájera o San Zoilo de Carrión. Sin embargo, en el siglo XII las actividades hospitalarias de los benedictinos fueron retrocediendo, siendo asumidas por las nuevas órdenes: los canónigos regulares de San Agustín, los premostratenses,

¹⁵⁰ “Hec sunt que proposuimus non habere. Ecclesias parrochiales nisi tantum illas in quarum parrochiis loca habuerimus [...] Ecclesias parrochiales in quarum parrochiis loca habuerimus nobis habere licet sic tamen ut non per fratres nostros sed per capellanos seculares eas teneamus qui nobis de rebus ad illas pertinentibus respondeant”, *Liber Consuetudinum*, fol. 164 r. – 165 r.

las órdenes militares y, de forma más limitada, los cistercienses (Martínez García, 1994, 2000; Andrade Cernadas, 2010)¹⁵¹.

Los agustinos tendrían un importante papel en el camino de Santiago. Como ha puesto relieve un estudio de Fernando Campo del Pozo sobre el espacio hispano, gran número de hospitales agustinos servían la ruta jacobea entre Roncesvalles y Compostela (1992). Entre ellos se destaca el hospital de la Real Colegiata de Roncesvalles, en Navarra, cuya fundación y actividades son conocidas a través de un célebre poema laudatorio redactado entre fines del siglo XII y principios del XIII. En el ámbito leonés debe hacerse referencia al hospital de San Froilán, dependiente de San Isidoro de León, fundado a mediados del siglo XII con la instalación de los canónigos regulares de San Agustín en la colegiata (Martín López, 1992)¹⁵².

La orden de Benevívere estaría vinculada a diversos hospitales. El propio Diego Martínez creó el Hospital Blanco o de San Torcuato, sobre la calzada romana, que se constituiría como priorato de la abadía. Este hospital, que es mencionado en los diarios de viaje de diversos peregrinos, habría llegado a sostener a unas 300 personas (Fernández, 1962: 30). Además de San Torcuato, la orden contaría con hospitales recibidos por donación o vinculados a sus prioratos y abadías sufragáneas. En 1175, la condesa Estefanía Ramírez, viuda del conde Ponce de Minerva, donó a Benevívere el hospital de Don García, en el

¹⁵¹ En relación con la hospitalidad en la ruta jacobea, se destacan los trabajos recogidos por H. Santiago Otero (1992).

¹⁵² Este hospital debió orientarse fuertemente hacia la acogida de peregrinos en razón de la importancia que tenía el templo isidoriano en la ruta jacobea, no sólo por su ubicación sobre el camino francés sino sobre todo por albergar las reliquias del santo. De hecho, el propio Libro V del *Codex Calixtinus* –la *Guía del Peregrino*– recomendaba visitar en León el cuerpo de San Isidoro (Suárez González, 1992).

alfoz de Carrión¹⁵³. En 1194, Pedro Gutiérrez y María Bueso –que en 1183 habían entregado a la abadía el infantazgo de Villarramiel, con la iglesia de San Salvador– fundaron en dicha heredad el Hospital de Lagunilla, que donaron a la abadía¹⁵⁴. A su vez, en 1196 Gutier Muñoz y varios de sus parientes donaron a Benevívere la iglesia de Santa María del Puente (o *Deustamben*), incluyendo su hospital¹⁵⁵. En cuanto a las abadías sufragáneas, Trianos contaba con el hospital de leprosos de San Nicolás del Real Camino¹⁵⁶, fundado sobre la ruta jacobea por el magnate castellano Tello Pérez a fines del siglo XII y entregado para su gestión a los canónigos agustinos de la abadía en calidad de priorato autónomo (Castán Lanaspá, 1984). Por su parte, el monasterio burgalés de Villalbura mantenía una alberguería para la asistencia de los peregrinos en el camino de Santiago (AA.VV., 2002: 1101).

La actividad hospitalaria de los agustinos de Benevívere no sólo se relacionaba con la acogida de los peregrinos de la ruta jacobea sino que se articulaba asimismo con una vocación hacia el cuidado de los pobres y enfermos. El hospital de La Lagunilla, fundado por Pedro Gutiérrez y María Bueso y donado luego a Benevívere, había sido creado con el objetivo explícito de sustentar a los pobres, alimentar a los huérfanos y asistir a los ancianos y a los débiles¹⁵⁷. Por otra parte, la *Institutio helemosinae hospitalis Beneviverensis*, promulgada Diego Martínez a fin de regular el cuidado de los huéspedes del hospital de la abadía e incorporada más tarde en el *Liber Consuetudinum*, distingue

¹⁵³ *Benevívere*, doc. 16, 1175.

¹⁵⁴ *Benevívere*, doc. 23, 1183; doc. 29, 1194.

¹⁵⁵ *Benevívere*, doc. 32, 1196.

¹⁵⁶ *Trianos*, doc. 52, 1195.

¹⁵⁷ “facimus hospitale in Lacunella circa Villarramiel in quo pauperes sustententur, orphani nutriantur, senes et debiles sublevantur”, *Benevívere*, doc. 29, 1194.

entre los peregrinos “que lleguen al hospital durante el día”, “los que viven de ordinario en el hospital” y los enfermos. A los primeros, se les ofrece una libra de pan y guisado; a los segundos, dos libras de pan, guisado y vino; a los enfermos, pan y vino en la misma medida que a los monjes. Se detallan, por otra parte, los alimentos ofrecidos a los huéspedes a lo largo de la semana, entre los que se incluían guisados, carne, huevos, queso, verduras y frutas, así como pescado durante la Cuaresma. La hospitalidad era pues generosa, lo que el fundador de la orden buscaba asegurar a través de estas instituciones orientadas a “los duros y ahorrativos para que no puedan quitar, retener o disminuir lo que con fines piadosos fue determinado por nuestros predecesores”¹⁵⁸.

Las fuentes iluminan también cómo se sustentaba la actividad hospitalaria de la orden. Sabemos que ciertos ingresos provenientes del señorío de Benevívere eran asignados al hospital para el sustento de pobres, peregrinos y enfermos. En 1199, el abad Pascual establecía el destino de las rentas de Población de Becerrilejo, instituyendo que se entregasen anualmente 25 maravedíes al prior del hospital el día de Pentecostés, para comprar leña para la calefacción de los pobres, y otros 10 en San Antolín, para comprar paños para vestir a los pobres en el aniversario del fallecido fundador Diego Martínez. Si por alguna razón no se recibieran las rentas de Becerrilejo, el abad se comprometía a garantizar dichos recursos para que el hospital pudiera seguir cumpliendo con sus tareas. En el mismo documento se instituía también que de las heredades que Fernando Gutiérrez y el señor

¹⁵⁸ *Liber Consuetudinum*, fol. 178 v.-179 r., trad. Fernández, 1962: 31.

Ferrero dieron al abad para las limosnas se entregasen 12 áureos al prior del hospital para comprar vino para la obra de los pobres¹⁵⁹.

Además, las constituciones de la orden establecían que en los días de aniversario, el prior del hospital debía ofrecer una comida especial a los *fratres et infirmos* del hospital, utilizando las rentas de Dueñas y San Pedro de Galter y a cuenta de los 10 áureos que debía entregar Becerrilejo el día de Pentecostés; y en el aniversario del fundador, se les debía dar vestido y comida con las rentas de Santiago de la Tola y el vino que Villamuza entregaba al hospital¹⁶⁰. Asimismo, se instituía que el hospital debía recibir parte de los ingresos obtenidos por la abadía a través de los derechos de sepultura¹⁶¹.

El *Liber Consuetudinum* da cuenta, a su vez, de las donaciones realizadas por Rodrigo Martínez, hermano del fundador, para la atención del hospital. Se incluye una heredad en Villaturde, que debía ayudar a la provisión de carne y pescado, y una en Villamuza, que proveería 20 áureos para que en su aniversario se alimentara a los monjes y a los pobres y se vistiera a 13 peregrinos. El magnate esperaba, a través de esta donación, ser partícipe de los beneficios de la abadía y que en su aniversario y el de su esposa doña Sancha se realice el oficio de difuntos y se cante una misa solemne¹⁶².

Resulta de interés notar que la actividad hospitalaria se desarrollaba en estrecha colaboración con los laicos, especialmente con las familias aristocráticas de la región. Llama la atención, de hecho, el

¹⁵⁹ “mandamus ut de redivibus populationis que est prope Bezerrileio dentur annuatim priori hospitalis XXV morabetini in festo sancto pentechosten unde emantur ligna ad calefaciendos pauperes et X in festo sancti antonini de quibus emat pannos ad vestiendos pauperes in aniversario venerabilis memoriae domini Didaci”, *Benevivere*, doc. 33, 1199.

¹⁶⁰ *Liber Consuetudinum*, fol. 178 r.

¹⁶¹ *Liber Consuetudinum*, fol. 177 v.

¹⁶² *Liber Consuetudinum*, fol. 179 r.

lugar destacado que ocupan los hospitales en las donaciones realizadas por los laicos a Benevívere: el hospital de Don García, donado por Estefanía Ramírez; el de Lagunilla, donado por Pedro Gutiérrez y María Bueso; el de Santa María del Puente, donado por Gutier Muñoz; el de San Nicolás del Real Camino, fundado por el magnate Tello Téllez y donado a Trianos, sufragánea de Benevívere. Además, como hemos visto, los gastos del hospital eran sufragados muchas veces a través de las donaciones que los laicos realizaban específicamente a tal fin.

Por otra parte, Vicente García Lobo ha planteado que una peculiaridad de la caridad hospitalaria de los canónigos agustinos era que, mientras que las demás órdenes ejercían la actividad de forma directa, asignando algunos de sus monjes a dicha tarea, los canónigos regulares encomendaban la atención del hospital a los laicos (García Lobo, 2006: 141). En Benevívere, en efecto, si bien hay referencias al prior del hospital y a los *fratres* que lo atendían, la tarea del “*fratre hospitale*” aparece incluida en el *Liber Consuetudinum* dentro de los oficios desempeñados por los legos¹⁶³.

Esto nos lleva a preguntarnos cuáles son los factores que impulsan esta estrecha colaboración entre laicos y canónigos. Debe señalarse que las nuevas formas de espiritualidad que comenzaron a desarrollarse a partir del siglo XI no sólo se plasmaron en el seno de la Iglesia, alimentando la voluntad reformadora del clero regular y secular, sino que impregnarían también a los laicos¹⁶⁴. En este marco, los laicos se inclinarán hacia nuevas órdenes que, como la del Císter o la de los canónigos regulares, se orientaban a la búsqueda de la pureza

¹⁶³ “De hospitibus suscipiendis et fratre hospitale qui eis serviat”, *Liber Consuetudinum*, fol. 147 v.

¹⁶⁴ Una perspectiva general sobre la espiritualidad de los laicos en los siglos XI y XII, Vauchez, 1995: 89-120.

primitiva del cristianismo. El modelo de vida apostólica que asumían los canónigos regulares sería también abrazado por muchos laicos, que en un movimiento de conversión espiritual se acercaban a comunidades eremíticas, se lanzaban a una vida de penitentes o peregrinos, o, rodeándose a su vez de discípulos, fundaban monasterios (Dereine, 1953: 385-386). El propio Diego Martínez constituye un ejemplo de estos nuevos recorridos. Pero para la mayoría de los laicos, el camino hacia la realización del ideal de vida apostólica era la caridad, entendida ya no como gesto ritual sino como compromiso personal en la protección de los débiles y los oprimidos, tomando contacto directo con los necesitados (Vauchez, 1995: 109-114). La fundación de hospitales aparece pues enlazada a este movimiento espiritual, ofreciendo a los laicos una vía para el ejercicio de la caridad.

Desde esta perspectiva, la colaboración que laicos y canónigos regulares desarrollan en el plano de la actividad hospitalaria se presenta como expresión de una afinidad de intereses. Los agustinos encuentran en la práctica de la hospitalidad una forma para practicar la caridad apostólica y realizar el ideal de *vita activa*. Los laicos, que a través de la creación de hospitales para el sustento de los pobres, la acogida de peregrinos y el cuidado de los enfermos hallan un instrumento para cumplir con la tarea caritativa que se proponen, a través de su donación a la orden logran a su vez que la actividad se revista de un cariz sacralizado¹⁶⁵. Esta asociación tendrá, ciertamente, connotaciones de carácter material. Mientras los laicos hacían de su asociación con los canónigos un medio para fortalecer su prestigio

¹⁶⁵ A partir del estudio del caso cluniacense, Dominique Iogna Prat ha planteado que las donaciones a los centros religiosos implicaban una transmutación de los bienes donados, convirtiéndose en propiedad sagrada de dichas instituciones (1998: 213-217).

social y, en un plano más concreto, para garantizar la acogida de viudas y ancianos de la familia, la orden podía beneficiarse del patronato ejercido por los poderosos locales, que le proporcionaban protección y medios materiales para sustentar sus actividades hospitalarias y caritativas.

Este breve recorrido nos ha permitido un acercamiento a las formas de vida de los canónigos regulares de San Agustín en la España medieval. A partir del estudio de la Orden de Benevívere, se ha puesto de manifiesto la coexistencia entre rasgos propios del monacato cisterciense, como su liturgia, su organización o la vinculación orgánica de los religiosos con el trabajo manual, y el ideal de *vita activa* que sería característico del movimiento canonical y se desarrollaría a través de una actividad hospitalaria orientada al cuidado de pobres y enfermos y la acogida a los peregrinos de la ruta jacobea. En este sentido debe resaltarse la intensa colaboración con los laicos, que encontraron en los canónigos agustinos los aliados ideales para canalizar el ejercicio de la caridad hospitalaria, bajo el manto sacralizador que suponía la incorporación de sus hospitales a la orden. A partir de estas constataciones iniciales, creemos que el estudio minucioso de los vínculos desarrollados entre los canónigos de la orden de Benevívere y su entorno social –en particular, con la aristocracia magnaticia y las élites locales– se presenta como un promisorio campo de investigación, que abre un camino para comprender no sólo las transformaciones experimentadas en la relación entre laicos y centros religiosos a partir de la reforma gregoriana sino también para profundizar en el conocimiento de los rasgos distintivos del movimiento canonical agustiniano en el espacio hispánico.

Bibliografía

[*Benevivere*] FERNÁNDEZ, L., Colección diplomática de la Abadía de Santa María de Benevivere (Palencia). Madrid, 1950.

[*Liber Consuetudinum*] *Liber II Consuetudinum Ecclesiae Beatae Mariae de Benevivere*, ed. FERNÁNDEZ, L., *La abadía de Santa María de Benevivere durante la Edad Media. Su historia. Su regla*. Comillas. Universidad Pontificia, 1962.

[*Trianos*] CASTÁN LANASPA, G., CASTÁN LANASPA, J., *Documentos medievales del Monasterio de Santa María de Trianos (siglos XII-XIII)*. Salamanca. Universidad de Salamanca, 1992.

AA.VV., *Enciclopedia del Románico en Castilla y León: Burgos. Aguilar de Campoo*. Fundación Santa María la Real- Centro de Estudios del Románico, 2002.

ALONSO ÁLVAREZ, R., “Los promotores de la orden del Císter en los reinos de Castilla y León: familias aristocráticas y damas nobles”: *Anuario de Estudios Medievales*, 37/2, 2007, pp. 653-710.

ANDRADE CERNADAS, J., “Espacios de peregrinación: hospitalidad monástica en el Camino de Santiago”: *¡Quédate con nosotros! Peregrinos y testigos en el Camino. X Jornadas de Teología*. Santiago de Compostela. Instituto Teológico Compostelano, 2010, pp. 1-16.

BAURY, G., *Les religieuses de Castille. Patronage aristocratique et ordre cistercien, XIIIe-XIIIe siècles*. Rennes. Presses Universitaires de Rennes, 2012.

CALLEJA PUERTA, M., “Los canónigos regulares en los reinos de León y Castilla”: GARCÍA DE CORTÁZAR, J. A., TEJA, R. (coords.), *Entre el claustro y el mundo. Canónigos regulares y monjes premostratenses en la Edad Media*. Aguilar de Campoo. Fundación Santa María la Real, 2009.

CAMPO DEL POZO, F., “Los agustinos en el Camino de Santiago desde Roncesvalles hasta Santiago”: SANTIAGO OTERO, H. (coord.), *El Camino de Santiago, la hospitalidad monástica y las peregrinaciones*. Salamanca. Junta de Castilla y León, 1992, pp. 277-301.

CASTÁN LANASPA, G., “San Nicolás del Real Camino: Un hospital de leprosos castellano-leonés en la Edad Media”: *Boletín de la Institución Tello Téllez de Meneses*, 51, 1984, pp. 105-221.

DEREINE, Ch., “Chanoines”: *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastique*. Vol. XII. Paris. Letouzey et Ané, cols. 353-405, 1953.

FERNÁNDEZ, L., “Un poema latino medieval”. *Humanidades*, 30, 1961, pp. 275-321.

FERNÁNDEZ, L., *La abadía de Santa María de Benevívere durante la Edad Media. Su historia. Su regla*. Comillas. Universidad Pontificia, 1962.

GARCÍA LOBO, V., “La asistencia social de la Iglesia durante la Edad Media: la hospitalidad monástica”: *Humanismo y trabajo social*, 5, 2006, pp. 129-158.

IOGNA-PRAT, D., *Ordonner et Exclure. Cluny et la société chrétienne face à l'hérésie, le judaïsme et l'Islam (1000-1150)*. Paris. Aubier, 1998.

JASPERT, N., “La reforma agustiniana: un movimiento europeo entre «piedad popular» y «política eclesiástica»”: AA.VV., *La reforma gregoriana y su proyección en la cristiandad occidental: siglos XI-XII*. XXXII Semana de Estudios Medievales Estella, 18 a 22 de julio de 2005. Pamplona. Gobierno de Navarra-Institución Príncipe de Viana, 2006, pp. 375-420.

MARTÍN LÓPEZ, E., “La hospitalidad en San Isidoro de León. El hospital de San Froilán durante los siglos XII al XIV”: SANTIAGO OTERO, H. (coord.), *El Camino de Santiago, la hospitalidad monástica y las peregrinaciones*. Salamanca. Junta de Castilla y León, 1992, pp. 63-72.

MARTÍNEZ DÍEZ, G., *Legislación conciliar del Reino Astur (718-910) y del Reino de León (910-1230)*. León. Centro de Estudios e Investigación "San Isidoro", 2009.

MARTÍNEZ GARCÍA, L., “El albergue de los viajeros: del hospedaje monástico a la posada urbana”: DE LA IGLESIA DUARTE, J. I. (coord.), *IV Semana de Estudios Medievales*: Nájera, 2 al 6 de agosto de 1993. Logroño. IER, 1994, pp. 71-88.

MARTÍNEZ GARCÍA, L., “La hospitalidad y el hospedaje en el camino de Santiago”: GARCÍA TURZA, F. J. (coord.), *El Camino de Santiago y la Sociedad Medieval. Actas de la reunión científica*, Logroño, 12 a 23 de abril de 1999. Logroño. IER, 2000, pp. 97-110.

MARTÍNEZ SOPENA, P., “Aristocracia, monacato y reformas en los siglos XI y XII”: AA.VV., *El monacato en los reinos de León y Castilla (siglos VII-XIII)*, X Congreso de Estudios Medievales 2005. Ávila. Fundación Sánchez Albornoz, 2007, pp. 67-100.

SANTIAGO OTERO, H., (coord.). *El Camino de Santiago, la hospitalidad monástica y las peregrinaciones*. Salamanca. Junta de Castilla y León, 1992.

SUÁREZ GONZÁLEZ, A., “La hospitalidad en San Isidoro de León según los manuscritos de su archivo (siglos XII-XIII)”: SANTIAGO OTERO, H. (coord.), *El Camino de Santiago, la hospitalidad monástica y las peregrinaciones*. Salamanca. Junta de Castilla y León, 1992, pp. 53-61.

VAUCHEZ, A., *La espiritualidad del occidente medieval*. Madrid. Cátedra, 1995.

VERHEIJEN, L., *La règle de saint Augustin*. París, 1967.

Ora et labora. Pautas y disciplina manual en la confección de miniaturas y folios pertenecientes al Beato Morgan (s. X)

Nadia Mariana Consiglieri
IUNA- UBA FFyL- UNMdP-CONICET
nahathor@yahoo.com.ar

Resumen

La producción de Beatos entre los siglos X y XIII, admitió la labor de iluminadores y copistas de variados *scriptoria hispánicos*. La organización pautada de sus tareas en la confección de los códices, desde la preparación del soporte hasta la estructuración espacial de la escritura y las ilustraciones, revelan un accionar de los monjes estrictamente normativizado. Así, las reglas establecidas por Isidoro de Sevilla y otros Padres hispanos, asimilaron algunas de las preceptivas benedictinas, influyendo en las tareas del monacato visigodo altomedieval. En el presente trabajo analizaremos diferentes rastros de tal labor regulada en folios y miniaturas pertenecientes al Beato Morgan (siglo X), ejecutado por Magius en el Monasterio de San Miguel de Escalada (León).

Palabras clave

Beato Morgan, *scriptoria* monásticos, labor manual e intelectual, reglas monásticas.

Primeras aproximaciones al estudio de la manufactura de códices hispánicos

Comenzaremos el presente estudio con una pregunta primordial: ¿qué rol ocuparon la confección de imágenes y la organización visual de los folios de libros miniados circulantes en los monasterios hispánicos del siglo X? En una primera instancia, apuntaremos que los modos de operar de las variadas visualidades (imágenes y escritura), resultaron medios esenciales para la transmisión de la doctrina cristiana. Al tratarse de libros manuscritos, es decir, de cuerpos volumétricos con folios portadores de escritura y representaciones gráficas y pictóricas, es indispensable considerar la relevancia de la noción de *objeto* en ellos. Así, las figuras y la palabra escrita adquieren sentidos conexos y secuenciales al formar parte de un corpus simbólico asignado a un objeto particular de naturaleza tridimensional: el códice. Confeccionado éste cuidadosamente, pasando por una serie de copistas e iluminadores; posteriormente estudiado, leído y trasladado por diferentes manos, personas y ambientes, este tipo de objeto complejo ha asumido roles variados dentro de las prácticas religiosas.

Como sostiene Jerome Baschet, la imagen medieval se consolida a partir de su objetualidad, dando lugar a diversos usos, ritos y manipulaciones; objetualidad que se preserva restringida o que se revela ante todos; que invoca a la oración o promueve la concreción de los rituales cristianos junto a otros objetos simbólicos como el vino o la hostia (1996). Por ende, si estas *imágenes- texto*¹⁶⁶ se hallan inmersas en dichos objetos litúrgicos, funcionando entonces como eficientes

¹⁶⁶ La categoría *imagen-texto*, la cual da cuenta de la relación intrínseca entre lenguaje escrito y gráfico, ha sido sostenida por importantes autores tales como Jerome Baschet, Jean-Claude Schmitt, Guglielmo Cavallo, entre otros.

dispositivos evocadores de la doctrina. En este sentido, “[Las] determinaciones sociales, en especial, los medios y técnicas de producción de las imágenes, su modo de circulación y de reproducción, los lugares en los que ellas son accesibles, los soportes que sirven para difundirlas. El conjunto de estos datos, materiales y organizacionales, es lo que entendemos por dispositivo” (Aumont, 1992:143). Por ello, estas imágenes materiales activas en la cotidianeidad de sus tramas de uso (rezo, oración, liturgia, educación monástica, etc.), adquirieron un papel preponderante en la mentalidad simbólica medieval, en tanto medios de remembranza de realidades inmateriales y superiores. Justamente, según Jean- Claude Schmitt, al consolidarse en la simultaneidad de un *permitir ver* que se opone al desarrollo diacrónico del *decir* (1996), dichas imágenes procuran a su vez, reunir dos espacios disímiles mediante el hilo conductor de lo simbólico: el espacio real- espectadorial y el espacio plástico. En este sentido, el receptor - lector no percibe solamente lo representado sino también el espacio plástico que constituye a la imagen, fruto de la interacción de sus componentes.

Por tales motivos, consideramos que abordar las producciones miniadas medievales desde perspectivas historiográficas en vínculo directo con la semiótica visual y las corrientes de la historia cultural, permitiría abrir un rico abanico de posibilidades de análisis. Asimismo, un enfoque antropológico de las imágenes, implicaría atender a su objetualidad intrínseca, ya que como explica Hans Belting, éstas en su momento no fueron concebidas para ser objetos artísticos, aunque portaran valores estéticos que sirvieron en tanto vehículos para desempeñar variados usos y ritos, bajo diversos semblantes formales

(2009). De hecho, la relación entre la cualidad estética de este tipo de imágenes y la importancia sustancial de sus funciones en el marco de las esferas culturales y sociales, resulta comúnmente paradójica y compleja. La imagen no opera como mero objeto de contemplación sino que su papel en las prácticas monásticas y sociales en general, es fundamental. “Es difícil comprender esta distinción entre belleza y utilidad, belleza y bondad, *pulchrum* y *aptum*, *decorum* y *honestum* (...). [Para] Isidoro de Sevilla (...) lo *pulchrum* es lo que es bello por sí y lo *aptum* es lo que es bello en función de algo (doctrina, por lo demás, transmitida desde la Antigüedad y pasada de Cicerón a Agustín y de Agustín a toda la Escolástica)” (Eco, 1987 [2012]: 36).

Por otro lado, es indispensable anclar la noción de imagen como algo que va más allá de ser un mero producto de la percepción, manifestándose como resultado de una simbolización personal o colectiva que se corporeiza a través de un medio. La cuestión de la materialidad intrínseca, de los componentes y las tecnologías puestas en juego, determinan total y simultáneamente la concreción de las imágenes y sus posibilidades de acción. Así, los códices medievales pueden ser pensados en tanto medios que corporeizan vastos conjuntos de imágenes, siempre en relación con sus agentes de producción y de espectación los cuales afianzan sus sustratos prácticos y simbólicos. Entonces, “(...) concebimos los medios portadores como como cuerpos simbólicos o virtuales de las imágenes” (Belting, 2007:17).

Por otra parte, al portar los folios un lenguaje visual, relacionado íntimamente con lo simbólico, los sentidos evocados resultan abiertos y multiformes, ya que siempre se entretejen intersticios de significados que exceden a lo meramente representado. A ello, se le suma el modo

de operar simbólico, ambiguo y polivalente del pensamiento medieval, que se expresa a partir de diversos vectores, ubicándose en diferentes planos de significado, y que “(...) atañe a todos los campos de la vida intelectual, social, moral y religiosa” (Pastoureau, 2006:12).

Por ende, estas perspectivas teóricas nos invitan a realizar nuevas lecturas sobre las imágenes y la estructura visual misma de los códices. Imágenes para ser leídas visualmente en conjunto; de soportes con tamaños y formatos variados que remarcan su carácter objetual; atravesadas por materialidades, modos de hacer, temporalidades y espacios múltiples; resultan objetos de estudio extremadamente complejos y fecundos. Agentes condensadores de espacios acoplados, que se instauran en las polaridades de lo universal (el cristianismo en sí mismo) y lo particular (determinada iglesia, monasterio, convento) (Schmitt, 1992). Al mismo tiempo, imágenes- objeto traspasadas por tiempos heterogéneos, por *anacronismos* dados por supervivencias formales y conceptuales¹⁶⁷ que contribuyen a conformar su espesor complejo. De hecho, encontramos en muchas ocasiones temporalidades disímiles, puestas en juego en el momento de su confección; temporalidades que se ensamblan en los motivos iconográficos y en el tratamiento material; temporalidades en las líneas de pensamiento filosóficas y teológicas que fundamentan las

¹⁶⁷ Adoptaremos la perspectiva historiográfica de Georges Didi-Huberman, quien sostiene la soberanía del anacronismo en las imágenes, procurando indagar los diferentes “tiempos” insertos en éstas. Sin buscar eliminar las distancias que separan al historiador del arte de los objetos de estudio que éste analiza, el autor pretende aplicar un método heurístico, trabajando desde este margen temporal diferencial, con el propósito de descubrir nuevas problemáticas iconográficas, materiales e históricas. En este montaje de diferencias interpuestas, concede la posibilidad de observar las múltiples combinaciones de pensamientos separados en el tiempo, a la manera de la exégesis medieval. Por ejemplo, en un análisis que realiza sobre los motivos y variaciones técnicas de una pintura de Fra Angélico, pretende descubrir e indagar las supervivencias conceptuales que se anclan en esa obra del siglo XV, desde “(...) Alberto el Grande con el Seudo Dionisio, Tomás de Aquino con Alberto Magno, Jacques de Voragine con San Agustín” (Didi-Huberman, 2000 [2011]:43), además de atender a los detalles pictóricos que suponen reales anacronismos.

composiciones formales. Y en ello se basa la *sobredeterminación* de las imágenes, su “(...) abanico abierto del sentido, cuyas condiciones había forjado, en general, la exégesis medieval” (Didi-Huberman, 2011:41).

Por lo tanto, desde tal perspectiva antropológica de las imágenes, pretendemos obtener un mayor conocimiento sobre el hombre medieval en sus complejas esferas de acción, procurando considerar desde un análisis actual, las estructuras sociales, el desarrollo, la organización, los modos de vida y pensamiento de los monasterios o sitios religiosos hispánicos en los que se gestaron tales ejemplares. En este sentido, no debemos olvidar la premisa básica que guiará el desarrollo de nuestro trabajo: las acciones de idear, confeccionar y materializar libros miniados, determinan *relaciones humanas*, reglas de conducta trasvasadas silenciosamente al pergamino bajo un lenguaje de tintas y colores.

El caso específico de los Beatos en la Hispania del siglo X

Atendiendo, entonces a nuestro estudio específico sobre los Beatos, es menester considerar que el siglo X se consolida como una etapa fundamental en la producción de códices iluminados en la Hispania medieval. En este momento histórico se desarrolla un vasto repertorio de códices miniados de diferente tipología y función, protagonizados no obstante por las series de Beatos, aunque también por importantes biblias locales, como la preciada Biblia de León ejecutada en el año 960 por el copista Florencio. Sin embargo, es de destacar que los Beatos implican y merecen modos de análisis particulares, ya que tanto por su tratamiento iconográfico y plástico, como por su abordaje específico de la temática apocalíptica, resultan

ejemplares únicos en la Península Ibérica, siendo ilustrados entre los siglos IX y XIII. Se debe considerar que luego de la transcripción definitiva de los *Comentarios* en el año 786 por el Beato de Liébana, se gestaron gran cantidad de copias y versiones variadas hasta aproximadamente el año 1220.

Así, en el siglo X se ilustran definitivamente los *Comentarios* y la miniatura hispánica nórdica, alcanza su máximo florecimiento.¹⁶⁸ Las formas antinaturalistas, se tornan cada vez más esquemáticas y alcanzan la calidad de verdaderos signos plásticos. Además, “Los colores planos intensos, distribuidos en bandas causan un fuerte impacto visual. Nada igual se encontraba ni en el oriente ni en el occidente cristiano” (Yarza Luaces, 2007:37).

Por otra parte, durante el transcurso de los mencionados siglos, se fueron consolidando diversos centros de reproducción y copia de los códices, dispersos en la zona nórdica-hispana. Tales *scriptoria*, consistían en equipos de trabajo organizados y coordinados por un monje local y otros amanuenses e iluminadores. Los copistas ejecutaban la escritura del códice, mientras que luego los miniaturistas lo ilustraban graficando diversos motivos iconográficos en los espacios libres que éstos reservaban en los folios. Si bien finalizar un manuscrito completo ocupaba varios meses de trabajo, se conjetura que estos equipos de labor sistemática estarían conformados por un máximo de tres miembros e inclusive que tan solo uno podía hacerse cargo de la

¹⁶⁸ Destacaremos que las series de Beatos comportan una mixtura de aportes e influencias iconográficas variadas, provenientes de repertorios de motivos carolingios, musulmanes, aspectos de herencias bizantinas y del Egipto copto. A tal combinatoria de diversos modos de representación se le debe agregar la supervivencia de un sustrato cultural hispano- visigodo. Todos estos aspectos contribuyeron a la gestación de su estética novedosa y única.

labor completa (Regueras Grande y García- Aráez Ferrer, 2001).¹⁶⁹ No obstante, debían realizar sus labores de manera sumamente cuidadosa y regulada, debido a que los materiales primordiales de trabajo, pergaminos y tintas, resultaban altamente costosos en lo referente a su materialidad misma y a los arduos procesos necesarios para su obtención.

Aunque el centro de predominante producción fue la zona de Castilla y León, hacia el siglo X fueron ocupando protagonismo otros *scriptoria* pertenecientes al área asturiana- leonesa como el de Tábara (en Zamora), el de San Miguel de Escalada (en León), el de Valcavado, Albares y Bobadilla. Hacia el norte de Castilla funcionaban los de Cardeña, Valeránicas y Silos (en Burgos), además de los del reino de Navarra, los de Albelda y San Millán de Cogolla. Asimismo, entre los siglos XI y XIII, conquistaron el ámbito de producción de códices los centros castellanos confluyentes en los monasterios de Las Huelgas y San Andrés de Arroyo.

Por otra parte, hacia finales del siglo X y en las primeras décadas del XI, con motivo del cambio litúrgico hispano afiliado a Cluny, se inicia una nueva tendencia monástica, que repercutirá notoriamente en las producciones visuales aledañas. Mientras que en la época carolingia, el espíritu secular había procurado conquistar los conventos, relajando la regla de San Benito y devastando la disciplina, con el impulso cluniacense, se procura un retorno a la idea de orden. Esto permitió la adscripción a la causa por parte de conventos

¹⁶⁹ “En el Beato de Tábara aparecen tres, incluidos amanuenses y miniaturistas (Senior, Monniu y Emeterio) y ese es el número máximo de personas que figuran en los colofones de nuestros códices: Emeterio, Ende y Senior, en el Beato de Girona; Dominicus, Munnio y Petrus en el de Silos; más frecuente dos, por ejemplo, Florencio y Sancho en la Biblia de León y lo más normal, uno: Oveco, autor del Beato de Valcavado”. (Regueras Grande y García- Aráez Ferrer, 2001:70)

alemanes, franceses, ingleses e italianos, generándose a partir de estos lazos, un reforzamiento de las reglas monásticas, a modo de pautas organizadoras del orden de la institución religiosa eclesiástica. Los monasterios de Cluny con su rígida disciplina, apoyaron las intenciones de Gregorio Magno contra el poder temporal (Vedel y Ruiz Manent, 1931).

En el ámbito hispano encontramos un contexto variado de cambios religiosos y políticos recíprocos. Por un lado, el proceso de la Reconquista emprendido por Fernando I y luego por Alfonso VI de Castilla y León, implicará también lazos establecidos con los taifas. Por el otro, hacia mediados del siglo XI, acontece un afán unificador incentivado por el Papado romano sobre la Iglesia hispánica, enviando a territorio ibérico importantes legados cluniacenses. Esta medida es acompañada en el sustrato nobiliario, por una serie de matrimonios con nobles franceses e italianos a modo de acrecentamiento de los vínculos sociales, políticos y religiosos entre las familias importantes de estas tierras. Bajo el reinado de Fernando I y Sancha se generará una significativa reforma monástica de la Iglesia hispana, incorporando filiaciones cluniacenses y reforzando los lazos con el Papado romano. Dentro de los cambios nodales a nivel eclesiástico, mencionaremos el Concilio de Burgos (1080) que establecerá la abolición del rito visigodo reemplazándolo en Castilla y Aragón por el rito romano y el Concilio de León (1090), el cual instaurará el pasaje de la escritura visigoda a la carolina. De ello devendrá “el proceso del cambio artístico entre el ‘mozárabe’ y el románico” (Kume, 2012: 219).

Desde ese momento, “la miniatura de todos los reinos peninsulares (...) queda definitivamente integrada en las corrientes

generales” (Yarza Luaces, 2007:39). Así, el mencionado estilo propio de los Beatos comienza a fusionarse con modalidades ligadas al románico francés y hacia el siglo XIII, a tendencias formales góticas de la misma procedencia. En este último periodo, la miniatura hispánica admite modificaciones rotundas, ya que los monasterios van perdiendo importancia en tanto sedes de espiritualidad, núcleos económicos de intercambios comerciales y culturales, además de haber sido los más notorios centros de producción de libros gracias a la labor de sus monjes. Ésta marcada preferencia hacia una nueva secularización de la vida en todas sus esferas de acción, implicará la aparición de artistas laicos, que se asientan en los ámbitos ciudadanos, impulsados por un mayor número de clientes y comitentes de variada procedencia. Por ende, se generará un importante cambio hacia un consumo más privado e íntimo de diversidad de códices religiosos (Brevarios, Salterios, Libros de Horas), además de alimentarse en encargo de reproducciones de textos profanos y crónicas, entre algunos géneros literarios de divulgación social.

Las Reglas monásticas: modos de disciplinamiento en las labores cotidianas

Para comprender las influencias del disciplinamiento manual en los *scriptoria* monásticos, resulta indispensable remontarnos a los fundamentos de regulación de la vida en estas esferas institucionales. Uno de los fundamentos principales del monasticismo consistió en el retiro de los monjes de la sociedad mundana para orar, trabajar y reflexionar espiritualmente. Sus tempranos inicios transcurren en el norte de Egipto, bajo motivos concretos de persecuciones de adeptos al

dogma cristiano con la contrapartida del apoyo de la Iglesia oficial a Constantino. Estos primeros monjes eremitas, se internan en el desierto para volver a leer los escritos de los primeros Padres de la Iglesia y las Sagradas Escrituras. Entonces, en un primer momento, se contraponen la defensa de una vida espiritual, despojada de lo material y entregada a Dios en oposición a la Iglesia como ente institucional, enriquecida en función de sus alianzas con el poder político.

De esta cuna monástica surgida en Oriente, encontramos la figura de San Antonio, a quien se le atribuye la fundación de movimiento eremítico hacia el siglo IV, y cuya vida conocemos gracias al relato biográfico de San Atanasio. Junto con un grupo de eremitas y anacoretas, realizan un retiro al desierto, viviendo en cuevas naturales. Hacen penitencias, envían *omilías*, ejecutan la *lectio* divina y de ellos derivan los *apotemas*, ya que escriben sobre su propia experiencia. Por su parte, San Pacomio, un monje copto, luego de vivir veinte años bajo prácticas paganas, es considerado el creador de la vida cenobítica, propiamente monástica, convirtiéndose al cristianismo en el transcurso de un viaje a Alejandría. Se retira como ermitaño, con el objetivo de dedicarse enteramente a la oración y llevar una vida ligada a la caridad y austeridad. Posteriormente, establece su propia regla consistente en reunir a los monjes en comunidad, evitando su dispersión por el desierto y concentrando sus actividades destinadas a Dios en el ámbito de un monasterio. Primeramente, instala pequeñas comunidades cenobíticas conformadas por doce monjes (en relación directa a las figuras de los doce apóstoles), guiados por el abad. Pacomio instituye la importancia del trabajo, la sujeción de cada actividad a un determinado momento del día y podemos señalar que sus premisas prepararon los

cimientos para las bases conceptuales del *Ora et labora* de Benito de Nursia (Nursia, ca. 480 – Montecasino, ca. 547).

Benito era un joven proveniente de una familia acomodada de Nursia, y había sido enviado a Roma para que realizara estudios jurídicos, plan que abandonará prontamente al adoptar una vida eremítica en Subiaco. Luego de un periodo de tres años en soledad, su fama lugareña se acrecentó y esto posibilitó que reuniera adeptos para formar comunidades religiosas más tarde en doce monasterios, cada uno de ellos conformado por agrupaciones de doce monjes. Ulteriormente se asentará en Casinum, gracias al apoyo de algunos miembros de la nobleza romana y la discordia creciente con clérigos cercanos. En dicho sitio, convirtiendo un antiguo templo pagano de culto apolíneo creó su renombrado monasterio de Montecassino, siendo el iniciador de la vida monástica en Occidente y fundando la pujante orden benedictina. El principio fundamental de su Regla consistió en las premisas de orar y trabajar; al mismo tiempo sentó las bases de la vida monástica, las siete horas canónicas y la noción de autarquía: los monasterios funcionarán como unidades autosuficientes en las que se realizaban fuertes trabajos diarios pautados. La vida en los monasterios, los cuales serían centros de producción temprana de gran cantidad de códices, y los modos de conducta cotidianos por parte de los monjes, requerían ser normalizados mediante pautas fijas y específicas. De hecho, el monasterio implicará una transformación del hombre en toda su ideología y en sobre todo en sus actos; una auténtica *conversio morum*, condición previa que la regla benedictina aplica para el ingreso en la orden de los adeptos (Vedel y Ruiz Manent, 1931).

Los trabajos manuales, los cuales exigían acciones físicas diversas, se intercalaban con la oración y el momento de la *lectio* divina. Tales esfuerzos y actividades diarias, permitirían al monje una importante conexión con Dios. Si bien la Regla destaca la lectura, como sostiene Vazquez de Parga, “no encontraremos nada que pueda referirse a la existencia y el cuidado de una biblioteca o un escritorio, tampoco del trabajo del copista o transcriptor de libros manuscritos. Sin embargo, ésta había de ser la actividad principal [por ejemplo] en el monasterio de Vivarium, en la Calabria, fundado pocos años antes de morir Benito, por Casidoro [quien escribía que] de todas las obras que podían realizarse por el trabajo manual (...) ninguna [le gustaba] tanto como el trabajo de los copistas” (Vazquez de Parga, 1979:397).

Asimismo, este último autor sustenta que recién con el transcurso de al menos un siglo, se hará una mención a las actividades culturales cuando luego del año 582, los monjes de Montecassino deben emigrar a Roma con motivo de los ataques y saqueos que los obligan a movilizarse y, en cierta manera, posibilitan indirectamente la expansión territorial de su orden. Si en una primera instancia, éstos conformaban comunidades agrarias, y repartían el orden de sus labores entre la *lectio* y el trabajo en la labrantía, con el nuevo impulso benedictino llevado a cabo por Gregorio Magno¹⁷⁰ (Roma, ca. 540-

¹⁷⁰ Debemos recordar que dicho papa benedictino, se encargó de expandir la orden fundada por Benito de Nursia hacia diferentes territorios, enviando misiones benedictinas para cumplir con tales objetivos en diversos puntos geográficos. Entre algunas de ellas, es posible mencionar aquella comandada por Agustín, el prior de su monasterio romano de San Andrés del Celio, hacia Inglaterra en el año 596. Luego, los fundamentos benedictinos prenderán en los monjes locales ingleses, como por ejemplo es el caso de Wilfrido (Bonifacio, según la nominación que le impuso el papa Gregorio II), además del erudito benedictino Beda el Venerable. En el siglo VII, la Regla logra una mayor difusión traspassando los Alpes y siendo adoptada en simultáneo a otras reglas que los monasterios seguían utilizando, como la Regla de San Columbiano en Inglaterra. De allí, la Regla se traslada a Alemania, y luego Carlomagno la continuó difundiendo en sus dominios, fundando monasterios con un claro ordenamiento monástico benedictino. El emperador fue portador de una copia de la Regla

Roma, 604), se comienza a fomentar con gran asiduidad el trabajo intelectual monástico.

Sin embargo, no podemos omitir la consideración de que los monasterios benedictinos constituyeron centros misioneros, espirituales y culturales dentro de estas comunidades religiosas, contando con salas de lectura, escritura y talleres artístico-artesanales, a la vez que núcleos fundamentales de tareas básicas de subsistencia, como la tala de bosques para asentar sus monasterios y, principalmente, el cultivo de la tierra. Bajo esta misma perspectiva, “Las reglas prescriben la lectura a ciertas horas (...) y algunos de los religiosos trabajan durante la mayor parte del día, inclinados sobre los grandes y gruesos códices que contienen las obras de los Padres de la Iglesia (...) Más tiempo consagran a la copia de manuscritos, empero, que a la lectura. ‘Aquel que no hunda el arado en la tierra, ponga la pluma en el papel’, dice la antigua regla, y en realidad, no había mejor manera de exaltar y propagar la orden que copiar pacientemente una y otra vez los sagrados textos (...)” (Vedel y Ruiz Manent, 1931:28).

Por otra parte, podemos observar que la regla benedictina reivindica ciertas proposiciones que serán puntos de referencia notorios para el trabajo en los *scriptoria*; conceptos que muchas veces veremos connotados tanto en la práctica material de los manuscritos, así como también en la actitud “mostrada” por los propios amanuenses e iluminadores de códices hispanos. En primer lugar, Benito subraya la figura superior del abad, quien debe enseñar a sus discípulos mediante dos vías: mostrando lo que es recto y santo, en especial con su manera

en Aquisgrán hacia el año 787, buscando expandirla por la totalidad del reino franco y sus marcas conquistadas mediante también su actividad misionera (Vazquez de Parga, 1979)

de proceder. Percibimos aquí el énfasis puesto en la actitud de orden y disciplina que deben ser transmitidos a todos los monjes. El abad debe llevar a cabo en la práctica diaria el modelo del Apóstol, siendo guía de su rebaño, actuando bondadoso pero también exigente. Su tarea de ser la cabeza de las decisiones del monasterio resulta compleja, a la vez que implica una gran responsabilidad: la de dirigir almas diversas.

Por otra parte, no es posible anteponer nada al amor de Dios. San Benito indica que el monje no debe ser orgulloso y es preciso que aborrezca la propia voluntad, teniendo que cumplir con los preceptos impuestos por el abad (Colombás García y Aranguren (Trad), 2000). En contrapartida, es menester su obediencia a él y a Dios, su humildad, defendida como valor primigenio. Benito especifica diferentes grados de humildad, aunque nosotros nos detendremos en aquellos que nos resultan significativos y visibles en las actividades de escritura e iluminación de los *scriptoria* hispánicos, cuyos monasterios recibieron indirectamente tal Regla mediante las propias normativas de Padres de la Iglesia Hispánicos.

El primer grado de humildad es la obediencia sin demora. La humildad es altamente estimada y es un requisito indispensable para obtener la Salvación. La Regla instiga a los monjes a emprender el ascenso a la cumbre de la máxima humildad, para llegar a la exaltación celestial. Deben demostrar tal actitud desde sus acciones prácticas diarias y con sus obras. Por otra parte, el segundo grado de humildad consiste en que el monje no debe cumplir sus propios deseos, sino efectuar mediante sus obras la voluntad de Dios. El tercero, vuelve a insistir en el sometimiento de todas las actividades al abad y el cuarto grado, radica en que el monje debe abrazar la virtud de la paciencia en

el ejercicio de la obediencia para afrontar las dificultades circunstanciales. En sexto lugar, Benito instiga a que el monje se considere a sí mismo como un obrero malo e indigno para todo cuanto se le manda, de manera tal que se esfuerce cada vez más en alcanzar la mayor perfección. Por otra parte, el duodécimo grado de humildad indica que el monje, además de ser humilde en su interior, debe manifestar tal cualidad al mismo tiempo mediante su porte exterior. (Colombás García y Aranguren (Trad), 2000).

Asimismo, la Regla benedictina establece la obligación de preservar en todo momento del día el cuidado respetuoso hacia las herramientas y los objetos del monasterio, poseyendo el abad un inventario de los mismos, para contabilizar y tener un registro certero de los bienes materiales, los cuales eran entregados por los monjes y debían ser recibidos nuevamente por él, en óptimas condiciones.

Por ello, distinguiremos como un aspecto transcendental en su Regla, la importancia que le otorga al trabajo y a la oración del monje, tareas organizadas según las fracciones temporales de las horas canónicas. Explicita rotundamente que la ociosidad es enemiga del alma; por eso, los hermanos deben ocuparse en unas horas del *trabajo manual*, y en otras, de la *lectura divina*.

Finalmente, Benito aclara que no queda prescrita en la Regla toda la práctica de la perfección, ya que llegar a tal extremo divino implica necesariamente construir un camino meritorio. Hay que seguir las enseñanzas de los Santos Padres, las cuales de ponerse correctamente en práctica conducen a la perfección. Con tal objetivo espiritual, es menester cumplir la Regla, aunque no con prisa, sino siguiéndola a conciencia.

El monacato hispánico: préstamos y nuevas aportaciones a las Reglas monásticas

Los inicios del monacato hispano resultan de una pugna entre los cristianos rigoristas, defensores de arduas prácticas ascéticas ligadas a la corriente del priscilianismo, y aquellos patrocinadores de una posición más universalista, receptivos a la incorporación de conversos de diferentes procedencias y a la tolerancia de conductas no exclusivistas. Pero es posible remarcar una diferencia fundamental: mientras el ascetismo autosustentaba su alejamiento del mundo, su rechazo a vivir en sociedad y la problemática de las ataduras carnales, la ideología monástica planteará un verdadero modelo de integración y organización social (Díaz Martínez, 1991). A partir de enmarcar estos ejemplos de micro-sociedades instituidas según reglas claras, se mostraba un modelo ideal de vida en comunidad. Por otro lado, el priscilianismo será una corriente local del siglo IV que logra extenderse con rapidez por toda la Península, incitando un ascetismo de una ética rigurosa.

Con motivo del Concilio de Zaragoza del año 380, Prisciliano es condenado y bajo ese acontecimiento se utiliza por primera vez en fuentes escritas el término *monachus* (Díaz Martínez, 1991). Luego del Concilio de Toledo, es probable que los eclesiásticos más ortodoxos hayan querido apaciguar estas formas ascéticas individualistas por la institución de monasterios, bajo modelos comunitarios fijos, estables y sobre todo, controlables. Pero, aun así la creciente difusión de las obras de Jerónimo, Antonio, entre los primeros Padres, sentaron las bases para que se inscribieran modelos peninsulares del ascetismo oriental. Por ello, “[Hacia el siglo V, ya] los contactos con la Galia son

permanentes, al tiempo que los modelos organizativos del monacato oriental, adaptados a las particularidades regionales, se difunden por todo el orbe cristiano” (Díaz Martínez, 1991:140). Por tales causas, el ascetismo de corte apostólico, orientado hacia una vida comunitaria, requería de un esfuerzo metódico (Pérez de Urbel, 1942), es decir, de reglas específicas.

En consecuencia, la Regla benedictina fue muy importante, y resultó una notoria fuente de inspiración para muchas otras normativas escritas por posteriores eruditos eclesiásticos, inclusive por los Padres hispánicos. No cabe duda de que el monacato y su vida ascética implicaron e impulsaron modos de vida ligados a objetivos de purificación del espíritu, mediante la conversión; conductas, modalidades, actitudes de vida que debían manifestarse claramente bajo pautadas legislaciones monacales.

Asimismo, debemos considerar que durante la Alta Edad Media hispana, había gran cantidad de monasterios en la zona nórdica y uno de sus objetivos primordiales consistió en llevar a cabo la tarea repobladora, procurando brindar apoyo en las necesidades religiosas de estos grupos. Estos monasterios constaban de pequeñas comunidades de monjes, muchas veces fundadas por un particular quien les asigna tierras y ganado principalmente, aunque estaban sustentados por fuertes vínculos nobiliarios y reales recíprocos. De hecho, el sostén económico principal de estos monasterios provenía de las contribuciones y patrocinio de familias nobiliarias y éstas, a su vez, se servían de la actividad fundadora de tales instituciones como parte de sus acciones gubernamentales, además de contar con sus servicios religiosos, y de ser sitios de enterramientos de las estirpes y de rezos

por sus almas. También, los núcleos monásticos se solventan mediante rentas eclesiásticas provenientes de parroquias, por ingresos dominiales y señoriales, estos últimos dependientes del diferente ejercicio de cada jurisdicción correspondiente al abad.¹⁷¹

En este sentido, el monacato hispano presenta cierto fundamento patrimonial, ya que el fundador, o sus herederos, serán quienes escojan al nuevo abad. Más allá de la adopción y difusión de la Regla Benedictina, generalmente, cada monasterio en particular determinaba “(...) *un pacto escrito, bien colectivo o individual, en el que se estipulan las mutuas obligaciones de la comunidad o monje y del abad*” (Álvarez Palenzuela, 1992:163).

Por otra parte, en etapas altomedievales tempranas, los primeros textos monásticos relevantes llegan a los monjes hispanos mediante versiones latinas de compendios de reglas griegas o coptas escritas por los primeros Padres de Oriente y de Egipto. Si bien en una primera etapa de la Hispania visigoda, la Regla benedictina no tuvo gran aceptación, durante los siglos VI y VII¹⁷², influirá en gran medida en las diversas reglas establecidas por San Isidoro y San Fructuoso, con el objetivo de pautar la vida monástica. Así, comienzan a difundirse las reglas de Pacomio, Casiano, San Agustín, San Benito de Nursia, mediante códices y compilaciones de reglas que recorrían el territorio peninsular (Díaz y Díaz, 1953). En tal contexto, San Leandro y San

¹⁷¹ Otra característica posible de estos monasterios hispanos consiste en que éstos podían ser dúplex y desarrollarse en dos comunidades diferentes (una masculina y la otra femenina), constituyendo no obstante, una única entidad monástica, en general bajo la autoridad de un abad hombre.

¹⁷² Debemos considerar que en este periodo visigótico son escritos las principales Reglas hispanas, entre ellas, la *De institutione uirginum et contemptu mundi* de San Leandro Hispalense; la famosa *Regula monachorum*, de San Isidoro de Sevilla; la *Regula monachorum* de San Fructuoso y la *Regula Communis*. Por otra parte, dentro de los textos monásticos, también es posible mencionar otros textos monásticos como la epístola *De distinctione monachorum ad Petrum Papam* con autoría de Eutropio de Valencia y el *De monachis perfectis* de San Valerio del Bierzo.

Isidoro escriben sus reglas siendo obispos, y recién a partir del primero es posible encontrar textos de reglas monásticas propiamente dichas.

Por otro lado, “*Son bien pocos los textos regulares hispano-visigóticos que conocemos. Este hecho parece indicar que, o la isidoriana, y la fructuosiana sobre todo, se extendieron copiosamente por la Península –la de Fructuoso tiene más copiosa transmisión manuscrita-, o que pronto las fue suplantando la Regula Benedicti por los monasterios hispanos desde el siglo VII*” (Campos Ruiz y Roca Melia, 1971: 4-5).

En nuestro presente estudio, dejaremos a un lado la Regla de San Leandro, denominada *Libro de la Educación de las Vírgenes y del Desprecio del mundo*, porque resulta un tratado sobre la virginidad, dedicado por el obispo a su hermana Florentina y no atiende a las cuestiones específicas de la vida monástica y de los *scriptoria* que pretendemos abordar. Respecto a la Regla de San Isidoro, ésta sí refiere particularmente a instaurar un orden de convivencia y por lo tanto, orientar el transcurrir de la cotidianeidad diaria monacal. Debemos considerar que en el año 619, momento en el que se efectiviza el II Concilio Hispalense, presidido por el mismo Isidoro, éste detalla en sus diferentes cánones, la necesidad imperiosa de procurar una estabilidad interna y externa tanto para los monasterios tempranos como así también para aquellos fundados en la Bética. En consecuencia, en el canon II, son dispuestas proposiciones de la *Regula Isidori* relacionadas principalmente con aspectos administrativos y espirituales. Aunque estudiosos del tema, destacan que las fuentes de inspiración de la Regla son difusas, ya que su autor acude a mecanismos literarios de abreviación, imitación y/o ampliación de

otros tratados normativos anteriores, es posible reconocer algunas de ellas mencionadas por Isidoro en una carta que enviada Braulio (Pérez de Urbel, 1945); además, debemos de tener en cuenta la similitud en el uso de citas bíblicas que aplicó respecto a otros Padres de la Iglesia. En sus proposiciones existen ciertas reminiscencias a la Regla benedictina, aunque resulta contundente sus lazos con la traducción al latín de la *Regula Pachomii* y las de San Agustín.

San Isidoro pretende destinar su equilibrada regla a monjes de ascesis media o baja; desea establecer un código de conducta, contundente y claro como lo había hecho Benito, tratando de mitigar parcialmente la confusa amalgama de prácticas, tradiciones y costumbres recogidas de Africa, Egipto, Francia e Italia que los monasterios visigodos usaban hasta el momento (Pérez de Urbel, 1943). Asimismo, insta una referencia significativa al tema del trabajo monacal: *“Es necesario que el monje dedique al trabajo tiempos determinados, y otros a la oración y lectura, pues el monje debe tener tiempos oportunos y señalados para cada obligación”* (Campos Ruiz y Roca Melia, 1971: 99). En el extracto VIII denominado *De los códices*, le otorga gran valoración a los mismos y a las modalidades de su circulación al interior de los monasterios. Los libros deben ser custodiados por el sacristán, pedidos a la hora prima y devueltos por los monjes a él mismo después de vísperas. Respecto a su contenido, sostiene que si un monje no comprende lo que lee, debe consultarle al abad y escuchar sus explicaciones. Por otra parte, le son prohibidos los autores paganos, considerados herejes, ya que leerlos implica caer en sus errores en la experiencia.

La *Regula* de San Fructuoso de Braga, resulta mucho más rigurosa que la de Isidoro, ya que establece sus normas con el impetuoso objetivo de entrega y virtud monacal. Conocemos su origen y detalles a través de la *Vita Sancti Fructuosi*, cuya autoría aún se discute entre los especialistas en la materia, y a partir del análisis de esta fuente se estima que su escritura data aproximadamente del año 646.¹⁷³ Debemos tener en cuenta que Fructuoso no era un escritor asiduo a la manera de Isidoro de Sevilla, sino que primordialmente desempeñaba su rol eclesiástico desde la fundación y organización de variados monasterios. Por ello, al establecer el monasterio de San Justo y Pastor de Compludo, utilizó fuentes como las Reglas de Jerónimo, Pacomio, Casiano, Agustín e Isidoro mismo (Campos Ruiz y Roca Melia, 1971).

Dicho Padre hispano, exhorta también a las actividades pautadas a desenvolverse entre oración y oración, además de conferirle otra cuota temporal a la *lectio* divina (en otoño e invierno, por ejemplo, los monjes deben quedarse leyendo hasta tercia). Asimismo, resulta interesante, el rol crucial del abad en la toma de decisiones sobre la labor de los monjes: “*Está establecido que ningún monje pueda ejercer un trabajo de su propiedad con intención de adjudicárselo para sí o para cualquier otro, queriendo que se distribuya a su talante. Ni ha de admitir empezar o ejecutar cualquier trabajo sin mandatos o permiso del superior. Pero en toda cuestión se ha de cumplir lo que ordenare el abad o el prepósito*” (Campos Ruiz y Roca Melia, 1971: 145).

Del mismo modo, hace referencia al uso de utensilios y herramientas de trabajo de los artesanos en general, los cuales deben

¹⁷³ Cf. Díaz y Díaz, M.C. (1953), (1967), (1974).

ser guardados y preservados en un depósito, bajo la custodia de un solo monje encargado de disponerlos separadamente. Él sería quien volvería a distribuir tales instrumentos laborales al resto de los monjes para que reinicien sus trabajos. El mismo supervisor de los utensilios “(...) *cuidará de que ninguno de ellos se pierda o se enmohezca por su descuido o se estropee por cualquier motivo*” (Campos Ruiz y Roca Melia, 1971: 145).

Por otra parte, otra regla hispánica de variada autoría aunque inspirándose en la de San Fructuoso, es la *Regula Communis*¹⁷⁴, específicamente referida y dirigida a los abades, escrita con posterioridad al año 656, a la cual sin embargo, no nos dedicaremos puesto que sus máximas no presentan alusiones a nuestro tema de estudio.

Por todo ello, considerando como premisa fundamental las bases de las Reglas monásticas circulantes, sus fórmulas y especificaciones resultan en muchos aspectos “personalizadas” según cada monasterio hispano en base a sus requerimientos. Rescatamos la primacía de las reglas de San Isidoro y San Fructuoso, aplicadas en variados monasterios por decisión de sus abades. No obstante, los fundamentos principales ligados al trabajo y la oración se mantienen y resultan una constante. Sin embargo, tales monasterios contaban en sus archivos con libros de Reglas, los cuales solían tomarse como tratados y *normas modelo* de la vida monástica, “(...) *las más frecuentemente recogidas*

¹⁷⁴ “La Congregación galaica, que se autodenominaba *Sancta CommunisRegula*, celebraba sínodos de abades, y la obra de uno de ellos fue la llamada "Regla Común". Los abades asistentes a ese sínodo, en representación de los monasterios federados, adoptaron acuerdos que a todos obligaban.” (Orlandis, 1986: 224).

son las de los santos Isidoro, Fructuoso, Benito, Agustín, y también Jerónimo, Pacomio, Basilio y otros” (Álvarez Palenzuela, 1992: 165).

Asimismo, estas reglas hispanas se basaron en gran medida en la benedictina, siendo incluida con gran asiduidad en estos compendios reguladores, en un primer momento hacia el siglo IX, con alusiones indirectas, y ya en el siglo X, de manera evidente. La transmisión y propagación de la regla de San Benito en Hispania, se produjo mediante diversos procesos, vehículos y actores que la impulsaron. Como sostiene Álvarez Palenzuela, un móvil fundamental fueron los *Comentarios* a la regla, escritos por Esmaragdo, abad de Saint Michel, actuante en el sínodo de Aquisgrán de 816, en cual se autorizó su divulgación a un abanico importante de monasterios, confiándose su ejecución a Benito de Aniano, personaje de casta visigoda. Un segundo fueron los *Diálogos* de San Gregorio, obra muy consumida y frecuentada en el siglo X, conocida ya desde época visigoda (Álvarez Palenzuela, 1992). Por otra parte, además del ámbito eclesiástico propiamente dicho, los actores políticos también posibilitaron su propagación en territorio ibérico. Alfonso III promovió la regla de San Benito. “*Con apoyo regio, San Genadio restauraba la vida monástica en el Bierzo y difundía esta regla; al fundarse Sahagún también se decidía que se rigiera por ella. Las citas se repiten a lo largo del siglo tanto en León¹⁷⁵: Catedral, San Salvador de Carracedo, etc. como en Castilla: Dueñas, Arlanza, Silos, Cardaña, San Millán, o Galicia, caso de Montesacro y Lorenzana, y en otros muchos lugares (...)*” (Álvarez Palenzuela, 1992: 165).

¹⁷⁵ Recordemos que en León se encontraba ubicado el monasterio de San Miguel de Escalada, y en su *scriptorium* se ejecutó probablemente el Beato Morgan, cuyo caso específico analizaremos líneas más abajo.

Entonces, en las Reglas hispánicas descriptas anteriormente, observamos remembranzas constantes a la estructura de la benedictina. Por un lado, una reiterada apelación a un accionar del monje prudente, humilde y veraz; actitudes que se deberán materializar en sus obras cotidianas. Por el otro, el hincapié está colocado en las nociones de *trabajo*, las cuales, merecen ser examinadas cuidadosamente en cada caso particular, según los diversos contextos discursivos y las bases teológicas, antropológicas y filosóficas que sirvieron como campo fértil de gestación de estas normativas y de sus prácticas. No podemos pensar en el concepto de trabajo en el ámbito del monasticismo como una categoría absoluta: éste en la vida monástica no ha ocupado los mismos roles ni ha sido siempre igual, sino que debe ser permeable a variaciones y actitudes prácticas disímiles según los ámbitos, territorios y temporalidades en los que se manifestó (Giannarelli, 1991).

Así, cabría preguntarnos en nuestro caso de estudio, de qué manera estarían considerando el trabajo estos Padres de la Iglesia Hispanos, qué tipos de labores físicas y manuales estarían condensando bajo la categoría de *trabajo*, y en qué medida ésta no presenta interrelaciones, puntos de contacto con la lectura y su valoración intelectual; un tipo de trabajo al fin y al cabo mental.¹⁷⁶ Por otra parte, es necesaria la consideración de estas premisas teóricas

¹⁷⁶ Por ejemplo, volviendo a las reglas de los primeros Padres predicadores en Egipto, ya en la *Vita Antonii*, se vislumbra de qué manera San Antonio busca un equilibrio entre teoría y praxis en las actividades de sus monjes, a la vez que le otorga mucha importancia a las actividades manuales. “En particular la actividad artesanal, mecánica y repetitiva, permite al hombre de Dios concentrarse espiritualmente y actuar bajo una síntesis de teoría y praxis. Trabajando, el monje no solo reza, sino recita de memoria las Escrituras y conversa sus cuestiones doctrinales y teológicas junto a cofrades y a visitantes” (Giannarelli, 1991: 38 – Traducción propia-).

procurando materializarlas en el marco de las prácticas concretas y particulares desarrolladas en cada monasterio.

No obstante, una cita recurrente resulta siempre la dirección de los trabajos por el abad; labores que ameritan ser desarrolladas en tiempos estipulados bajo normas específicas y con moderación, pudor, fidelidad y sinceridad: valores a mantener tenazmente para alcanzar el favor divino. Podemos así, establecer la hipótesis de que tales valores serán también evocados en las labores de los copistas e iluminadores de manuscritos monacales, comprobables a través de sus obras, sus escrituras y sus modalidades de producción de miniaturas.

Los scriptoria monacales y la producción de manuscritos. El caso del scriptorium de San Miguel de Escalada y el Beato Morgan

Los monasterios hispanos entonces, cumplirán diversas funciones y roles, tanto a nivel interno como en esferas de acción dirigidas hacia el resto de la sociedad altomedieval. Si por un lado, resultan pequeñas comunidades con sus normativas destinadas a servir a Dios, por el otro, también se regocijaban en brindar ayuda a los vecinos y viajeros a nivel material y espiritual (Knowles, 1969). Por esta razón, son resultaban núcleos espirituales muy valorados socialmente y, por tal motivo como hemos visto, muchos estratos sociales buscaban mantener relaciones permanentes con los monasterios, desde los simples peregrinos hasta los linajes más encumbrados.

Sin embargo, una particular función monástica que especialmente nos interesa recalcar, es la de constituir verdaderos remansos culturales en medio de las comunidades altomedievales. “Su

función cultural se desarrolla, sobre todo, en la elaboración, custodia y difusión del libro” (Álvarez Palenzuela, 1992:166). La conservación, producción y circulación de códices en el ámbito monástico, eran actividades valoradas, debido a la importancia y el costo de los mismos, además de tener en alta estima el compendio de saberes y conocimientos teológicos principalmente, que éstos albergaban en su interior.

En primer lugar, “los libros eran las armas al servicio de Dios y para conseguir la propia salvación, se solía decir: *Clastrum sine armario est quasi castrum sin armamentario*” (Regueras Grande y García- Aráez Ferrer, 2001: 69). Su gran aprecio a ser instrumentos de lucha espiritual y de elevación intelectual, permitió la existencia de variados tipos de libros en los monasterios, muchos de ellos indispensables a la hora de los oficios y usos religiosos (Salterios, Antifonarios, Oracionales). Entre ellos, se encontraban los libros de las reglas monásticas de los Padres hispanos (San Isidoro, San Leandro, San Fructuoso, San Ildefonso) y de otros en general, como los escritos de San Jerónimo, San Gregorio, San Benito, etc. Y sin lugar a duda, dentro de este variado repertorio de códices, hallamos particularmente en el ámbito hispano, los originales ejemplares miniados de los *Comentarios al Apocalipsis* del Beato de Liébana.

Dicho monje lebaniego, que estableció su producción literaria durante la segunda mitad del siglo VIII, contaba con profundos estudios de los textos sagrados, y en su monasterio se supone que había una gran biblioteca, ya que sus obras reflejan un manejo erudito de múltiples fuentes, entre ellas el texto bíblico en sí mismo, los libros de San Gregorio, San Isidoro, Victorino, Primasio, Ticonio, Apringio,

Jerónimo, San Agustín, Ambrosio, Fulgencio, Orígenes, Casiano, Cipriano, Cirilo, Euquerio, Filastro, Gregorio de Elvira, etc. (González Echegaray, Del Campo Hernández y Freeman, 2004). Además, es menester que consideremos que ya en el periodo visigótico, la creación de monasterios conllevaba inevitablemente a la fundación de bibliotecas, componente imprescindible para la vida del monje. Los libros, compendios de fundamentos intelectuales y *médiums* para el pasaje de lo material a lo elevado, resultaban en la cosmovisión medieval, verdaderos tesoros costosos de producir y escasos en su cuantía. Un ejemplo de su estimación, es mencionado en la *Vita Sancti Fructuosi*, al contarse la anécdota por la cual dicho santo, cuyos monasterios residían en las cercanías de Liébana, siempre transportaba en sus viajes códices: “Cuando en una ocasión vadeando un río impetuoso, la corriente se llevó al caballo y a los libros, el santo no tuvo inconveniente en realizar uno de sus milagros más espectaculares, [de manera que] los preciados libros pudieron recuperarse de las aguas al instante, sin que sufrieran daño alguno” (González Echegaray, Del Campo Hernandez y Freeman, 2004: 27).

Al mismo tiempo, destacaremos que los *scriptoria* monacales, eran sitios destinados tanto a la lectura como a la producción de los códices. Cada uno conllevaría a generar un determinado sistema caligráfico, una modalidad de escritura, además de edificar aspectos estilísticos propios tanto en el diseño de los folios como en el de las miniaturas. Comúnmente muchos amanuenses hispánicos realizaban tareas itinerantes, de monasterio en monasterio y el “equipo” de manufactura de los códices, considerando tanto a copistas como a miniaturistas, podía ir de tres integrantes hasta uno solo, que era lo

más común, quien realizaba ambas tareas (Regueras Grande y García-Aráez Ferrer, 2001).

Consideraremos que desde la preparación del soporte del códice hasta la estructuración espacial de la escritura y las ilustraciones, los monjes obedecían a un accionar por etapas estrictamente normativizado. En este sentido, las reglas monásticas establecidas por Isidoro de Sevilla y otros reguladores en el ámbito hispánico, tomaron como propias algunas de las preceptivas que San Benito había establecido en el siglo VI, influyendo de esta manera en las tareas del monacato visigodo y altomedieval (Regueras Grande y García-Aráez Ferrer, 2001). Estos talleres de producción consideraron severamente la preceptiva *ora et labora*, y veremos cómo la construcción gráfica y pictórica de las miniaturas condensan tal efecto disciplinario.

Primeramente, explicaremos que el proceso de producción de un códice, como el de los de los Beatos mismos, exigía numerosos pasos, los cuales, seguidos metódicamente y según sus tiempos específicos, permitirían construir el objeto de lectura. En una primera instancia, se requería del material que funcionaría como el soporte de escritura e ilustración: el pergamino. Éste debía extraerse del cuero de las ovejas y de cada ejemplar sacrificado, se obtendría de uno a cuatro bifolios. Luego, era menester ponerlas en condiciones de uso en el *pergaminarium*, el sitio destinado a las labores de preparación de materiales e instrumentos. Eran puestas a macerar con agua y cal durante días, para luego rasparlas con asas de madera especiales con el objetivo de quitarles todo tipo de residuos viscosos, pellejos y pelos de animal. Así, las láminas debían quedar lo más lisas posibles para que ningún accidente textural perturbase las formas de las letras ni de las

miniaturas. Posteriormente, la superficie de cuero debía ser tensada en un bastidor de madera, sujeta por cuerdas agarradas de clavijas. Tal proceso, permitía hacer visible posibles rajaduras o heridas en el cuero para que fueran cosidas, remendadas o emparchadas.

Una vez tensada durante días, devenían los procedimientos de pulido: sobre la superficie mojada, sobre ésta seca para eliminar el brillo satinado y generar una superficie mate, y finalmente estaba el raspado con piedra pómez, además de someterla a un baño desengrasante de greda.

Le sigue a ello, un proceso de recorte y regularización del soporte. Los bifolios se unían para conformar el formato del códice, tanto en cuaterniones (cuatro folios y 8 páginas) como en terniones (3 bifolios y 6 páginas) (Regueras Grande y García- Aráez Ferrer, 2001). Para que la línea del plegado de los folios resultara correcta y exacta, se marcaban mediante incisiones menores puntos que se alineaban en la parte superior e inferior de los mismos. En sus *Etimologías*, Isidoro de Sevilla, dedica un extracto a explicar las prácticas de los copistas y a detallar sus utensilios de trabajo (aspectos que como hemos visto, no menciona directamente en su Regla). No obstante, en su compendio del saber explica que : “*A las hojas (foliae) de los libros se las llama así tal vez por su semejanza con las hojas de los árboles, o tal vez porque se hacen de fuelles, es decir, de pieles de animales sacrificados. Las caras de las hojas se llaman páginas, porque se van pegando (compingere) unas a otras*” (Isidoro de Sevilla, 2009: 581).

En una tercera instancia, había que organizar el espacio bidimensional del folio mediante un pautado ortogonal que permitiría con posterioridad, ser completado con ornamentación, escritura y

miniaturas, tanto centrales como marginales. El *reglado* establecía repetidos formatos rectangulares, que luego se combinaban con la acción del *rayado*, el trazo de líneas horizontales (opuestas a la primacía anterior de las verticales), para instaurar los renglones necesarios para la escritura. Aquí observamos, que nada era realizado al azar, sino que todas estas actividades estaban reguladas, pautadas y su repetición era en cierta manera garantía de éxito en una tarea tan compleja y delicada como lo era la manipulación de materiales tan costosos desde la valía económica hasta en los procedimientos de su confección artesanal. También, las perforaciones con una punta dura, volvían a demarcar los sitios exactos en los que aplicar las líneas estructurales, incidiendo ésta en la *pars pili* (el sector más rustico y granuloso de la piel) y quedando marcada una protuberancia sobre la *pars munda* (la cara más lisa). El cuidado y la delicadeza en estos pasos eran requisitos indispensables para la obtención de un objeto de lectura atractivo a la vez que útil.

Una vez estructurados los folios, se pasaba a las tareas propias de escritura e ilustración. Para ello, se utilizan materiales también costosos: las herramientas debían ser utilizadas con sumo cuidado, ser limpiadas y dispuestas ordenadamente para afrontar las nuevas jornadas de trabajo una vez utilizadas. San Isidoro en sus *Etimologías*, se refiere al uso de sus herramientas de trabajo específicas: “(...) *la caña y la pluma (...)* La caña está tomada de las plantas; la pluma de las aves. Su punta está dividida en dos secciones, mientras que el resto del instrumento conserva su unidad (...) La pluma (*penna*) deriva su nombre de *pender* en el aire, esto es volar, ya que como hemos dicho, es de ave” (San Isidoro de Sevilla, 2009: 581). A estos elementos, se les

sumaban los pinceles hechos con diversas clases de plumas de patos o gansos, y los tinteros, además de instrumentales de acciones más exactas como el compás, la regla y la mencionada punta o punzón para demarcar los folios.

Por su parte, las tintas de origen vegetal, animal y mineral, eran preparadas a partir de su mezcla con diferentes aglutinantes o *médiums*, los cuales permitían la adhesión de los pigmentos al soporte; entre ellos, hacían uso del huevo y de gomas vegetales. Las más utilizadas tanto en la escritura como en la confección de escenas iluminadas, eran las tintas al carbón y las tintas férreas, además de un uso estratégico y por ende simbólico de otros colores. En el caso de los Beatos más tempranos, es común el uso de tintes extremadamente saturados y de una paleta austera pero estridente, lo cual funcionaba como medio enfatizador de las representaciones y sus sentidos, a la vez que la cromaticidad muchas veces organizaba y jerarquizaba los significados ligados al texto apocalíptico. Los diversos tratados de materiales, recetarios y manuales de iluminación¹⁷⁷, eran referentes de lectura en los *scriptoria*, ya que contenían repertorios de fórmulas para la utilización de soluciones y pigmentos –además de atender a los aspectos simbólicos y hasta a veces alquímicos de los componentes-, y con su consulta, se buscaba un manejo preciso de los colores, para facilitar las tareas de los miniaturistas.

En realidad, el sentido de la palabra *iluminación*, aplicada a la decoración de manuscritos medievales, deviene del uso de colores que

¹⁷⁷ Dentro de los libros de materiales o libros de “secretos” circulantes por el Occidente medieval, especialmente a partir del siglo X en adelante, encontramos el *Manuscrito de Lucca* (ca. ss. IX-X); *De coloribus et artibus romanorum* de Heraclio (ca. s. X), el *Mappae clavicula* (ca. ss. X-XI) y *De diversis artibus* de Teófilo (ca. s.XII). Cf. (Clarke, 2001).

portaban en sí mismos brillo, a través de materiales adosados al folio, como los laminados de oro y plata, que le otorgaban riqueza y también multiplicidad de percepciones visuales según los efectos de la luz sobre los motivos. No obstante, veremos que tal técnica de iluminación con oro no fue muy utilizada en el periodo altomedieval hispánico, y recién se expandió y comenzó a aplicarse hacia el año 1220 y a desarrollarse con maestría hacia el siglo XV. Finalmente, y luego de todos los mencionados procedimientos, devendría en cuidadoso proceso de encuadernación de los folios para conformar el códice en tanto objeto.

Ahora bien, el caso particular del *scriptorium* del monasterio de San Miguel de Escalada en León, merece una atención particular, especialmente por la riqueza de sus producciones en cuanto a codices. Este monasterio, ubicado en la ribera del Esla, sitio en donde un grupo de monjes emigrados de Córdoba se habían instalado hacia el año 912 bajo la custodia del abad Alfonso, se conjetura que devendría en los siglos IV y V, de un lugar llamado Escalada, quizás una antigua villa romana.

Tal monasterio, ha sido motivo de estudio de numerosos investigadores españoles y en los últimos años, se han realizado interesantes aportes historiográficos vinculados a aspectos como su fundación, sus actividades, su arquitectura y los códices miniados producidos en su *scriptorium*, entre otros temas.¹⁷⁸ En este monasterio, encontramos la contribución, la interacción y los aportes de restauración de sectores vinculados a la monarquía (Alfonso III hacia fines del siglo IX y principios del X, con sede de reinado en León),

¹⁷⁸ Nos referimos y destacamos especialmente, los trabajos de varios investigadores compilados en una reciente obra publicada: García Lobo, V. y Cavero Domínguez, G. (Coord.) (2014). *San Miguel de Escalada: (913-2013)*. León. Universidad de León, Servicio de Publicaciones.

al sector estrictamente eclesiástico (sedes episcopales y monjes) y al laicado, entretejiéndose una red monástica importante en la actividad repobladora. Como sostiene Gregoria Caveró Domínguez, relacionando a este monasterio con los de Celanova y Santiago de Peñalba, todos leoneses y protagonistas del siglo X, “*pertenecen al monacato de tradición hispánica (...), en algunos casos de tradición fructuosiana/visigoda, estaban como a la espera de restauraciones y fundaciones. En ellas predominaba el codex regularum, que a veces se desliza hacia la tradición benedictina*” (Caveró, 2014: 39). Bajo esta misma perspectiva, se sostiene que con el impulso otorgado a los ideales estéticos visigodos por parte de los reinados de Alfonso III el Magno, y posteriormente con Ordoño II y Ramiro II, se solventó un importante patrocinio regio y a su vez eclesiástico por parte del obispado en apoyo a las artes locales, dentro de los círculos monásticos locales. De hecho, además del de Escalada, “*Escritorios como los de Abellar, Sahagún y Ardón, y bibliotecas fueron espacios monacales especialmente provistos durante la primera mitad del siglo X*” (Valdés Fernández, 2014: 159).

Por otra parte, más allá de la fecha de la fundación del Monasterio de San Miguel de Escalada, el 20 de noviembre de 913 (tema que Caveró desarrolla en detalle), nos interesa aquí destacar que efectivamente el arcángel San Miguel era el titular a quien estaba dedicado el monasterio, dato que también especificará Magius en los folios de su Beato. Por otra parte, sus vínculos con el monasterio de San Salvador de Tábara, y la movilidad de sus escribas han generado controversias en cuanto a la adjudicación de los Beatos producidos en ambas instituciones. Es sabido que el copista Magius realizó sus tareas

tanto en el Beato Morgan como en el de Tábara; éste último siendo continuado por su discípulo Emeterio y otros dos monjes más, llamados Senior y Monniu. Asimismo, las fuentes iconográficas primarias revelan que en el Beato Morgan existió la intervención de otros copistas anónimos secundarios, y que por las pocas diferencias en las tipologías caligráficas bastante normalizadas, se podría hablar de la guía continua del maestro en la producción caligráfica.

No obstante, subrayaremos la notoriedad de la labor artesanal del *scriptorium* de San Miguel de Escalada, “(...) [en el que] trabajaron calígrafos y miniaturistas de gran calidad –unos identificados por su nombre y otros anónimos- que produjeron piezas de no menor calidad” (García Lobo, 2014: 296). El lugar de trabajo en el que fue ejecutado el Beato Morgan¹⁷⁹ entre los años 940- 945 (Williams, 1994-2003) , es según García Lobo, un *scriptorium* acondicionado y dotado de un espacio especial, de mobiliario como mesas y armarios, además de los instrumentos necesarios para la copia del modelo probablemente cedido en préstamo (García Lobo, 2014).

Por todo ello, analizaremos a continuación un breve repertorio de folios escritos y algunas miniaturas del Beato Morgan, en los que examinaremos diferentes rastros de la labor regulada de Magius¹⁸⁰ al confeccionar dicho códice en el contexto monacal del mencionado *scriptorium*. Así, trataremos de probar de qué manera las regularizaciones propias de la vida monacal en el contexto hispánico del siglo X en León, han influido, determinado y conducido el trabajo

¹⁷⁹ Beato Morgan 644. Biblioteca Pierpont Morgan, Nueva York. Sign. M. 644. También es denominado Beato de San Miguel de Escalada o Beato Magius.

¹⁸⁰ Nos referiremos aquí solo a Magius, pese a saber que muchas más manos intervinieron en la confección de los folios de dicho Beato, ya que él mismo se muestra como el creador del códice en todas sus facetas, tanto en su escritura como en la ejecución de las preciosas miniaturas.

en el escritorio. En primer lugar, aclararemos nuestra intención es prestar atención a la estructuración formal del texto, a su contenido y a las ilustraciones; no estudiaremos sin embargo, cuestiones específicas ligadas a estilos caligráficos, investigaciones propias y acordes al área de la Paleografía y Codicología.

En el Colofón¹⁸¹ del manuscrito (Lámina 1), se despliega un texto primeramente organizado en una estructura regular y aunque no resultan demarcados los renglones, la extensión del mismo adopta sin embargo, tal dirección horizontal. El texto no está acompañado en este caso por miniatura ni motivo marginal alguno, no obstante, en su verso acróstico la acentuación en tamaño y en cualidad cromática rojiza de las letras iniciales de cada párrafo, generan anclajes visuales que guían al ojo del lector en la acción perceptiva de unir las verticalmente, resultando así el nombre MAIUS. Por un lado, el copista resalta su nombre, lo cual nos habla esto de una actitud de evidente autoconciencia de su labor pictórica y caligráfica, y en cierta forma de una búsqueda de perpetuidad de su firma en tanto maestro creador de la obra. Por el otro, es cuidadoso en mantener el necesario *decorum*, y en su primera línea utiliza la fórmula propia de muchos colofones que ligan a su autor a una concepción vinculada con la humildad: “*¡Que Magio en verdad pequeño, pero animoso, se alegre, cante, resuene y clame! / Recordadme, siervos de Cristo, los que morais en el Monasterio del excelso mensajero de Dios, el Arcángel Miguel*”.¹⁸² Paradójicamente a su afán de quedar en la memoria de sus hermanos,

¹⁸¹ (f.293 v)

¹⁸² RESONET VOX FIDELIS. RESONET ET CONCREPET. MAIUS/ QUIPPE PUSILLUS, EXOBTANSQ (UE) IUBILET. ET / MODULET. RESONET. ET CLAMITET / [M] EMENTOTE ENIM MIHI. UERNULI XPI. QUORUM QUIDEM / HIC DEGETIS CENNOBII SUMMI DEI NU(N) TIIMICHAELIS ARCHANGEL.

de obtener su estima, y de ser recordado a través de los siglos, demuestra su “pequeñez” en tanto vehículo ejecutor de las obras que Dios dispone.

Si recordamos la regla benedictina y la consideramos como una fuente importante tomada por Fructuoso al construir su propia regla, nos percataremos que muchas de sus concepciones se hallan presentes en estas líneas, como por ejemplo, la idea de que el monje no debe ser orgulloso de su talento ni de sus labores, sino apelar a una irrefrenable humildad; el monje no debía bajo ningún punto de vista cumplir sus propios deseos, sino efectuar mediante sus obras la voluntad de Dios, es decir, operar en tanto mensajero de su doctrina. Fructuoso también establecía que ningún monje podía ejercer un trabajo de su propiedad con intención de adjudicárselo para sí o para cualquier otro, queriendo que se distribuya a su talante. La actitud óptima de cualquier monje, sería entonces la de total humildad: *“El siervo, pues, de Cristo (...) ha de ser verás, sencillo y humilde y sin el aspecto de un orgullo arrogante”* (Campos Ruiz y Roca Melia, 1971: 149). Así, el códice, rico en ilustraciones y en contenido, suntuoso en sus detalles y su calidad, funcionaría como una corporización material de una obra que al fin y al cabo, albergaría la función última de elevación espiritual. Este sentido marcadamente exegético, de trascendencia y pasaje de *médiums* materiales a contenidos inmateriales, resulta un propósito consolidado por Magius en este Beato. Él mismo sostiene que *“para embellecerlo he pintado una serie de miniaturas para la maravillosa palabra de sus storiae, para que los prudentes teman la llegada del juicio futuro”*.¹⁸³ Y

¹⁸³ [I] NTER EIUS DECUS UERBA MIRIFICA STORiarUMQ(UE) / DIPINXI PER SERIEM. UT SCIENTIBUS TERREAM IUDI / CI FUTURI ADUENTUI. PERACTURI S(E)C(U)LI

finalmente redundando en invocar la Gloria del Padre, el Hijo, el espíritu Santo y a la Trinidad eternamente.

Asimismo, Magius se encarga de explicitar quien fue el comitente eclesiástico de su obra: “*Escribo en honor de tan alto patrón por mandato del Abad Víctor y por amor al libro de la visión de Juan, el discípulo amado*”.¹⁸⁴ Más allá de diversas opiniones de los especialistas sobre si Magius se refiere al mismo Abad Víctor o a otro llamado *Recesvindus* (ésta última alternativa, sustentada por García Lobo), nosotros acentuaremos el afán del copista de demostrar que su obra se encuentra bajo los designios, indicaciones, mandato y supervisión de un superior al él en el ámbito monacal: la figura del abad. Recordemos nuevamente el énfasis puesto por Benito en la máxima autoridad de éste, y cómo retoma esta concepción luego San Fructuoso, afirmando que el monje no puede admitir empezar o ejecutar cualquier trabajo sin mandatos o permiso del superior.

En otro folio¹⁸⁵ (Lámina 2), nuestro copista al finalizar el texto y luego del *Explicit*, escribe MAIUS MEMENTO. Nuevamente, encontramos esta intención de ser recordado, y de mostrar que él ha sido obrador del manuscrito. Pero si bien estas citas resultan normales en los colofones, lo son en los primeros o últimos folios, pero no lo son sin embargo, en mitad del códice. Según la interpretación de García Lobo, Magius se estaría basando en la teoría planteada por Isidoro de Sevilla acerca del *codex, liber y volumen*, “(...) teoría que acababa de copiar [y] concibe la idea de terminar el códice copiando otros dos

¹⁸⁴ [A]D PABOREMQ(UE) PATRONI ARCISUMMI SCRIBE(N)S EGO. / MPERANSQ(EU) BA UICTORIS EQUIDEM UD(US) AMO-/ RIS UI(US) LIBRI VISIONE IOHANNI DILECTI DISCIPULI

¹⁸⁵ (f.233v)

libri: el Comentario de San Jerónimo al Libro de Daniel y el Tratadito de San Isidoro sobre el parentesco y sus grados. [Con ello] ya tiene un códice completo y verdadero; ahora ya puede rematar con un colofón amplio (...)” (García Lobo, 2014: 302).

También observamos que desde la estructuración formal, el texto se divide en dos columnas y que se han seguido las prácticas correspondientes al reglado y rayado; la alternancia de frases con la utilización de diferentes tintas (roja y verde) y su diferenciación respecto del resto del texto en negro; y finalmente la línea inferior de corazones, con la repetición de este tipo de motivo icónico, refieren a un trabajo meticulosamente pautado y ordenado, acorde a la disciplina monástica.

Si nos detenemos también en algunos folios miniados, como los denominados *El cordero del monte Sión y los castos*¹⁸⁶ (Lámina 3) y *Ascensión de los testigos y terremoto*¹⁸⁷ (Lámina 4), podemos percatarnos del trabajo metódico y esmerado del miniaturista a la hora de disponer las pinceladas y rellenar cromáticamente las diversas áreas. En el primero, encontramos un importante despliegue de la imagen en la totalidad del folio único. El marco con formas vegetales enmarcadas en figuras cuadrangulares, remite a una praxis detenida en motivos minúsculos a la vez que marginales. Si bien se repiten casi modularmente, las líneas blancas delimitadoras de estos sectores abstractos se unen de manera fluida a los tallos de las plantas extendiéndose de manera indeterminada en el motivo siguiente. Esta cualidad gráfica y cromática consiente que al mismo tiempo que el ojo

¹⁸⁶ (f.174v)

¹⁸⁷ (f.154v)

convoca su atención hacia el centro de la miniatura (el motivo principal), también este enmarque funcione como un dispositivo eficazmente dinámico posibilitador de una mirada fluida. De forma táctica, una franja con motivos florales esquemáticos, es vuelta a utilizar pero esta vez en dirección horizontal, funcionando como un renglón separador de los registros superior e inferior, en donde se hallan representados respectivamente el tetramorfo y el cordero adorado. Comprobamos que la imagen también está configurada a partir de un entrecruzamiento equilibrado de líneas ortogonales, con motivos modulares repetidos, que marcan un ritmo visual. En la franja roja superior, se visualizan debido al paso del tiempo en los folios, las diversas direcciones de pinceladas aplicadas bajo recorridos cortos, regulares y sucesivos. Las frases escritas al interior de la imagen, también presentan una distribución armoniosa en relación a los sectores y a las figuras entre las cuales son colocadas.

En el segundo folio mencionado, ocurre lo mismo en el sector superior, lugar en donde prevalece también la tinta rojiza. Un aspecto notorio a mencionar en esta miniatura, es cómo se puede vislumbrar la estructuración a partir del rayado de los folios, que ha quedado marcado por la presión ejercida de un folio a otro.

Finalmente, otros rasgos a considerar respecto al *modus operandis* de Magius, son su marcada regularidad tanto en el estilo de la minúscula visigótica, como en su escritura en general, las minuciosas iniciales decoradas o simplemente acentuadas a partir de un cambio cromático respecto al texto y el formato repetido en las secuencias de inicio y finalización del texto (*incipits y explicits*). También, en varios folios se han hallado enmiendas por errores y agregados en letras,

algunas contemporáneas a Magius y otras pertenecientes al siglo XV, además de conscientes raspaduras en sectores debido a un uso desafortunado de la iluminación por colocar laminar finas de oro y plata: técnica no manejada con pericia por Magius (Regueras Grande y García-Araez Ferrer, 2001). Estas cuestiones también nos estarían indicando la necesidad de alcanzar la suma perfección por parte del copista y miniaturista. Justamente, esta premisa había sido tratada por San Benito, quien instigaba a los monjes a que se autoconsideraran malos obreros, para de esa manera, esforzarse diariamente con el fin de llegar con sus obras a la cumbre de la perfección.

Por otro lado, estas decisiones prácticas de corregir errores, de raspar o enmendar partes, revelan fecundos anacronismos, los cuales según la postura de George Didi – Huberman, permiten considerar la corporeidad de las imágenes, cuyos hilos de producción están manipulados por temporalidades diversas, por heterogeneidades que nos muestran diferentes modos de pensar, de decidir, de ejecutar labores en el transcurso de la misma praxis. “*No es necesario pretender fijar, ni pretender eliminar esta distancia: hay que hacerla trabajar en el tempo diferencial (...)*” (Didi-Huberman, 2011:45).

En conclusión, luego de este extenso recorrido por las reglas monásticas hispanas, las normas de trabajo de los *scriptoria* monacales y el caso particular del Beato Morgan, podemos plantear varias reflexiones interesantes. En primer lugar, hemos comprobado que determinadas premisas ligadas a las nociones de orden, regularidad y

contención, promulgadas por las diferentes reglas monásticas estudiadas, se visibilizan en la estructuración del cuerpo textual e iconográfico de este códice leonés.

En una segunda instancia, observamos que la figura del monje hacedor de tareas estipuladas, resulta en la práctica un rol un tanto ambiguo y difuso: Magius (como en variados casos de otros colofones) parece tener una actitud ambivalente entre por un lado, denotar la postura de humildad y sumisión a las órdenes del abad y por el otro, procurar que su nombre y su labor queden registradas para la posteridad. Ambivalente es también la directiva de que el monje se sienta un mal obrero, para así procurar llegar a la perfección.

Por último, resultaría interesante re-pensar el concepto de *trabajo* dividido y alternado con la *lectio* divina que proponen las variadas reglas monásticas. Parecería ser que en ellas, las actividades manuales, que requieren de fuerza y accionar físico, aptas de ser realizadas en determinados momentos del día, quedarían tajantemente separadas de aquellas vinculadas a la oración y a la lectura divina. Si bien tal clasificación se correspondería con el debate acerca de las artes mecánicas y las artes liberales (clasificatoriamente el famoso tema del *Trívium* y del *Quadrivium*), como esferas de acción apartadas, podríamos preguntarnos bajo qué concepción de trabajo se ubicarían el copista o miniaturista de los *scriptoria* monacales. Según nuestra perspectiva, estos monjes, sabios conocedores de los secretos de la caligrafía, de las técnicas pictóricas, de las propiedades de los materiales y del correcto uso de sus herramientas específicas, estarían ejecutando una labor mecánica e intelectual simultáneamente. En su actividad mnemotécnica de copiar un texto sagrado o una miniatura

específica, apelando a la repetición pero también a las propias resoluciones situacionales, estos monjes equilibrarían según nuestro entender, un contacto permanente con la labor manual y la intelectual. Así, el reflexionar sobre estos espacios intermedios y difusos, posibilitaría al historiador del arte examinar los intersticios ambiguos y fecundos entre la tradición y el cambio, entre lo estipulado y lo concretado, al fin y al cabo, entre la regla y la praxis.

Láminas

Lámina 1: Beato Morgan (ca. 940-945). Biblioteca Pierpont Morgan, Nueva York. Sign. M. 644. Colofón (f.293 v).

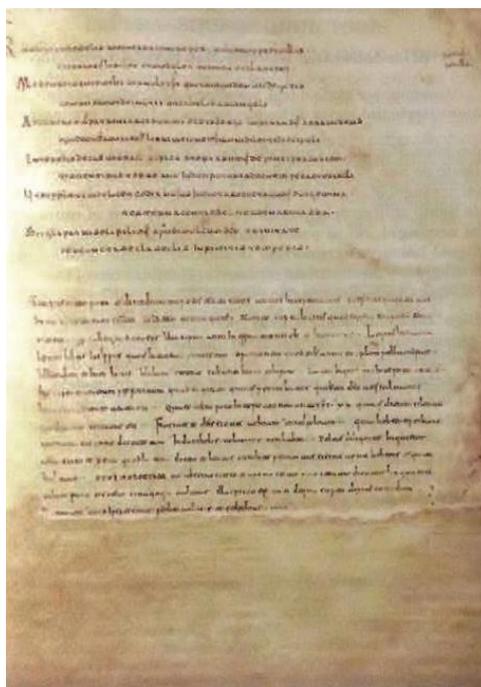


Lámina 2: Beato Morgan (ca. 940-945). Biblioteca Pierpont Morgan, Nueva York. Sign. M. 644 (f.233v)

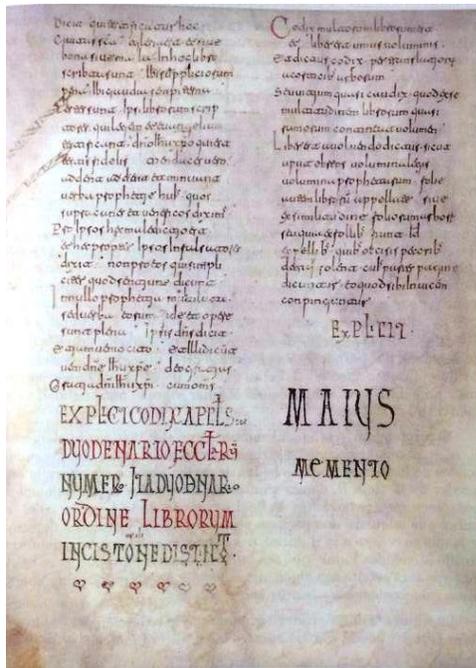


Lámina 3: Beato Morgan (ca. 940-945). Biblioteca Pierpont Morgan, Nueva York. Sign. M. 644. *El cordero del monte Sión y los castos* (f.174v)

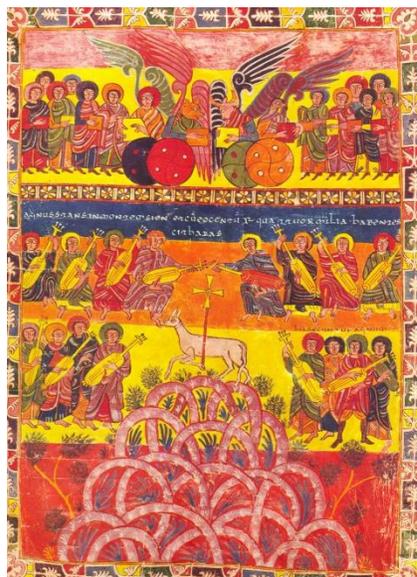
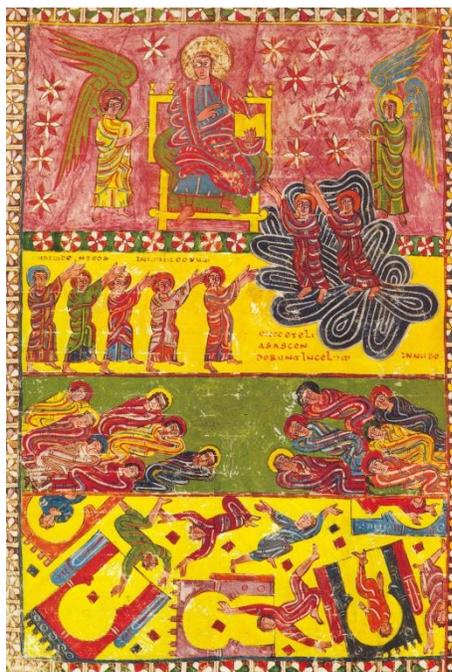


Lámina 4: Beato Morgan (ca. 940-945). Biblioteca Pierpont Morgan, Nueva York. Sign. M. 644. *Ascensión de los testigos y terremoto* (f.154v)



Bibliografía

ANDRADE CERNADAS, J. M., *El monacato benedictino y la sociedad de la Galicia medieval (siglos X al XIII)*, Sada- A Coruña, 1997, pp. 25-46.

ÁLVAREZ PALENZUELA, V. Á., “Expansión de las órdenes monásticas en España durante la Edad Media”: *III Semana de Estudios Medievales*, Nájera 3 al 7 de agosto de 1992, 1992, pp. 161-178.

AUMONT, J., *La imagen*. Barcelona. Paidós, 1992.

BASCHET, J., “Fecondité et limites d’une approche systematique de l’iconographie medieval”: *Annales ESC*, Mars- avril, Nro. 2, 1991, pp. 375-380.

----- y SCHMITT, J. C., *La imagen. Funciones y usos de las imágenes en el Occidente Medieval. Actas del Sexto Workshop Internacional sobre Sociedades medievales*, Centro Ettore Majorana (Erice, Sicilia, 17 al 23 de octubre de 1992). París. Le Léopard d’Or, 1996.

BELTING, H., *La antropología de la imagen*. Buenos Aires. Katz, 2007.

----- *Imagen y culto. Una historia de la imagen anterior a la edad del arte*. Madrid. Akal, 2009.

CAMPOS RUIZ, J. y ROCA MELIA, I. (Trad.), *San Leandro, San Fructuoso, San Isidoro. Reglas Monásticas de la España Visigoda. Los tres libros de las ‘sentencias’*. Vol. II, *Santos Padres Españoles*, Madrid. BAC, 1971.

CAVALLO, G., “Testo e immagine: una frontiera ambigua”: *Testo e immagine nell’alto medioevo*, vol. 1, Spoleto, 1994, pp.31-62.

CAVERO, G., “La dedicación de la iglesia en el monasterio de San Miguel de Escalada el 20 noviembre de 913”: García Lobo, V. y Caveró Domínguez, G. (Coord.) *San Miguel de Escalada: (913-2013)*. León. Universidad de León, Servicio de Publicaciones, 2014, pp. 39-65.

CLARKE, M., *The Art of all colours: Medieval Recipe Books for painters and illuminators*. London. Archetype, 2001.

COLOMBÁS GARCÍA, M. y ARANGUREN, I. (Trad.), *La Regla de San Benito*. Madrid. BAC, 2000

DÍAZ Y DÍAZ, M.C., “A propósito de la ‘ Vita Fructuosi’, Bibliotheca hagiográfica latina, 3194”: *Cuadernos de Estudios Gallegos*, nº25, 1953, pp. 155-178.

----- “Aspectos de la tradición de la “Regula Isidori”:
Studia Monastica, nº5, 1, 1963, pp. 27-57.

-----“Notas para una cronología de Fructuoso de Braga”, *Actas do Congresso de Estudos da Comemoração do XIII Centenario da Morte d Dan Fructuoso* (Braga, Portugal), em: *Bracara Augusta*, Vol XXI, 1968, nº 47-50, 1967, pp.215-223.

-----*La vida de San Fructuoso de Braga*. Braga. Estudio y edición crítica, 1974.

DIAZ MARTINEZ, P.C., “La recepción del monacato en Hispania”: *Codex Aquilarensis. Cuadernos de Investigacion del Monasterio de Santa Maria La Real. Universidad de Cantabria, Aguilar de Campoo*. Agosto 1991, nº5, 1991, pp.131-140.

DIDI-HUBERMAN, G., *Ante el tiempo. Historia del arte y anacronismo de las imágenes*. Buenos Aires. Adriana Hidalgo editora, 2011.

ECO, U., *Arte y belleza en la estética medieval*. Buenos Aires. De Bolsillo, 1987 [2012]

FREIRE CAMANIEL, J., *El monacato gallego en la alta edad Media, I-II*, A Coruña, 1998.

GARCÍA LOBO, V. y CAVERO DOMÍNGUEZ, G. (Coord.), *San Miguel de Escalada: (913-2013)*. León. Universidad de León, Servicio de Publicaciones, 2014.

GARCÍA LOBO, V., “El Scriptorium de San Miguel de Escalada”: García Lobo, V. y Caveró Domínguez, G. (Coord.) *San Miguel de Escalada: (913-2013)*. León. Universidad de León, Servicio de Publicaciones, 2014, pp. 295-331.

GIANNARELLI, E., “Il concetto di lavoro ne monacherismo antico: temi e problemi”: *Codex Aquilarensis. Cuadernos de Investigación del Monasterio de Santa Maria La Real*. Universidad de Cantabria, Aguilar de Campoo. Agosto 1991, nº5, 1991, pp.31-53.

GONZALEZ ECHEGARAY, J.; DEL CAMPO HERNANDEZ, A. y FREEMAN, L. G., “Introducción”: *Beato de Liébana, Obras Completas y Complementarias I, Comentario al Apocalipsis Himno O Dei Verbum Apologético*. Madrid. BAC, 2004.

ISIDORO DE SEVILLA, *Etimologías*. Madrid. BAC, 2009.

KNOWLES, D., *El monacato cristiano*. Madrid. Guadamarra, 1969.

KUME, Y., *La transición del “mozárabe” al románico en los manuscritos iluminados hispánicos del siglo XI*. Tokio. Editorial Choukouronbiyutsu, 2012.

LINAGE CONDE, A., *Los orígenes del monacato benedictino en la Península Ibérica*. III vols. Col. Fuentes y Estudios de la Historia Leonesa. León, 1973.

MORENO MARTÍN, F.J., “La configuración arquitectónica del monasterio hispano entre la tardoantigüedad y el alto medievo, balance

historiográfico y nuevas perspectivas”: *Anales de historia del arte*, (Ejemplar dedicado a: Cien años de investigación sobre arquitectura medieval española), N° Extra 1, 2009, pp.199-218.

MUNDÓ, A., “Il monachetismo nella Penisola Iberica fino al secolo VII”, *Settim, Stud. Alt. Medioev.*, Spoleto, 77, 1957, pp. 47-72.

ORLANDIS, J., “Abades y concilios en la Hispania Visigótica”: *Los visigodos. Historia y civilización. Antigüedad y cristianismo*, Murcia, HI, 1986, pp. 221-233.

PASTOUREAU, M., *Una historia simbólica de la Edad Media occidental*. Buenos Aires. Katz, 2006.

PÉREZ DE URBEL, J., *Los monjes españoles en la Edad Media*. Madrid. Ancla, 1945.

QUIROGA, J. L., y Tejera, A. M. M., “Un ‘*monasterium*’ fructosiano por descubrir: el de Compludo en El Bierzo (prov. de León)”: *Argutorio: revista de la Asociación Cultural Monte Irago*, 9(18), 2007, pp.43-47.

REGUERAS GRANDE, F. y GARCÍA-ARÁEZ FERRER, H., *Scriptorium. Tábara visigoda y mozárabe*. Salamanca. Ayuntamiento de Tábara, C.E.B. “Ledo del Pozo” y Parroquia de Tábara, 2001.

SANCHEZ BELDA, L., *Cartulario de Santo Toribio de Liébana*. Madrid. AHN, doc.2, 1948, pp.4-5.

STIENNON, J., “Quelques réflexions sur les moines et la création artistique dans l’Occident du Haut Moyen Age (VIIIe – Xie siècle) ” : *Le Monachisme á Byzance et en Occident du VIIIe au Xe siècle. Aspects internes et relations avec la société. Reveu Bénédictine – tome*

cent trosième, 109 Année, Abbaye de Maredsous, Belgique, 1993, pp.153-168.

VALDÉS FERNÁNDEZ, M., “De Armentario a Magio: Algunas cuestiones sobre la miniatura leonesa del siglo X”: García Lobo, V. y Cavero Domínguez, G. (Coord.) *San Miguel de Escalada: (913-2013)*. León. Universidad de León, Servicio de Publicaciones, 2014, pp. 155-195.

VAZQUEZ DE PARGA, L., “Los benedictinos y la erudición histórica”: *Revista de Archivos, Biblioteca y Museos*, T. LXXXII, n°3, Servicio de publicaciones del Ministerio de Educación y Ciencia, Madrid, Julio-Septiembre, 1979, pp.395-406.

VEDEL, V. y RUIZ MANENT, J., *La vida monástica*. Barcelona. Labor, 1931.

WILLIAMS, J., *The Illustrated Beatus: A Corpus of the Illustrations of the Commentary on the Apocalypse*, 5 vols., London. Turnhout, 1994-2003.

YARZA LUACES, J. (Ed), *La miniatura medieval en la Península Ibérica*. Murcia. Nausicä, 2007.

La influencia de los géneros historiográfico y hagiográfico en el nacimiento y el desarrollo de las Reglas.

Pbro. Dr. Edgardo M. Morales
Sem. Arquidiocesano – Tucumán, Argentina
pbroemorales@tucbbs.com.ar

Resumen

El nacimiento de las reglas de vida se ha visto precedido por numerosos factores. Entre ellos ocupan un lugar muy particular la redacción de historias y hagiografías que determinaron, en cuanto géneros literarios, aquél que denominamos Regla. En Oriente el fenómeno se muestra claramente por medio de la importancia de la Vita Antonii y la Vita Pachomii (Orsiesii). El posterior desarrollo de la vida cenobítica y el proceso regulativo deja ver la influencia que estos escritos tuvieron en la legislación monástica. Occidente no se ha visto ajeno a estos influjos. Basta con ver la influencia que tuvieron en la Regla de San Agustín los diálogos de Casiciaco, las Confesiones, la Vida de Agustín escrita por Posidio de Calama y los sermones 355 y 356.

Un caso a destacar es el período anterior a la benedictinización en Irlanda, Escocia y el territorio de los pueblos mal llamados Anglos. Los movimientos monásticos insulares tienen una génesis y un desarrollo muy singulares. Por un lado encontramos el fenómeno de los Columba y, por otro, el de los monasterios de los anglos.

La Vida de Columba de Adomnan de Iona y la Vida de San Columbano de Giona di Bobbio nos ponen en contacto con un estilo

monástico muy singular. Esta particularidad de vida resiente cualquier tipo de regularización.

Por otro lado, el monacato entre los pueblos anglos, testimoniado por Beda, nos da noticias de la gran influencia de Roma y de las políticas regias en el establecimiento y la regulación de los monasterios.

Estos fueron los antecedentes de la *benedictinización*. La obligación de asumir una regla, sobre todo la Regla de san Benito, significó una contribución al ordenamiento de la vida religiosa pero también una pérdida de la riqueza espiritual dada por la inventiva de la fe y el amor.

Palabras Clave

San Agustín, vida religiosa, hagiografía, San Benito

Introducción

El origen de la vida comunitaria, civil o religiosa, debe ser rastreado en la imagen que el Dios Trinitario ha impreso en el corazón de todo hombre desde el momento de la creación. *No es bueno que el hombre esté solo* (Gén 2,18) porque ese hombre lleva la imagen de Dios comunitario. Tanto el orden natural como el sobrenatural llevan la impronta del Dios que vive eternamente en relación y que entra en relación creando un movimiento que responde a las necesidades más profundas del hombre. La tendencia natural a la vida en común es regulada por la razón para que el común vivir sea camino de y hacia el bien común. Hasta aquí la causa y origen de una situación de comunidad y de un estatuto de convivencia.

Pero aquello que reconocemos como *Koinonía* y como *Regula* es muchísimo más que un conglomerado social y un estatuto de convivencia, es la razón de la vivencia de un ideal para aquellos que lo sienten resonar en el corazón de un modo semejante. Por lo tanto lo primero que causa la regulación de la vida común es la irradiación de una vida que se convierte en un don y se amalgama a una promesa y, ambos, se establecen como ideal que con San Pablo llamamos *carisma*. El ideal atrae y asocia. La *Regula* conmemora una herencia común y la plasma como *traditio*.

Los Padres de la Iglesia fueron hombres inculturados y evangelizaron la cultura. Ellos asumieron de su entorno todo aquello que les pudiera ayudar a vivir y predicar el estilo de vida del evangelio. En su mayoría participaron de la escuela común y asumieron, con mayor o menor pasión, los preceptos de la retórica y su objetivo del

*delectare et prodesse*¹⁸⁸, o su versión griega *ophéleia kai terpsis*. Es por esto que al asomarnos al género literario *Regula* es necesario hacerlo considerando muchos presupuestos, aparentemente obvios, pero imprescindibles al momento de sacar conclusiones válidas.

Uno de estos presupuestos es, como ya hemos mencionado, que el género *Regula* surge en ambientes monásticos cenobíticos; lo que implica rastrear elementos desde el origen de este estilo de vida. *Regula* es una síntesis de elementos jurídicos, normativas de vida ascética, jalones de vida mística, disposiciones sobre liturgia, etc. Un camino que no desconoce al hombre con su necesidad de signos y con su vocación hacia Dios. Su estructura se establece como un itinerario, más o menos ordenado, que recorre la vida cenobítica desde el ingreso a la misma hasta su desenlace legal o vital. Sus fuentes son las fuentes de la vida monástica, comenzando por las Sagradas Escrituras, y se notan las influencias de los textos leídos por los redactores.

El presente trabajo intenta repasar someramente los elementos que influyeron directa o indirectamente en las *Regulae* más difundidas y presentar el caso del monacato surgido en Irlanda, un estilo monástico muy difícil de encapsular en una *Regula* pero que, sin embargo, con el tiempo debió perder su originalidad y *adaptarse* a los *parámetros normales*.

El monacato del Qumrán y su Regla de la Comunidad¹⁸⁹

Muchísimas veces se ha querido rastrear los inicios de la vida monástica comunitaria que se verificó en el Cristianismo desde los

¹⁸⁸ Cf. Au. *De Doctr. Chr.* II, 13; III, 2s.

¹⁸⁹ Cf. GARCÍA MARTÍNEZ, (1993): 50-61

primeros siglos. Las pistas trazadas están en dependencia con una toma de posición previa. Para algunos, el origen hay que buscarlo en los ermitaños de Isis y Osiris, para otros el origen se encuentra en una reacción política y social contra el Imperio. Existen otras muchas explicaciones que no discutiremos en este trabajo.

Me interesa, más bien comenzar la investigación por la respuesta a la Alianza que significaron los movimientos *hasídicos*, *esenios* y en particular el Qumrán ya que en ella encontramos una agrupación de tipo monástica y una reglamentación para esa vida que mucho tuvo que ver con las *Regulae* cristianas. Es un inmenso trabajo rastrear las influencias del monaquismo judaico (Qumrán, esenios, terapeutas) en la vida y en la legislación del monacato cristiano.

El Prólogo de la Regla de la Comunidad de Qumrán dice:

Libro escrito para que los hombres puedan vivir según la Regla de la Comunidad.

Regla para quienes buscan a Dios y hacen lo que es bueno y recto en su presencia tal como él lo ordenó por medio de Moisés y de todos sus siervos los profetas.

Regla para los que aman todo lo que Dios elige y odian todo lo que Él aborrece, para los que se apartan del mal y practican el bien, obrando la verdad, la justicia y el juicio en la tierra sin desviarse por los senderos de un corazón culpable y de ojos lujuriosos.

Regla para los que libremente han prometido cumplir los preceptos de Dios, y aceptar sus designios, caminando al

unísono en su presencia de acuerdo a lo que ha sido revelado a sus testigos sobre los tiempos prefijados.

Regla para los que se obligan a amar a los hijos de la luz, según el rango que Dios le asignó a cada uno y aborrecer a los hijos de las tinieblas, según Dios los haya destinado a su venganza, teniendo en cuenta su pecado.

Este es el punto de llegada de un modo de vivir la Alianza a partir de la experiencia del destierro babilónico. Alianza y destierro conllevaron las dos posibles respuestas: fidelidad e infidelidad.

Entre los hallazgos de manuscritos de Qumrán, ocupa un lugar no menor el *Documento de Damasco* (4Q y 6Q). Éste presenta como fundadores de la Comunidad a los elegidos en la *era de la ira*¹⁹⁰, esto es, el tiempo hacia 390 años después de la destrucción del Templo de Salomón por los babilonios (García Martínez, 1993: 92-99). Vermes (Vermes G., 1968: 62.), hace unas correcciones cronológicas en base a errores detectados en la literatura judía paralela acerca de la dominación del Imperio Persa.

En la época de Antíoco Epífanes, hacia el 175 a.C. surgieron los *hasidim*, o *piadosos*, que se opusieron totalmente a la helenización que Jasón y Menelao querían introducir en Judea.

Siguiendo este proceso, Antíoco impuso la prohibición de practicar el judaísmo (1 Mac 1ss) y algunos israelitas adhirieron a esta paganización imitando las costumbres de los griegos hasta disimular los signos de la circuncisión.

¹⁹⁰ Cfr. 1 Mac. 1,66; 2,49.

Durante este período muchos de los *hasidim* huyeron al desierto (cfr. 1 Mac. 2,29-30), uniéndose sólo a desgana a la lucha de los Macabeos (1 Mac. 2,42), lucha que después abandonaron a raíz de las oscuras maniobras de Alcimo, que hizo ejecutar a sesenta de ellos.

Fue entonces que surgió la figura del *Maestro de Justicia*, alrededor del año 155 a.C., el cual impregnado del intenso ideal de la restauración teocrática de Sadoc, asumió la dirección de los que rechazaban la helenización, por una parte, y la asunción del sumo sacerdocio por personas ajenas a su línea, por otra¹⁹¹.

El establecimiento de la comunidad de Qumrán y el origen de su legislación no forman parte de nuestro trabajo –a pesar de su gran importancia— dado que extendería éste a medidas incongruentes.

Nos interesa reconocer que el origen de esta reglamentación comunitaria –que, según mi parecer, influyó indirectamente en el nacimiento de la vida monástica cristiana— surgió del ideal de vida de los *hasidim* y de los escritos histórico-biográficos de los mentores de este ideal. Estos relatos eran leídos en la formación de los nuevos miembros de la comunidad.

La *Regla de la Comunidad de Qumrán* incluye todos los elementos de una *Regula* cristiana. Un estudio pormenorizado daría más luz a ambos fenómenos.

La Importancia de la *Vita Antonii* y la *Vita Pachomii*

Por lo que entraña al nacimiento del monacato cristiano, y con él el de la reglamentación escrita de este estilo de vida tan libre, éste se

¹⁹¹ Como es el caso de Jonatán Macabeo puesto como sumo sacerdote por Alejandro Balas. cfr. 1QpHab col. VIII. VERMES, (1968): 240.

muestra claramente relacionado con dos escritos muy significativos la *Vita Antonii* y la *Vita Pachomii*.

En Oriente la *Vita Antonii* siguió los cauces normales de las obras patrísticas. En Occidente, en cambio, su difusión se debió al exilio de Atanasio en Milán y a su paso por Roma. Fue el discípulo de Atanasio, Evagrio de Antioquía, quien tradujo la *Vita Antonii* al latín, aunque algunos, como Jerónimo (Cf. Morales, (1998): 97-105), utilizaron la versión griega.

La vida del Padre de los monjes acuñó una *politheia* que en alguno de sus discípulos cayó en la extravagancia y en la ostentación, cuando no en el delirio. A pesar de ello los elementos de su ascesis, su doctrina sobre las buenas obras, las reglas del discernimiento y lucha contra lo demoníaco, al menos como lo atestigua la obra de Atanasio, quedaron plasmados en las *Regulae*.

No es necesario hacer un elenco de los múltiples trabajos que manifiestan la influencia de la *Vita Antoni* en las *Regulae* de Basilio, Agustín, Benito, etc. Pero sí es necesario recalcar que su influencia literaria se evidencia, por ejemplo, en los prólogos y en las conclusiones de las *Regulae* del Maestro y de San Benito¹⁹².

El caso de Pacomio es similar al del Qumrán y a la influencia que ejerce Antonio sobre el monacato. Primero está la vida, de ella surge un ideal que se establece en carisma; con ese carisma se comulga y la comunión se expresa en vida común; ésta, por fin, se reglamenta por necesidad:

¹⁹² Véanse los trabajos de DE VOGUE A. sobre la Regla del Maestro, la Regla de san Benito y la introducción a *Tres Vie des Moines* (SC 508) en colaboración con MORALES E. y LECLERC P.

“Una de las grandes innovaciones de Pacomio, consiste en haber sometido a una reglamentación minuciosa un sector importante del monacato antiguo, tan celoso de su independencia. Es una regla bien curiosa la de San Pacomio. Su comparación con cualquiera de las reglas monásticas siguientes, el mismo desorden en que suceden sus preceptos, prueban que nació de la práctica, de la vida.” (García Colombás, 1998: 95)

El estudio comparativo con la *Vita Pachomii* escrita por Orsiesio, que luego también se expresó en el *Doctrina de Institutione Monachorum* escrita por el mismo biógrafo, manifiestan que la gradualidad con que se redactó la regla de la *koinonía* pacomiana ha permitido la influencia de la *Vita* sobre ella. *Vita* e *Historia* son los dos grandes géneros literarios que emergen en el texto de la reglamentación. De este modo la *Regula* no es un frío *Codex* por más que incluya un estatuto penitenciario para los delitos –faltas– cometidos en el monasterio.

Historia Lausiaca. Vita o Historia Monachorum

La *Historia Lausiaca* también influyó notablemente en el desarrollo del fenómeno monástico y en la redacción de las *Regulae*. La obra fue escrita por Paladio, Obispo de Elenópolis y discípulo del representante del monacato intelectual Evagrio Póntico. Paladio se convirtió en monje entre los ascetas egipcios en el desierto de Cellia en el 383. Allí vivió nueve años y conoció a Evagrio (*H.Laus.* 38). Hacia el 400 se convirtió en obispo de Elenópolis y a causa de su afinidad filosófica y espiritual se vio envuelto en la polémica origenista.

Defendió a San Juan Crisóstomo ante la emperatriz y fue exiliado en Egipto. Paladio escribió *Historia Lausiaca* entre el 419 y el 420 y la dedicó a Lauso, camarlengo de Teodosio II, para introducir en la corte los relatos de los monjes, perfiles de varios ascetas, hombres y mujeres, sin faltar la referencia al ambiente palestino sea por recuerdos personales, sea por relaciones tomadas de otros donde abundan los elementos legendarios. La edición *priceps* de esta obra de Paladio fue hecha por Don Butler, Cambridge, entre 1898 y 1904.

En la *Historia Lausiaca* se intenta dar relevancia a la vida del desierto. Una de las cosas que llama la atención en ella es la insistencia en mostrar que en el desierto había ladrones, asesinos, hombres de cultura, servidores de corte, etc. cuyo denominador común es la respuesta a la llamada de Dios a la *hesichía*.

Historia Lausiaca tuvo gran influencia literaria en las *Regulae* junto a la *Historia Monacorum*. Esta última fue escrita por Rufino de Aquilea, amigo y enemigo de San Jerónimo. Rufino vivió en Egipto entre el 373 y el 380 frecuentando a Paladio, a los ambientes origenistas y a Evagrio Póntico con su monaquismo docto de trabajo prevalentemente intelectual en el estudio de las Sagradas Escrituras.

Por último tenemos que mencionar también a las obras de Juan Casiano. *De institutis Caenobitorum* o *Las Institutiones y Collationes* transportaban a la Galia el monacato egipcio estampando en estos libros los modelos del desierto. Comenzó a escribirlos viviendo con estos monjes; son un verdadero tratado sobre la práctica de la perfección de la vida cristiana.

Sin duda muchas obras más influyeron en el desarrollo del fenómeno monástico, como las vidas de los monjes escritas por San

Jerónimo por ejemplo, pero ninguna de las aquí omitidas por razón de brevedad, tuvo tanta importancia como estas a las que hicimos mención.

La *Regula Benedicti* dice en el capítulo XLII:

3 si tempus fuerit prandii, mox surrexerint a cena, sedeant omnes in unum et legat unus "Collationes" vel "Vitas Patrum" aut certe aliud quod aedificet audientes, / Si se trata de tiempo en que no se ayuna, después de levantarse de la cena, siéntense todos juntos, y uno lea las "Colaciones" o las "Vidas de los Padres", o algo que edifique a los oyentes...

5 Si autem ieiunii dies fuerit, dicta vespera parvo intervallo mox accedant ad lectionem "Collationum", ut diximus. / Si es día de ayuno, díganse Vísperas, y tras un corto intervalo acudan enseguida a la lectura de las "Colaciones", como dijimos. 6 Et lectis quattuor aut quinque foliis vel quantum hora permittit, / Lean cuatro o cinco páginas o lo que permita la hora...

Y en el capítulo LXXIII:

4 Aut quis liber sanctorum catholicorum Patrum hoc non resonat ut recto cursu perveniamus ad creatorem nostrum? / O ¿qué libro de los santos Padres católicos no nos apremia a que, por un camino recto, alcancemos a nuestro Creador?

5 Necnon et Collationes Patrum et Instituta et Vitas eorum, sed et Regula sancti Patris nostri Basilii,

Y también las Colaciones de los Padres, las Instituciones y sus Vidas, como también la Regla de nuestro Padre San Basilio.

Los géneros literarios influyentes en la Regla Agustiniiana¹⁹³

Occidente no se ha visto ajeno a estos influjos literarios. Es más, hay que tener en cuenta que mientras Occidente traduce al latín muchas obras orientales, no ocurre lo mismo en Oriente; y esto no se debe a que Oriente lea el latín, recordemos que el bilingüismo llegó sólo hasta el inicio del siglo IV.

Es necesario ver las injerencias recíprocas que se manifiestan entre la Regla de San Agustín y los diálogos de Casiciaco, las Confesiones, la Vida de Agustín escrita por Posidio de Calama y los sermones 355 y 356 (Cf. Trapè A., 1971: 18-21).

Ya en Casiciaco se expresa el género de vida que quedará plasmado en la regla. Trapè lo pone en evidencia, sobre todo por lo que se refiere a la oración, su vocación al celibato, la búsqueda de la sabiduría que, aun bajo el nombre de *filosofía* apunta a la comprensión plena del término como estilo de vida: no pertenecerse a sí mismo para ser todo de Dios. Véase, por ejemplo, la relación entre *Soliloquios* 1, 1, 5 y *RA* 1,7.9.

Los datos autobiográficos se plasmaron coherentemente, aun con el largo paso de años, en el estilo de vida que indica la *Regula*. Sin lugar a duda venían madurando desde antes del bautismo de Agustín. Los diálogos de Casiciaco son un punto de llegada y un punto de partida y la *Regula* la legislación de los ideales madurados de aquella Arcadia.

¹⁹³ Para el particular seguimos a TRAPÈ A., (1971) *Introduzione*. En: S. Agostino. *La Regola*. Milano. Ancora.

Algo similar a lo expuesto sobre los Diálogos y su influencia sobre la redacción de la Regla es lo que debemos decir con respecto a las *Confesiones*. Esta injerencia es la misma que tiene la vida sobre la síntesis codificada y es lo que hace distinta la *Regla de Agustín* a otra regla.

Confesiones es una obra en referencia a la polémica sobre la gracia; la dependencia de Agustín de la misericordia y compasión de Dios es justamente lo que diferencia esta obra de los Soliloquios. Es esta misma experiencia de compasión y misericordia en Iglesia la que el autor expresa en la *Regula* y que la hace diferente a las demás *Reglas*.

Los Sermones 355 y 356 nos interesan a raíz de que por ellos tenemos noticia de la formación de los monasterios de laicos y del de clérigos y del estilo de vida que quedará plasmado en la *Regla*.

Por lo que se refiere a la *Vita Augustini* de Posidio de Calama, ella completa las lagunas que quedaron de la autobiografía de Agustín y nos describen la observancia del monasterio (*Vita Augustini* 22-27).

San Agustín no nos refiere haber escrito una regla ni lo refiere Posidio en su *Vita Augustini*. No obstante esto, los estudios del erudito Trapè (1971:77-81) la colocan en los ámbitos de su autoría.

Existe una versión de la regla en femenino unida a la carta 211 que Agustín dirige al monasterio de Hipona donde su hermana fue superiora muchos años. Pero la tradición más antigua (Trapè, 1971: 77) presenta el mismo texto en masculino, que la tradición atribuye a San Agustín.

Otros textos de Agustín que nos permiten conocer la vida de los monasterios son *El Trabajo de los Monjes*, del 401, *La Santa*

Virginidad, del mismo año, las *Cartas* 48, 60, 78, 157, 210, 211 y 243, así como la *Ennarratio* sobre el Salmo 132.

Grande es la influencia de la regla agustiniana sobre la benedictina –baste con mencionar el inicio de la *Regula Augustini* y el primero de los instrumentos de las buenas obras en la *Regula Benedicti* (4,1-2)— ahora bien ¿de dónde provienen tantas diferencias entre ellas, como es el hecho que desde el planteo fundamental Agustín vea la casa religiosa como una casa (*RA* 1,3) y Benito como una escuela de servicio divino (*RB* Prol. 45); que Agustín encare la vida monástica como una vida en común (*RA* 1,3-9) y Benito la encuadre entre los que viven bajo una Regla y un abad (*RB* 1,2); o que Agustín dedique tan poca reglamentación a la oración (*RA* 2,10-13) y Benito todo un documento de 12 capítulos (*RB* 8-20)?

Según mi parecer se trata de las vivencias personales distintas y de diferentes influencias literarias al momento de redactar las *Regulae*.

Las Vitae en el monacato prebenedictino insular: ¿Vida o Regla?

Un caso a destacar es el período anterior a la *benedictinización* en Irlanda, Escocia y el territorio de los pueblos mal llamados Anglos. Los movimientos monásticos de las Islas tienen una génesis y un desarrollo muy singulares. Por un lado encontramos el fenómeno de los *Columba* y *Columbano*, y por otro, el de los monasterios de los anglos –para llamarlos de algún modo—.

La *Vida de Columba* de Adomnan de Iona y la *Vida de San Columbano* escrita por Giona di Bobbio nos ponen en contacto con un

estilo monástico muy propio y especial. Esta particularidad de vida resiste cualquier tipo de regularización.

Por otro lado, el monacato entre los pueblos anglos, testimoniado por Beda, nos da noticias de la gran influencia de Roma y de las políticas imperiales en el establecimiento y la regulación de los monasterios sometidos al poder y a la asistencia económica de los señores.

Estos fueron los antecedentes de la *benedictinización* insular. Aquella obligación de asumir una regla, sobre todo la Regla de San Benito, significó una contribución al ordenamiento de la vida religiosa pero también una pérdida de la riqueza espiritual dada por la inventiva de la fe y el amor.

Columba o Colum Cille

En Irlanda vivió Colum Cille (Cf Meehan B., 1994: 90ss y Cf Lapidge M., 2010: 501-502) (ca. 521-597) un monje muy particular cuyo nombre fue latinizado como Columba. Muchas noticias de él nos llegaron por las *Crónicas Irlandesas*, anales que habían sido conservados en Iona¹⁹⁴ desde el inicio del siglo VII, por la *Vida de San Columba*, escrita por el noveno abad de Iona llamado Adomnan¹⁹⁵ y por el poema epidíctico *Los Milagros de Columba*.

Colum Cille nació en la potente familia real irlandesa, la familia de Cenel Conaill, en la zona de los condados de Donegal y Tyrone. Recibió su instrucción de parte de Findbarr de Mag mBili en el Ulster,

¹⁹⁴ Hoy en día el antiguo monasterio de Iona está en manos de una empresa evangélica dedicada al turismo que no conserva los manuscritos que, según parece, pasaron en gran parte a la British Library.

¹⁹⁵ *Life of St –Columba*. (1991) London.

llegando a ser lector de las obras de Basilio Magno y de Juan Casiano. Fue el gran defensor de la justicia y del honor de los monjes, incluso contra la prepotencia de los reyes locales. Para algunos (Cahil Th., 1998: 174ss.), justamente por esta causa mató a un ministro real y fue condenado al exilio fuera de la Isla de Irlanda; para otros (Lapidge M., 2010: 501), la partida de Collum cille fue debida a la acostumbrada práctica de la *xeniteia* –*peregrina vita*, deportación voluntaria— en el monacato irlandés.

El hecho es que Colum Cille partió en su barca atracando de la isla de Iona (Hii) en el territorio de los Pictos y Escoceses¹⁹⁶ y, pronto recibió del rey de Dál Ríata, Conall mac Comgaill, la donación de la isla de Iona; allí fundó un monasterio que dio origen a la más cuidadosa escuela de copiado de manuscritos y a la tradición monástica que penetró, no solamente las islas, sino incluso el continente.

El monasterio de Iona fue sumamente influyente, el poder de su abad-presbítero se ubicó por encima, incluso, de los obispos, aun cuando se tratara de una autoridad sobre las cosas materiales y bienes y no de los actos de la potestad de orden (Cf Sharpe R., 1984: 230-270).

La isla, suele tener como rector siempre un abad presbítero, a cuya autoridad están sujetos, con inusual subversión del orden, todas las provincias y hasta los mismos obispos. Beda (HE III,4),

Los británicos veían la deportación voluntaria de los monjes irlandeses, *xeniteia* (Cf von Campenhausen H. F., 1930; Guillaumont

¹⁹⁶ Cf Beda *Historia Ecclesiastica* III,4.

A., 1969: 31-58; Colombás G. M., 1998: 495-499), como la versión insular del girovaguismo denunciado por la *Regula Benedicti*¹⁹⁷ y la *Epístola 22* de San Jerónimo. Los monjes irlandeses, por su parte, veían la *stabilitas* de los monasterios romanos, como una condición demasiado cerrada. Los romanizados desconfiaban del misticismo celta, los celtas consideraban el *opus Dei* como oración demasiado estrecha y fría.

El ideario que dirigía a los monjes de Columba estaba influido por la regla basiliana y por las *Instituciones* de Casiano.

Columbano¹⁹⁸

Muchas veces confundido con Colum Cille, Columbano nació en Leinster, Irlanda alrededor del 559. Recibió una buena educación clásica en Clonard, monasterio fundado por San Finnian.

Por un tiempo Columbano vivió en una isla en Lough Erne. Más tarde, viviendo en el monasterio de Bangor, sintió la llamada a ser misionero pero no estaba seguro que fuese la inspiración del Espíritu Santo. Le pidió autorización a su superior, el abad San Comgall, quien al principio se lo negó pero más tarde al ver la obediencia de Columbano reconoció que en verdad era la voluntad de Dios.

Tenía unos 45 años cuando se fue de Irlanda con doce monjes. Trabajó en Wales (Inglaterra) donde se le añadieron otros monjes. Llegaron a Francia donde la fe prácticamente se había perdido. La predicación y el ejemplo de los monjes irlandeses hizo que otros les siguieran.

¹⁹⁷ I,10.

¹⁹⁸ Cf. GIONA DI BOBBIO, *Vita di Colombano e dei suoi discepoli*.

Los monjes construyeron un monasterio en Luxeuil que fue gobernado por Columbano por 25 años. Vivían en profunda oración y penitencia. También predicaban y oraban por los enfermos. En una ocasión se sanó una señora. Su esposo trajo una carreta de pan y vegetales, lo cual fue providencial dado el momento de gran pobreza por el que pasaba el monasterio.

Columbano y sus monjes fueron expulsados de Luxeuil¹⁹⁹ por el clero y los nobles. Partieron de allí y fundaron un monasterio en Fountains al que siguieron otros en Francia, Alemania, Suiza e Italia. Columbano regía todos los monasterios y escribió la regla de vida. Esta fue influida por las *Vitae* que alimentaron la espiritualidad del monje irlandés. Más tarde fue aprobada por el Concilio de Macon en 627 pero después, en el período Carolingio, fue remplazada obligatoriamente por la regla benedictina.

¿Quién podía regular una vida tan particular como la que inspiraba a los monjes irlandeses? El proceso de benedictinización favoreció al gobierno de Carlomagno pero eliminó un camino tan especial inspirado por Dios.

La Historia de los Anglos de Beda (HE I 12-17) nos narra cómo el Papa Gregorio había enviado a Agustín a destruir los rebrotes de pelagianismo entre los escoceses y pictos, la misma misión llevaba Paladio. Sin embargo, a causa de la influencia de los señores feudales sobre Roma, la misión consistió en suprimir el monaquismo irlandés, tan original y libre y que ponía tantas preocupaciones a aquellos feudales de la isla británica.

¹⁹⁹ Id. I,19,32.

Bibliografía

ADOMNÁN of IONA, *Life of St –Columba*. Translated by Richard Sharpe. London, Pinguin, 1995.

CAHIL Th., *De cómo los irlandeses salvaron la civilización*. Madrid, Debate, 1998.

von CAMPENHAUSEN H. F., *Asketische Heimatlosigkeit im altchrislichen und frühmittelalterlichen Mönchtum*. Tubinga, 1930.

GARCÍA COLOMBÁS M., *El Monacato Primitivo*. Madrid, BAC, 1998

GARCÍA MARTÍNEZ, F., “Los Hombres del Mar Muerto”, en: *Los Hombres del Qumrán*. Madrid, Trotta, 1993.

GIONA DI BOBBIO, *Vita di Colombano e dei suoi discepoli. A cura di Inos Biffi e Aldo Granata*. Milano, Jaca Book, 2001.

GUILLAUMONT A., “Le dépaysement comme forme d’ascèse dans le monchisme ancien” en *Annuaire de l’École Pratique des Hautes Études*, 76, 1969.

LAPIDGE M., "Commento" en: *Beda Storia degli Inglesi*, 2 vols. Torino, Fondazione Lorenzo Valla, 2010.

MEEHAN B., *The Book of Kells*. Londres, 1994.

MORALES E., “La Vita Antonii, fuente griega de la Vita Hilarionis de Jerónimo”. En: *il Monachesimo Occidentale dalle Origini alla Regula Magistri. XXVI Incontro di studiosi dell’antichità cristiana*. Roma, 1998.

SHARPE R., “Some Problems Concerning the Organization of the Church in Early Medieval Ireland” en *Peritia*, III, 1984.

TRAPÈ A., “Introduzione”: *S. Agostino. La Regola*. Milano. Ancora, 1971

VERMES, G., *The Dead Sea Scrolls in English*. Londres, Pelican Books, 1968

Las Reglas benedictina y franciscana: dos soluciones a la crisis del mundo medieval

Nazareth Pucciarelli

Universidad de Buenos Aires
pucciarelli.nazareth@hotmail.com

Resumen

En este trabajo se analizarán dos concepciones de la vida y dos formas de practicarla que han surgido en la Alta y Baja Edad Media europea, contenidas en la Regla de San Benito (siglo VI) y en la Regla de San Francisco de Asís (siglo XIII). En ellas se regula y aclara la actitud espiritual, convivencial e individual con que los hermanos debían dirigirse en el mundo. Al realizar un análisis comparativo podrá discernirse que el conjunto de prácticas que los benedictinos y franciscanos establecieron se diferenciaron en sus formas conductuales y en la cosmovisión de la que partían.

En efecto, teniendo en cuenta el contexto de ruralidad, reciente caída de las instituciones imperiales romanas, la fragmentación política, la ocupación de pueblos de origen germano, la lenta reconstrucción de los poderes civiles ciudadanos durante el siglo VI, la Regla benedictina rescató el sentido del individuo frente al mundo en declive, propiciando la comunidad rural de hermanos e introduciendo diversas normas de convivencia que acentuaban la reclusión del monje para desarrollar una espiritualidad profunda *fuera del mundo*.

Por otro lado, la Regla Franciscana ha desarrollado otra visión de la espiritualidad y de la relación entre los hombres. Propició el cumplimiento de la Palabra de Dios *en el mundo*, a través de la caridad, entendiéndose a sí misma como orden mendicante, en estrecha relación con el mundo exterior y la naturaleza, concibiendo la espiritualidad como algo interior y exterior en los hombres que debía extenderse. En un contexto diferente al de la escritura de la Regla de San Benito, se había acentuado el urbanismo frente a la ruralidad, la lucha por y en defensa de la fe frente a los infieles en los momentos de Cruzada, el empobrecimiento material y espiritual de la población en las ciudades, entre otras cosas.

Teniendo en cuenta ambas Reglas, podremos notar dos formas de llegar a cumplir con la vida cristiana acentuando, por un lado, el desarrollo individual en soledad y reclusión, y por el otro, la exteriorización de la espiritualidad y la vivencia colectiva de la fe. Los dos caminos no sólo nos mostrarán dos soluciones a la crisis del hombre medieval en diversas épocas sino que darán cuenta de la influencia del contexto en la construcción de esas soluciones, como también la herencia e influencia que han recibido de los Padres de la Iglesia al momento de regular la vida de los hermanos.

Palabras clave

Regla, espiritualidad, vida cristiana, contexto, Padres de la Iglesia

En este trabajo se analizarán dos concepciones de la vida y dos formas de practicarla que han surgido en la Alta y Baja Edad Media europea, contenidas en la Regla de San Benito (siglo VI) y en la Regla de San Francisco de Asís (siglo XIII). En ellas se regula y aclara la actitud espiritual, convivencial e individual con que los hermanos debían dirigirse en el mundo. Al realizar un análisis comparativo podrá discernirse que el conjunto de prácticas que los benedictinos y franciscanos establecieron se diferenciaron en sus formas conductuales y en la cosmovisión de la que partían.

En efecto, teniendo en cuenta el contexto de ruralidad, reciente caída de las instituciones imperiales romanas, la fragmentación política, la ocupación de pueblos de origen germano, la lenta reconstrucción de los poderes civiles ciudadanos durante el siglo VI, la Regla benedictina rescató el sentido del individuo frente al mundo en declive, propiciando la comunidad rural de hermanos e introduciendo diversas normas de convivencia que acentuaban la reclusión del monje para desarrollar una espiritualidad profunda *fuera del mundo*.

Por otro lado, la Regla Franciscana ha desarrollado otra visión de la espiritualidad y de la relación entre los hombres. Propició el cumplimiento de la Palabra de Dios *en el mundo*, a través de la caridad, entendiéndose a sí misma como orden mendicante, en estrecha relación con el mundo exterior y la naturaleza, concibiendo la espiritualidad como algo interior y exterior en los hombres que debía extenderse. En un contexto diferente al de la escritura de la Regla de San Benito, se había acentuado el urbanismo frente a la ruralidad, la lucha por y en defensa de la fe frente a los infieles en los momentos de

Cruzada, el empobrecimiento material y espiritual de la población en las ciudades, entre otras cosas.

Teniendo en cuenta ambas Reglas, podremos notar dos formas de llegar a cumplir con la vida cristiana acentuando, por un lado, el desarrollo individual en soledad y reclusión, y por el otro, la exteriorización de la espiritualidad y la vivencia colectiva de la fe. Los dos caminos no sólo nos mostrarán dos soluciones a la crisis del hombre medieval en diversas épocas sino que darán cuenta de la influencia del contexto en la construcción de esas soluciones, como también la herencia e influencia que han recibido de los Padres de la Iglesia al momento de regular la vida de los hermanos.

Vamos entonces a partir del contexto de producción de la regla benedictina para poder comprender sus principales elementos. Sin duda, uno de los mayores dilemas que vivía la sociedad romana del siglo V era la profundización de la entrada, ya secular, en territorio imperial de los pueblos bárbaros, proceso conocido en la historiografía clásica como “invasiones bárbaras”. Roma fue ocupada por los visigodos en 410 y por los vándalos en 455. A nivel organizacional y político, esto implicó la formación de estados territoriales germánicos en suelo romano (el norte de África, Hispania, Galia), formando una nueva realidad que será evidente con la inevitable derrota de Rómulo Augústulo por el germano Odoacro en 476.

Durante el siglo V, las relaciones campo-ciudad dejaron de basarse en los centros de producción de las ciudades, trasladándose la importancia a las fincas rurales; es decir, “las grandes haciendas pasaron a cubrir su demanda de productos manufacturados recurriendo a la producción propia y no tanto al comercio” (Alföldy,

1987: 248). Las exacciones tributarias y las cargas laborales habían aumentado al final, como formas coercitivas de las que se valía el imperio para seguir sustentándose. La diferenciación social se había polarizado aún más entre *honestiores* (el orden senatorial, oficiales militares) y *humiliores* (artesanos, colonos en parcelas arrendadas, pequeños campesinos, desposeídos). Pero en el imperio tardorromano las cargas de la población urbana eran tan pesadas que se extendió la miseria en las ciudades como la explotación en las áreas rurales. A esto debe añadirse diversas contestaciones sociales, como el movimiento de los *circumceliones*, que agitó el inicio del siglo V, propiciado por trabajadores estacionales que también se dirigió contra la iglesia católica, al surgir del cisma donatista.

La situación de las áreas rurales en esta época es significativa porque la orden benedictina propicia un ambiente rural antes que urbano; por eso este rastreo histórico que incluye los instantes previos y posteriores a la caída del Imperio Romano occidental son importantes. Como explica Alföldy (1987:284), “las grandes haciendas constituían con sus propios señores unidades económica y políticamente cada vez más autosuficientes dentro del estado”. Y el trastocamiento de los lazos político-sociales también es un gran antecedente para explicar la regla benedictina, pues su creación se dio en una realidad de ausencia del poder imperial, de polarización social, de zonas rurales despobladas y miseria en las ciudades, de asentamiento de costumbres germanas. Ocurrió un poderoso sincretismo entre los romanos cristianos y los bárbaros cristianos, que compartían la fe y la práctica religiosa, terminando con la separación de romanos/no romanos.

La nueva realidad social propició una expansión de los movimientos ascéticos y monásticos de los cuales ya se tenía noticia desde el siglo III, vinculados a la renuncia a las comodidades corporales, desde la alimentación hasta las relaciones carnales. Estos primitivos monasterios siguieron, en Oriente, la Regla de San Basilio y en Occidente la de Juan Casiano. Proliferaron, a su vez, distintas formas de practicar la pureza espiritual frente a la contaminación carnal que se sentía en los divertimentos de las ciudades, siempre vinculadas al apartamiento físico del individuo. Casos como el de los estilitas que vivían en columnas o los boskoi que vivían del brote de plantas, son un ejemplo.

No debemos descuidar, asimismo, las atribuciones civiles y políticas que comenzaron a tener los obispos en las ciudades en la transición hacia un nuevo ordenamiento social. Como indica Cameron (1987: 178), “algunos obispos fueron asumiendo gradualmente mayor responsabilidad en lo concerniente al bienestar social de sus comunidades”.

Es en este contexto que se da la fundación de la orden y Regla de San Benito, en la que se destacaba el hecho de que “cada monje se hallaba ligado a su abad y a sus compañeros por un código terrible, que cabía resumir en una sola frase: *obedientia sine mora*” (Brown, 1997: 128). Si tomamos en cuenta la exhaustiva biografía que de San Benito ha escrito Gregorio Magno en sus *Diálogos, vida y milagros de los Padres italianos y sobre la eternidad de las almas* (escritos entre 593 y 594), podemos entender a Benito como un monje que primero partió en soledad a fines del siglo V, para luego aceptar que otros se le unieran y fundar varios monasterios. Y será su radicación en Montecassino

hacia 529 el lugar clave para la creación de la santa regla. Esta Regla, escrita para monjes cenobitas (que viven en comunidad), consta de un Prólogo y 73 capítulos. Veremos a continuación algunos puntos clave que nos servirán luego para poder comparar con la regla franciscana.

Organización interna y forma de la autoridad

La jerarquización y la obediencia indiscutida eran aplicadas con todo vigor desde la Regla como elementos esenciales de todo monje recluso.

“Un abad digno de presidir un monasterio debe acordarse siempre de cómo se lo llama, y llenar con obras el nombre de superior. Se cree, en efecto, que hace las veces de Cristo en el monasterio(..)A los mejores y más capaces corríjalos de palabra una o dos veces; pero a los malos, a los duros, a los soberbios y a los desobedientes reprímalos en el comienzo del pecado con azotes y otro castigo corporal” (cap II).

El abad no puede ser un lego:

“Debe ser docto en la ley divina, para que sepa y tenga de dónde sacar cosas nuevas y viejas; sea casto, sobrio, misericordioso, y siempre prefiera la misericordia a la justicia, para que él alcance lo mismo. Odie los vicios, pero ame a los hermanos. Aun al corregir, obre con prudencia y no se exceda, no sea que por raspar demasiado la herrumbre se quiebre el recipiente; tenga siempre presente su debilidad” (cap. LXIV).

Reuniones

En la Regla se especifica que la decisión última, por más que se reunieran todos los miembros, recaía siempre en el abad.

“Siempre que en el monasterio haya que tratar asuntos de importancia, convoque el abad a toda la comunidad, y exponga él mismo de qué se ha de tratar(...)Los hermanos den su consejo con toda sumisión y humildad, y no se atrevan a defender con insolencia su opinión. La decisión dependa del parecer del abad, y todos obedecerán lo que él juzgue ser más oportuno” (cap. III).

Modo de vida

Todo el capítulo IV, “Los instrumentos de las buenas obras”, es una exhaustiva lista de modos de proceder y comportarse; veamos su conclusión:

“Estos son los instrumentos del arte espiritual. Si los usamos día y noche, sin cesar, y los devolvemos el día del juicio, el Señor nos recompensará con aquel premio que Él mismo prometió: "Ni el ojo vio, ni el oído oyó, ni llegó al corazón del hombre lo que Dios ha preparado a los que lo aman". El taller, empero, donde debemos practicar con diligencia todas estas cosas, es el recinto del monasterio y la estabilidad en la comunidad”.

Prestemos atención a lo que Benito señala como primordial: cumplir el mandato divino en el recinto del monasterio y la estabilidad en comunidad. Es la síntesis perfecta de vivir la fe para un monje

monástico. “El monasterio aúna la disciplina romana y las tradiciones del monaquismo antiguo: *stabilitas loci* (obligación de residir en el monasterio) en contraposición a la vida errabunda de los ascetas” (AKAL, 2007: 147). Sobre este punto destacamos también su conocida exhortación a orar y trabajar, símbolos del sentamiento de los monjes y de su establecimiento en un lugar:

“La ociosidad es enemiga del alma. Por eso los hermanos deben ocuparse en ciertos tiempos en el trabajo manual, y a ciertas horas en la lectura espiritual (...) Si las condiciones del lugar o la pobreza les obligan a recoger la cosecha por sí mismos, no se entristezcan, porque entonces son verdaderamente monjes si viven del trabajo de sus manos, como nuestros Padres y los Apóstoles. Sin embargo, dispóngase todo con medida, por deferencia para con los débiles” (cap. XLVIII).

Apreciación del mundo exterior

“Si es posible, debe construirse el monasterio de modo que tenga todo lo necesario, esto es, agua, molino, huerta, y que las diversas artes se ejerzan dentro del monasterio, para que los monjes no tengan necesidad de andar fuera, porque esto no conviene en modo alguno a sus almas. Queremos que esta Regla se lea muchas veces en comunidad, para que ninguno de los hermanos alegue ignorancia” (cap. LXVI).

Nótese que el salir afuera implica un peligro innato para el monje, por lo que el monasterio debe proveer en todo a los hermanos. Es importante que en este apartado se incluya una advertencia, que es que la Regla se lea constantemente para que luego, ante las faltas, no se alegue desconocimiento. Se ve también en el capítulo LXVII:

“Los que vuelven de un viaje, el mismo día que vuelvan, al terminar la Obra de Dios, a todas las Horas canónicas, póstrense en el suelo del oratorio y pidan a todos su oración, para reparar las faltas que tal vez cometieron en el camino, viendo u oyendo algo malo, o teniendo conversaciones ociosas. Nadie se atreva a contar a otro lo que pueda haber visto u oído fuera del monasterio, porque es muy perjudicial. Y si alguien se atreve, quede sometido a la disciplina regular”.

Asimismo, en el capítulo VII se define mejor:

“Si los ángeles que nos están asignados, anuncian día y noche nuestras obras al Señor, hay que estar atentos, hermanos, en todo tiempo, como dice el Profeta en el salmo, no sea que Dios nos mire en algún momento y vea que nos hemos inclinado al mal y nos hemos hecho inútiles”.

Al ser permanente la vigilancia de Dios sobre nuestros actos y actitudes, necesita el hombre agradecerle de manera constante y concentrarse en sus modos de proceder; esto lleva, ciertamente, a una necesidad de reencuentro del hombre consigo mismo, en una preferible

soledad antes que en los bullicios y obstáculos carnales de la ciudad. El exterior es peligroso por su contaminación:

“En modo alguno le es lícito al monje recibir cartas, eulogias o cualquier pequeño regalo de sus padres, de otra persona o de otros monjes, ni tampoco darlos a ellos, sin la autorización del abad” (cap. LIV).

Sin embargo, podemos notar una apreciación distinta del mundo exterior cuando aparece en la Regla la figura del peregrino y la necesidad de atender a los huéspedes en el capítulo LIII:

“A todos dese el honor que corresponde, pero sobre todo a los hermanos en la fe y a los peregrinos (...)Muestren la mayor humildad al saludar a todos los huéspedes que llegan o se van, inclinando la cabeza o postrando todo el cuerpo en tierra, adorando en ellos a Cristo, que es a quien se recibe (...)Léanle al huésped la Ley divina para que se edifique, y trátenlo luego con toda cortesía. En atención al huésped, el superior no ayunará (a no ser que sea un día de ayuno importante que no pueda quebrantarse), pero los hermanos continúen ayunando como de costumbre. El abad vierta el agua para lavar las manos de los huéspedes, y tanto el abad como toda la comunidad laven los pies a los huéspedes. Después de lavarlos, digan este verso: Hemos recibido, Señor, tu misericordia en medio de tu templo”.

Notemos que el huésped alcanza una dignidad grande en el monasterio, no sólo por cómo es recibido, sino por quién, es decir, el abad en persona se encarga del huésped, le sirve y hasta rompe el ayuno por él. Es una interpretación positiva del mundo exterior la que la Regla entiende en este caso, por más que el huésped provenga de ese exterior pecador. Esta excepción se relaciona con la mirada que se tenía del peregrino, del caminante que va a los lugares santos, relacionado también con los tiempos apostólicos y los viajes de San Pablo.

Manera de proceder del monje

Forma parte de los doce grados de humildad que establece, según el capítulo VII:

“El duodécimo grado de humildad consiste en que el monje no sólo tenga humildad en su corazón, sino que la demuestre siempre a cuantos lo vean aun con su propio cuerpo, es decir, que en la Obra de Dios, en el oratorio, en el monasterio, en el huerto, en el camino, en el campo, o en cualquier lugar, ya esté sentado o andando o parado, esté siempre con la cabeza inclinada y la mirada fija en tierra, y creyéndose en todo momento reo por sus pecados, se vea ya en el tremendo juicio”.

Fijémonos los lugares de paso del monje: el oratorio, el monasterio, el huerto, el camino, el campo. Predomina, sin duda, el aislamiento, la falta de poblaciones, la soledad. El monje no sólo debe ser humilde, sino que debe sentir una culpa constante por la venida del Juicio.

La vida en comunidad

La misma estaba muy regulada, con oficios rutinarios y precisos:

“En la mesa de los hermanos no debe faltar la lectura. Pero no debe leer allí el que de buenas a primeras toma el libro, sino que el lector de toda la semana ha de comenzar su oficio el domingo(...)Guárdese sumo silencio, de modo que no se oiga en la mesa ni el susurro ni la voz de nadie, sino sólo la del lector(...)Y nadie se atreva allí a preguntar algo sobre la lectura o sobre cualquier otra cosa, para que no haya ocasión de hablar” (cap. XXXVIII).

Se muestra también cómo se debe convivir:

“Duerma cada cual en su cama. Reciban de su abad la ropa de cama adecuada a su género de vida. Si es posible, duerman todos en un mismo local, pero si el número no lo permite, duerman de a diez o de a veinte, con ancianos que velen sobre ellos. En este dormitorio arda constantemente una lámpara hasta el amanecer. Duerman vestidos, y ceñidos con cintos o cuerdas. Cuando duerman, no tengan a su lado los cuchillos, no sea que se hieran durante el sueño(...)Los hermanos más jóvenes no tengan las camas contiguas, sino intercaladas con las de los ancianos” (cap. XXII).

Penas

Este es uno de los principales puntos de la Regla que luego compararemos con la franciscana. Notemos que el mayor castigo contemplado es la excomunión, pero también el apartamiento de la comunidad en el mismo monasterio, quedando apartado de los hábitos comunitarios que se comparten; ser castigado es apartarse de la bendición de la vida en comunidad monástica:

“Si algún hermano es terco, desobediente, soberbio o murmurador, o contradice despreciativamente la Santa Regla en algún punto, o los preceptos de sus mayores, sea amonestado secretamente por sus ancianos una y otra vez, según el precepto de nuestro Señor. Si no se enmienda, repréndaselo públicamente delante de todos. Si ni así se corrige, sea excomulgado, con tal que sea capaz de comprender la importancia de esta pena. Si no es capaz, reciba un castigo corporal(...)La gravedad de la excomunión o del castigo debe calcularse por la gravedad de la falta, cuya estimación queda a juicio del abad. Si un hermano cae en faltas leves, no se le permita compartir la mesa. Con el excluido de la mesa común se seguirá este criterio: En el oratorio no entone salmo o antífona, ni lea la lectura, hasta que satisfaga. Tome su alimento solo, después que los hermanos hayan comido; así, por ejemplo, si los hermanos comen a la hora de sexta, coma él a la de nona, si los hermanos a la de nona, él a la de vísperas, hasta que sea perdonado gracias a una expiación conveniente(...)Al hermano culpable de una falta más grave exclúyanlo a la vez de la mesa y del oratorio. Ninguno de

los hermanos se acerque a él para hacerle compañía o para conversar(...)Nadie lo bendiga al pasar, ni se bendiga el alimento que se le da” (caps. XXIII, XXIV y XXV).

Propiedad de las cosas

“Que nadie se permita dar o recibir cosa alguna sin mandato del abad, ni tener en propiedad nada absolutamente, ni libro, ni tablillas, ni pluma, nada en absoluto, como a quienes no les es lícito disponer de su cuerpo ni seguir sus propios deseos. Todo lo necesario deben esperarlo del padre del monasterio, y no les está permitido tener nada que el abad no les haya dado o concedido. Y que "todas las cosas sean comunes a todos", como está escrito, de modo que nadie piense o diga que algo es suyo” (cap. XXXIII).

Comida

Aquí veremos otro de los puntos disonantes respecto de la Regla franciscana, pues aquí se regula específicamente el comer:

“Sean, pues, suficientes dos platos cocidos para todos los hermanos, y si se pueden conseguir frutas o legumbres, añádase un tercero. Baste una libra bien pesada de pan al día (...)Y todos absténganse absolutamente de comer carne de cuadrúpedos, excepto los enfermos muy débiles”. “Creemos que es suficiente para cada uno una hémina de vino al día” (cap. XXXIX).

Se dice también en relación a la comida:

“En Cuaresma, hasta Pascua, coman a la hora de vísperas. Las mismas Vísperas celébrense de tal modo que los que comen, no necesiten luz de lámparas, sino que todo se concluya con la luz del día. Y siempre calcúlese también la hora de la cena o la de la única comida de tal modo que todo se haga con luz natural” (cap. XLI).

Como podemos apreciar, el uso estricto de la luz natural y el rechazo a las luces artificiales marca una similitud clara con las labores del campo. En efecto, se plantea un uso campesino de la actividad en este sentido de dividir el tiempo y usufructuarlo de acuerdo a la naturaleza.

La Regla y sus influencias

“Hemos escrito esta Regla para que, observándola en los monasterios, manifestemos tener alguna honestidad de costumbres, o un principio de vida monástica. Pero para el que corre hacia la perfección de la vida monástica, están las enseñanzas de los santos Padres, cuya observancia lleva al hombre a la cumbre de la perfección. Porque ¿qué página o qué sentencia de autoridad divina del Antiguo o del Nuevo Testamento, no es rectísima norma de vida humana? O ¿qué libro de los santos Padres católicos no nos apremia a que, por un camino recto, alcancemos a nuestro Creador? Y también las

Colaciones de los Padres, las Instituciones y sus Vidas, como también la Regla de nuestro Padre san Basilio, ¿qué otra cosa son sino instrumento de virtudes para monjes de vida santa y obedientes?” (cap. LXXIII).

Pasaremos ahora al contexto de producción de la Regla franciscana. El siglo XIII es un período muy distinto al de los años de Benito. Ya había pasado el trauma de los asentamientos bárbaros, de la incertidumbre y los acomodamientos regionales a nuevas estructuras. Ya desde hacía varios años el sistema feudal se había adaptado a las nuevas realidades urbanas, comerciales y burguesas. La estructura del gran dominio generó excedentes que se comercializaron y que desarrollaron a su vez estructuras urbanas y nuevos sistemas como el de la corporación artesanal de aprendiz-oficial-maestro (un caso típico es el de la elaboración de paños en el centro-norte de Italia, la región de Flandes y el norte francés). La ciudad crea nuevas formas de intelectualidad, que no son ya del ámbito monástico. En las ciudades se formaban escuelas, en general al lado de las catedrales.

En materia religiosa, podemos mencionar varios hitos. En 1075, el papa Gregorio VII, proclamó la autoridad papal por encima de cualquier poder secular. Así, el papa se reservaba el derecho de nombrar todas las dignidades eclesiásticas y establece el celibato, aspirando a desligar la influencia laica de los señores de la Iglesia y a terminar con la venta de los cargos. A la vez, los caballeros son cristianizados, convirtiéndolos en *militi christi*, con el fin de que recuperen los lugares santos en las Cruzadas, lanzadas a fines del siglo XI como llamamiento a toda la cristiandad. Una de las consecuencias

de la Reforma gregoriana fue la reagrupación de los clérigos diocesanos con el fin de llevar una espiritualidad más acorde con su estado. Todos estos grupos de clérigos, que al principio tenían Reglas distintas, acabaron por unirse bajo la Regla de San Agustín, dando lugar a los Canónigos Regulares.

Surge también un nuevo eremitismo de influencia bizantina que llegó a Occidente a través del sur de Italia, y su máximo exponente fue Romualdo, quien, alrededor del año mil, fundó la Camaldula, donde se observaban las costumbres propias de los eremitas orientales. Es decir, la soledad, el silencio, los ayunos, las flagelaciones, la oración continua y la pequeña artesanía.

Ya en el siglo XII el Císter, como movimiento profundo de renovación en el seno benedictino, planteaba un retorno a la intromisión y aislamiento del individuo, una sustracción del mundo.

Son también los siglos de las nuevas herejías, diferentes a las cristológicas de la antigüedad, pues cuestionan elementos de la jerarquía eclesiástica y rescatan la pobreza de espíritu y la evangelización. Son movimientos que, generalmente, surgen en ámbitos rurales para radicarse en las ciudades. Se destacaron los cátaros, que crearon una iglesia paralela, o el joaquinismo de Joaquín de Fiore, o los flagelantes.

En cuestiones políticas, Italia va a ser un área de disputa permanente entre el Sacro Imperio Romano Germánico y el papado. A este hecho se suma que en el centro-norte de Italia hay una serie de grandes ciudades: Florencia, Génova y Venecia. Son ciudades con una burguesía comercial “internacional” muy poderosa.

La ciudad era todo esto en el siglo XIII: contacto con las herejías, con las mercancías y la riqueza, con las nuevas formas de conocimiento, con las luchas políticas. Por eso, la misión de la recientemente creada Ordo Fratrum Minorum, era la prédica externa, en estos lugares, pues se confiaba en el cambio piadoso e individual, pero no sustrayéndose del mundo, sino inmiscuyéndose en éste. Era una nueva forma de concebir la manera cristiana de vida, radicada en la *imitatio christi*. El propio fundador, Francisco de la ciudad de Asís, era hijo de la ciudad, es decir, su padre Pietro Bernardone era un rico mercader y su familia acomodada. Pero él renegó de sus bienes, se auto-despojó en público de ellos y trató de buscar la plenitud espiritual, primero aislado, como todos los monjes, pero luego con un grupo de compañeros. Y él los identificó como hermanos menores, por su idea de pequeñez enfrentada a la soberbia, de servidor de otros hermanos, de caridad plena (Motte, 1957:1-10).

Las Reglas

La Regla de 1221 se compone de veintitrés capítulos, pareciendo exhortaciones antes que preceptos.

La Regla de 1223 fue sometida al examen del Cardenal Hugolino, y presentada por fin a la aprobación de Honorio III, que la confirmó solemnemente por la *Bula Solet annuere* de noviembre de 1223. Determina que la elección del Ministro General es incumbencia de los Provinciales y Custodios reunidos en Capítulo General. El elegido puede gobernar la Orden hasta su muerte, a menos de ser juzgado insuficiente por los Ministros y Custodios. El Capítulo General debe reunirse cada tres años, o en otro término mayor o menor a voluntad

del General, y ya no precisamente en la Porciúncula. Como en la primera Regla, los legos pueden ser nombrados Superiores al igual de los clérigos, caso contrario a la Regla Benedictina. Finalmente, la obligación de pedir a la Santa Sede un Cardenal Protector implica la posibilidad de pedir y aun de recibir privilegios hacia los que Francisco sentía tan profunda aversión.

En la Regla bulada de 1223, “la importancia dada a la *misión de los apóstoles* explica por qué la predicación itinerante, la prohibición del uso de dinero, las restricciones en el vestido, la confianza absoluta en la Providencia divina, constituyen los elementos característicos del programa de vida franciscana” (Schmucki, 1979: 183-231).

Según voluntad decidida de San Francisco, durante los diez primeros años los Hermanos Menores ejercieron su actividad tan sólo en tres formas: trabajo manual, servicio de enfermos y leprosos, y predicación penitencial.

Analizaremos a continuación algunos puntos clave de la Regla bulada que nos permitirá hacer contrastes y continuidades con la anterior analizada.

Obediencia

La Orden se basa en el pasaje bíblico: “*Si alguno quiere venir en pos de mí, niéguese a sí mismo, tome su cruz y sígame*” (Mt 16,24). La obediencia es aclarada para evitar confundirla con independencia.

Organización interna y forma de la autoridad

A diferencia de la orden benedictina, rígidamente estructurada, el propio fundador de la orden franciscana se hace llamar “hermano”, y

llama a los otros como “hermanos”. Se basó Francisco en el pasaje de Mateo: “Todos vosotros sois hermanos; no llaméis a nadie entre vosotros padre aquí en la tierra, porque uno solo es vuestro Padre, el que está en los cielos” (Mt 23,1-12).

Los hermanos se sentaban a la mesa tal como entraban. Con la modificación a la Regla en 1223, Francisco designó al Superior General o Provincial con el nombre de Ministro, es decir, servidor; al Superior de una parte de la Provincia, Custodio, o sea, protector de los hermanos; y al Superior de una casa Guardián, pues debe guardar y cuidar a los suyos. Los súbditos pueden hablar a sus superiores. La obligación entendida como acatamiento entre los benedictinos, es para los franciscanos servicio al hermano.

Desprecio del mundo

El desprecio hacia el mundo no es renegar de las obras de Dios en él, sino de aquellas cosas que han creado los hombres para distraerse de alabar al Señor con divertimentos vanos. Ese desprecio implica también desapego, esencia de la evangelización peregrina que él proclamaba.

“Antes de él, dejar el mundo quería decir huir al desierto o, por lo menos, a una selva, aunque fuera cercana, para vivir solitariamente; o bien significaba enclaustrarse tras los muros de un monasterio. Francisco no escoge el retiro ermitaño ni la clausura, sino la ciudad o su proximidad, y no rehúsa la compañía de sus contemporáneos” (Van Dijk, 1965: 157-168).

La pobreza y mendicidad fueron su original fuga del mundo en el mismo mundo, rompiendo el sentido que los Padres de la Iglesia habían atribuido al desprecio del mismo, esto es, el apartamiento físico de él.

Como se pregunta Francisco Andrés de la Cruz (1973: 179-183): *“¿Qué otro elemento distinguiría al franciscanismo del monacato? Algo que no siempre fue ley entre los monjes: la clausura. Y algo específicamente benedictino: la estabilidad”*. En efecto, la peregrinación itinerante tenía un propósito ejemplificador: dar testimonio vivo de la Palabra de Dios a los hombres.

Para mostrar la diferenciación con las herejías del momento, cito un análisis de Clasen (1974: 263-275):

“El movimiento franciscano de pobreza es precisamente una reacción religiosa, porque Francisco, a diferencia de los cátaros, no considera la pobreza como una ayuda ascética, para la liberación del mundo material; a diferencia de los valdenses, no la considera como una protesta contra la riqueza de una Iglesia y clero cargados de posesiones; ni, por último, a diferencia de Santo Domingo, la considera como un medio económico para mejor llevar a cabo la predicación; sino que la considera en un sentido estrictamente religioso, como la novia del Hijo de Dios hecho hombre”.

La vida en comunidad

Francisco no dejó en su Regla ninguna regulación de la oración como lo había hecho la Regla benedictina. Todo debía indicar una

acción contemplativa, entendida como adoración permanente, pureza de corazón, oración continua, servicio a los otros.

Apreciación del mundo exterior

Francisco, en el capítulo III de la Regla bulada de 1223 indica cómo deben los hermanos proceder ante el mundo:

“Aconsejo de veras, amonesto y exhorto a mis hermanos en el Señor Jesucristo que, cuando van por el mundo, no litiguen ni contiendan con palabras (cf. 2 Tim 2,14), ni juzguen a los otros; sino sean apacibles, pacíficos y moderados, mansos y humildes, hablando a todos honestamente, como conviene. Y no deben cabalgar, a no ser que se vean obligados por una manifiesta necesidad o enfermedad. En cualquier casa en que entren, primero digan: Paz a esta casa (cf. Lc 10,5). Y, según el santo Evangelio, séales lícito comer de todos los manjares que les ofrezcan (cf. Lc 10,8)”.

Propiedad de las cosas

En el capítulo IV se exhorta a que no se acepte dinero: *“Mando firmemente a todos los hermanos que de ningún modo reciban dinero o pecunia por sí o por interpuesta persona”.* Esto era propio de su mensaje de vivir en el mundo pero fuera de él.

En el capítulo VI se prohíbe todo tipo de posesión: *“Los hermanos nada se apropien, ni casa, ni lugar, ni cosa alguna. Y como peregrinos y forasteros (cf. 1 Pe 2,11) en este siglo, sirviendo al Señor en pobreza y humildad, vayan por limosna confiadamente”.*

Penas

Ante el pecado grave de alguno, debe dirigirse el caso a un ministro provincial, que lo juzgaría, pero *“deben guardarse de airarse y conturbarse por el pecado de alguno, porque la ira y la conturbación impiden en sí mismos y en los otros la caridad”* (capítulo VII). Y en el capítulo X aclara: *“Y los ministros recíbanlos caritativa y benignamente, y tengan tanta familiaridad para con ellos, que los hermanos puedan hablar y obrar con ellos como los señores con sus siervos; pues así debe ser, que los ministros sean siervos de todos los hermanos”*. Esto es totalmente diferente a lo que la Regla no bulada sostenía respecto a las correcciones: *“Si alguno de los ministros ordenara a alguno de los hermanos algo contra nuestra vida o contra su alma, no esté obligado a obedecerle, porque no es obediencia aquella en la que se comete delito o pecado”* (capítulo V).

En el capítulo IX se ve también la influencia de la reforma de la segunda Regla:

“Los hermanos no prediquen en la diócesis de un obispo, cuando éste se lo haya denegado. Y ninguno de los hermanos se atreva en absoluto a predicar al pueblo, a no ser que haya sido examinado y aprobado por el ministro general de esta fraternidad, y por él le haya sido concedido el oficio de la predicación”.

Un revés para esta forma de vida, contraria a los ideales del fundador y muy cercano a las otras formas de vida monásticas, fue la *Bula Cum secundum* publicada por Honorio III en 1220, en la cual se

ordenaba que, como en los demás institutos monásticos, no se recibiese candidato alguno a la profesión sin haber hecho un año de noviciado, y prohibía la salida de la Orden después de esta profesión y la libertad de circular sin obediencia, bajo pena de censuras eclesiásticas. Pero Francisco trató de limitar este revés: había consentido que los hermanos tuviesen residencias fijas y hasta iglesias particulares; pero exigía con firmeza que las construcciones fuesen pobres, y que la Orden no fuese propietaria de ellas.

A diferencia de la gran labor copista en el *scriptorium* de los monjes benedictinos, y aunque Francisco no negara la instrucción y conocimiento a los miembros de su Orden, de ninguna manera propició la fundación de bibliotecas o de labores plenamente copistas, pues eso conduciría al enriquecimiento y orgullo. Pero como indica Gratien de París (1947: 79-116): “San Francisco conocía ciertamente la regla de San Benito. En sus escritos se encuentran algunas reminiscencias de ella, especialmente en la Regla de 1223; reminiscencias que tienen sobre todo carácter ascético”.

Conclusión

Por medio de este análisis comparativo hemos destacado dos formas de vivir el Evangelio que han marcado a la sociedad temprana y tardía de la Edad Media, sobre todo el área de la península itálica. Signadas por dos momentos críticos –caída del Imperio Romano y nuevas realidades socio-políticas por un lado; crecimiento de las ciudades y de la riqueza y pobreza por otro- las dos Reglas de vida elaboradas por Benito de Nursia y Francisco de Asís, han compartido el objetivo de llevar a los hermanos ordenados a la plenitud espiritual,

pero se han diferenciado en los modos procedimentales. San Benito proponía una *vida intra-muros*, en soledad y comunidad severa, alejándose del mundo pecador, bajo la más estricta observancia; San Francisco consideraba que el *Evangelio itinerante* era la forma de expresar al mundo la necesidad de conversión con alegría, privándose de las normas monásticas más duras que coartaban la libertad del espíritu. Dos formas de vivir la vida cristiana, con recogimiento y alegría, frente a los problemas de su tiempo.

Bibliografía

ALFÖLDY, G., *Historia social de Roma*. Madrid, Alianza, 1987.

BROWN, P., *El primer milenio de la Cristiandad occidental*. Barcelona, Crítica, 1997.

CAMERON, A., *El mundo mediterráneo en la Antigüedad Tardía*. Barcelona, Crítica, 1998.

CLASEN, S., “Franziskus von Assisi und die soziale Frage”, en *Selecciones de Franciscanismo*, vol. III, N°9. 1974.

DE LA CRUZ, F. A., “Francisco de Asís, ¿monje?”, en *Selecciones de Franciscanismo*, vol., II, N°5, 1973.

DE PARÍS, G., “Primera fase de la evolución (1219-1226)”, en *Historia de la fundación y evolución de la Orden de Frailes Menores en el siglo XIII*, Buenos Aires, Ed. Desclée de Brouwer, 1947.

HENNE, P., *Gregorio Magno*. Madrid, Ed. Palabra, 2011.

KINDER, H., HILGEMANN, W., HERGT, M., *Atlas Histórico Mundial*. Madrid, Akal, 2007.

MOTTE, I. E., “*ls s’appelleront Frères Mineurs*”, en *Cahiers de vie franciscaine*, N° 13, 1957.

SCHMUCKI, O., “Linee fondamentali della «Forma vitae» nell' esperienza di san Francesco”, en *Lettura biblico-teologica delle fonti francescane*, Roma, Ed. Antonianum, 1979.

SCHÖKEL, L. A., *La Biblia de nuestro pueblo*, Bilbao, Ediciones Mensajero, 2009.

VAN DIJK, W. C., “Saint François et le mépris du monde”, en *Études Franciscaines*, 15, 1965.

Recursos virtuales

www.fratefrancesco.org. Consultada el 15/11/14

www.sbenito.org. Consultada el 20/12/14.

La orden franciscana y la transición dinástica bajomedieval en Castilla

Cecilia Devia

Universidad de Buenos Aires
cecidevia@yahoo.com.ar / cecidevia@gmail.com

Resumen

En la segunda mitad del siglo XIV tiene lugar en Castilla un violento cambio dinástico. Luego de una prolongada guerra civil, la muerte de Pedro I de Castilla en manos de su hermanastro, el futuro Enrique II, inaugura de forma particularmente sangrienta la dinastía Trastámara en dicho reino. Así como ambos se enfrentaron en los planos político y militar, también parecen haberlo hecho en el plano religioso, por lo menos en relación a los vínculos de los dos reyes con la orden franciscana. Mientras que Pedro I es asimilado al Anticristo con palabras dramáticas y brillantes por el franciscano Jean de Roquetaillade en su obra *Liber Ostensor* –redactada durante su prolongado cautiverio en el palacio papal de Avignon–, Enrique II, con la activa colaboración de su esposa y otros allegados, promociona notablemente el desarrollo de la orden franciscana en Castilla. Nos proponemos en esta ponencia indagar si este cambio aparentemente tan decisivo respecto a la relación de la Corona de Castilla con la orden franciscana tuvo efectivamente lugar, y, de ser así, estudiar sus probables motivaciones y sus principales proyecciones para la historia castellana.

Palabras clave

Baja Edad Media, Castilla, Monarquía, Orden franciscana

Introducción

En la segunda mitad del siglo XIV tiene lugar en Castilla un violento cambio dinástico. Luego de una prolongada guerra civil, la muerte de Pedro I de Castilla en manos de su hermanastro, el futuro Enrique II, inaugura de forma particularmente sangrienta la dinastía Trastámara en dicho reino. Así como ambos se enfrentaron en los planos político y militar, también parecen haberlo hecho en el plano religioso, por lo menos en relación a los vínculos de los dos reyes con la orden franciscana.

Mientras que Pedro I es asimilado al Anticristo con palabras dramáticas y brillantes por el franciscano Jean de Roquetaillade en su obra *Liber Ostensor* –redactada durante su prolongado cautiverio en el palacio papal de Avignon-, Enrique II, con la activa colaboración de su esposa y otros allegados, promueve el desarrollo de la orden franciscana en Castilla.

Nos proponemos en esta ponencia indagar si este cambio aparentemente tan decisivo respecto a la relación de la Corona de Castilla con la orden franciscana tuvo efectivamente lugar, y, de ser así, estudiar sus probables motivaciones y sus principales proyecciones para la historia castellana.

Por otra parte, se debe tener presente que en esos momentos se emprende una de las reformas más importante de la orden franciscana, impulsada por el papa Gregorio IX, que en Castilla cuenta con el apoyo de Enrique II. Posteriormente, bajo los Reyes Católicos, le seguirá la reforma de la Observancia.

El Anticristo de Jean de Roquetaillade

El Liber Ostensor, redactado por el franciscano Jean de Roquetaillade entre los meses de mayo y septiembre de 1356 mientras está prisionero en el palacio de los Papas de Avignon²⁰⁰, es un ejemplo notable de la tradición profética medieval. Su redacción es plenamente contemporánea al comienzo del enfrentamiento entre Pedro I de Castilla y su hermanastro, Enrique de Trastámara. Martin Aurell nos muestra que, en el verano de 1356, las fuerzas opuestas a Pedro I están en retroceso y se refugian en Cataluña y en Avignon, desde donde preparan su retorno a Castilla.

De este libro impregnado de joaquinismo profético y mesianismo político, situado en una atmósfera apocalíptica -para emplear los términos de Martin Aurell, quien lo analiza magistralmente- interesa destacar la forma en que describe a Pedro I, al que compara con Nerón, el gran perseguidor de los cristianos:

“Porque el susodicho Pedro de Castilla, como lo quiere la voz pública y su renombre, es un macho cabrío apestoso, un horrible jabalí vicioso escupiendo sobre el género humano, teniendo a la moda de los sarracenos varias mujeres, aunque ninguna sea legítima, salvo la primera, la reina Blanca de Gaules, un león siempre listo para verter la sangre humana, un oso de un corazón muy duro contra los suyos, una víbora rompiendo el costado de su propia nación, una serpiente que vuela y que absorbe los dragones volantes, los obispos, religiosos y los

²⁰⁰ Jean de Roquetaillade permanece alrededor de doce años preso en distintas cárceles. Para este apartado, se sigue principalmente a Aurell, 1990: 317-361.

clérigos, un despoblador del reino y del pueblo, un perdonavidas de los hijos de su padre, un perseguidor en forma de lobo, casándose con una segunda esposa con un sacramento eclesiástico, un contendiente de la Iglesia y de los prelados, alguien públicamente despreciable.” (citado en Aurell, 1990: 317-361. Versión castellana propia).

Los símiles y alegorías son desmesurados, desbordantes. Según Aurell, este parlamento denigratorio no se encuentra en ninguna de las otras obras de Roquetaillade, y mostraría no sólo la aversión que siente por Pedro I, sino también un conocimiento muy preciso de algunos acontecimientos de su biografía relativamente secundarios, como el casamiento del rey con Juana de Castro con la bendición del obispo de Salamanca, a la vez que expresa la repulsión que siente el autor por el Islam, al que considera sinónimo de desorden sexual.

De las bestias monstruosas que nombra Roquetaillade, sobresale el jabalí, cuya mutación durante la Edad Media analiza Michel Pastoureau, entre otras partes en un capítulo de su libro *Una historia simbólica de la Edad Media*, cuyo título encierra la evolución sufrida: “Cazar el jabalí. De caza real a bestia impura: historia de una desvalorización” (Pastoureau, 2006: 69-85). Este paso, que se da gradualmente de la Antigüedad a la Edad Media, pero que se acelera en el período bajomedieval, tiene estrecha relación con el ascenso de la figura del ciervo, cuya caza, antes despreciada, es elevada al más alto sitial. La Iglesia, que no ha podido eliminar el papel dominante de la caza entre reyes y señores, logra que el ciervo, convertido en “animal

cristológico”, reemplace al jabalí, que se transforma en encarnación del Anticristo y recoge en su ser características totalmente negativas:

“El coraje del animal, celebrado por los poetas romanos, se ha convertido en una violencia ciega y destructora. Sus hábitos nocturnos, su pelaje oscuro, sus ojos y sus colmillos que parecen echar chispas lo convierten en una bestia directamente salida del abismo del Infierno para atormentar a los hombres y desafiar a Dios. El jabalí es feo, babea, huele mal, es ruidoso, tiene el lomo erizado y las cerdas rayadas, posee “cuernos en la boca”, en todos sus aspectos es una encarnación de Satán” (Pastoureau, 2006: 79).

Respecto al Anticristo, lo monstruoso por excelencia, Aurell recuerda que Jean de Roquetaillade sostiene la existencia de dos Anticristos, uno oriental y otro occidental. El oriental, perteneciente a la secta de Mahoma, será aplastado por el occidental. La monstruosidad del Anticristo radicaría en su ambivalencia, en lo que se parece a Cristo, al que por otra parte él precede; incluso si él prepara su caída irreparable, su hipocresía le hace parecido a él, al menos en las apariencias. És el agente de la Providencia y el ejecutor de los castigos necesarios. Ese rol le hace mucho más próximo al ángel exterminador que a Satán, y provoca un sentimiento de fascinación que recuerda más al terror sagrado que al odio (Aurell, 1990: 317-361).

Aparece aquí también la figura del katechon, revalidada por Carl Schmitt. El imperio cristiano es una barrera contra el Anticristo, es “la fuerza histórica que es capaz de detener la aparición del anticristo y el

fin del eón presente” (Schmitt, 2005: 39-41). Paolo Virno retoma “la categoría teológica-política del katechon”, indicando que “esta palabra griega, utilizada por el apóstol Pablo en la segunda carta a los Tesalonicenses es luego constantemente retomada por las doctrinas conservadoras, significa “lo que contiene”, una fuerza que difiere una y otra vez la extrema destrucción” (Virno, 2006: 60). De ahí el carácter ambivalente, ya que detiene el Apocalipsis que llevaría al Juicio Final, retrasando el cumplimiento del plan divino.

Retomando el relato de Aurell, éste nos muestra que Jean de Roquetaillade hace uso también de un pasaje de la profecía conocida como *Vae mundo in centum annis*, que glosa de esta forma:

“La España, nodriza del error mahometano, será despedazada por una cólera recíproca. Entonces los reinos se levantarán de la manera más impía los unos contra los otros. Y cuando el potro de la yegua haya realizado tres septenios, el fuego devorador será multiplicado hasta que el murciélago devore las moscas de España y que, sometiendo el África y triturando la cabeza de la bestia, ella reciba la monarquía y humille a los habitantes del Nilo.” (citado en Aurell, 1990: 317-361. Versión castellana propia).

La relación entre Francia y España a través de los siglos ha sido muy compleja y variable. En los siglos XII y XIII se convierten en aliados inseparables, pero en 1356 Roquetaillade parece retomar la vía del enfrentamiento. Así, identifica a “el potro de la yegua” con Pedro I, basándose en que Castilla tiene las mejores yeguas de Europa y que las

costumbres sexuales de Alfonso XI y de su hijo, el actual rey, son de carácter caballuno. Respecto a los tres septenios, Pedro acaba de cumplir veintiún años, y es quien atiza “el fuego devorador” de la guerra contra sus hermanastros, los nobles y las comunas que sostienen el partido de su esposa prácticamente repudiada, Blanca de Borbón, reina de Castilla. La obsesión que tiene el franciscano por la figura de Pedro I y la furia que en él despierta lo llevan incluso a negar lo que poco antes había afirmado, al decir que es incluso indigno de recibir el título de Anticristo occidental (Aurell, 1990: 317-361).

Aurell relata los planes centralizadores y de reforzamiento del poder regio de Pedro I y su consecuente choque con la Iglesia, que incluye el problema de la percepción de diezmos y el derecho de regalía. En enero de 1355 se llega a la interdicción del reino de Castilla. La relación entre el papado y la corona castellana en el momento en que Jean de Roquetaillade redacta el Liber Ostensor es de las más tensas del período.

La obra del franciscano contribuye decisivamente a la construcción y difusión de la leyenda negra contra Pedro I de Castilla. Según la lectura de Aurell, representa una de las primeras tentativas conscientes y sistemáticas de dar una dimensión política a la profecía (Aurell, 1990: 317-361).

El impulso Trastámara a la orden franciscana

El fratricidio de Montiel (1369), por medio del cual Enrique II funda en forma particularmente violenta una nueva dinastía en

Castilla, marca un cambio en la relación entre la corona castellana y la Iglesia, que repercutiría en la historia de la orden franciscana en dicho reino.

En la mirada de Pablo Martín Prieto este momento es una “etapa fundamental a la hora de explicar la evolución del poblamiento mendicante, y concretamente franciscano, en la Corona de Castilla” (Martín Prieto, 2007: 51-83). Sólo habría sido superado por la protección dispensada a dichas órdenes en un período anterior, durante el reinado de Alfonso X el Sabio. En ambos reinados tienen también su peso propio las intervenciones de parientes de los reyes y, especialmente, de las reinas consortes.

El autor hace referencia a la competencia del franciscanismo con el clero secular y regular ya establecido, que llevó en ocasiones hasta la oposición a su expansión, hábilmente frenada por el papado, que actúa como el “gran patrocinador universal de la naciente orden” (Martín Prieto, 2007: 51-83).

La expansión y estabilización que tuviera la orden franciscana bajo el reinado de Alfonso X, se resiente con la crisis (o mejor diríamos, las crisis) del siglo XIV, en un “proceso de deterioro de las bases patrimoniales de los conventos franciscanos”, que culmina en “las destrucciones y desolaciones de la guerra civil que enfrentó al rey Pedro con su medio hermano bastardo Enrique de Trastámara”. Ya asentado en el trono, Enrique II impulsa “un programa reformista de largo aliento”, que se expresa también en una reactivación de la implantación franciscana en la corona de Castilla (Martín Prieto, 2007: 51-83).

El historiador hace notar la influencia en este proceso de una inclinación personal del nuevo rey y su esposa, Juana Manuel, hacia el franciscanismo. En la descripción que hace Pero López de Ayala de la muerte de Enrique II, el rey reconoce expresamente que sus confesores, previo a su coronación, habían sido franciscanos, y que el cambio hacia confesores dominicos se habría debido a su voluntad de continuar una tradición de la corona (Cr. Enrique II: 1379, III, 37-38/Cr. Pedro y Enrique: II, 1379, III, 427-429).

En relación a la enumeración y descripción que hace Martín Prieto de los beneficios concedidos a la orden franciscana por Enrique II, consideramos que se debe tener presente a las renombradas “mercedes enriqueñas”, ya que según parece el primer Trastámara, antes y después de asumir el reinado, distribuyó en una escala que algunos historiadores consideran claramente elevada diversos tipos de bienes a beneficiarios de distintos sectores, no sólo a las órdenes mendicantes.

Esta protección de carácter material estaría unida al interés de Enrique II en apoyar la reforma de la orden franciscana impulsada por el papa Gregorio XI, a partir de la reunión del capítulo general en Tolosa en el año 1373. La necesidad de ese cambio ha engrosado también la campaña de deslegitimación emprendida por los Trastámaras contra Pedro I²⁰¹. Así, Martín Prieto presenta al cronista Wading refiriéndose a un “estado de desorden y disipación” de las “comunidades franciscanas castellanas, como consecuencia de la prolongada exposición a las circunstancias de violencia y anarquía

²⁰¹ Este tema lo he tratado con más detenimiento en diversos trabajos, en especial en mi tesis de doctorado (Devia, 2014).

propias del estado de guerra que había dominado las últimas décadas”, pero también subraya el cronista “la corrupción de usos y costumbres en la vida conventual”, debida al “libertinaje moral del monarca destronado” (Martín Prieto, 2007: 51-83).

El traslado de monasterios clarisos emplazados extramuros al interior de núcleos urbanos le sirve a Martín Prieto para mostrar, por medio del análisis de la documentación pertinente, cómo habrían sufrido estos establecimientos religiosos la violencia de la guerra civil y el modo en que se intentó resolver, aunque sea temporalmente, estos trastornos, que en algunos casos habrían sido graves (Martín Prieto, 2007: 51-83).

Por su parte, César Pacheco Jiménez indica la evolución de las demarcaciones territoriales de la orden franciscana en la Península Ibérica. A partir de 1239 éstas comprenden a Aragón, Santiago y Castilla. El autor destaca la vocación urbana de las fundaciones franciscanas medievales, y relaciona su programa fundacional con el proceso de reconquista y repoblación de las tierras ubicadas al sur del Sistema Central. Aclara que el “colectivo franciscano debía elegir un punto del área periférica de la ciudad en que no entrare en abierta competencia con otras instituciones religiosas” (Pacheco Jiménez, 1997: 183-218).

En cuanto a las relaciones de los franciscanos con el poder civil, el autor las considera, por los menos en lo que respecta al siglo XIII, “cuanto menos cordiales”, pero indica que igualmente se producen tensiones, que se ven parcialmente reflejadas en la documentación. Finalmente, hace referencia a la reforma monástica emprendida por los

Reyes Católicos en todo el reino de Castilla, que fuera encomendada al cardenal fray Francisco Jiménez de Cisneros. Ésta se inicia en 1493 y culmina en 1517, cuando “se decreta la primacía de la rama observante como legítima representante de la orden, frente a los conventuales” (Pacheco Jiménez, 1997: 183-218).

Adeline Rucquoi considera a las órdenes mendicantes como “una creación específica del mundo mediterráneo, mundo de ciudades, de comercio y de circulación de las ideas, en el que se encontraban, influían recíprocamente y rivalizaban las tres grandes religiones monoteístas” (Rucquoi, 1996: 65-86). Relata la rápida y temprana difusión de la orden franciscana en Castilla. Nos presenta también la división de lo que denomina “la provincia franciscana de España”. Fundada en 1217, hacia 1233 habría sido dividida en tres: la provincia de Santiago (que comprende a Galicia, Portugal y León), la provincia de Castilla y la de Aragón.

Los frailes, asentados en las ciudades, actuaron “como un eficaz instrumento de la Santa Sede en su proyecto de alcanzar directamente todas las capas sociales”, por medio del ejercicio de diferentes actividades. La instalación fundamentalmente urbana de la orden franciscana la lleva a conflictos de distinta índole con el clero secular. Rucquoi sostiene que su difusión no se debe tanto al hecho de que representaran una alternativa ante un clero regular presuntamente corrupto o decadente, sino a su carácter de instrumento del papado. Así, sostiene que “la gran época de expansión de la Orden es precisamente posterior a su institucionalización por Gregorio IX,

cuando ya no se distinguen del resto del clero, sino por los privilegios de que gozan” (Rucquoi, 1996: 65-86).

A fines del siglo XIII la orden se conmueve por el conflicto entre los conventuales y los espirituales. Estos últimos, en la espera de la tercera edad anunciada por Joaquín de Fiore, la edad del Espíritu Santo, predicán la vuelta al mensaje original de Francisco, que incluye el ideal de pobreza extrema. En 1312, el Concilio de Viena se inclina por la conciliación, pero este camino es abandonado poco después. Bajo el pontificado de Juan XXII, en Avignon, se produce el cisma, que condena a los espirituales (Rucquoi, 1996: 65-86).

Rucquoi también hace referencia a las graves tensiones que caracterizan la relación entre Pedro I de Castilla y el papado, que repercuten en la orden franciscana. Pero si bien considera que el enfrentamiento que culmina con la muerte del rey en Montiel “pudo propiciar en los conventos cierta relajación o desórdenes”, su importancia fue seguramente acrecentada por la campaña deslegitimadora del vencedor, Enrique II, quien se presenta como “el restaurador de la religión”. La declaración de obediencia al papa Clemente VII, de la sede de Avignon, se produce en 1381, bajo el reinado de Juan I, y suscita problemas dentro de la orden franciscana. Pero la autora considera que durante los reinados de los primeros reyes Trastámaras el franciscanismo, ortodoxo o heterodoxo, resulta favorecido, lo que se evidencia, por ejemplo, en el nuevo impulso dado a las fundaciones de conventos.

Finalmente, Rucquoi presenta al siglo XV como el siglo del triunfo de la Observancia, y pasa revista también al carácter que

podríamos denominar subversivo del movimiento franciscano. La herejía de Durango, que termina en 1442 con la condena y quema de los implicados, se origina en sermones y predicaciones de franciscanos observantes, como fray Alfonso de Mella, que reunían en su predicación “la doctrina de los espirituales y fraticelli, de los seguidores de Juan Wiclif y de Juan Hus, y de los Hermanos del Libre Espiritu” (Rucquoi, 1996: 65-86).

Comentarios finales

En nuestro abordaje a la relación entre la orden franciscana y la violenta transición dinástica bajomedieval en Castilla, somos conscientes de que el reinado inmediatamente anterior al cambio es estudiado principalmente en la figura de Pedro I bajo conceptos de carácter teológico. Así, lo hemos analizado principalmente a través de la visión apocalíptica de Jean de Roquetaillade, que lo considera en algunos momentos como la encarnación del Anticristo. Por otro lado, el reinado de su sucesor y fundador de la dinastía Trastámara, Enrique II, es abordado desde una índole primordialmente práctica, desde un punto de vista mayormente económico y político.

Tal vez la mayor diferencia entre el reinado de Pedro I y el de Enrique II en relación al fomento o no de la orden franciscana radique en la guerra civil. Durante ese período, al que se le pueden sumar los años previos a la guerra en sí, en los que hubo también enfrentamientos, es bastante lógico que aunque sea el aspecto material

se viera más o menos resentido, como parecen mostrarlo los documentos del período.

Bibliografía

AURELL, M. “Prophétie et messianisme politique. La péninsule Ibérique au miroir du Liber Ostensor de Jean de Roquetaillade”. *Mélanges de l'Ecole française de Rome. Moyen-Age*: 102, 2, 1990, pp. 317-361.

DEVIA, C. *Violencia y dominación en la Baja Edad Media castellana*. Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras Universidad de Buenos Aires, 2014. (Versión e-book disponible)

LÓPEZ DE AYALA, P. *Crónica del Rey Don Pedro y del Rey Don Enrique, su hermano, hijos del Rey Don Alfonso Onceno*. Edición crítica y notas de ORDUNA, G. Estudio preliminar de ORDUNA, G. y MOURE, J. L. Buenos Aires. SECURIT. Vol. I y II. 1994 y 1997

MARTÍN PRIETO, P. “Sobre la promoción de la orden franciscana en la Corona de Castilla durante el primer reinado Trastámara”, en *Hispania Sacra*. LIX, 119, 2007, pp. 51-83.

PACHECO JIMÉNEZ, C. “Franciscanos en la Castilla bajomedieval: el monasterio de San Francisco el Viejo de Talavera de la Reina (Toledo)”, en *Espacio, Tiempo y Forma*, Serie III, Historia Medieval, 10, 1997, pp. 183-218.

PASTOUREAU, M. *Una historia simbólica de la Edad Media occidental*. Buenos Aires, Katz, 2006.

ROSELL, C. (Ed). *Crónica del Rey Don Enrique, segundo de Castilla*. Crónicas de los Reyes de Castilla, 2. Madrid. Biblioteca de Autores Españoles, LXVIII, 1953.

RUCQUOI, A. “Los franciscanos en el Reino de Castilla” en *VI Semana de Estudios Medievales (Nájera, 31 julio-4 agosto 1995)*, Logroño, 1996, pp.65-86.

SCHMITT, C. *El nomos de la tierra en el Derecho de Gentes del “Jus publicum europaeum”*. Buenos Aires, Struhart & Cía, 1995.

VIRNO, P. *Ambivalencia de la multitud. Entre la innovación y la negatividad*. Buenos Aires, Tinta Limón, 2006.

Sancta et composita. El mejor tipo de vida según Salutati, Landino y Pico

Julián Barenstein
UBA-CONICET
aneleutheroi@yahoo.com.ar

Resumen

En este trabajo nos proponemos abordar dos tipos de respuesta que dividieron a los intelectuales del s. XV frente a la pregunta por cuál es el mejor género de vida, a saber, el activo o el contemplativo. En nuestra investigación, nos centraremos en los textos de tres autores: Coluccio Salutati, Cristoforo Landino y Giovanni Pico della Mirandola. Nuestro objetivo es, pues, demostrar que ambos tipos de respuesta se fundan, en última instancia, sobre un modelo ético no platónico sino de tenor aristotélico y agustiniano.

Palabras clave

Historia de los intelectuales, Renacimiento, aristotelismo, agustinismo, género contemplativo

*Sic etiam literae sophiae parum tactae:
ciuilem ad vitam conferunt, et condelectant plurimum.*

*Si nimium t' ingurgitas, te turbabunt,
inqu' insaniam t' adigent, precipitemue gloriam.*

(Giordano Bruno, *De umbris idearum*)

Introducción

Desde fines del siglo XIV hasta bien entrado el XV, la discusión acerca de si ha de ser preferida la *vita activa* por sobre la *contemplativa* o viceversa, fue uno de los motivos dominantes. Con todo, más allá de la multiplicidad de voces que se pronunciaron sobre este tema, siempre se llegaba —a juicio de Eugenio Garin— a la misma conclusión, a saber, que el hombre debía descender al vivo tumulto de los acontecimientos para medirse allí él mismo y sus ideas. En este sentido, el retorno a la Antigüedad clásica como actitud propia de los filósofos renacentistas no habría implicado una celebración renovada del *βίος θεωρητικός*, sino la exaltación de un saber no ajeno al ardor de la *caritas* (Garin, 1980:99-140). Y es que más allá de los impulsos que cobraron los estudios platónicos y neoplatónicos, incluso bien entrado el siglo, ya bajo el influjo ficiniano, todo el trasfondo de la discusión que nos ocupa se mantuvo, en este período, en los márgenes de la ética aristotélica o, si se prefiere, “aristotélico-agustiniana”. Para decirlo con otras palabras: los humanistas del *Quattrocento* dieron poco lugar a los diversos tipos de intelectualismo ético. Los hombres del Renacimiento

se formaban, parafraseando a Guarino Guarini, solo por el contacto con otros hombres y habrían de ser tanto mejores cuanto lo fueran aquellos con los que trabaran relación. Tal relación, agregamos, podía ser real, es decir, con hombres contemporáneos que encarnaban el espíritu de la época, o virtual, o sea, por medio de historias, biografías, etc. de modelos tomados de tiempos anteriores. La identificación de modelos válidos es el motor (o al menos uno) de esa búsqueda frenética de héroes de la humanidad, que son, más bien, héroes por su *humanitas*. Bajo estos auspicios, el ansia de conocimientos no se fundaba en el anhelo de sabiduría sin más, antes bien, en la búsqueda de un saber transformador, primero, del hombre y, luego, de la realidad: para ellos el trabajo del intelectual parecía no poder circunscribirse al espacio de un *studium*. Se comprende así que la elección definitiva por uno u otro tipo de vida llegó a apoyarse en el valor que se confería a la vida humana en un contexto específico y en un período de tiempo determinado. Por lo demás, se ha de advertir que en ningún período histórico el binomio *vita activa-vita contemplativa* se identifica, sin más, con el de vida pública-vida privada, ni con los de trabajo-ocio intelectual ni vida compartida-vida solitaria. Ahora bien, que esto no sea así en todo un período no significa que diversos autores no hubieran adherido a alguno de estos binomios. Petrarca, p.e., desesperado de vivir en una época en la que no encontraba lugar, plasmó en el *De vita solitaria* un rechazo de la vida activa, y con ella hasta del matrimonio como pernicioso para un hombre de letras, en favor de la contemplativa. Cosa que no le impidió buscar la gloria poética ni escribir más tarde en el *De vita asociabili et operativa* una

reivindicación del filósofo como hombre apto para los asuntos públicos.²⁰²

1. Coluccio salutati o una *sanctitas negotiosa*.

La segunda generación de humanistas, si bien heredó el celo por las letras de la primera y el impulso que le dio su identidad, incluyó a hombres que ocuparon cargos públicos. Será entre ellos, donde encontraremos a los más destacados defensores de la *vita activa*: Leonardo Bruni, Carlo Marsuppini y Poggio Bracciolini,²⁰³ entre otros. Pero antes que ellos y como abriendo camino está Coluccio Salutati (1331-1406), que había tomado el lugar de Petrarca como guía de la intelectualidad italiana más abierta y progresista (Garin, 1984:80ss) y para quien “...sterilis est sapientia et nimis avara bonitas, que solummodo sibi prodest”.²⁰⁴

Vayamos, pues, al epistolario de Coluccio, máximo exponente del “humanismo cívico”,²⁰⁵ y en particular a dos textos que presentan su

²⁰² Para más detalles ver Baron, H. “Cicero and the Roman Civic Spirit in the Middle Ages and Early Renaissance” en *Bulletin of the John Rylands Library* XII (1938), pp. 73-97.

²⁰³ Al revés de Petrarca, la primera posición de Poggio Bracciolini habría consistido en una apología a ultranza de la *vita activa* para pasar, después, a defender los beneficios de la *contemplativa* en su tratado *De infelicitate principiorum*. Para más detalles ver Ciordia, M., “*Vita activa y vita contemplativa* en Poggio Bracciolini: entre el prevalecer y la tranquilidad” en *Circe* XVIII (2014), pp. 111-121.

²⁰⁴ Salutati, C., *Epistolario*, ed. Novati, F., Roma, 1896, III, p. 184, líneas 24-25.

²⁰⁵ Generaciones atrás el concepto de Humanismo cívico desató una fuerte polémica. Las diferentes opiniones oscilaban tanto entre la existencia o no de tal fenómeno como en la dilucidación exacta de su propósito y significado. Aquí, soslayando dicha polémica, nos remitimos a la posición de Garin. En efecto, él sostiene la existencia de un grupo de intelectuales ocupados, desde fines del s. XIV, en la actividad política o bien, preocupados por la situación social y política del momento. En este último caso, se trata de pensadores que produjeron sus obras al compás de los acontecimientos más importantes de la hora, atendiendo a la injerencia ético-política que estos pudieran haber tenido. (Cf. Garin, E., *Dal Rinascimento all’Illuminismo. Studi e Ricerche*, Pisa, Nistri, 1970, pp. 21-42). Una opinión similar a la de Garin puede leerse en Hankins, J., “The Myth of the Platonic Academy of Florence” en *Renaissance Quarterly*, Vol. 44, No. 3 (Autumn, 1991), pp. 429-475. Para el estado de la cuestión, ver Jurđjevic, M., “Civic Humanism and the Rise of the Medici” en *Renaissance*

pensamiento acerca del mejor estilo de vida. Se trata de una carta dirigida a Andrea de Volterra, fechada en Florencia, el 24 de junio de 1393²⁰⁶ y otra que enviara a Pellegrino Zambecari el 23 de abril de 1398, también desde la ciudad del lirio.²⁰⁷

En la primera, la cuestión no es abordada hasta el final. Después de desplegar la premisa general de que muchos hombres han encontrado a Dios y no por el mismo camino (*scio diversos diversimode etiam ad Deum ambulasse*), los divide en dos grandes grupos: (1) los que lo han hecho por medio de la vida apartada, entre los que cuenta a eremitas, anacoretas y cenobitas y (2) los que han llegado por la vida sociable. Así pues, Salutati entiende aquí la dicotomía *vita activa-vita contemplativa* como *negociosa et asociabile*, por una parte, y *secreta et solitaria*, por otra.

A partir de aquí Coluccio elabora un panegírico de la vida activa apoyándose en las historias bíblicas de Abraham, Isaac, Moisés, Aarón y Josué, patriarcas que vivieron, según él, entre pompa y algún que otro lujo, pero que aun así mantuvieron intacta su dignidad. Sus ejemplos le sirven al canciller para descartar de plano toda posible argumentación que pudiera apoyarse en la identificación de la vida solitaria con un refugio contra los pecados y, por tanto, como más segura que la vida pública. Hay que ocuparse, afirma, honestamente de actividades honestas (*et honestis et honeste vacare negociis*), pues, eso es mejor que estar ocioso en soledad (*solitarium ociari*).

Quarterly, Vol. 52, No. 4 (Winter, 1999), esp. pp. 994-997 y especialmente Hankins, J. (ed.), *Renaissance Civic Humanism, reappraisals and reflections*, USA, Cambridge, 2003.

²⁰⁶ Salutati, C., *Epistolario*, ed. Novati, F., Roma, 1893, II, pp. 445-456.

²⁰⁷ Salutati, C., *Epistolario*, ed. Novati, F., Roma, 1896, III, pp. 285-308.

Anteponiendo, pues, la vida activa al mero ocio en soledad, invita —como lo hará también Pico— a seguir el ejemplo de Jerónimo, es decir, a vivir la vida con una *sanctitas negociosa* que aproveche a muchos, que edifique a muchos, que se muestre a muchos, y lleve consigo a muchos por el camino que conduce al cielo a través del ejemplo.²⁰⁸

Una vez perfilado su punto de vista, Salutati incita a su amigo volterrano, movido, al parecer, por una cierta inclinación hacia la vida solitaria, a escoger según el amor a Dios (*dilectio Domini*). Lo llama a no elegir según la indignación provocada por los pesares, a no buscar en la vida apartada un refugio para el dolor.²⁰⁹ El canciller afirma entender cuáles pudieran ser los motivos que lo arrastrarían a escapar de la molestia de los esfuerzos, de los peligros del mundo, pero le advierte que en cada clase de vida siempre hay algo que temer y que ciertamente lo teme quien la ha experimentado. Así, parado sobre los hombros de Platón,²¹⁰ declara finalmente no ya qué es lo que no conviene hacer, sino lo que anhela para él: que aprenda humildad y profese obediencia.²¹¹ Son éstas, sigue, las cualidades que acercan los hombres a Dios, son éstas indispensables para el hombre público, el funcionario, son éstas las que se han de contar entre las cosas más

²⁰⁸ ...multos aedificat, multos patet, pluresque secum ducit in caelorum aditum, quia pluribus prebet exemplum. (Salutati, C., *Epistolario*, ed. Novati, F., Roma, 1893, II, p. 453, línea 20).

²⁰⁹ Tu, quia manus Domini tetigit te, mudo iratus quietioremque, cogitans vital, mutationem videris appetere: hoc autem est bici, non exire. Volo autem quod Dei dilectio, non filiorum defunctorum meror, novum vivendi tibi suggerat institutum; non quod dolori tuo latebras queras et merens lacrimis contabescas. (Salutati, C., *Epistolario*, ed. Novati, F., Roma, 1893, II, p. 453, líneas 24-29)

²¹⁰ Platonium, imo ipsius philosophie oraculum est, sapientibus necessariam causam esse capessende rei publicae, ne improbis flagitiosisque civibus urbium relicta gubernacula pestem bonis ac perniciem ferant. (Salutati, C., *Epistolario*, ed. Novati, F., Roma, 1893, II, p. 454, líneas 15-18)

²¹¹ ...humilitatem addiscere et obedientiam profiteri...(Salutati, C., *Epistolario*, ed. Novati, F., Roma, 1893, II, p. 454, línea 28)

divinas, porque éstas son útiles a muchos. Ahora bien, estas afirmaciones no implican un desprecio de los bienes terrenos: “No querría —remata en un tono que recuerda al de Séneca— que aceptases los honores ni los rechazases por vanidad, quisiera que vivieses honestamente, que tuvieses ganancias inofensivas, haciendo el bien a muchos y sin vivir solo para ti, sino para la patria, para tus parientes y para tus amigos.”²¹²

En la segunda carta, escrita casi cinco años más tarde, Coluccio vuelve a la carga. Lo hace esta vez con un texto mucho más extenso, más rico en reminiscencias de un glorioso pasado y de un tenor si se quiere más filosófico que el de la carta anterior. Empero es, otra vez, hacia el final de la epístola donde el canciller aborda el tema del mejor tipo de vida. La novedad es que aquí se argumenta aludiendo al camino interior, al hombre que se vuelve, en un movimiento agustiniano, hacia sí mismo²¹³ sobre el cual redefine el célebre binomio ciudadano celeste-ciudadano terreno. Toma para ello la distinción de los hombres en dos

²¹² Salutati, C., *Epistolario*, ed. Novati, F., Roma, 1893, II, p. 455, líneas 3-6.

²¹³ Coluccio escribe: “...dentro de ti está lo que confiere a tu obra el título de perfección, lo que acoge en el interior esas cosas que no te afectan, que ni siquiera pueden afectarte si tu mente y tu ánimo vuelven a sí, si no se buscan fuera de sí.”

Esto es así, porque todo lo que está “dentro de ti” es considerado como el contenido de los pensamientos, y éste se genera de (1) algo que es captado por los sentidos (*comprehendatur sensibus*), (2) representado por la memoria (*memoria representetur*), (3) compuesto por la potencia del intelecto (*intellectus acumine componatur*) o (4) imaginado por el amor del deseo (*affectus desiderio fabricetur*). Así las cosas, el hombre no debe temer los efectos de los estímulos externos, ni los delirios de una imaginación descontrolada si su *mens* y *animus* —términos (“*mens*” y “*animus*”) con los que Agustín designa la parte más elevada del alma— se vuelven hacia sí mismas. Para decirlo con otras palabras: Coluccio llama al hombre agustiniano perdido en la tempestad de la *distentio* a llevar su nave a buen puerto teniendo como norte el camino que se vislumbra en la *intentio*. (*Noli credere, mi Peregrine, quod fugere turbam, vitare blandarum rerum aspectum, concludere se in claustrum vel in eremo separari perfectione sit vita. In te est quod operari tuo nomen perfectionis inponit, quod hec, quo te non tangunt, imo tangere nequeunt, intus recipit, si se mens tua et animus tuus intrinsecus continebit, si se non quaesiverit extra. Si hec extraria non admittet, platea, forum, curia et frequentissima civitatis loca fuerunt eremi remotissima perfecta que solitudo.* (Salutati, C., *Epistolario*, ed. Novati, F., Roma, 1896, III, p. 303, líneas 5-13))

grupos del comentario de Agustín al Salmo LI,²¹⁴ y concluye que estos dos tipos de hombre están mezclados: “...contemplo al ciudadano de Jerusalén —escribe—, al ciudadano del reino de los cielos que actúa en la tierra, que lleva la púrpura, que es magistrado, edil, procónsul, emperador, que rige el Estado terrenal, pero tiene el corazón en el cielo si es un cristiano fiel y pío, si es continente en las cosas presentes por la esperanza de aquellas cosas que habrán de venir.”²¹⁵

En apoyo de esto último trae toda una caterva de ejemplos de hombres ilustres, tomados del *Antiguo y Nuevo Testamento*, de entre los Padres de la Iglesia, etc., por los que Salutati ve como evidente que han sido muchos más los salvados en la vida activa que en la contemplativa.²¹⁶ Trae en su ayuda también la opinión de Aristóteles,

²¹⁴ Para más detalles sobre la relación entre Salutati y Agustín ver Bonell, R. A., “An Early Humanistic view of the active and contemplative life” en *Italica*, Vol. 43, no. 3 (sept. 1966), pp. 225-239.

²¹⁵ *Quod si forsán michi non credit, credas, si placet, Aurelio, qua super titulo psalmi quinquagesimi primi dixit: dua genera hominum attendite. Unus laborantium, alterum erorum inter quos laboratur: uno de terra, altero de celo cogitantium, unum in profundum cor mittentium, alterum conr angelis coniungentium, unus de terrenis sperantium, quibus pollet hic mundos, alterum de celestinas presumentium, que promisit non mendax Deus. Sed mixta sunt ita genera hominum; inuenio modo civem Ierusalem, civem regni celorum, administrare aliquid in terra, ut puta, purpuram gerit, magistratus est, edilis est, proconsul est, imperator est, republicam gerit terrenam, sed cor sursum habet, si christianus, si fidelis, si pius, si continens in quibus est, sperat in quibus non est.* (Salutati, C., *Epistolario*, ed. Novati, F., Roma, 1896, III, p. 303, líneas 27-34 y p. 304, líneas 1-6)

²¹⁶ De acuerdo con Bruce Mc Nair, la argumentación que se sigue en esta carta se sustentaría en la terminología utilizada en *Summa Theologiae* II-II q.182 a.1 por Tomás de Aquino. Si bien los argumentos expuestos en la q. señalada aparecen también el libro X de la *Ética Nicomáquea* (1177d 19- 1178a 7), Mc Nair concluye que los ejemplos aducidos por Salutati corresponden no a la *Ética*, sino a *Tópicos*, tal como en el caso de Tomás. Y esto no es todo, afirma que la misma terminología tomista es también utilizada en *De laboribus Herculis*, texto tardío, aunque de fecha incierta. A partir de esta obra, utilizada más tarde por Landino para la confección de los libros III y IV de sus célebres *Disputationes Camaldulenses*, sería posible —según él— establecer un nexo con, por una parte, el pensamiento escolástico, a través de Tomás y, por otra, con el de Landino. Así, este nexo daría cuenta no solo de la continuidad de las estrategias argumentativas escolásticas, sino también de que la distancia entre la ideología del “humanismo cívico” de los cancilleres florentinos y en especial el de Salutati y la que habría originado el supuesto abandono éste por pensadores de la segunda mitad del s. XV, no es tan grande. Asimismo —sigue Mc Nair—, en otro texto, el *De nobilitate legum et medicinae* de 1399, Coluccio habría utilizado los términos “contemplatio” de “speculatio” para referirse a la contemplación y en base a esto habría afirmado que la primera era superior a la actio, pero sin referirse al lugar que ocupa la vita contemplativa. Lo cierto es que la especulación vendría considerada como el estudio de todas las verdades, mientras que la

que pone a la teórica como la vida más alta, pero no preferible para todos.²¹⁷ Así pues, entre idas y venidas, con argumentos entreverados en juegos retóricos, Coluccio concluye que la vida contemplativa precede en acto a la activa, puesto que la produce y genera, pero que a pesar de ser más divina la primera, el Juicio supremo se basará en las obras de misericordia.²¹⁸ Será, entonces, aquél que haya vestido a los desnudos, dado de comer a los hambrientos, de beber a los sedientos, enterrado a los muertos, liberado a los cautivos, visitado a los enfermos y hospedado a los viajeros el que oirá aquella dulcísima llamada: “*Venite, Benedicti Patris mei: possidere vobis regnum paratum a constitutione mundi*”.²¹⁹

2. Cristoforo Landino o la *vita composita*.

Muy otra es la opinión que Cristoforo Landino plasmó sus *Disputationes camaldulenses*.²²⁰ El cuerpo de las *Disputationes*

contemplación, como el fin de toda acción y la perfección eterna. Salutati habría tomado esta distinción entre *speculatio* y *contemplatio* de *Summa Theologiae* II-II, q.180 a.4. Se trataría de dos tipos de contemplación, una que se refiere a las verdades divinas, que resulta perfeccionada por la visión de Dios y otra que se refiere a los efectos de la divinidad. A la primera, Salutati la llamaría “*contemplatio*” y a la segunda, “*speculatio*”. Así, *contemplatio* corresponde a lo que precede y es preferible a la vida activa, mientras que *speculatio*, a lo que se seguiría de la vida activa. Es sobre esta base —concluye Mc Nair— que en la obra mencionada el canciller postula la superioridad de la vida activa por sobre la especulativa, aunque sin referirse a la contemplativa. Debemos advertir que de ningún modo se podría sostener que Salutati esté efectivamente siguiendo a Tomás. Aun concediéndole el que Coluccio haya usado la misma terminología que el Aquinate, nada prueba este hecho sino que al encarar el problema, habría tenido que remitirse a la tradición y, por lo tanto, a los términos en los que ésta había planteado la cuestión. (Cf. Mc Nair, B. G., “Cristoforo Landino and Coluccio Salutati on the Best Life” en *Renaissance Quarterly*, 47 n° 4 (1994), pp. 747-769.)

²¹⁷ *Etenim dixit Philosophus, melius philosophari quam ditari, sed non magis eligentium necessariis indigenti. Melius est contemplative, fateor; non tamen semper nec omnibus eligibilior. Inferior est active, sed eligendo multotiens preferenda.* (Salutati, C., *Epistolario*, ed. Novati, F., Roma, 1896, III, p. 306, líneas 22-25)

²¹⁸ *Et dic, queso, de quo discutimur in ultimo illo iudicio, nisi de operis misericordie, licet neglectis vel impletis?* (Salutati, C., *Epistolario*, ed. Novati, F., Roma, 1896, III, p. 307, líneas 18-20)

²¹⁹ Salutati, C., *Epistolario*, ed. Novati, F., Roma, 1896, III, p. 307, líneas 23-24.

²²⁰ Las *Disputationes* se encuentran entre las obras más importantes que los autores platónicos habían producido hasta el momento. En efecto, solo podían rivalizar con estas, algunos textos de Ficino, i.e., los primeros comentarios a los diálogos de Platón, salidos de su pluma hacia 1469, un año después de terminada toda la traducción de Platón. Por lo demás, habrá que esperar hasta 1474

comprende cuatro diálogos que transcurren en cuatro días sucesivos de un verano de 1472 y sus títulos son ya sugestivos: *De vita activa et contemplativa*, *De summo bono* y los dos últimos *In P. Virgilio Maronis Allegorias*. Como es evidente, el que nos interesa es el primer diálogo. Los interlocutores principales son Leone Battista Alberti, que oficiará de defensor de la *vita contemplativa* y que había muerto justamente en 1472 y Lorenzo de Médicis, defensor de la *vita activa*. Como figuras de segundo orden, aparecen Marco Parenti, Antonio Canigiani, Donato Acciaiuoli y Alamanno Rinuccini. Por lo demás, Marsilio Ficino, que diez años atrás había comenzado a traducir a Platón, asiste a la discusión con un acusado mutismo.

Ya desde el vamos Landino pone de manifiesto la relevancia del tema. Subraya así la existencia de un *τέλος* o fin último para todos los seres vivientes, atendiendo a la relación entre bien y felicidad. En esta presentación se conjugan los escritos éticos del Estagitira con una variedad de ejemplos tomados de los filósofos estoicos, la postulación de Federico de Urbino ("*illustrissimus Federicus*") como aquél príncipe en quien se encarna la brillante síntesis de acción y contemplación, y una afirmación del valor intrínseco de uno y otro tipo de vida. Esto último sustentado en los ejemplos bíblicos de Salomón, Raquel, Lía, Marta y María los cuales corona con una alusión de Virgilio.

Aquí ya está todo. Si el lector no se ha convencido con esto, en vano leerá el resto de la *Disputatio*. No obstante, hay algunos puntos

para acceder a uno de sus trabajos más importantes de Marsilio: *Theologia Platonica*. Por otra parte, *De vita*, quizás su obra más original, ve la luz por primera vez el 4 de abril de 1490. Para más detalles ver Ficino, M., *Three Books on Life: a critical edition and translation with introduction and notes* by Kaske, C. V-Clarck, Jh. R., Tempe, Arizona, Medieval & Renaissance texts & studies-The Renaissance Society of America, 1998, pp. 7ss.

que conviene tener en cuenta: (1) En el esquema landiniano, la mente (*mens*), i.e., aquello que hace al hombre, hombre, es postulado como el principio de los dos tipos de vida en tanto que por naturaleza éste está capacitado tanto para actuar rectamente como para buscar la verdad. Landino trata de buscar, pues, aquello más propio del hombre como fundamento de la elección.²²¹ (2) En la exposición de la *vita contemplativa*, el personaje de Alberti pone en juego un esquema ascensional que responde al tratamiento platónico o, mejor, neoplatónico²²² de este tipo de vida.²²³ (3) La defensa de la *vita activa* tiene lugar bajo la identificación de ésta con la vida pública y política y de la *contemplativa* con la privada: “...no hemos nacido para nosotros mismos —sentencia el personaje de Lorenzo—, estamos al servicio de la sociedad humana...” y clausura el argumento con los ejemplos de Federico, como *princeps negotiosus et contemplativus*²²⁴ y de Sócrates

²²¹ *Quoniam igitur sola mens nostra est, nos nisi a natura degeneremus ita illa duce vivemus, ut omnia nostra studia, aut ad vitae necessaria dirigamus, et non nobis solum, sed quoniam ad coetum societatemque "nati sumus parentibus Hberis amicisque omnibus consulamus iustumque ac rectum colamus; aut curis actionibusque civilibus vel abiectis vel ad aliud tempus reiectis, ad veri speculationem erigamus. Quapropter aut agimus quippiam, aut meditatur...* (*De vita activa et contemplativa*, p. 734).

²²² En la primera parte del Libro I, Landino pone en boca de Alberti la discusión sobre cual género de vida ha de ser preferido, explica allí que la mente progresa desde el nivel de lo material, de las cosas creadas a las divinas en un paso que va de la *actio* a la *contemplatio* y de este modo, la *contemplatio* es más perfecta que la *actio*. Por medio de ella el hombre deja atrás el cuerpo y las preocupaciones, es decir, todo *negotium*, e inflamado por el amor de las cosas celestes, asciende a lo divino, donde la mente es perfeccionada por la contemplación. Se trata de un camino ascendente que culmina con la contemplación de lo divino: aquí Dios y verdad se identifican, y su conocimiento y gozo solo se puede alcanzar a través de las virtudes morales, i.e., purgativas, que liberan el alma de todo género de perturbaciones. Dichas virtudes son, pues, necesarias para iniciar el ascenso hacia Él, sede de la paz y la felicidad.

²²³ *Est enim virtus vitium fugere, et sapientia prima stultitia caruisse; quae cum rectissime ab Horatio dicantur, idem profecto vidit Horatius quod multis saeculis antea sive poeta sive propheta David in psalmo egregie expresserat. Citat enim qui sic roget: "Quis ascendet in montem Domini, aut quis stabit in loco sancto eius"? Cui haec interroganti statim respondet: "Innocens mardbus et mundo corde". Quapropter qui non manum solum, sed et mentem a vitiis cohercebit, is idoneus erit qui montem Domini ascendat.* (*De vita activa et contemplativa*, p. 740)

²²⁴ Los términos que utiliza aquí Landino no son “*contemplativa*” y “*contemplativus*” sino “*speculativa*” y “*speculativus*”. En nuestra interpretación, éstos últimos significan lo mismo que los primeros y por ello los hemos intercambiado.

en su doble condición de filósofo y ciudadano. (4) El diálogo se cierra con la postulación de una *vita composita*, síntesis de las dos anteriores, pero enunciando, al mismo tiempo una sutil preeminencia de la vida contemplativa.

Landino defiende, pues, la supremacía de la contemplación en tanto que esta es la base del obrar mismo, de la actuación política. Es esto lo que explica la superioridad de la contemplativa desde el punto de vista de la síntesis.²²⁵ Para decirlo con otras palabras, la mente, el principio de los dos tipos de vida, solo alcanzaría su perfección en la vida contemplativa.

²²⁵ Así como en el caso de Salutati, nos vemos obligados nuevamente a hacer algunos comentarios respecto del artículo de Bruce Mc Nair. Según él, el título original del primer diálogo de las *Disputationes* no habría sido “*De vita activa et contemplativa*” sino “*contemplatio an actio preferenda sit?*”, es decir “¿Se ha de preferir la contemplación o la acción?”. El más célebre de estos títulos aparecería recién en la primera edición impresa de 1480, bajo el sello de Nicolás Alamanno de Florencia y aunque quizás haya sido cambiado por el propio Landino, su intención al momento de escribir el diálogo habría sido la de investigar si para alcanzar el sumo bien —el tema del segundo diálogo—, era mejor la acción o la contemplación. En efecto, en el texto —sigue Mc Nair— Landino no consideraría la acción (*actio*) o la contemplación (*contemplatio*) como géneros de vida, sino que las habría utilizado como categorías de ascenso del alma a Dios, mientras que para las vidas usaría otros términos: “*otiosa et negociosa vita*”.

Por nuestra parte, creemos en el candor de la argumentación, Landino combina de un lado “*otiosa vita*” con “*contemplatio*”, “*speculatio*” y, del otro, “*otium*” y “*negociosa vita*” con “*activa*” y “*actio*”. Ahora, si bien parece plausible que utilizara “*contemplatio*” con un sentido, más bien, místico —como sugiere Mc Nair—, no podemos explicar por qué al referirse al raptó extático de Pablo, utiliza “*speculatio*” y no “*contemplatio*”. Máxime, toda vez que, dando cuenta de la etimología de este término, lo describe como una percepción de la verdad sin posibilidad de avance ulterior, ni movimiento alguno. Y por si esto fuera poco, Cristoforo también designa a la contemplación con el término “*intuitio*”, término sobre el cual nada nos dice Mc Nair.

Por último, si le concediéramos que Landino sigue la discusión en los mismos términos que Tomás en *Summa Theologiae* II-II qq 179-182, diríamos lo mismo que hemos dicho respecto de Salutati: nada prueba este hecho sino que al encarar el problema, habría tenido que remitirse los términos en los que lo había hecho la tradición. Con todo, mientras que el análisis de los textos de Salutati efectuado por Mc Nair nos parece decididamente equívoco, en el caso de los de Landino, hemos encontrado mayores dificultades para su rechazo o, si se quiere, una mayor plausibilidad para su aceptación. Sea de ello lo que fuere, creemos que el punto crucial en el que falla su argumentación, es el de tomar los textos de los humanistas y someterlos a las categorías de análisis aptas para textos escolásticos. (ver nota n° 17)

3. Giovanni Pico o Lorenzo por Federico.

Giovanni Pico della Mirandola (1463-1494), por su parte, plasma sus puntos de vista sobre la cuestión en diversos textos. Aquí analizaremos solamente una carta enviada a Lorenzo de Médicis el 15 de marzo de 1484. Su propósito principal consiste en elogiar los poemas que el Magnífico había escrito en lengua toscana (*florentina*) comparándolos con los de Dante y Petrarca.²²⁶ Escribe desde un trasfondo más parecido al de Landino que al de Salutati. Así pues, el texto nos presenta a un Pico deslumbrado por el brillo de la ciudad de la flor y, principalmente por la maestría con que su señor dominaba las aguas de la tempestuosa urbe. En el texto, que a juzgar por posteriores comentarios, fue considerada por el propio autor como un verdadero opúsculo filosófico,²²⁷ pueden leerse algunas reflexiones acerca del

²²⁶ Francesco Bausi propone la fecha de 1486 para la redacción de esta carta. Si bien es cierto que el texto ha sido corregido —cosa de la que hablaremos en notas sucesivas—, no hemos encontrado motivos para dudar de la autenticidad de la fecha. (Cf. Bausi, F., “L`epistola di Giovanni Pico Della Mirandola a Lorenzo de`Medici: Testo, traduzione e commento”, *Interpres* 7 (1998), pp. 7-57. citado por Borghesi, F., “A Life in Works” en Dougherty, M. V. (ed.), *Pico Della Mirandola: New Essays*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008, p. 211)

²²⁷ En 1491 Pico escribe una carta al humanista Filippo Beroaldo, correspondiendo con dos textos suyos a la gentileza que éste último había tenido al enviarle uno de sus escritos. Los textos que Pico adjunta a su misiva no son sino dos célebres epístolas brevemente modificadas (...*quibus quosdam versiculos addidi*...): una dirigida a Lorenzo de Médicis (1484) y otra, enviada un año más tarde a Hermolao Barbaro (1485) como respuesta a otra que este le hubiera enviado un tiempo antes. En la carta a Filippo, que obra de introducción a las otras dos, Pico confiesa que se expone en ellas los *generes dicendi* de los filósofos. (*Accepi abs te doctissime Beroalde et epistolam cum amabilem tum eruditam et versus plurimos ipsam etiam dubio procul antiquitatem provocantes gratissimum id mihi munus fuit. Quare per te bono in negotio bonas horas sum otiatum et voluptari in re vel occultas iocundius poterat vel honestius. Agam vero omnem oppido quem ingratum si tua quae sunt optima remunerari meis vellem quae sunt pessima et catullianis salibus suffeni venena permutare. Sunt nihil in poematis illo mihilo melior / nisi hoc praestem/ quae me suffenum esse agnosco: et in manticae tergo sit video. Tu tamen hoc flagitas ut s de nostris ad te aliquid scriptionibus dedam, atque ita flamas: ut quasi postules videarisque repulsam aequo aimo non laturus. Quare tibi vel cum dispemdiosi qua est apud te de me existimatio satisfaciendum. Habeas igitur duas epistolas alteram a Laurentium Medicem: alteram ad Hermolaum de genere dicendi philosophorum. Quibus quosdam versiculos addidi quos per hos dies etiam agenti alia mihi exciderunt. Tu haec ita leges ut memineris in humanioribus his studiis me tumultuaria cura et subcisiuis esse temporibus ut qui philosophis operam primariam et ut dicariam et ut dicitur seriosas addiderim lucernas. Apud quos ut id profecerim quod tu apud rhetores et poetas. Quos inter (loquor ex animo) non ideo cur tibi primas iure non vendices.*

lenguaje y la poesía que en lo sucesivo se afirmarán como constantes del pensamiento piquiano.²²⁸ Pero más allá de todos estos detalles, lo que nos interesa es el juicio que en ella se establece acerca del tipo humano que se encarna en el Magnífico.

Haciendo gala de su elocuencia, el Mirandolano confiesa que Lorenzo no sólo ha compuesto poemas de una sublimidad insondable y de una belleza extraordinaria, sino que además los ha moldeado mientras estaba ocupadísimo entre los estrépitos de la curia (*curiae strepitus*), entre los clamores del foro (*fori clamores*), entre supremas preocupaciones (*maximas curas*), entre turbulentísimas tempestades (*turbulentissimas tempestates*). En Lorenzo no solo encuentra Pico al hombre de mundo, cortés, político sagaz, dispuesto a hacer lo necesario para la salvación del Estado, aquél que será dibujado más tarde en parte por Maquiavelo, en parte por Castiglione, sino también al intelectual, o —incluso mejor— al literato, también cortés, cuyo afán por las *bonae litterae* es antepuesto incluso al deber. En el bosquejo del Magnífico que aquí se nos pinta, el binomio *vita activa-vita contemplativa* no entraña contradicción alguna, antes bien, en Lorenzo ambos polos responden a un mismo llamado o, si se quiere, a un

Politianus tuus est totus Amat te ut que maxime. De me polliceri tibi nihil non potes quod ego possem. Vale. (Opera Joannis Pici Mirandule Comitum concordie: literas principis: noveissime accurate revisa (addito generali super omnibus memoratus dignis regesto) quarumcumque facultatum professoribus tam iucunda quam proficua, Strasbourg, Johannes Pruis imp., 1504, Fol. LXXXI-LXXXII))

Por otra parte, no solo Pico, sino también Hermolao, receptor de la segunda de estas cartas, reconoce inmediatamente que el joven conde ha respondido su epístola con un “libro entero”. (*Expectabam quidem istinc usuras aliquas omnino ex iis litteris quas superioribus diebus ad te dedissem: sed tu eas quae tua liberalitas est incivilibus et incommodicis remunerandas esse censuisti, non epistolam rescribens, sed volumen fere iustum. (Hermolaus Barbarus Joanni Pico Mirandulano en Garin, E., Prosattori Latini del Quattrocento, Milano-Napoli, Riccardo Ricciardi Editore, 1952, p. 844.))*

²²⁸ Sin lugar a dudas Pico mantuvo lo dicho en la carta que aquí mencionamos a lo largo de gran parte de su vida; por lo menos hasta 1491. Ver nota anterior.

mismo espíritu que da lugar a una *vita composita*, tal como había proclamado Landino. En este punto, el Magnífico ha destronado a Federico. Con todo, no hemos de olvidar que aquí hay algo más: como Cicerón defendiendo al poeta Archías, dibujando a Lorenzo, el Mirandolano podría estar dibujándose a sí mismo.²²⁹

Conclusión

El primer tipo de respuesta, el de Coluccio, representa, en nuestra opinión, los más altos ideales del humanismo cívico bajo la figura de una *sanctitas negociosa*. Se trata de la respuesta de un hombre inmerso en los asuntos públicos, por propio oficio y temperamento más proclive a la acción que a la contemplación. Sin embargo, aun cuando su argumentación parece de momento apuntar a la superioridad de la vida activa, su pluma se muestra indecisa al momento de rematar la cuestión. Dicha indecisión se funda en suerte de utilitarismo *ante litteram* ejemplificado en la figura de Jerónimo.

En el segundo tipo, en el caso de Landino nos encontramos con un planteo que dista mucho de ser original, pero que es paradigmático. De su texto se desprende la superioridad de la vida contemplativa desde el punto de vista de la síntesis, i. e., desde la perspectiva de la *vita composita*, cuyo mayor exponente es Federico de Urbino. En el caso de Pico, nos sale al encuentro una postulación no ya explícita sino

²²⁹ Párrafo aparte merecería una investigación acerca de si Pico pensó en algún momento ocupar su lugar como príncipe. Más allá de la falta de evidencia, en nuestra opinión, si es posible constatar semejante cosa, lo es en época muy temprana. En tal sentido, no estaría fuera de lugar el sostener que su primera impresión de Lorenzo, de una personalidad impactante y arrolladora, podría haberle sugerido un verdadero modelo a imitar. (Ver *Oratio* § 18,100, 102. Cf. también la carta de Pico a su sobrino del 15 de mayo de 1492.)

tácita de la *vita composita* en la que Lorenzo ocupa el lugar de Federico.

A partir de lo dicho es evidente que ambos tipos de respuesta presentan cierta ambigüedad. Ésta, en nuestra opinión, tendría su causa última en los modelos elegidos por los autores estudiados: Jerónimo, por una parte, y Federico y Lorenzo, por otra. La ambigüedad que adivinamos en los textos de Salutati, Landino y Pico, estaría, pues, supeditada, en última instancia, a la ética aristotélico-agustiniana, esto es, una ética del modelo.

Bibliografía

Fuentes

ALBERTI, L. B., *I libri della famiglia*, eds. Romano, R.-Tenenti, A., Torino, Einaudi, 1972.

_____, *De commodis litterarum atque incommodis*, ed. GOGGI CAROTTI, L., Firenze, Olschki, 1976

FICINO, M., *Three Books on Life*: acritical edition and translation with introduction and notes by Kaske, C. V.-Clarck, Jh. R., Tempe, Arizona, Medieval & Renaissance texts & studies-The Renaissance Society of America, 1998.

LANDINO, C., *De vita activa et contemplativa* en Garin, E., *Prosattori Latini del Quattrocento*, Milano-Napoli, Ricardo Ricciardi Editore, 1952, pp. 716-791.

_____, *Scritti critici e teorici*, ed. Cardini, R., Roma, Bulzoni, 1974.

PICO DELLA MIRANDOLA, G., *Opera*, Bologna, Benedetto Faelli imp., 1496.

SALUTATI, C., *De laboribus Herculis*, ed. Ullmann, B.L., Turici, In aedibus Thesauri Mundi, 1951.

_____, *Il Trattato De Tyranno e Lettere scelte*, Ercole, F. (ed.), Bologna, Nicola Zanichelli Editore, 1942.

_____, *Epistolario*, ed. Novati, F., Roma, 1893, vol. II .

_____, *Epistolario*, ed. Novati, F., Roma, 1896, vol. III.

Bibliografia secundaria

BARON, H. "Cicero and the Roman Civic Spirit in the Middle Ages and Early Renaissance" en *Bulletin of the John Rylands Library* XII, 1938, pp. 73-97.

BONELL, R. A., "An Early Humanistic view of the active and contemplative life" en *Italica*, Vol. 43, no. 3, sept. 1966, pp. 225-239.

BORGHESI, F., "A Life in Works" en DOUGHERTY, M. V. (ed.), *Pico Della Mirandola: New Essays*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008.

BURCKHARDT, J., *La cultura del Renacimiento en Italia*, Madrid, Sarpe, 1985.

CELENZA, C. S., “Poliziano’s *Lamia* in context” en Celenza, C. S. (ed.), *Angelo Poliziano's Lamia*, Leiden-Boston, Brill, 2010, pp. 1-46.

CIORDIA, M., “*Vita activa y vita contemplativa* en Poggio Bracciolini: entre el prevalecer y la tranquilidad” en *Circe XVIII*, 2014, pp. 111-121.

FIELD, A., *The Origins of the Platonic Academy of Florence*, Princeton-New Jersey, Princeton University Press, 1988.

_____, “Cristoforo Landino's First Lectures on Dante” en *Renaissance Quarterly*, Vol. 39, No. 1, Spring 1986, pp. 16-48. (Versión online disponible en Jstor)

GARIN, E., *La Educación en Europa: 1400-1600*, Barcelona, Crítica, 1987.

_____, *La Revolución Cultural del Renacimiento*, Barcelona, Crítica, 1984.

_____, *El Renacimiento Italiano*, Barcelona, Ariel, 1980.

_____, *Medioevo e Rinascimento*, Bari, Laterza, 1973.

_____, *Dal Rinascimento all’Iluminismo. Studi e Ricerche*, Pisa, Nistri, 1970.

_____, *La cultura filosofica del Rinascimento Italiano*, Firenze, Sansoni, 1961.

GRAFTON, A., *Leon Battista Alberti, Master Builder of the Italian Renaissance*, Cambridge, Harvard University Press, 2000.

HANKINS, J. (ed.), *Renaissance Civic Humanism, reappraisals and reflections*, USA, Cambridge, 2003.

HANKINS, J., "The Myth of the Platonic Academy of Florence" en *Renaissance Quarterly*, Vol. 44, No. 3, Autumn, 1991, pp. 429-475. (Versión online disponible en Jstor)

JURDJEVIC, M., "Civic Humanism and the Rise of the Medici" en *Renaissance Quarterly*, Vol. 52, No. 4, Winter, 1999, pp. 994-1020. (Versión online disponible en Jstor)

KRISTELLER, P. O., "Humanism and Scholasticism in the Italian Renaissance" en BLOOM, H. (ed.), *The Italian Renaissance*, USA, Chelsea House publishers, 2004, pp. 117-150.

_____, *El pensamiento renacentista y sus fuentes*, México, FCE, 1993.

Lackner, D. F., "*The camaldolese academy: Ambrogio Traversari, Marsilio Ficino and the Christian platonic tradition*" en *Marsilio Ficino: his theology, his philosophy, his legacy*, Leiden-Boston, Brill, 2002, pp. 15-44.

LOMBARDO, P. A., "Vita Activa versus Vita Contemplativa in Petrarch and Salutati" en *Italica*, Vol. 59, No. 2, Summer, 1982, pp. 83-92. (Versión online disponible en Jstor)

MAGNAVACCA, S., *¿El filósofo o el político? El De vita activa et contemplativa de Cristoforo Landino*, Buenos Aires, Eudeba, 2000.

MC NAIR, B. G., "Cristoforo Landino and Coluccio Salutati on the Best Life" en *Renaissance Quarterly*, 47 n° 4, 1994, pp. 747-769.

SCHMITT, Ch. B., *Aristóteles y el Renacimiento*, Madrid, Universidad de León, 2004.

TRINKAUS, Ch., “Antiquitas Versus Modernitas: An Italian Humanist Polemic and its Resonance” en *Journal of the History of Ideas*, Vol. 48, No. 1, Jan. - Mar., 1987, pp. 11-21. (Versión online disponible en Jstor)

_____, “Humanist Treatises on the Status of the Religious: Petrarch, Salutati, Valla” en *Studies in the Renaissance*, Vol. 11, 1964, pp. 7-45. (Versión online disponible en Jstor)

Recursos virtuales

Tomás de Aquino, Opera omnia: www.corpusthomisticum.org

Biblioteca Italiana: www.bibliotecaitaliana.com

La sentencia de Nicolás de Cusa “*Sis tu tuus, et Ego ero tuus*”: síntesis del modo de vida neoplatónico-cristiano

Alexia Schmitt
USAL-CONICET
schmitt@fibertel.com.ar

Resumen

En su libro *Viva imago. La filosofía práctica de Nicolás de Cusa*, Isabelle Mandrella destaca tres grandes indicios, que nos permiten incluir al pensamiento de Nicolás de Cusa entre los representantes de la filosofía práctica del neoplatonismo: el hombre como ser intelectual, que alcanza su realización desarrollando sus capacidades mentales; el hombre como *imago Dei*, que viene de y que se esfuerza por regresar al Ejemplar, y cuyo autoconocimiento le permite volverse consciente de dicha relación de imagen; la semejanza de estructura trinitaria entre la mente divina y la humana. El propósito de nuestra exposición será mostrar que la sentencia del *De visione Dei* “*Sis tu tuus, et Ego ero tuus*” sintetiza tal modo de vida neoplatónico-cristiano: sólo al adueñarse de su ser libremente, el hombre puede retornar al Principio. En efecto, por una parte, dicha fórmula asimila de manera original la senda de la interioridad agustiniana, pues el propio Cusano advierte, que volverse dueño de sí significa obedecer lo superior (tanto dentro como fuera de nosotros), y gobernar lo inferior, -retomando la propuesta de Agustín en *De libero arbitrio*. Así, adueñarse del propio ser presupone que el hombre ha sido dotado de libre albedrío, lo conduce a reconocer su verdadera identidad: su ser de *imago Dei*, y por tanto, a descubrir que la realización del mismo consiste en asemejarse

lo más posible a su Ejemplar. Pero, mientras el Hiponense nos exhorta a trascender nuestro ser finito para acercarnos al Inmutable, Nicolás propone el reconocimiento y la realización de la propia entidad como camino ilimitado que nos conduce a Dios. El hombre no renuncia, sino por el contrario, asume su propia entidad de manera libre, pues sólo mediante ella podrá aproximarse al Principio. Tal originalidad de la interioridad cusana podría explicarse, quizás, por el acceso a la obra de pensadores de la tradición neoplatónica desconocidos para Agustín, en particular, Proclo y Eckhart, con su ontología de la creatura.

Palabras clave

Modo de vida neoplatónico-cristiano, *imago Dei*, ontología, Nicolás de Cusa, San Agustín

Introducción

Dado que nuestra exposición se propone mostrar, que la sentencia del *De visione Dei* “*Sis tu tuus, et Ego ero tuus*” asimila el modo de vida neoplatónico-cristiano, -aunque reinterpretándolo-, comenzaremos señalando que, mediante la mencionada fórmula, Nicolás nos advierte, que el hombre descubre su identidad de *imago Dei* por la senda de la interioridad agustiniana. Luego, destacaremos las implicancias prácticas de la relación copia-ejemplar, que se da entre Dios y su imagen, -como Isabelle Mandrella ha advertido muy acertadamente. Concluiremos resaltando la originalidad de la sentencia del *De visione Dei* frente a la tradición neoplatónica: la asunción de la propia entidad (incluyendo su límite), como camino sin término, capaz de aproximarnos al Principio.

1. Por la senda de la interioridad agustiniana, al descubrimiento de nuestra identidad: *mens humana* como *viva imago Dei*

Dado que Dios es inaccesible, -concluye el Cardenal en *De visione Dei*-, nadie lo poseerá, a menos que Él se nos dé primero²³⁰. Es entonces cuando nuestro pensador escucha resonar en su corazón: “¿Y cómo te darás a mí, sino de la misma manera a como me has dado el cielo, la tierra y todas las cosas que en ellos se encuentran? Más todavía, ¿cómo te darás a mí, a menos que Tú no me des a mí a mí mismo? Y cuando descanso así en el silencio de la contemplación, Tú,

²³⁰N. de Cusa, *De vis. Dei* (h. VI, n. 25): *Nemo potest te accedere, quia inaccessibleis. Nemo igitur te capiet, nisi tu te dones ei.* Cf. Ag., *Conf.* I, 1-2 y Anselmo, *Proslogion*, cap. 1.

Señor, me respondes diciendo en lo más íntimo de mi corazón: “Sé tú tuyo, y Yo seré tuyo”²³¹.

La fórmula “*Sis tu tuus et ego ero tuus*” implica que el hombre se encuentra dotado de libre albedrío: Dios nos otorga la libertad para autogobernarnos, y la capacidad de reconocer dicha libertad (Reinhardt, 1998: 226). Pero sobre todo, la sentencia “*Sis tu tuus*” subraya que el hombre es libre de asumir su propia identidad. En palabras del Cardenal: “Oh, Señor, suavidad de toda dulzura, has puesto en mi libertad que, si yo lo quiero, yo sea yo mismo. Por tanto, si yo no soy yo mismo, tú no eres mío. De otro modo coartarías mi libertad, ya que tú puedes ser mío únicamente cuando yo sea yo mismo”²³².

El hombre es él mismo, cuando respeta el orden impuesto por el Creador, tanto dentro como fuera de él; es decir, cuando elige lo mejor para sí. En palabras del Cardenal: “Tú me enseñas esto: que el sentido debe obedecer a la razón, y que la razón debe dominar. Por eso, cuando el sentido sirve a la razón, yo soy yo mismo. Pero la razón no es guiada más que por ti, Señor, que eres el verbo y la razón de las razones”²³³. De manera semejante, Agustín advertía en *De libero arbitrio*: “no hay buen orden, ni siquiera puede decirse que haya orden,

²³¹N. de Cusa, *De vis. Dei* (h. VI, n. 25): *Et quomodo dabis tu te mihi, si non pariter dederis mihi caelum et terram et omnia, quae in eis sunt? Immo quomodo dabis tu te mihi, si etiam me ipsum non dederis mihi? Et cum sic in silentio contemplationis quiesco, tu, domine, intra praecordia mea respondes dicens: Sis tu tuus et ego ero tuus.*

²³²N. de Cusa, *De vis. Dei* (h. VI, n. 25): *O domine, suavitas omnis dulcedinis, posuisti in libertate mea, ut sim, si voluero, mei ipsius. Hinc nisi sim mei ipsius, tu non es meus. Necessitates enim libertatem, cum tu non possis esse meus, nisi et ego sim mei ipsius.*

²³³N. de Cusa, *De vis. Dei* (h. VI, n. 26): *Hoc autem tu me doces, ut sensus oboediat rationi et ratio dominetur. Quando igitur sensus servit rationi, sum mei ipsius. Sed non habet ratio, unde dirigatur, nisi per te, domine, qui es verbum et ratio rationum.*

allí donde lo más digno se halla subordinado a lo menos digno”²³⁴. Lo que hace al hombre superior a los animales es, para el Hiponense, su *mens* o *spiritus*²³⁵. Por tanto, -concluye-, “cuando la razón, mente o espíritu gobierna los movimientos irracionales del alma, entonces y sólo entonces, es cuando se puede decir que domina en el hombre lo que debe dominar”. Sin embargo, coincide con Cusano: Dios es superior a la *mens* humana²³⁶; de ahí que ella deba, a su vez, obedecer a Dios²³⁷.

Ahora bien, el ver absoluto divino mira desde siempre a todas y cada una de sus creaturas, otorgándoles así la posibilidad de que lo vean: “*Eres visible por todas las creaturas, y las ves a todas. Pues, en efecto, por el hecho de que ves a todos, eres visto por todos. Las creaturas no pueden ser de otro modo, puesto que son por tu visión. Si no te vieses a ti que las ves, no podrían recibir de ti el ser. El ser de la creatura es, igualmente, tu ver y tu ser visto*”²³⁸. Pero sólo el hombre, -dotado de un principio intelectual y libre albedrío-, puede descubrir, que en el ser de toda creatura (y por ende también en el suyo propio) se da la coincidencia entre el ser visto por Dios y el verlo a Él; y entonces, a partir de tal descubrimiento, se vuelve capaz de ascender al ver absoluto, en el cual se da la coincidencia entre ver y ser-visto²³⁹. De esta forma el hombre se reconoce una *viva imago Dei*: a imagen de Dios, quien con su ver otorga la existencia a las creaturas, mediante su

²³⁴Ag., *De lib. arb.* I, 8, 18: *Non enim ordo rectus, aut ordo appellandus est omnino, ubi deterioribus meliora subiiciuntur.*

²³⁵Cf. Ag., *De lib. arb.* I, 8, 18.

²³⁶Cf. Ag., *De lib. arb.* I, 10, 21.

²³⁷Cf. Ag., *De lib. arb.* II, 9, 27.

²³⁸Nic. de Cusa, *De vis. Dei* (h. VI, n. 40): *Ab omnibus creaturis es visibilis et omnes vides; in eo enim, quod omnes vides, videris ab omnibus. Aliter enim esse non possunt creaturae, quia visione tua sunt; quod si te non viderent videntem, a te non caperent esse. Esse creaturae est videre tuum pariter et videri.*

²³⁹N. de Cusa, *De fil. dei* (h. IV, n. 40): *videre coincidit cum videri.*

conocimiento el hombre las recrea, advirtiendo su verdadera nobleza. Es interesante la doble advertencia, que Beierwaltes realiza respecto a la vinculación que se da entre ver humano y divino: *“por un lado, pone en claro el carácter previo de lo infinito frente a lo finito, -en tanto que su fundamento; pero, por otro lado, ennoblece la finitud fundamental del hombre, convirtiéndola en lugar de manifestación y operación de lo infinito, concibiendo por tanto al hombre mismo como un ‘alter Deus’”* (Beierwaltes, 2005: 222).

No obstante, el hombre es libre de no asumir, que en el ser de cada creatura (y en el suyo propio) se da la coincidencia entre ser visto por y ver a Dios. Retomando con Beierwaltes la máxima cusana: *“la decisión de “pertenerme a mí mismo” (meiipsius esse), o de querer pertenecer a mí mismo, sólo puede realizarse mediante la apropiación pensante, vidente y afectiva (amorosa) del fundamento propio – previamente ya presente-. (...) Al pensar y hacer propios e individuales del hombre se les incita a llegar a ser y a ser él mismo en el tener conciencia del fundamento propio y absoluto”* (2005: 223). El hombre reencuentra su fundamento al volver sobre sí, a su interior, pero, a la vez, reconoce la trascendencia del principio.

2. Implicancias prácticas de la relación copia-ejemplar

En su libro *Viva imago. La filosofía práctica de Nicolás de Cusa*, Isabelle Mandrella privilegia el aspecto ético del pensamiento cusano, presentándolo como un representante de la filosofía práctica del neoplatonismo (2012: 13, 20-21), advirtiendo que su ética intelectualista se funda sobre la relación que tiene la copia (Abbild) al ejemplar (Urbild), la cual es expresada por Nicolás mediante la

metáfora de la *viva imago Dei* (2012: 20-21). El Cardenal retoma tal modo de concebir la relación de la *mens* humana al principio del medio neoplatónico. En efecto, entre los pensadores, que han influido en la antropología filosófica-mental del Cusano y su representación del perfeccionamiento práctico-intelectual del hombre entendido como imagen, Mandrella menciona a San Agustín, Proclo, Juan Escoto Eriúgena, la Escuela de Chartres, Alberto Magno, Buenaventura, y Meister Eckhart (2012: 34-35).

Aunque admite la dificultad de mostrar la dependencia directa de la ética cusana respecto a los mencionados pensadores neoplatónicos, marca tres grandes indicios interdependientes, en los cuales el Cardenal coincide con todos ellos: *“Primero, la concepción fundamental del hombre como un ser intelectual-mental, cuyo verdadero sí mismo consiste en la realización de estas capacidades mentales más altas; segundo, la concepción del hombre como una imagen divina que viene de y que se esfuerza por regresar al ejemplar divino, cuyo autoconocimiento consiste en volverse consciente de su relación de imagen; y tercero y finalmente, las reflexiones especulativas-trinitarias sobre la semejanza de estructura entre mente divina y humana: las dos están conformadas trinitariamente, y la mencionada relación copia-ejemplar permite aclarar esto con especial concisión”* (2012, 35) ²⁴⁰.

²⁴⁰ *“Zum einen die fundamentale Konzeption des Menschen als eines geistig-intellektuellen Wesens, dessen eigentliches Selbst in der Realisierung dieser höchsten geistigen Fähigkeiten besteht; zum zweiten die Vorstellung des Menschen als eines vom göttlichen Urbild abstammenden und zu diesem zurück strebenden Abbildes, dessen Selbsterkenntnis darin besteht, sich seiner Abbildrelation bewusst zu werden; und drittens schliesslich die trinitätsspekulativen Überlegungen über die Strukturähnlichkeit zwischen menschlichem und göttlichem Geist, die beide ternarisch verfasst sind und die besagte Urbild-Abbild-Relation damit in besonderer Prägnanz deutlich werden lassen”.*

Dicha relación, -resalta Isabelle-, encierra una fuerte dimensión práctica: por medio de la vitalidad de la imagen, Nicolás acentúa el carácter dinámico del proceso, en el cual el hombre se va asimilando en intelectualidad y libertad al ejemplar infinitamente trascendente. Teniendo en cuenta su dinamismo, la ética cusana sería cercana a la de Eckhart, pues su fin consiste en permitirle al hombre retornar a su verdadero sí mismo (su ser de *imago Dei*), y realizarlo, asimilándose a Dios (Mandrella, 2012: 20). Así lo advierte el Cardenal: la *mens* humana respecto a la verdad o sabiduría “*es como si fuera su viva imagen. Pues la imagen no se aquieta sino en aquello de lo cual es imagen, de ello tiene principio, medio y fin*”²⁴¹.

No obstante, recordemos el significado más técnico que adquiere la fórmula “*mens humana, viva imago Dei*” en el pensamiento cusano. Nuestro intelecto, estimulado por los fantasmas de lo sensible, intuye al principio en todo, y de manera eminente en él mismo; tal es el saber más alto, que la mente humana puede alcanzar, del mundo, de sí, y de Dios: “*intuye que todo es uno, y que ella es la asimilación de aquel uno, y a través de ésta, hace las nociones acerca de lo uno, que es todas las cosas. Y así realiza las especulaciones teológicas, donde descansa como en el término de todas las nociones tan suavemente como en la más deleitable verdad de su vida*”²⁴².

Como bien ha precisado Kremer, se trata en realidad de la asimilación llevada a cabo por la parte superior del intelecto, la *intellectibilitas*, gracias a la cual ya no se produce la asimilación de

²⁴¹Nic. de Cusa, *De sap.* (h. V, n. 18): *est quasi viva imago eius. Non enim quietatur imago nisi in eo, cuius est imago, a quo habet principium, medium et finem.*

²⁴²Nic. de Cusa, *De mente* (h V, n. 106): *intuetur omnia unum et se illius unius assimilationem, per quam notiones facit de uno quod omnia. Et sic facit theologicas speculationes, ubi tamquam in fine omnium notionum quam suaviter ut in delectabilissima veritate vitae suae quiescit.*

diversas formas, sino sólo la del ejemplar divino (Kremer, 2004: 39). Mediante su fuerza de la *intellectibilitas*, nuestra mente se reconoce como imagen de la simplicidad divina, fuente de todo ser y conocer: “La mente ve en sí todo, pero todo como uno y uno como todo. En esta simplicidad y su conocimiento tiene nuestra mente la cercanía más alta a Dios, la cual alcanza la realización máxima de su condición de imagen. Por eso Cusano puede expresarse así, en este conocimiento la mente se asimila a todo (*se omnibus assimilet*), por tanto, ella se asimila a su ejemplar” (Kremer, 2004: 38)²⁴³. De ahí que Kremer concluya: “Lo que es conocido en el nivel de la *intellectibilitas* no es otra cosa que la mente humana, aunque en su simplicidad más radical, en la cual es visto al mismo tiempo todo como uno y uno como todo” (2004: 38)²⁴⁴.

Comprendemos ahora el significado más técnico que adquiere la fórmula “*mens humana, viva imago Dei*” en el pensamiento cusano: sólo en el asimilar de la *intellectibilitas* nuestra mente actúa como verdadera imagen viviente de Dios, en tanto logra intuir a todo como uno y a lo uno como todo, reconociendo su verdadera identidad, y por ende, tornándose capaz de efectivamente realizarla, a saber, convertirse en la asimilación de lo uno. En palabras del Cardenal: “la mente usa de sí misma con este altísimo modo en cuanto ella misma es imagen de Dios; y Dios, quien es todo, reluce en ella, es decir, cuando en tanto

²⁴³ “In ihr erblickt der Geist daher zwar alles, aber alles wie eines und eines wie alles. In dieser Einfachheit und ihrer Erkenntnis hat unser Geist die grösste Nähe zu Gott, die höchste Aufgipfelung seiner Abbildlichkeit erreicht. Darum kann Cusanus sich bald so ausdrücken, dass bei dieser Erkenntnis der Geist sich allem angleicht (*se omnibus assimilet*), bald dass er sich dabei Gott, seinem Urbild, angleicht”.

²⁴⁴ “Was erkannt wird auf der Stufe der *intellectibilitas* ist daher nichts anderes als der menschliche Geist, jedoch in seiner radikalsten Einfachheit, in der zugleich alles wie eines und eines wie alles gesehen wird”.

imagen viviente de Dios con todo empeño se vuelve en el asimilar hacia su ejemplar”²⁴⁵.

Podemos una vez más volver sobre la sentencia del *De visione Dei* y verla ahora a la luz del modo más alto del asimilar humano: nuestra mente es ella misma, -es decir, reconoce y realiza su verdadera identidad de asimilación de lo uno-, sólo mediante el asimilar de la *intellectibilitas*; éste nos permite al mismo tiempo poseer a Dios, es decir, alcanzar el conocimiento más alto del principio en la medida de nuestras posibilidades: su presencia en todo y todo en él, y su imagen reflejada por la *mens* humana, cuando realiza la asimilación de lo uno. Ahora bien, Mandrella ha advertido las dos implicancias prácticas del grado más alto del asimilar humano, dentro de la ética cusana intelectualista, que sintetiza como un “vivir desde lo Uno”²⁴⁶ (Mandrella, 2012: 41): “la exhortación al autoconocimiento (...), el cual abre para el hombre por el volverse consciente de su relación a su ejemplar y de su potencial resultante de su ser verdadero, por otro lado ella consiste en el señalamiento presentado incansablemente, de asimilarse a su ejemplar y aproximarse a él continuamente”²⁴⁷ (Mandrella, 2012: 41). Descubrimos así, siguiendo a Mandrella, que la mencionada metáfora también debe ser leída desde el plano ético: “el hombre se realiza como *viva imago* prácticamente, a saber en

²⁴⁵Nic. de Cusa, *De mente* (h V, n. 106): *Utitur autem hoc altissimo modo mens se ipsa, ut ipsa est dei imago, et deus, qui est omnia, in ea relucet, scilicet quando ut viva imago dei ad exemplar suum se omni conatu assimilando convertit.*

²⁴⁶“Lebens aus dem Einen”.

²⁴⁷ “der Aufforderung zur Selbsterkenntnis (...), die dem Menschen durch die Bewusstwerdung seiner Relation zum Urbild und seiner daraus resultierenden Potentiale sein wahres Selbst eröffnet, zum anderen bestehen sie in der unermüdlich vorgetragenen Anweisung, sich dem Urbild gleichzugestalten und sich ihm kontinuierlich anzunähern“.

intelectualidad y libertad, sobre la base de su naturaleza racional y así se transforma en su verdadero sí mismo”²⁴⁸ (Mandrella, 2012: 42).

3. Originalidad de la sentencia del *De visione Dei* frente a la tradición neoplatónica

Sin embargo, con la sentencia “Sé tú tuyo, y yo seré tuyo”, Nicolás se contrapone a la concepción agustiniana de libertad, -como bien ha advertido Schwaetzer. A fin de recordarnos el significado de “libertad”, que el Pensador alemán rechaza con la fórmula del *De visione Dei*, el especialista recuerda el Sermón 17 del Maestro Renano: “Dice Agustín: Quien quiera, que Dios le pertenezca, antes debe hacerse propiedad de Dios, y ésto ha de ser así necesariamente” (Schwaetzer, 2001: 319-332)²⁴⁹. No se sabe si Cusano conoció tal prédica, pero, en su décimo sermón, el joven Nicolás atribuye al Hiponense tal concepción de libertad: “Según Agustín nadie poseerá a Dios, si Dios no lo posee aquí”²⁵⁰.

Si bien la mencionada cita no se encuentra en Agustín, -resalta nuestro especialista-, la fórmula cusana constituye un “abandono consciente de esta concepción de libertad antropológica”²⁵¹ (Schwaetzer, 2001: 330), representada por Eckhart y Agustín, pero también presente en otros pensadores, -por ejemplo, Pseudo Dionisio-,

²⁴⁸ “*der Mensch als viva imago praktisch, nämlich in Intellektualität und Freiheit, auf der Basis seiner rationalen Natur realisiert und so zu seinem wahren Selbst transformiert*”.

²⁴⁹ P. 330: “*Augustinus sagt: Wer will, dass Gott sein eigen sei, der muss zuvor Gottes eigen sein, und das ist notwendig so*” (M. Eckhat, Predigt 17: *Qui odit animam suam*, DW I, p. 286).

²⁵⁰ Nic. de Cusa, *Sermo X* (h. XVI/2, n. 9): *Secundum Augustinum ‘nullus Deum possidebit, nisi ipse eum hic possederit’*. Como advierte el Cusanus Portal y Hopkins, no se trata de una cita del Obispo de Hipona sino de Iulianus Pomerius, un sacerdote cristiano del siglo quinto y maestro de retórica, quien afirma en *De vita contemplativa: Nemo possidet Deum, nisi qui possidetur a Deo* (II c. 16 n. 2).

²⁵¹ “*bewusste Abkehr von dieser anthropologischen Freiheitsauffassung Eckharts und Augustinus’*”.

según la cual el hombre debe incluso despreciarse a sí mismo por amor a Dios (Schwaetzer, 2001: 330). Así, en *De vera religiones*, el Hiponense nos exhorta a trascender nuestro ser finito para acercarnos al Principio inmutable: “*No quieras derramarte fuera; entra dentro de ti mismo, porque en el hombre interior reside la verdad; y si hallares que tu naturaleza es mudable, trasciéndete a ti mismo, mas no olvides que, al remontarte sobre las cimas de tu ser, te elevas sobre tu alma, dotada de razón. Encamina, pues, tus pasos allí donde la luz de la razón se enciende*”²⁵². De ahí la conclusión de Schwaetzer: “Con la autoaceptación del yo terreno, individual, y la autocreación que sale de allí, Cusano efectúa una revolución decisiva” (2001: 330)²⁵³.

Por consiguiente, la mencionada sentencia propone el camino inverso al señalado hasta ese momento por la filosofía para alcanzar al Principio: en vez del abandono del propio ser, su asunción y realización. Más aún, paradójicamente, nuestro ser limitado y finito es el único camino que puede conducirnos a Dios. A fin de ilustrarnos esto, el Cardenal retoma la experiencia de contemplación sensible del “ícono de Dios”²⁵⁴, “la imagen de uno que lo ve todo, cuyo rostro ha sido pintado con tal hábil arte pictórico que parece mirar todo lo que le circunda”²⁵⁵.

Sin embargo, parecería que la mirada del ícono se vuelve hacia el lugar desde el cual nosotros lo observamos y, según el modo en que lo contemplemos, –enojados, tristes, alegres–, de la misma manera

²⁵²Ag., *De vera rel.* 39, 72: *Noli foras ire, in teipsum redi; in interiore homine habitat veritas; et si tuam naturam mutabilem inveneris, transcede et teipsum. Sed memento cum te transcendis, ratiocinantem animam te transcendere. Illuc ergo tende, unde ipsum lumen rationis accenditur.*

²⁵³“*Mit der Selbstannahme des irdischen, individuellen Ichs und der von dort ausgehenden Selbstgestaltung vollzieht Cusanus einen entscheidenden Umschwung*”.

²⁵⁴N. de Cusa, *De vis. Dei* (h. VI, n. 2): *eiconam dei.*

²⁵⁵N. de Cusa, *De vis. Dei* (h. VI, n. 2): *imagine omnia videntes (...) ita quod facies subtili arte pictoria ita se habeat, quasi cuncta circumspiciat.*

experimentamos que él nos devuelve su mirada; como si quien mira el ícono le comunicase su propio modo de ser. Empero, el Cardenal advierte: “el que te mira no te da la forma, sino que se ve a sí mismo en ti, ya que recibe de ti lo que es”²⁵⁶. Quien observa la imagen no determina su mirada, sino que encuentra su modo de ver en ella, pues de ella lo ha recibido. Por tanto, cada modo de ver humano se funda y es manifestación del ver absoluto. No obstante, no se trata de un panteísmo, pues el ver absoluto, aunque esté presente como su causa en cada modo de ver, al mismo tiempo permanece trascendente, pues excede y constituye la fuente de todo modo de ver.

De ahí que Beierwaltes advierta que el perspectivismo cusano no relativiza ni el objeto de nuestra visión ni el ver de cada hombre (2005: 217-218). En relación al ver sensible de todo hombre, nuestro especialista aclara: si bien el ver humano se encuentra doblemente limitado, -a saber, por la condición misma de nuestro ojo, que sólo puede ver desde un determinado ángulo de visión, según ciertas coordenadas espacio-temporales, a un objeto por vez; y por el ámbito en el cual se lleva a cabo, el mundo sensible, determinado por la *alteritas*-, no obstante, se encuentra en condiciones de ascender a la visión intelectual y facial, no abandonando tal condición limitada, sino asumiéndola; “tal como todos los puntos posibles y distintos entre sí de la periferia de un círculo están inmediatamente referidos a través de los radios (“ángulos de visión”) al centro que los fundamenta y los mantiene. La metáfora del círculo ha de aclarar, entre otras cosas, que en el cruce del ver absoluto con el limitado en la dimensión de lo

²⁵⁶N. de Cusa, *De vis. Dei* (h. VI, n. 63): *intuens te non dat tibi formam, sed in te intuetur se, quia a te recipit id, quod est.*

sensible está operando una relación ciertamente asimétrica, que se experimenta de forma análoga en el ver “espiritual”: “nuestro” ver (a Dios en la imagen) es al mismo tiempo un ser vistos [en pasiva] por Él (que contempla desde la imagen), pero de tal modo que nuestro ser vistos por la mirada divina, en tanto que el ver de Dios que se dirige activamente a nosotros y nos contempla del todo, tiene él mismo la prioridad ontológica: existe “antes” de que nosotros nos volvamos a él” (Beierwaltes, 2005: 218).

Para finalizar nuestra lectura del *De visione Dei*, a fin de ilustrar, cómo es posible que el ver humano, al asumir su limitación, se aproxime al ver absoluto, se retoma de la tradición una metáfora: nuestro ojo es comparable a un espejo, pues “*el espejo, por pequeño que sea, puede acoger dentro de sí figurativamente una gran montaña y todas las cosas que existen en la superficie de la montaña*”²⁵⁷.

Pero existe una diferencia fundamental entre el espejo humano y el divino: el Verbo de Dios es “viviente” o autosuficiente, con visión perfecta e infinita, pues volviendo sobre sí contempla todo en su causa, de manera simultánea y sin moverse, desde todo ángulo de visión; en cambio, el ver de nuestro ojo es imperfecto y limitado, ya que no ve todo lo que se refleja en él, sino sólo un objeto por vez, desde un determinado ángulo de visión. Así lo expresa el Cardenal:

“*como nuestra vista no ve por medio de un ojo reflectante más que aquello a lo que se dirige de modo particular, ya que su*

²⁵⁷N. de Cusa, *De vis. Dei* (h. VI, n. 30): *speculum quantumcumque parvum in se figurative recipiat montem magnum et cuncta, quae in eius montis superficie existunt.*

poder puede determinarse únicamente por el objeto, no ve todas las cosas que se captan en el espejo del ojo. En cambio, tu vista, al ser un ojo o espejo viviente, contempla en sí misma todas las cosas. Más todavía, como tu mirada es la causa de todas las cosas visibles, abarca y contempla todas las cosas en la causa y razón de todo, esto es, en sí misma. Tu ojo, Señor, se dirige a todo sin necesidad de movimiento alguno. Que nuestro ojo se dirija a un objeto sucede porque nuestra vista ve en conformidad con la magnitud de un ángulo. El ángulo de tu ojo, oh Dios, no tiene cantidad, sino que es infinito, es un círculo, o más todavía es la esfera infinita”²⁵⁸.

A partir de la comparación de nuestro ver con un espejo, y del ver divino con un espejo viviente o esfera infinita, comprendemos cómo cada modo de ver, al asumir su limitación, se vuelve capaz de alcanzar de manera enigmática, al principio de todo ver.

Si regresamos ahora a la sentencia “*Sis tu tuus et ego ero tuus*”, descubrimos su doble mensaje: para poseer a Dios no debemos abandonar nuestro modo de ver contracto, sino por el contrario, al asumirlo plenamente somos conducidos hasta el principio, pues cada modo de ver es imagen del ver absoluto; y viceversa, al arribar al ver absoluto, no abandonamos nuestro modo de ver, sino lo realizamos. El empleo de los pronombres personales *ego* para Dios, y *tu* para el

²⁵⁸N. de Cusa, *De vis. Dei* (h. VI, n. 30): *visus noster non videt per medium oculi specularis nisi id particulariter, ad quod se convertit, quia vis eius non potest nisi particulariter determinari per obiectum, ideo non 10videt omnia, quae in speculo oculi capiuntur. Sed visus tuus, cum sit oculus seu speculum vivum, in se omnia videt, immo quia causa omnium visibilium, hinc omnia in causa et ratione omnium, hoc est in se ipso, complectitur et videt. Oculus tuus, domine, sine flexione ad omnia pergīt. Quod enim oculus noster se ad obiectum flectit, ex eo est, quia visus noster per angulum quantum videt. Angulus autem oculi tui, deus, non est quantus sed est infinitus, qui est et circulus, immo et sphaera infinita.*

hombre, junto al pronombre posesivo *tuus*, muestra que Cusano no culmina en la disolución del hombre en Dios, sino que es el hombre quien, al volverse dueño de sí y asumiendo su ver limitado, es conducido a la posesión del principio de todo ver y al perfeccionamiento de su visión.

Bibliografía

Fuentes agustinianas

C. MAYER, *Corpus Augustinianum Gissense* (Werke und Literatur auf CD-ROM), Basel, Schwabe, 1995.

Fuentes cusanas

J. E. HOFFMANN, R. KLIBANSKY, et al (eds.), *Nicolai de Cusa opera omnia*, 19 vols., Academiae Litterarum Heidelbergensis, Hamburg, 1932-2006.

Bibliografía complementaria

W. BEIERWALTES, “VIII. *Visio facialis*: mirar a la cara. Sobre la coincidencia en el Cusano de la mirada finita y la infinita”, en W. Beierwaltes, *Cusanus. Reflexión metafísica y espiritualidad*, trad. de Alberto Ciria, pp. 210-254, Eunsa, Navarra, 2005.

K. KREMER, “Erkennen bei Nikolaus von Kues. Apriorismus – Assimilation – Abstraktion”, en K. Kremer, *Praegustatio naturalis sapientiae. Gott suchen mit Nikolaus von Kues*, pp. 1-49, Aschendorff, Münster, 2004.

I. MANDRELLA, *Viva imago. Die praktische Philosophie des Nicolaus Cusanus*, Aschendorff Verlag, Münster, 2012.

K. REINHARDT, «Anthropologie im Umbruch vom Mittelalter zur Neuzeit», en H. Schwaetzer – H. Stahl-Schwaetzer (ed.), *L' homme machine? Anthropologie im Umbruch: ein interdisziplinäres Symposium*, pp. 219-227, Hildesheim, Olms, 1998.

H. SCHWAETZER, „Sei du das, was du willst!“ Die christozentrische Anthropologie der Freiheit in Sermo CCXXXIX des Nikolaus von Kues”, en *Trierer theologische Zeitschrift* 110 (2001), pp. 319-332.

COMENTARIOS BIBLIOGRÁFICOS

Henryot, Fabienne (Ed.) *L'historien face au manuscrit. Du parchemin à la bibliothèque numérique.* Bélgica, Presses Universitaires de Louvain, 2012. 370 pp. ISBN 9782875580443.

Belén A. Carreira

Universidad de Buenos Aires

belecarreira@hotmail.com

La Dra. Fabienne Henryot, presenta esta muy cuidada obra que compila las actas de la *III Université d'hiver des historiens de la Grande Region* (Saint-Mihiel, 28 y 29 de octubre de 2010) en la que veinte investigadores franceses y belgas participaron en la reflexión en torno a una cuestión ampliamente trabajada pero al mismo tiempo inagotable como es el manuscrito y su rol en la labor del historiador, como objeto cultural de realidad polimorfa e institucionalmente cambiante entre los siglos XIII y XX.

La edición, publicada tanto en formato rústico por Presses Universitaires de Louvain como en su versión digital de futura aparición, está dividida en cuatro secciones, que versan en torno a cuatro grandes núcleos problemáticos como son la construcción tanto material como simbólica del manuscrito, algunas disquisiciones sobre los corpus manuscritos entre la necesidad de archivo y el atesoramiento del capital simbólico, las aproximaciones críticas y metodológicas y finalmente la problemática de la descripción de los manuscritos en bibliotecas medievales y modernas de Francia, en la medida en que en tanto objeto cultural su reproducción se considera un ejercicio de rescritura que asume cambios fundamentales en el agregado de glosas u omisiones de pasajes y por lo tanto, su catalogación resulta central.

Dadas las condiciones propias del género de reseña, optaremos por dar cuenta de los títulos de los artículos que forman parte de este volumen considerando su particular diversidad ya que creemos necesaria su divulgación individual.

Así, la primera parte reúne las contribuciones de Jean-Marie Yante (*En amont du manuscrit, préparation et commerce du parchemin. Quelques pièces du dossier français [XIII^e-XV^e siècles]*), Anne-Sophie Dominé (*Être bibliothécaire en Chartreuse : la gestion des bibliothèques cartusiennes aux XV^e et XVI^e siècles*), Nicolas Ruffini-Ronzani (*Écrit, fiscalité et dépendance au crépuscule du Moyen Âge. Le «Registre des conditions des villes du pays de Haynnau sur le fait des mortemains»*), Alain Cullière (*Exploitation d'une «copie de sauvegarde» le manuscrit 687 du Musée Condé*), Anne Motta (*Le nobiliaire de dom Pelletier: de la généalogie à l'histoire*), Philippe Martin (*Manuscrits ecclésiastiques / manuscrits d'ecclésiastiques*) y la propia Fabienne Henryot cierra el apartado con un trabajo de síntesis sobre el siglo XVIII (*Les réguliers et la patrimonialisation du manuscrit au XVIII^e siècle*).

La segunda parte recoge trabajos en coautoría de Monique Peyrafort-Huin y Anne-Marie Turcan-Verkerk (*Les inventaires anciens de bibliothèques médiévales françaises. Bilan des travaux et perspectives*); Élisabeth Arnoul, Raphaëlle Renard-Foultier y François-Joseph Ruggiu (*Les écrits du for privé en France de la fin du Moyen Âge à 1914: bilan d'une enquête scientifique en cours. Résultats de 2008-2010*); Françoise Hiraux y Françoise Mirguet (*La collection des cours manuscrits d'Ancien régime de l'Université catholique de*

Louvain. *Origins. Caractéristiques. Potentialités*) y finalmente Jean Gammal cierra el apartado con su trabajo dedicado a la contemporaneidad (*Personnalités olitiques, manuscrits et correspondances dans la France contemporaine*).

La tercera parte reúne los aportes de Morgane Belin (*Du manuscrit à l'imprimé : le livre des serments de la cathédrale de Tournai [XVIe-XVIIe siècles]*), Aurélie Prévost (*De l'utilité des écrits du for privé pour analyser les sentiments de l'intimité. Le cas de l'amitié*), Yves Moreau (*Épistolarité et base de données : l'étude d'une correspondance savante à l'aide des TIC*), Yves Krumenacker (*Les actes des synodes des Églises réformées de France au XVIIe siècle : édition imprimée ou numérique ?*), la coautoría de Philippe Nabonnand y Laurent Rollet (*Éditer la correspondance d'Henri Poincaré*) y finalmente el gran trabajo de Jean-Noel Grandhomme (*Les Carnets et souvenirs de combattants de la Grand Guerre. Autour de trois publications récentes*).

Y por último, la cuarta sección, la más breve encuadra los trabajos referidos al trabajo de archivo y numeración actuales de Charlotte Denoël (*La numérisation des manuscrits médiévaux à la Bibliothèque nationale de France: programmes et état des pratiques*), Raphaëlle Mouren (*Les manuscrits médiévaux dans les bibliothèques numériques en France*) y Jean-Marie Feurtet (*Signaler des sources, et au-delà?*)

Henryot en su capítulo introductorio realiza una breve síntesis de las contribuciones de la obra partiendo de la idea de que el manuscrito, lejos de perder importancia con la introducción de la imprenta, cambia

de función y por lo tanto, es más importante dar cuenta no de la mengua de su producción sino de su potencialidad como cristalizador de identidad institucional y construcción intelectual, lo que permite abordarlo como objeto cultural desde una perspectiva mucho más rica y profunda. *Le manuscrit exerce donc une véritable séduction* (p. 7), y en efecto esa es la impresión que esta obra produce con cada uno de los aportes, que en última instancia, reflexionan sobre el rol central que el manuscrito ocupa en la tarea del historiador y los cambios que se podrían dar en la forma de escribir historia en el futuro, considerando el fuerte *bouleversement* que los avances tecnológicos en materia de archivo, catalogación y preservación de documentos han generado.

Peña Díaz, Manuel. *Andalucía: Inquisición y Varia Histórica*, Huelva, Universidad de Huelva Publicaciones, 2013, 308 pp. ISBN 9788415633334

Claudio César Rizzuto
Universidad de Buenos Aires

Este trabajo posee la particularidad de incluir en un mismo volumen textos de múltiples orígenes, temáticas, estilos y objetivos: nunca mejor colocado el subtítulo “*varia histórica*”. A partir de ello, incorpora tanto trabajos “*académicos*” o “*eruditos*” como textos de divulgación. Así, se ocupa en un primer grupo de trabajos de aspectos de la historia cultural andalusí, como la imprenta y la cartografía. En un segundo grupo, trabaja sobre la Inquisición desde una perspectiva de la historia cultural: la historia de la lectura, la cuestión ceremonial

del Santo Oficio y el rol de los sambenitos. El tercer grupo aborda relaciones establecidas por el reino de Andalucía y sus habitantes con otras geográficas por ejemplo a través del contrabando con Portugal y la inmigración a Cataluña por falta de oportunidades en la tierra de origen y los conflictos que con ello se producen. El cuarto grupo recoge una serie de *ensayos* históricos publicados en la revista *Andalucía en la Historia* que en dos páginas plantean un problema histórico de actualidad para un público más amplio, no necesariamente académico.

El libro posee un fuerte contenido experiencial: en varias ocasiones el autor, de larga trayectoria en trabajos dedicados a la historia cultural de la España Moderna, remite a su propia vida y a problemas del presente en conexión con los del pasado. Peña Díaz nació en Andalucía y se doctoró en la Universidad Autónoma de Barcelona con una tesis dedicada a la historia del libro y la lectura en Barcelona en la Edad Moderna. De allí que este trabajo se ocupe mayormente de Andalucía y en menor medida, en algunos artículos, de la relación que los andaluces han establecido a lo largo de la historia con Cataluña. Puede afirmarse, que parte de esa “varía histórica” incorpora también las reflexiones del autor acerca de su propia vida y su modo de acercarse al oficio de historiador.

El primer capítulo recorre la imagen de Andalucía a través de la cartografía de los siglos temprano modernos. Sorprende para el lector contemporáneo que Granada no formaba parte de Andalucía para los mapas de los siglos XVI a XVIII: la conquista del antiguo reino musulmán en 1492 no impidió que se continuase manteniendo una separación entre éste y los más antiguos Sevilla, Córdoba y Jaén. El aspecto es retomado permanentemente en los textos: la nacionalidad

de Andalucía y del resto de las hoy *Comunidades Autónomas* españolas a partir de las diversas memorias históricas existentes. El autor se mantiene crítico tanto ante los múltiples nacionalismos como ante las teorías que plantean una España homogénea desde la antigüedad. Una interesante entrevista con Ricardo García Cárcel incluida en el libro gira alrededor de estos problemas (pp. 261-269). En cada ocasión, Peña Díaz trata de rescatar la pluralidad de la historia española y de cada una de las subdivisiones que se puedan hacer de ella. Por ejemplo, al ocuparse de la historia cultural de Córdoba en la Edad Moderna muestra la diversidad de prácticas y la imposibilidad ver dicha historia como un mero triunfo de una homogeneidad inquisitorial.

La renovación historiográfica sobre la Inquisición a partir de la década de 1980 puede distinguirse entre dos vertientes no del todo delimitadas: por una parte, una corriente más institucionalista, referida al funcionamiento del tribunal, la instalación en el territorio, muchas veces relacionada con la historia del derecho. Por otra parte, otra vertiente, tomaría una perspectiva vinculada con la historia cultural: el estudio de la historia de la imprenta y el libro y su relación con el Santo Oficio, la censura, la memoria colectiva sobre los condenados, el problema del honor familiar y la condena inquisitorial, la dimensión festiva y ceremonial de los Autos de Fe, etcétera.

En esta última perspectiva se ubican los trabajos de este libro referidos a la Inquisición. Así se aborda la circulación de libros y las múltiples dificultades y peligros con la persecución inquisitorial mostrando los espacios de posibilidad y maniobra frente a la acción de ésta. A su vez, un capítulo dedicado a las ceremonias y fiestas alrededor del tribunal destaca cómo este pudo hacerse eco en la sociedad y

mientras creaban su propia memoria institucional, también influía en cierta memoria colectiva. Por último, el capítulo dedicado a los sambenitos se aproxima a problemas de la memoria pero desde una perspectiva más cotidiana: de qué modo se construía la memoria familiar de la infamia o se borraban los rastros de ella. Resulta interesante, más allá de todas las manipulaciones posibles, el lugar fundamental que ocupaba la Inquisición y las prácticas que de ella emanaban para determinar la honorabilidad o no de determinado personaje.

De esta manera, el lector encontrará un trabajo lleno de aproximaciones y temáticas diversas, desde la Inquisición a la *reforma* de Olivares, pasando por la industrialización durante el franquismo y el anticlericalismo. Centrado en la historia cultural, el texto resulta una buena introducción a la historia de la Andalucía Moderna con algunas derivaciones a la Edad Contemporánea. Dicha introducción, resulta discontinua, por cierto, dado el carácter de *opera minima selecta* como muy bien la ha denominado su autor (p. 20).

Gantner, C., McKitterick, R. y Meeder S. *The Resources of the Past in Early Medieval Europe*. Cambridge, University Printing House, 2015, 368 pp. ISBN: 9781107091719.

Santiago E. Fernández Hornstein

Universidad de Buenos Aires

santiagohornstein@gmail.com

The Resources of the Past in Early Medieval Europe es una compilación de artículos correspondiente a un tema específico: las fundamentaciones que los colectivos europeos de este período usan para la estructuración de su identidad, la otredad y demás expresiones culturales que los definieron. Dentro de este gran temario, este libro está subdividido en cuanto al recurso utilizado para la formación de la memoria más que una división estandarizada por región o temporal. Que se plantee temáticamente o según el objeto de estudio, marca el interés de los editores/compiladores por hacer de esta una herramienta práctica y asequible para el investigador interesado.

Las fuentes que utiliza son diversas: tratados hechos por Padres de la Iglesia como Gregorio Magno o grandes autores eclesiásticos como Theodosio, incluyendo a su vez Concilios como el constantinopolitano o de Douzy, así como fuentes seculares de diversas precedencias: merovingias, carolingias, del Estado Vaticano en Italia, etc. No contento con la riqueza en fuentes que posee este ejemplar, también hay imágenes de manuscritos para lograr un acercamiento más directo y apto para la filología.

Los compiladores son escritores e investigadores reconocidos tanto en el ámbito local como jefes en la universidad en las que se desarrollan (Cambridge University, Austrian Academy of Sciences, Radboud University Nijmegen, etc.) como docentes tal como figuras internacionales ya que son reconocidas palabras de autoridad en cada una de sus áreas de trabajo demostrado en algunos de los reconocidos autores que aparecen comentando este volumen.

Lo más destacable de esta producción es su conformación: estamos hablando de un trabajo hecho por profesionales de distintos países (Inglaterra, Italia, Francia), anglosajones principalmente, que puede desprenderse la idea de compilar un volumen temático para unificar las producciones bibliográficas. No menos destacable es el hecho de que al final de todo este compendio hay una conclusión generalizada sobre los artículos publicados, un glosario de fuentes primarias y material bibliográfico para facilitar la búsqueda y un índice temático con los términos presentes en los distintos papers.

Este libro puede ser considerado como una lectura mucho más técnica y especializada que de divulgación masiva por lo que resultaría más conveniente para un público académico o ya interiorizado en las fuentes latinas y sus derivados vulgares. Por lo tanto es recomendable que un lector primerizo empiece por otras piezas de análisis histórico para poder disfrutar y sacarle el jugo a este completo y complejo trabajo sobre asuntos culturales e identitarios entre la caída del Imperio Romano de Occidente y la conformación de los Reinos Germánicos más próximos la feudalidad.

Linkinen, Tom. *Same-sex Sexuality in Later Medieval English Culture*, Amsterdam, Amsterdam University Press, 2015, 388 pp. ISBN: 9789089646293

Guido Torena

Universidad de Buenos Aires

guidotorena@yahoo.com.ar

El presente trabajo, disponible tanto en versión electrónica como papel, publicado en el corriente año, corresponde a Tom Linkinen, medievalista y presidente de la Sociedad finlandesa de estudios *queer*. El autor analiza la problemática en torno a la sexualidad y el género en la Inglaterra tardomedieval bajo una perspectiva culturalista que busca romper con los esquemas binarios de género (hombre-mujer), tomando como foco de análisis las sexualidades disidentes, a las que decide denominar *same-sex sexuality* y así evitar la categoría de *homosexualidad*, que es propia de nuestro tiempo.

A lo largo de la obra, el autor analiza una numerosa cantidad de fuentes primarias, que incluyen el tipo jurídico, literario e iconográfico; donde explica las formas de percibir las sexualidades y los géneros disidentes que tenía la Inglaterra de los siglos XIV y XV.

Desde otra perspectiva, el autor trabaja continuamente con discusiones historiográficas que hacen repensar las categorías que se han utilizado para comprender la problemática de género en el medioevo, logrando así balancear el análisis de fuentes con las discusiones entre autores.

El punto más enriquecedor que ofrece este trabajo es la constante alusión del autor al presente. Dejando claro que las problemáticas analizadas en el medioevo inglés responden en realidad a inquietudes

que vive la sociedad actual. Y es en pos de ello que este trabajo puede pensarse no solo para el ámbito académico que trabaje los temas en torno a la problemática *queer* sino también para el público en general que desee acceder a una forma poco divulgada de entender el medioevo.

LIBROS RECIBIDOS

ANDERSEN, E., LÄHNEMANN, H., SIMON, A. (ed). (2014). *A Companion to Mysticism and Devotion in Northern Germany in the Late Middle Ages*. Leiden/Boston. Printforce, ISSN: 1871-6377/ISBN: 978-90-04-25793-1.

BERESÑAK, F., BORISONIK, H., BOROVINSKY, T. (ed). (2014). *Distancias políticas: Soberanía, Estado, gobierno*. Buenos Aires. Miño y Dávila Editores, ISBN: 978-84-15295-74-7.

BOTTIN, F. (ed). (2014). *Alberto da Padova e la cultura degli Agostiniani*. Padova. Padova University Press, ISBN: 978-88-6938-009-9.

BÜCHSEL, M., MÜLLER, R. (ed). (2010). *Intellektualisierung und Mystifizierung mittelalterlicher Kunst*. Berlin. Gebr. Mann Verlag, ISBN: 978-3-7861-2618-8.

CAMPOS Y FERNÁNDEZ DE SEVILLA, J.F., SÁNCHEZ MARCHAMALO, A., ORCASITAS GÓMEZ, M.A., et al. (ed). (2012). *Santo Tomás de Villanueva: Consiliario del Colegio Mayor de San Ildefonso, V Centenario 1511-2011*. España. Alcalá de Henares, ISBN: 978-84-15537-03-8.

CAVALLERO, P.A., CAPBOSCO, A.C., FERNÁNDEZ, T., et al. (ed). (2014). *Leoncio de Neápolis: Vida de Espiridón*. Edición crítica con traducción, introducción, notas y apéndices. Buenos Aires. Universidad de Buenos Aires-Facultad de Filosofía y Letras, ISSN: 0325-1721/ISBN: 978-987-3617-15-7.

CORTI, F., GRAU DIECKMANN, P., MANZI, O. (2012). *Iglesias católicas: neogótico*. Buenos Aires. Universidad de Buenos Aires-Facultad de Filosofía y Letras, ISSN: 0328-9745.

DEMACOPOULOS, G.E. (2013). *The Invention of Peter: Apostolic Discourse and Papal Authority in Late Antiquity*. Philadelphia. University of Pennsylvania Press, ISBN: 978-0-8122-4517-2.

ENDERS, M. (2015). *Meister Eckhart und Bernhard Welte: Meister Eckhart als Inspirationsquelle für Bernhard Welte und für die Gegenwart*. Berlin. Lit Verlag, ISBN: 978-3-643-13095-2.

FREUDENBERG, S. (2013). *Trado atque dono: Die frühmittelalterliche private Grundherrschaft in Ostfranken im Spiegel der Traditionsurkunden der Klöster Lorsch und Fulda (750 bis 900)*. Stuttgart. Franz Steiner Verlag, ISBN: 978-3-515-10471-5.

GASSMANN, G. (2012). *Konversen im Mittelalter: Eine Untersuchung anhand der neun Schweizer Zisterzienserabteien*. Zürich/ Berlin. Lit Verlag, ISBN: 978-3-643-80161-6.

GÁZQUEZ, J.M., TOLAN, J.V., (comp). (2013). *Ritus Infidelium: miradas interconfesionales sobre las prácticas religiosas en la Edad Media*. Madrid. Casa de Velázquez, ISBN: 978-84-96820-94-4.

GONZÁLEZ MARCOS, I. (2015). *Agustín Antolínez, O.S.A. (1554-1626): una vida al servicio de la Cátedra, la Orden y la Iglesia. Excerpta ex Dissertatione ad Doctoratum in Facultate Historiae ac Bonorum Culturalium Ecclesiae. Pontificiae Universitatis Gregorianaes*. Madrid. M.R.P. Ángel Escapa Arenillas, O.S.A.

KAMIMURA, N. (ed). (2014). *Patristica: Supplementary Volume IV*. Tokyo. Nakanishi Printing Company, ISSN: 1341-9439.

LINKINEN, T. (2015). *Same-sex Sexuality in Later Medieval English Culture*. Amsterdam. Amsterdam University Press, ISBN: 978-90-8964-629-3.

SÁNCHEZ-BORDONA, M.D.C., CARRERO SANTAMARÍA, E., SUÁREZ GONZÁLEZ, A., TELJEIRA PABLOS, M.D. (2013). *Librerías Catedralicias: un espacio del saber en la Edad Media y Moderna*. León/Santiago de Compostela. Universidad de León/Universidad de Santiago de Compostela, ISBN: 978-84-9773-650-3/978-84-15876-61-8.

STONE, R., WEST, C. (2015). *Hincmar of Rheims: Life and Work*. Manchester. Manchester University Press, ISBN: 978-07190-9140-7.

TIMMER, N. (ed). (2013). *Ciudad y escritura: imaginario de la ciudad latinoamericana a las puertas del siglo XXI*. Leiden. Leiden University Press, ISBN: 978-90-8728-189-2.

VAN NEER, J., SCHRAMA, M., TIGCHELAAR, A. (ED). (2013). *Aurelius Agustinus: Schatkamer van het geloof, Preken over teksten uit het Oude Testament [Sermones de scripturis 1-50]*. Eindhoven. Damon, ISBN: 978-94-6036-067-1.

VAN REISEN, H. (ed). (2015). *Door het vuur voor de armen: oudste getuigenissen over Laurentius*. Eindhoven. Damon, ISBN: 978-94-6036-213-2.

WHITE, H. (2014). *The Practical Past*. Illinois. Northwestern University Press, ISBN: 978-0-8101-3006-7.

ANEXO NORMAS DE LOS TRABAJOS

Las mismas deben cumplir con las siguientes normas:

- Adjuntar datos personales y breve Currículum Vitae
- Correo electrónico propio.
- Adjuntar archivo de Word. Extensión máxima de 30 carillas (tipografía Georgia en tamaño 14 para el cuerpo del texto, tamaño 16 para título del trabajo y en versales e interlineado 1,5.)
- Para Notas al pie de página, utilizar tamaño de fuente Georgia 10. La cita Bibliográfica al pie debe guardar la misma disposición de citado que en la Bibliografía al final. Se admiten abreviaturas de uso universal.
- Las citas bibliográficas han de atenerse a las siguientes normas:

Documentales: deberán comenzar por el archivo o institución correspondiente, sección y legajo, tipo de documento, lugar y fecha. Estas irán a pie de página. Ejemplo: AAS 98 (2006) 217-252.

Las obras de san Agustín irán citadas del modo como se indica en el apartado *Abreviaturas de las obras de san Agustín* de este mismo anexo.

Bibliográficas: se insertarán en el texto, entre paréntesis y siguiendo el modelo anglosajón (apellido del autor, año de edición de la obra y página). Ejemplo: (Barlow, 1983:189).

Si el nombre y el apellido del autor hubiesen sido mencionados en el texto (Inmediatamente anterior) sólo se consignará entre paréntesis el año y el número de página (1983:189)

La bibliografía irá al final del trabajo, ordenada en forma alfabética, según los siguientes ejemplos:

Libros: DIDI - HUBERMAN, G. *La imagen superviviente. Historia del Arte y Tiempo de los Fantasmas según Aby Warburg*. Madrid. Abada Editores, 2013.

Artículos de revistas: Langa, P., “Hacia el rostro de Dios en clave ecuménica”: *Religión y Cultura*, 208, 1999, pp. 123-145.

Artículos de compilaciones: García-Baró, M, “San Agustín y la actualidad de la filosofía de la religión”: Jiménez, J. D. (coord.), *San Agustín, un hombre para hoy*. Buenos Aires. Religión y Cultura, tomo II, 2006, pp. 39-63.

Los artículos se someten al examen de evaluadores externos de reconocido prestigio. No se publican los artículos que no hayan recibido una evaluación externa favorable. Cuando el informe de los especialistas externos ha sido favorable, la Dirección y el Consejo de Redacción de la Revista revisan nuevamente cada trabajo. La Dirección notifica a los autores las observaciones que resulten de

ambas evaluaciones. Todos los trabajos deberán ajustarse a las presentes normas de presentación, caso contrario serán rechazados.

Los trabajos podrán presentarse en cualquiera de las siguientes lenguas: español, inglés, francés, italiano, alemán o portugués.

La extensión máxima de los trabajos será de 30 páginas (tipografía Georgia en tamaño 14 para el cuerpo del texto, tamaño 16 para título del trabajo y en versales e interlineado 1,5. Para Notas al pie de página, utilizar tamaño de fuente Georgia 10. En lo referente a las reseñas, no deberán superar las cuatrocientas palabras aunque podrán publicarse artículos y/o glosas y recensiones de mayor extensión cuando su interés así lo aconseje.

Los estudios irán acompañados de un resumen de su contenido en español (o en la lengua en que esté redactado el artículo) y otro en inglés, de una extensión máxima de 10 líneas cada uno. Con el resumen se adjuntarán las correspondientes palabras-clave (en español y en inglés). No se exigen Resúmenes para las *Suplementa*, pero sí las palabras claves del trabajo.

Por lo que respecta a las citas de autores antiguos, los griegos se citarán conforme a las abreviaturas del Greek-English Lexicon de Liddell-Scott-Jones y los latinos de acuerdo con las que adopta el Thesaurus Linguae Latinae. Se usarán los numerales romanos, seguidos de un espacio en blanco, para aludir al libro o canto al que pertenece la cita. Ejemplos: *Od. II 25*; *Plu. Cat. Mi. 90*; *Cic. orat. 50*; *Verg. Aen. IV 20*.

Se recomienda hacer uso de las siguientes abreviaturas: *ad loc.*, *cf.*, *e. g.*, *id.*, *ibid.*, *loc. cit.*, *op. cit.*, *sc.*, *s. u.*, *uid.* (en cursiva), o de las habituales en las lenguas modernas correspondientes (así: art. cit., col., cols., coord., dir., ed., eds., p., pp., p. e., s., ss.).

Se destacarán con letra cursiva: a) los títulos de las obras; b) las palabras latinas, así como las citas en latín que no aparezcan en párrafo sangrado; c) las palabras de las lenguas modernas cuando sean objeto de examen o de definición; d) en párrafo sangrado, aquellas palabras sobre las que se desee llamar de manera especial la atención del lector. Las citas en una lengua moderna se incluirán entre comillas dobles, si no aparecen en párrafo sangrado. Se emplearán comillas sencillas cuando éstas se incluyan dentro de un texto ya entrecomillado; también se acudirá a las sencillas para hacer referencia a los significados. Se evitará en todo momento el uso de la letra negrita, así como del subrayado

» *Bibliotheca Augustiniana* «, es un review electrónico semestral, cuya aparición está pensada para las temporadas Primavera – Verano y Otoño – Invierno.

Editado por un equipo de colaboradores (Voluntarios, Investigadores y Profesores provenientes de distintas Universidades de la región) , se convierte en una ventana más del dialogo que la Orden de San Agustín propone al Mundo de la Cultura de acuerdo al Discurso Programático del Vicariato san Alonso de Orozco de la Orden de San Agustín.

La revista publica artículos especializados (en el periodo tardo-antiguo, paleocristiano, patrístico, medieval y temprano moderno), y otros aportes de temáticas concretas relacionadas con los campos del saber de la Biblioteca en sí, que podrían mencionarse como las Humanidades Todas, con especial acento en las siguientes grandes áreas : Historia de la/s Orden/es Monásticas y Mendicantes y la totalidad de las expresiones en el contexto Patrístico, esto es entre los siglos I d.C y X d C ; en cuanto a la Historia de la Orden - sobre todo a lo que respecta a la presencia de la misma en Iberoamérica - estos aparecerán en una colección de apartados denominado *Suplementa Histórica Augustiniana*, donde hemos de reunir Traducciones, Transcripciones Paleográficas, Documentos y Fuentes referidos a la Historia de la Orden, con especial énfasis como decíamos más arriba, en América del Sur y el mundo iberoamericano. En segundo lugar, otro apartado de la revista será la *Suplementa Patrística Augustiniana* donde se han de dar vista a las conclusiones de los trabajos presentados en las Jornadas de Estudios Patrísticos que la Orden auspicia y organiza en este País desde 2009.

Los originales publicados en » *Bibliotheca Augustiniana* « son desde el momento en que son aceptados, propiedad de la revista, siendo necesario citar la procedencia en caso de su reproducción parcial o total. La firma del autor debe estar al final del trabajo, se sugiere colocar la pertenencia institucional y el correo electrónico, como así en nota al pie una breve reseña bio-bibliográfica del autor.



» *Bibliotheca Augustiniana* « , nace de una inquietud por difundir y fomentar las nuevas voces de la *Investigación Humanística* local y regional en los campos de interés de la Biblioteca Agustiniiana de Buenos Aires (*Patrística, Filosofía e Historia Medieval, Arte Sacro, Historia de la Iglesia* , con especial acento en la *Historia de las Ordenes Monásticas y Mendicantes*).

Quienes editamos voluntariamente esta revista, esperamos sea considerada por ustedes, estimados lectores; una ventana al conocimiento y que juntos podamos expresar aquello del decir agustiniano: «*No sea la verdad ni mía ni tuya para que sea tuya y mía*» (en. Ps. 103, 2, 11).

Secretaria y Redacción

Biblioteca Agustiniiana de Buenos Aires

Av. Nazca 3909 C1419DFC

Ciudad Autónoma de Buenos Aires

República Argentina

Tel. 54 011 4982-2476

Contáctenos en:

biblioteca@sanagustin.org / bibcisao@gmail.com / www.bibcisao.com