

El diablo y los demonios en la Alta Edad Media a través de los escritos patrísticos: Agustín de Hipona, Gregorio Magno e Isidoro de Sevilla (siglos IV a VII)

Hernán M. Garofalo*

Resumen

El presente artículo se propone, tomando en cuenta las obras de autores destacados como Agustín de Hipona, Gregorio Magno e Isidoro de Sevilla, presentar una caracterización histórica de la imagen y función atribuidas al diablo y los demonios en la Alta Edad Media previa a las fijaciones dogmáticas propias del siglo XIII. En tal sentido, creemos que es posible establecer una línea argumental más o menos común entre estos tres autores, donde si bien cada uno enfatiza elementos particulares y construcciones específicas respecto al lenguaje utilizado, las formas de acción y la presentación de estos actores del mal, sin embargo se observa ya cierta tendencia a estandarizar las consideraciones referidas a estas temáticas.

Palabras clave: Mal - Diablo - Demonios - Iglesia

Abstract

This article proposes, taking into account the works of prominent authors such as Augustine, Gregory the Great and Isidore of Seville, presenting an historical characterization of the image and function attributed to the devil and demons in the early Middle Ages previous to the dogmatic fixations of the thirteenth century. In this regard, we believe it is possible to establish a more or less common storyline between these three authors, where although they emphasize particular elements and specific constructs regarding the language used, the forms of action and the presentation of these actors of evil, however already observed tendency to standardize its approach with respect to these issues.

Key words: Evil - Devil - Demons - Church

Recepción del original: 06/10/2015
Aceptación del original: 14/04/2016

* Universidad Nacional de Córdoba (UNC), Universidad Nacional de La Rioja (UNLaR).
E-mail: hernangarofalo@yahoo.com.ar

La Alta Edad Media Occidental abundó en distintos tópicos referidos a la fe, la construcción dogmática y la organización institucional de una Iglesia que estaba en pleno proceso formativo.

Uno de los elementos que más se destacaron en la construcción espiritual del período fue la apelación al diablo, los demonios y al mal en general como partes constitutivas del Plan Divino. Un Plan que, pese a presentarse inescrutable para los hombres, podía sin embargo ser perfilado parcialmente por aquellos que contaban con la fe, la sabiduría y la gracia necesaria.

En términos generales, puede afirmarse que el discurso eclesiástico medieval abundó en las referencias acerca de cómo un creyente debe luchar en este mundo contra las asechanzas de enemigos espirituales y temporales. La idea de la lucha diaria contra el mal y sus consecuencias se transformó en un instrumento a partir del cual fue posible articular una serie de principios performativos que establecieran no solo conductas sociales “deseables” para un cristiano, sino las estructuras de autoridad y referencia social capaces de indicar el camino a seguir.

El presente artículo se propone, tomando en cuenta las obras de autores destacados como Agustín de Hipona, Gregorio Magno e Isidoro de Sevilla, presentar una caracterización de la imagen y función atribuidas al diablo y los demonios en la Alta Edad Media previa a las fijaciones dogmáticas propias del siglo XIII, desde un abordaje histórico de elementos teológicos. En tal sentido, creemos que es posible establecer una línea argumental más o menos común entre estos tres autores, donde si bien cada uno enfatiza elementos particulares y construcciones específicas respecto al lenguaje utilizado, las formas de acción y la presentación de estos actores del mal, sin embargo se observa ya cierta tendencia a “uniformizar” las consideraciones referidas a estas temáticas. De modo provisional, se partirá de la idea de que cada uno en su medida, se encuadrarían en la elaboración de un discurso concreto, que pretendería formalizar de un modo específico la presencia de lo malvado-demoníaco en el mundo de los hombres que luego será utilizado como una forma de consolidar la relevancia de la institución eclesiástica en términos de autoridad y poder.

El diablo, los demonios y el mal: un estado de la cuestión

En términos generales, podemos sugerir que el esfuerzo cristiano por construir una representación del Infierno en general (y del demonio, en particular) atravesó distintas etapas, todas ellas como parte del largo proceso de fijación de los principios que luego constituirían la ortodoxia. Por ello, quizá, esta construcción pareció oscilar desde la imprecisión hasta la racionalización más o menos elaborada.

El cristianismo que comenzó a definir el Infierno y el demonio, entre otros muchos elementos de la doctrina, no era esa entidad cerrada que podía hablar de los “grupos exteriores” -lo que supone que ya tenía una idea aproximada de quienes componían el “interior”-.¹ Por el contrario, desde el siglo IV, era notable la preocupación por definir y extender lo que podría

¹ Jacques LE GOFF, *La civilización del Occidente Medieval*, Barcelona, Paidós, 1999, pp. 214-216. Le Goff llega a hablar, incluso, de racismo religioso ligado al uso de la violencia (*compelle intrare*). Al respecto, véase también Robert I. MOORE, *La formación de una sociedad represora. Poder y disidencia en la Europa occidental*, Barcelona, Crítica, 1989.

llamarse el *contexto cristiano*, incorporando sincréticamente todos aquellos elementos que colaboraran para una mejor formulación práctica de los principios denominados ortodoxos.

A la hora de trazar un recorrido de la producción de los historiadores sobre este tema, podríamos establecer dos líneas que permiten un seguimiento preciso de aquello a lo que se ha atendido de manera más o menos constante. Por un lado, los trabajos orientados a la figura demoníaca, a su elaboración y significación. Por el otro, los estudios que se ocupan de la idea del mal en general, en los cuales Satán, los demonios y sus acciones son más bien el elenco protagonista de una obra cósmica que los excede.

Una de las líneas que se ha seguido a la hora de definir la figura del demonio se preocupó por atender los elementos que caracterizarían al diablo para, de este modo, comprender cómo ese diablo es percibido por los hombres. A partir de allí, se buscó rescatar la trama de significaciones que se originan a partir de su presencia y acción, por medio de una interpretación a través de la acción,² o bien, al complejo espectro de representaciones que el imaginario construyó en torno a él.³ Dicho en palabras de Russell, se intenta “comprender el proceso de desarrollo de los conceptos y comprender (incluso “definir”) los conceptos mismos.”⁴

En el sentido hasta aquí expuesto, la posesión demoníaca y sus acciones subsiguientes han sido los enfoques más estudiados. Así, se ha presentado tal posesión como una forma destinada a “probar los espíritus”, a considerar la individualidad del hombre en el contexto más amplio de significación y resignificación social, cultural y religiosa de la espiritualidad regulada por la Iglesia.⁵

Además del caso concreto de la posesión, incide en esta percepción demoníaca lo relativo a la superstición en tanto trama de significaciones. Jean Claude Schmitt se ocupa pertinentemente de esta elaboración,⁶ considerando dos tradiciones que intentaron establecer, de manera más o menos precisa, el origen de los demonios, cuya acción incluye significativos márgenes de superstición y -permítasenos el controvertido término- cultura popular. La primera de ellas, inspirada en la lectura del Génesis, sostenía que los “hijos de Dios” -identificados luego con los ángeles caídos- eran diferentes a los “hijos de los hombres”, a los cuales habrían incitado a pecar, resentidos por los dones que la divinidad habría entregado a los hombres. Por lo demás, unos y otros habitan la Tierra desde entonces, explicando así la existencia del mal y de los demonios junto a la humanidad. La segunda tradición, en cambio, sitúa la caída de los ángeles antes de la creación de los hombres. Satán habría sido el primero de los “ángeles de luz” pero, dominado por el orgullo, quiso igualarse a su creador y, por ello,

² Por ejemplo, la serie de obras de Henry Ansgar KELLY, “The Devil in the desert”, *Catholic Biblical Quarterly*, 26, 1964; “Demonology and diabolical temptation”, *Thought*, 40, 1965; *The Devil, demonology and witchcraft: the development of Christian beliefs in Evil spirits*, Nueva York, Doubleday, 1974; o bien, lo propuesto en Cyril MANGO, “Diabolus Bizantinus”, *Dumbarton Oaks Papers*, 46, 1992. Es destacable, además, el aporte realizado para relacionar la acción demoníaca con determinados momentos, como por ejemplo la muerte, como puede verse en Ariel GUIANCE, *Los discursos sobre la muerte en la Castilla medieval (siglos VII-XV)*, Valladolid, Junta de Castilla y León, 1998, que aborda la figura y acción demoníaca en la España visigoda.

³ En este sentido, uno de los estudios más recientes es el de Robert MUCHEMBLED, *Historia del diablo. Siglos XII-XX*, Madrid, Cátedra, 2004; antes, ya había indagado en este sentido Jeffrey Burton RUSSELL, *El Diablo. Percepciones del mal desde la Antigüedad tardía hasta el Cristianismo primitivo*, Barcelona, Laertes, 1995; y, del mismo autor, *Lucifer. El diablo en la Edad Media*, Barcelona, Laertes, 1995.

⁴ Jeffrey B. RUSSELL, *El Diablo...* cit., p. 43.

⁵ Nancy CACIOLA, *Discerning spirits. Divine and demonic possession in the Middle Ages*, San Diego, Cornell University Press, 1998.

⁶ Jean Claude SCHMITT, *Historia de la superstición*, Barcelona, Crítica, 1992.

fue precipitado a lo más bajo junto a sus cómplices. Esta caída sería, además, el principio de la historia humana ya que, a continuación, Dios creó a los hombres para que ocuparan, en el Paraíso, aquellos lugares dejados vacantes por los ángeles caídos -que, a partir de entonces, serían los principales enemigos de la humanidad-.⁷ Este es el sistema de referencia que se establecerá como dominante y marcará los límites de la religión, la creencia y el pecado -con su consideración demoníaca y maléfica-, dentro del cual se incluirá la superstición y, a la vez, el discurso antisupersticioso que rebatiría tal superstición en nombre de la ortodoxia.⁸ Esta última, hasta el momento de su fijación más o menos precisa, dejará un amplio margen para las contradicciones.⁹

En otro orden, la figura y acción demoníaca buscaron ser separadas del concepto de “monstruo”, sobre todo por la aparente similitud de características que compartirían unas y otros. En este sentido, los historiadores se preocuparon por definir el término concreto, estableciendo que la palabra latina *monstrum* se utilizó, en su sentido último, para designar todo aquello extraordinario que resultara particularmente horrible.¹⁰ En todo caso, se trataría de proporcionar un encuadramiento para un elemento particular y presente que merece atención, en un contexto en donde la tradición pre-cristiana y el folklore popular aún tenían un peso fundamental en diversos aspectos de la vida cotidiana. Tal proceso también se observó en la construcción de la imagen demoníaca,¹¹ que comparte esa idea de “monstruoso” -extraordinario de un modo negativo- en tanto metáfora de lo inaceptable desde un punto de vista cultural y religioso, moviéndose en los límites de lo que pertenece a este mundo y al otro.¹² En tal sentido, igualmente cabe la definición elaborada por Claude Kappler, que sostiene que “[los monstruos] pueden ser igualmente testimonio de otro modo de concebir la creación. A título de tales, son ‘reveladores’, transformándose así en “una ‘anomalía normal’, un avatar necesario, inevitable, misterioso pero [así planteado para ser reconocido] no dramático testimonio de la imaginación y creación divina.”¹³

Es momento ahora de considerar el otro gran conjunto de trabajos, donde la centralidad del estudio del mal deja en un segundo plano la imagen y significación de los demonios.

Uno de los ejemplos más claros de este tipo de abordaje lo ofrece la obra de Georges Minois, *Historia de los Infiernos*. Se enfatizan los elementos terroríficos y la incertidumbre de las elaboraciones sobre el más allá, no sólo desde el punto de vista cristiano -que, por cierto, ocupa la mayor parte del trabajo- sino también desde una perspectiva clásica greco-romana

⁷ Ibid., p. 16 y ss. Simon PIETERS, *Diabolus. Las mil caras del diablo a lo largo de la historia*, Barcelona, Zenith, 2006, cap. 6: “El pecado original y la serpiente”. En esta presentación, se ha dejado de lado por el momento el detalle de lo que podríamos llamar la “tradicción judía” del demonio cristiano. En efecto, al hablar de esa tradición, Pieters por ejemplo sostiene que los ángeles, dirigidos por Samael y los suyos -que los cristianos identificarán luego con Satán- no pudieron soportar que Dios entregara a la humanidad dones tan grandes como el dominio sobre las aves del cielo, los peces de los mares, los animales terrestres, etc., por lo que, haciendo uso de su voluntad, se rebelaron contra el Creador e incitaron a pecar a los hombres, lo que marcaría el apartamiento entre unos y otros.

⁸ Fabián A. CAMPAGNE, *Homo catholicus. Homo superstitiosus. El discurso antisupersticioso en la España de los siglos XV a XVIII*, Buenos Aires, Miño y Dávila, 2002.

⁹ Franco CARDINI, *Magia, brujería y superstición en el Occidente Medieval*, Barcelona, Península, 1982.

¹⁰ Véase, a modo de ejemplo, John Block FRIEDMAN, *The monstrous races in Medieval Art and Thought*, Massachusetts, Harvard University Press, 1981, p. 108.

¹¹ Al respecto, véase Jeffrey B. RUSSELL, *Lucifer...* cit., p. 67 y ss.

¹² Véase Debra HIGGS STRICKLAND, *Saracens, demons and jews. Making monsters in Medieval Art*, Princeton, Princeton University Press, 2003, pp. 7-8; y también, Jeffrey J. COHEN, *Monster theory*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1996, pp. 264-282.

¹³ Claude KAPPLER, *Monstruos, demonios y maravillas a fines de la Edad Media*, Madrid, Akal, 1986, p. 132.

e, incluso, en los más tempranos orígenes mesopotámicos de la idea del mal.¹⁴ En un sentido más específico cristiano, se produjo un acercamiento entre la maldad y la figura satánica, sobre todo, en el marco temporal de finales de la Edad Media. De hecho, durante el siglo XIV y, en especial, el XV, se produjo una fusión entre los males percibidos en el mundo de los hombres y la entidad satánica como protagonista de ellos.¹⁵ El mal, en realidad, pasaría a ocupar un tiempo y un espacio destacado, tanto en la escatología¹⁶ como en la cultura popular a la que la anterior pretende encauzar.¹⁷

En realidad, los historiadores, sociólogos y filósofos avanzaron de modo notable en sus consideraciones sobre el mal y su percepción, sus funciones e implicancias. Una de las estrategias destacadas en este sentido fue atender la literatura sobre el más allá, relacionándola con las elaboraciones basadas en la cultura religiosa. De este modo, asistimos a una prolija descripción de la geografía ultraterrena, sus imágenes típicas y sus significaciones más o menos precisas, en un contexto múltiple de viajes, protagonistas de acciones simbólicas y marcos sincréticos de referencia.¹⁸

En este sentido simbólico pueden encontrarse importantes aportes a la idea de la interpretación del mal. Se ha tratado de indagar acerca de su significado, ya sea para el creyente que se ve sometido a él, como para la teología que describe y dicta lo que debe entenderse por mal.¹⁹ Este abordaje es particularmente valioso para el estudio de la Edad Media.

En efecto, el mundo medieval es un ámbito donde el imaginario forma parte de la realidad, pues el símbolo es "un modo de pensamiento y de sensibilidad",²⁰ tan presente y común que los autores medievales no hicieron advertencia alguna respecto a su utilización. De esta forma el mal, como símbolo, puede ser entendido como una palabra, como una idea, como una prueba de desviación a partir de los detalles que posee como entidad, o bien como un recurso de intervención en un contexto específico.²¹ Una entidad, entonces, de significaciones diversas y no excluyentes entre sí para un concepto tan presente en la realidad medieval como es el mal.

Lo expuesto hasta el momento nos permite plantear que el mal, como elemento presente, sería parte de la religión como construcción compleja. En este contexto, el mal y su adjetivación (*malvado* o *maléfico* e, incluso, *satánico*, lo que marca la personalización cristiana del mal) sería un factor del proceso de elaboración de una doctrina que, por ser de salvación, requería una entidad que pusiera en cuestión tal posibilidad. Así, muchos estudios se refirieron a la religión en su acepción amplia, formativa e impositiva de autoridad, como categoría antropológica y conceptual.²² En este sentido, es notable cómo la idea del mal y su

¹⁴ Georges MINOIS, *Historia de los Infiernos*, Barcelona, Paidós, 1994.

¹⁵ Nathalie NABERT (dir.), *Le mal et le diable. Leurs figures à la fin du Moyen Age*, París, Beauchesne, 1996.

¹⁶ Véase, por ejemplo, Claude CAROZZI, *Visiones apocalípticas en la Edad Media*, Madrid, Siglo XXI, 2000.

¹⁷ Tal como puede verse, entre otros, en Jacques LE GOFF, *El nacimiento del purgatorio*, Madrid, Taurus, 1985; Flocel SABATÉ (dir.), *L'espai del mal. IX Curs d'Estui Comtat d'Urgell (Balaguer, 7, 8 i 9 de juliol de 2004)*, Lérida, Pagés, 2005.

¹⁸ Al respecto, véase a modo de ejemplo Howard R. PATCH, *El otro mundo en la literatura medieval*, México, Fondo de Cultura Económica, 1956; Ioan P. COULIANO, *Más allá de este mundo. Paraísos, purgatorios e infiernos: un viaje a través de las culturas religiosas*, Barcelona, Paidós, 1993.

¹⁹ Paul RICOEUR, *Introducción a la simbólica del mal*, Buenos Aires, Megápolis, 1976, hace un complejo y lúcido análisis en este sentido.

²⁰ Michel PASTOUREAU, *Una historia simbólica de la Edad Media*, Buenos Aires, Katz, 2006, p. 11.

²¹ *Ibid.*, pp. 12-24.

²² Talal ASAD, *Genealogies of religion. Discipline and reasons of power in Christianity and Islam*, London, John

espacio concreto -el Infierno- se elaboraron al mismo tiempo que se construía la imagen y características específicas del Cielo. Dicho “Infierno” sería aquel lugar en donde las carencias y figuras negativas eran la clave a partir de la cual se podían crear caracterizaciones más o menos detalladas.²³

Hasta este momento, entonces, nos encontramos con dos líneas centrales que seguirían los estudios respecto a los demonios, Satán y, más ampliamente, el Infierno, tal como reseñan las páginas anteriores. El punto es que, sobre todo en lo referente a los trabajos orientados a la figura demoníaca, a su elaboración y significación, la gran mayoría de ellos parten de los siglos XII-XIII en sus caracterizaciones, con menciones mínimas al período formativo anterior. Por ende, se deja así en segundo plano un momento muy significativo de la construcción del demonio medieval, momento que intentamos destacar: aquél en el cual el demonio se presenta como *sujeto* y, en tanto tal, se manifiesta todavía de modo contradictorio, multiforme pero ya identificable por la institución eclesiástica encargada de fijarlo e incorporarlo a la realidad en sus propios términos, por medio de una compleja elaboración teológica y antropológica. Las obras históricas que se preocuparon sobre la significación del mal en general, por su parte, permiten una caracterización de los demonios y sus espacios de influencia habituales -sobre todo, el “otro mundo”- pero de modo notablemente impreciso.²⁴

Las obras de los Padres de la Iglesia: Agustín de Hipona, Gregorio Magno e Isidoro de Sevilla

Agustín, obispo de Hipona entre 395 y 430, fue sin dudas uno de los más influyentes Padres de la Iglesia y referencia obligada para los autores que le sucedieron.²⁵

La vida del obispo de Hipona, prolijamente relatada por él mismo y por su discípulo Posidio,²⁶ nos muestran un personaje que recorrió el camino desde las provincias africanas en las que había nacido como hijo de una familia patricia de padre pagano y madre cristiana; hasta las ciudades de la Península Itálica, donde su formación en gramática y en el saber clásico lo llevó a ser nombrado *magister rhetoricae* en Milán. En ese lugar, la

Hopkins University Press, 1993; Jean-Claude SCHMITT, “La croyance au Moyen Age”, Talal ASAD, *Le corps, les rites, les rêves, le temps*, París, Gallimard, 2001.

²³ En este sentido, son importantes las reflexiones formuladas por Colleen Mc DANNELL y Bernhard LANG, *Historia del cielo*, Madrid, Taurus, 1990; Jeffrey B. RUSSELL, *History of Heaven. The singing silence*, Princeton, Princeton University Press, 1997.

²⁴ En cuanto al Infierno y a su designación, es invariable el uso del término de origen judío *Gehena*, el cual designaría un lugar concreto sobre la tierra y, más exactamente, cercano a Jerusalén, quizá como reflejo negativo pero igualmente central de la Ciudad Santa. Los apóstoles Mateo y Lucas hablan de este ámbito como aquél al que irían aquellos que no siguieran al Señor, mientras que Marcos dice que, en él, “el fuego no puede ser apagado y [...] el gusano nunca muere” (Marcos, 9, 42-48). Sin embargo, estas son suposiciones eruditas sin que la Biblia puntualice de modo más claro.

²⁵ Resulta destacable el hecho que los escritos del obispo de Hipona abordaron las temáticas que luego se harían comunes en las obras de los Padres posteriores en Occidente, marcando incluso las líneas generales de la definición doctrinaria. Sin embargo y pese a la importancia de su figura, es cierto que hay historiadores que pusieron en duda no solo la formación filosófica de Agustín, sino además la lógica o bien, la coherencia de sus planteos. Véase respecto a esta polémica Gillian R. EVANS, *The thought of Gregory the Great*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988; Karlheinz DESCHNER, *Historia criminal del cristianismo*, Reinbek, Rowohlt, 1989; Elizabeth LIVINGSTONE (ed.), *Studia Patristica. Vol. XXXIII*, Lovaina, Peeters, 1997; Conrad LEYSER, *Authority and asceticism from Augustine to Gregory the Great*, Oxford, Oxford University Press.

²⁶ SAN AGUSTÍN, *Vita Sancti Augustini scripta a Possidio*, Obras de san Agustín, Madrid, BAC, t. 1, 1946.

fuerte figura del obispo Ambrosio, sumada a sus propias inquietudes (en las que, según la tradición, su madre santa Mónica no fue ajena) ocasionaron su conversión al cristianismo, su retiro a África donde funda una comunidad monástica y, finalmente, su nombramiento para la silla episcopal que ocuparía hasta su muerte, cuando la ciudad era sitiada por los vándalos.

De la muy variada obra agustiniana, hemos destacado las *Confesiones*, escritas en torno al 397-398 y la que quizá sea la más significativa, la *Ciudad de Dios*, acabada tras un largo proceso de redacción entre 413 y 426.

Las *Confesiones*, escritas como una autobiografía, se ofrecen como una obra que pretende no sólo declarar la fe, sino además confesar los pecados del *hombre* Agustín y, por su intermedio, alabar a Dios. A lo largo de trece libros, el relato desde la infancia hasta la conversión del protagonista sirve como un modo de presentar el encuentro de un hombre con Dios, la reflexión sobre el significado de la humanidad, con sus fortalezas y debilidades y el inicio del análisis bíblico a partir del estudio del Génesis en clave de modelo.²⁷

La *Ciudad de Dios*, por su parte, parece el resultado de un trabajo muy distinto. En el contexto de los constantes embates germánicos contra el viejo Imperio Romano, un imperio donde aún el paganismo convivía junto a la religión oficial cristiana; Agustín se propuso tratar el tema de la existencia de las dos ciudades, la Terrena, doliente, corrupta y la Divina, que debía ser el lugar al que aspiraran a llegar los seguidores de Cristo que se mostraran dignos. Para él, la doctrina de las dos ciudades entrañaba toda una ética cristiana que le interesa resaltar, porque era “la doctrina de los dos amores que definen la vida del hombre y le dan la fisonomía doble que puede imprimir dentro de él. Los hombres se definen por sus amores. Y lo mismo las sociedades.”²⁸

Gregorio, llamado posteriormente “Magno”, alcanzó la Silla de Pedro en 590, preocupado en extender los instrumentos de salvación al alcance de los fieles.²⁹

Sus obras son variadas, pero hemos destacado dos a los fines de estas páginas: los *Diálogos*, escritos entre 593-594 y los *Libros Morales*, de elaboración mucho más prolongada e irregular, entre 583 y 597. Ambas son muy diferentes entre sí, pues la primera fue redactada como una amplia sucesión de anécdotas a modo de *exempla*, que reproducen las conversaciones de Gregorio con un discípulo posiblemente imaginario llamado Pedro. Aquí, el estilo de narración es rico en detalles concretos y sugestivos, con una trama de intriga y un desenlace convenientemente sorprendente. En cambio, los *Libros Morales* tienen otra forma, más acorde con un modelo de exégesis preocupado en aclarar el sentido oculto de la palabra sagrada, a través del ejemplo del Libro de Job, que se presta en manos de Gregorio para un análisis literal y alegórico, en tanto camino para arribar a la definitiva reflexión moral que, en última instancia, debería guiar a los fieles.³⁰ En cierta forma, ambos pueden considerarse en conjunto como un esfuerzo de ofrecer

²⁷ Véase nuevamente el planteo general de Conrad LEYSER, *Authority and asceticism...* cit.; y el “Prólogo” de Pedro RODRIGUEZ DE SANTIDRIAN, *Confesiones de san Agustín*, Madrid, Alianza, 2011 (en adelante, *Confesiones*).

²⁸ Victorino CAPANAGA, “Introducción”, SANAGUSTÍN, *La Ciudad de Dios*, (traducción de Santos SANTAMARTA DEL RÍO y Miguel FUERTES LANERO), Madrid, B.A.C., 1998, 2 tomos, p. 21 (en adelante, *Ciudad de Dios*). Véase también Conrad LEYSER, *Authority and asceticism...* cit., p. 14.

²⁹ Respecto a la relevancia de la figura de Gregorio en su tiempo, véase a modo de ejemplo, Sofia BOESCH GAJANO, *Grégoire Le Grand*, Paris, Cerf, 2008.

³⁰ Véase al respecto la “Presentación” de José RICO PAVES a la obra de Gregorio Magno en Marcelo MERINO RODRIGUEZ (dir.), *Biblioteca de Patristica. Libros Morales. 1*, Madrid, Ciudad Nueva, 1998.

ejemplos e interpretaciones de las acciones que podrían servir de inspiración al creyente, a utilizar probablemente por los predicadores y hombres de la Iglesia.

La figura de Isidoro de Sevilla fue calificada como la “más excelsa de la Iglesia visigoda, cuyo influjo se extiende de manera profunda y eficaz a lo largo de la Edad Media” un personaje cuya erudición lo llevó a ser considerado como uno de los transmisores del saber antiguo al occidente medieval.³¹ Más allá del entusiasmo de ciertos autores españoles modernos, no puede negarse que se trató de un gran recopilador que, además, llevó adelante una labor de síntesis filosófica y teológica con profunda fundamentación en la Biblia, en los Padres de la Iglesia como san Agustín y Gregorio Magno y hasta en los autores clásicos greco-romanos.³²

Isidoro provenía de una familia hispano-romana de Cartagena, del orden senatorial. Este origen lo puso en contacto con la amplia tradición cultural escrita que circulaba por Hispania, a la que leerá en clave católica.³³ Su propio hermano, Leandro, ocupó la silla obispal de Sevilla antes que él, lo que permitió a Isidoro no sólo una formación desde el punto de vista doctrinario y filosófico, sino también político, de la mano de una de las principales figuras de su tiempo.³⁴

El hecho de hablar de la época de Isidoro nos lleva a referirnos a tiempos complejos. El Tercer Concilio de Toledo, celebrado en 589, acababa de declarar al catolicismo como la religión oficial del reino visigodo, dejando atrás la dura tensión originada por el enfrentamiento con los arrianos.³⁵ Paralelamente a esto, asistimos a un intento de parte de los monarcas de consolidar su poder por medio de una unión muy cercana con la Iglesia,³⁶ la cual se vería inmersa en los problemas terrenales junto a sus reyes y quizá precisamente por ello, encontraría necesario unificar la liturgia y rodearla de cierto aparato que impresione a los fieles, remarcando su carácter sacro. No era para menos, ya que la monarquía contaba con los obispos y sus seguidores para lograr un buen gobierno, para lo cual era vital elevar las capacidades y la educación de los eclesiásticos, que hasta el momento, presentaban algunas falencias, sobre todo al nivel de los párrocos y de los nuevos obispos visigodos.³⁷

Es en este marco que las *Sentencias* y las *Etimologías* del obispo sevillano adquieren una significación fundamental. Escritas entre 612-615 las primeras y 627-630 las segundas, son en conjunto no sólo una amplia enciclopedia de lo conocido hasta el momento, sino también una guía doctrinal para los fieles, que serán obras de consulta en los siglos posteriores.³⁸

³¹ Guillermo FRAILE, *Historia de la filosofía española*, Madrid, 1971; Santiago MONTERO DIAZ, “Introducción”, *Etimologías de San Isidoro*, (Trad. de L. Cortés), Madrid, BAC, 1951.

³² Véase al respecto Juan Fernando ORTEGA MUÑOZ, “Comentario a las ‘Sentencias’ de Isidoro de Sevilla”, *Themata. Revista de Filosofía*, 6, 1989, pp. 107-124.

³³ Véase Adeline RUCQUOI, *Historia medieval de la Península Ibérica*, México, Colegio de Michoacán, 2000, pp. 37-72; Manuel C. DIAZ y DIAZ, “Introducción general”, Isidoro DE SEVILLA, *Etimologías*, ed. José OROZ RETA y Manuel A. MARCOS CASQUERO (en adelante, *Etimologías*), Madrid, BAC, 1993, p. 8 y ss.

³⁴ *Ibid.*, p. 23.

³⁵ Véase Donald LOGAN, *A history of the Church in the Middle Ages*, Londres, 2002, p. 22 y ss.

³⁶ Este tema fue ampliamente trabajado. Por ejemplo, véase el clásico de Claudio SANCHEZ ALBORNOZ, “El Aula Regia y las asambleas políticas de los godos”, *Cuadernos de Historia de España*, 5, 1946, pp. 5-99; Adeline RUCQUOI, *Historia medieval...* cit., p. 37 y ss; Roger COLLINS, *Visigothic Spain, 409-711*, Oxford, Blackwell, 2004, p. 64 y ss.

³⁷ Manuel C. DIAZ y DIAZ, “Introducción general”, *Etimologías...* cit., pp. 40-43.

³⁸ Véase Donald LOGAN, *A history of the Church...* cit., p. 22.

Los ángeles y los demonios

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, colocándose en la segunda tradición que oportunamente tratamos (la caída de los ángeles antes de la creación de los hombres). Del mismo modo, sentó bases a partir de las cuales podrían caracterizarse, además de a las entidades angélicas, cuestiones como el mal y la relación entre la voluntad y la creencia. Respecto a los ángeles, por ejemplo, sostuvo: “No trata nadie de suscitar contiendas diciendo que no se encuentran los ángeles incluidos en lo que está escrito: *Que exista la luz* y la luz existió [...] que, en cambio, los ángeles fueron creados no solo antes del firmamento [...] sino aun antes del pasaje *Al principio creó Dios el cielo y la tierra...*”.³⁹

Más allá de esto, Agustín también avanzó sobre la cuestión angélica al situarlos en un lugar particular, que luego también se haría habitual en autores posteriores: “Lo que no puede dudar nadie, sin embargo, es que los santos ángeles están en las moradas sublimes y sin ser coeternos con Dios, si están seguros y ciertos de su felicidad verdadera y eterna.”⁴⁰

Por supuesto, puntualiza, hay ángeles que pecaron por su voluntad y eso habría producido “dos sociedades diversas y desiguales” de ángeles, a los que relaciona con el tópico de la luz y las tinieblas:

Aquella, atenta a la insinuación de Dios, ayuda con clemencia y ejercita la venganza con justicia; ésta, con soberbia se abrasa en ansias de dominar y hacer daño; aquella, como ministro de la bondad divina, hace todo el bien que quiere; ésta se ve frenada por el poder de Dios para que no haga todo el mal que desea. Se burla aquella de ésta, de suerte que aún contra su voluntad haga bien con sus persecuciones; envidia ésta a aquella al verla recoger a sus peregrinos.⁴¹

De este modo, la visión que nos ofrece el obispo de Hipona es la existencia de un conflicto entre luz y tinieblas como símbolos del bien y del mal,⁴² 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

³⁹ *Ciudad de Dios*, IX, XXXII, p. 745. La mención, literalmente, dice: “No quis autem contendat, et dicat non sanctos Angelos esse significatos, in eo quod scriptum est, *Fiat lux, et facta est lux*; sed quamlibet lucem tunc primum factam esse corpoream aut opinetur, aut doceat; Angelos autem prius esse factos, non tantum ante firmamentum, quod inter aquas et aquas factum, appellatum est caelum, sed ante illud quod dictum est, *In principio fecit Deus caelum et terram* [...]”

⁴⁰ *Ibid.*, p. 746: “Dum tamen Angelos sanctos in sublimibus sedibus, non quidem Deo coaeternos, sed tamen de sua sempiterna et vera felicitate securos et certos esse, nemo ambigat.”

⁴¹ *Ibid.*, XI, XXXIII, p. 748: “Illam Dei nutu clementer subvenientem, iuste ulciscitentem; istam suo fastu subdenti et nocendi libidine exastuantem; istam, ne quantum vult noceat, Dei potestate frenatam; illam huic illudentem, ut nolens prosit persecutionibus suis; hanc illi invidentem, cum peregrinos colligit suos.”

⁴² Hay en esta referencia una clara relación con las lecturas maniqueas que eran familiares a Agustín. Véase, por ejemplo, Johannes VAN OORT, “Manichaeen christians in Augustine’s life and work”, *Church History and Religious Culture*, 90.4, 2010, pp. 505-546; y del mismo autor, “Augustine and the Manichaeans: their Church, Books, and Impact”, *Augustine and Manichaeism. Studies on Augustine, Mani, Manichaeism and Augustinianism*, Leiden-Boston, en prensa.

guía espiritual brindada por Dios y transmitida por sus santos y hombres de Iglesia.⁴³ No hay que olvidar que la visión agustiniana reúne en sí una estrecha relación entre creencia, comprensión y acción, ya que, en efecto, no se trataría tanto -o solo- de basar la adhesión a la verdad revelada en la inteligencia sino, especialmente, en el abandono de la voluntad ante la Gracia y la fe, la confianza en la divinidad y la aceptación de sus designios.⁴⁴ Dicho sea de paso y más allá de la postura agustiniana, es notable la confusión -en cuanto a significaciones precisas- característica del período altomedieval para las diversas acciones de los hombres, donde encontramos que la Gracia, por ejemplo, podía ser entendida ya sea a partir de su carácter sobrenatural o bien, como una faceta de la asistencia que solo Dios es capaz de brindar.⁴⁵

El discurso eclesiástico cristiano -bueno es aclararlo antes de continuar con el desarrollo de nuestros autores porque, como proponemos, el mal, la voluntad y las figuras demoníacas tienen una relación central para esta religión-, presentaba una diferencia fundamental respecto al concepto religioso del período Clásico. En el Imperio Romano, por citar el caso más conocido, la religión era un conjunto concreto de reglas prácticas, ligadas a procesos rituales específicos. La observancia de ese ritual se transformaría así en un lenguaje que definiría el lugar del hombre en el mundo.⁴⁶

Sin embargo, los autores cristianos modificaron una parte sustancial de esta concepción. Si bien la religión podría mantener todavía la consideración como 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*.⁴⁷ Agustín sostiene: “Luego, entonces, hacía cosas dignas de represión; pero no tenía entendimiento para comprender la reprimenda [...] La verdad es que, a medida que crecemos, extirpamos y arrojamos estas cosas de nosotros.”⁴⁸

Y ligado a esto: “Mi fe creía también en Cristo, tu Hijo y Señor nuestro y en las Sagradas Escrituras confirmadas por la autoridad de tu Iglesia católica, como camino para la salvación de los hombres hacia la vida después de la muerte.”⁴⁹

Autores posteriores adhirieron a esta elaboración. Gregorio lo puntualizó diciendo: “lo

⁴³ Véase Charles T. MATHEWES, *Evil and the Augustinian tradition*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001, pp. 28-29; Claudia RAPP, *Holy bishops in the Late Antiquity. The nature of Christian leadership in an age of transition*, Los Ángeles, 2005, p. 9 y ss.

⁴⁴ Véase Isabel BOCHET, “Le cercle herméneutique dans le *De doctrina christiana* d’Augustine”, Elizabeth LIVINGSTONE (ed.), *Studia Patristica...* cit., pp. 16-21.

⁴⁵ Véase Alister E. MCGRATH, *Iustitia Dei. A history of the Christian doctrine of justification*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005, p. 131.

⁴⁶ Ken DOWDEN, *European Paganism. The realities of cult from Antiquity to the Middle Ages*, Londres, Routledge, 2000, p. 2. Véase también Jean-Claude SCHMITT, “La croyance au Moyen Age”, Ken DOWDEN, *Le corps, les rites, les rêves, le temps*, París, Gallimard, 2001; y para una visión conceptual alternativa, Marc LINDER y John SCHEID, “Quand croire c’est faire. Le problème de la croyance dans la Rome Ancienne”, *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 81, janviers-mars 1993.

⁴⁷ Véase al respecto, a modo de ejemplo, Emile BENVENISTE, *Vocabulario de las instituciones indoeuropeas*, Madrid, Taurus, 1983, cap. 8: “La fidelidad personal”.

⁴⁸ *Confesiones*, I, 7, p. 38 “Tunc ergo reprehendenda faciebam: sed quia reprehendentem intelligere non poteram [...] Nam extirpamus et ejicimus ista crescentes”.

⁴⁹ *Ibid.*, VII, 7, p. 179. El párrafo, dice: “Sed me non sinebas ullis fluctibus cogitationis auferri ab ea fide qua credebam et esse te, et esse incommutabilem substantiam tuam, et esse de hominibus curam et iudicium tuum, et in Christo Filio tuo Domino nostro; atque in Scripturis sanctis quas Ecclesiae tuae catholicae commendaret auctoritas, viam te posuisse salutis humanae, ad eam vitam, quae post hanc mortem futura est”.

entiende quien fielmente cree que todo se dispone por la providencia divina.”⁵⁰ Isidoro, por su parte, amplía: “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.”⁵¹

Ahora bien, este proceso de construcción se desarrollaría junto a otros elementos que, cuidadosamente racionados, intervendrían en la disposición hacia la creencia, como lo serían la coerción y el poder. Una afirmación así necesita ampliarse para su mejor comprensión.

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 acciones 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.⁵² El discurso eclesiástico presente en las obras de Agustín, Gregorio e Isidoro, buscando una generación o ajuste en las prácticas de los hombres, intentarían “transformarlos” en creyentes, sentando las bases para comprender y experimentar la verdad.

Es en el sentido que acabamos de plantear que podría entenderse la definición que los Padres hicieron del mal. Veamos cómo se presentó este elemento.

Agustín comenzó enfatizando que el mal no sería más que la privación de un bien hasta llegar a la misma nada,⁵³ puntualizando que no hay mal en absoluto para Dios ni para Su creación pues nada hay fuera de ella que interrumpa y corrompa el Orden Divino, sino que lo que se percibe malo, es por una falencia de la comprensión de los hombres.⁵⁴ Por ello sostuvo: “Y cuando me pregunté qué era el mal, vi que no era una sustancia, sino la perversión de la voluntad cuando se aparta de ti, ¡oh Dios!, que eres la sustancia suprema”⁵⁵ o bien, “Nadie se hace malo más que por su propia voluntad.”⁵⁶ Así, el mal sería la corrupción de la medida, la belleza o forma y el orden naturales.⁵⁷

Para Gregorio, el mal implicaba una impureza fundamental,⁵⁸ la cual por su propia naturaleza no existiría, sino que “el Señor afirma crear el mal cuando transforma en desgracias las cosas buenas que él ha creado y que nosotros usamos mal.”⁵⁹ Más

⁵⁰ GREGOIRE LE GRANDE, *Dialogues*, (Edición crítica de A. de Vogüé y P. Antón), París, Du Cerf, 1980, 3 tomos (en adelante, *Diálogos*), III, XVI, 8, pp. 332-334. La frase completa dice: “Quod ad jussum omnipotentis Dei angelico ministerio actum intelligit, qui divina providentia disponi omnia fideliter credit”.

⁵¹ *Isidorus Hispalensis Sententiae* (Ed. P. Cazier), CCL, Brepols, 1998 (en adelante, *Sentencias*), II, II, 1, p. 94: “Non posse ad ueram beatitudinem peruenire, nisi per fidem; beatum autem esse qui et recte credendo bene uiuit, et bene uiuendo fidem rectam custodit”.

⁵² Véase Talal ASAD, *Genealogies...* cit., pp. 27-54.

⁵³ *Confesiones*, III, 7, p. 80; *Ciudad de Dios*, XI, 9, p. 700.

⁵⁴ *Confesiones*, VII, 13, p. 186.

⁵⁵ *Ibid.*, VII, 16, p. 188: “Et quaesivi quid esset iniquitas, et non inveni substantiam: sed a summa substantia, te Deo, voluntatis perversitatem”.

⁵⁶ *Ciudad de Dios*, II, IV, p. 84 “quod voluntate propria quisque malus est”.

⁵⁷ SAN AGUSTÍN DE HIPONA, *De natura bonis contra manichaeos*, II, PL, vol. 42, col. 0553.

⁵⁸ GREGORIO MAGNO, *Moralia in Job*, II, XXIV, 43, PL, vol. 75 (en adelante, *Moralia in Job*), col. 0576C.

⁵⁹ *Ibid.*, III, IX, col. 0607A: “sed creare se mala Dominus indicat, cum res bene conditas nobis male agentibus in flagellum format”.

ampliamente, el mal sería una especie de *enfermedad* -en tanto afección que puede curarse- que debía corregirse, lo que requeriría: “[...] corregir la intención del corazón después de haber captado el sentido de las virtudes y purificar, con un severo examen de conciencia, todas las acciones, no sea que juzguemos buenas las obras que son malas o consideremos suficiente una acción que, aun siendo buena, es imperfecta.”⁶⁰

En efecto, la voluntad de hacer mal uso de la creación divina -una voluntad interior, profunda- es tan importante en la elaboración de la idea del mal en el pensamiento gregoriano, que no duda en enfatizar aún más la importancia de las acciones y su significación para la salvación:

“Así, entonces, mientras que nos es posible gracias al margen de tiempo concedido para el perdón y mientras que el juez tiene paciencia y el que examina las culpas sigue esperando nuestra conversión, hagamos con las lágrimas que se derrita la dureza de nuestro corazón y fomentemos en nuestro interior los sentimientos de bondad hacia el prójimo. Entonces digo con plena confianza, que no nos hará falta la hostia salvífica después de la muerte...”⁶¹

Isidoro abundó en las consideraciones anteriores al definir el mal:

“El mal no lo creó el diablo, sino lo descubrió; y así, el mal es nada, porque sin Dios nada ha sido hecho. Dios no hizo el mal.

Es sabido que el mal no tiene entidad alguna [...] porque, al penetrar en la naturaleza, la torna defectuosa y cuando se aleja de ella, la naturaleza subsiste y el mal que radicaba en ella no aparece en parte alguna.

Cuando se castiga a una naturaleza buena por su mala voluntad, esa misma voluntad mala da testimonio de la naturaleza buena, ya que atestigua que es buena en la medida en que Dios la hace a ella responsable del mal.

[...]Pero el mal no tiene entidad y, aunque es cierto que procede del diablo, con todo, no ha sido creado.”⁶²

En suma, el mal puede entenderse como un elemento que recibe su entidad por su uso, su aplicación y no en sí mismo, ya que su capacidad de “corromper” se activa al momento de producirse la situación maligna. En este contexto, la figura del diablo, que enfatiza Isidoro pero que también está presente en Agustín y Gregorio, deviene en central.

⁶⁰ Ibid., I, XXXIV, col. 0548C: “...est post virtutum sensum, intentionem cordis dirigere, et omne quod agitur, districta retractationis discussione mundare; ne bona aestimentur quae mala sunt; ne saltem veraciter bona putentur sufficientia, cum perfecta non sunt”.

⁶¹ *Diálogos*, IV, LXII, p. 206: “Igitur dum per indulgentiae temporis spatium licet, dum iudex sustinet, dum conuersionem nostrum is qui culpas examinat expectat, conflemus in lacrimis duritiam mentis, formemus in proximis gratiam benignitatis, et fidenter dico quia salutari hostia post mortem non indigebimus, si ante mortem Deo hostia ipsi fuerimus [...]”. Véase Gillian R. EVANS, *The thought...* cit., pp. 63-64.

⁶² *Sentencias*, I, IX, 1-4, pp. 25-26: “Malum a diabolo non est creatum, sed inuentum; et ideo nihil est malum, quia sine Deo factum est nihil. Deus autem malum non fecit.

Nullam esse naturam mali constat [...] quia accedendo in bonam naturam efficit eam uitiosam, quod cum discedit, natura manet, et malum quod inerat nusquam est.

Dum natura bona damnatur propter uoluntatem malam, ipsa uoluntas mala testis est naturae bonae, quae in tantum testatur eam esse bonam, ut illam Deus pro malo non relinquat inultam.

Sed uitium natura non est; est dum uere a diabolo sit, non tamen creatum est”

Agustín plantea que el demonio es un ser pervertido y trastornado,⁶³ que induce al amor a uno mismo olvidando la figura divina,⁶⁴ maestro en el engaño e impostor al “disfrazarse como mensajero de luz”,⁶⁵ cuya “enseñanza es la depravación; su complacencia, las torpezas”,⁶⁶ agitados como están por “los desórdenes y la tempestad de las pasiones.”⁶⁷

En este contexto, el obispo de Hipona coloca a los demonios dentro de los ángeles creados por Dios, pero que por el pecado cometido, han sido privados de la luz eterna,⁶⁸ por lo que no podrían vivir sabia y felizmente, sino inmersos en el error y las tinieblas.⁶⁹ De hecho, el mal que personifica el diablo es entendido, entonces, a partir de la doble clave que considera la maldad como una privación y el pecado que la materializa, como una perversión.⁷⁰

Gregorio Magno presenta al demonio como una entidad que tiene muchos nombres y que posee múltiples formas físicas. Puede aparecer como horrible y envuelto en llamas, lanzando fuego por la boca y por los ojos,⁷¹ o bien como un chiquillo negro,⁷² un ave pequeña y negra,⁷³ una serpiente, ese animal amigo suyo.⁷⁴ También podía tener aspecto de moros,⁷⁵ de espíritus espantosos y horriblemente negros, de un dragón,⁷⁶ y hasta de un peregrino⁷⁷ -por mencionar sólo los principales-. Estas formas se expresan ya sea con voz humana o, en muchos casos, imitando “con enormes gritos y grandes clamores el rugido de los leones, el balido de las ovejas, el rebuzno de los asnos, los silbidos de las serpientes y el chirrido de los puercos y de los ratones.”⁷⁸

Más allá de estas expresiones que acabamos de destacar, marca cómo los demonios, a causa de su soberbia, habrían perdido la condición de bienaventuranza, aunque mantendrían una similitud con los ángeles en cuanto a su naturaleza⁷⁹ y, en esa condición de “carencia”, la acción demoníaca actuaría tentando a los hombres respecto a cuatro virtudes fundamentales -prudencia, templanza, fortaleza y justicia-, buscando su perversión.⁸⁰

Isidoro de Sevilla, por su parte, toma elementos de los anteriores y sostiene como ya vimos que el diablo no es el creador del mal, sino su descubridor y su introductor en el mundo a causa de su soberbia.⁸¹ Puntualiza: “Antes que toda la creación del mundo fueron

⁶³ *Confesiones*, III, 4, p. 74.

⁶⁴ *Ibid.*, X, 35, pp. 303-304.

⁶⁵ *Ciudad de Dios*, II, XXVI, p. 138: “...transfiguret in angelos lucis”.

⁶⁶ *Ibid.*, IV, XXVII, p. 275: “prava docent, turpibus gaudent”.

⁶⁷ *Ibid.*, VIII, XVII, p. 517: “passionum turbellis et tempestatibus agitentur”. Se retoma esta idea en IX, VIII, p. 565.

⁶⁸ *Ibid.*, XI, IX, pp. 699-700.

⁶⁹ *Ciudad de Dios*, XI, 11, pp. 705-706.

⁷⁰ Véase Charles T. MATHEWES, *Evil and the Augustinian...* cit., p. 60.

⁷¹ *Diálogos*, II, VIII, 12, pp. 168-170.

⁷² *Ibid.*, II, IV, 2, p. 152.

⁷³ *Ibid.*, II, II, 1, p. 136.

⁷⁴ *Ibid.*, III, XVI, 3, p. 328.

⁷⁵ *Ibid.*, IV, XVIII, 3, p. 74.

⁷⁶ *Ibid.*, IV, XL, 4, pp. 140-142.

⁷⁷ *Ibid.*, I, X, 6, p. 98.

⁷⁸ *Ibid.*, III, IV, 2, p. 270: “[...] immensis uocibus magnisque clamoribus coepit imitari rugitus leonum, balatus pecorum, ruditus asinorum, sibilos serpentium, porcorum stridores et soricum”.

⁷⁹ *Moralia in Job*, II, IV, col. 0557B.

⁸⁰ *Ibid.*, II, XLIX, cols. 0592A-0594A.

⁸¹ *Sentencias*, I, IX, 1, p. 25.

creados los ángeles y antes que toda la creación de los ángeles fue creado el diablo [...] el primero, con prelación de orden, no con prioridad de tiempo.”⁸²

Ahora: ¿en qué consistía la soberbia del diablo? Isidoro lo precisa del siguiente modo: “el diablo, en cambio, es malo, porque no buscó la gloria de Dios, sino su propio interés.”⁸³ 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.”⁸⁴

De lo expuesto hasta aquí, podemos extraer conclusiones interesantes. Carente de virtudes, impuro, trastornado, el diablo se presenta a los fieles como el sujeto que, por su propia elección y carencias, se transformaría en la referencia del mal en el mundo. Sin embargo, esta referencia no sería exclusiva de él, pues lo mismo que se atribuye a la entidad demoníaca podría asignarse a los hombres, en tanto pecadores en su origen.

Ahora bien, quien “atribuye” estas características a la entidad demoníaca y a los hombres -respecto a los cuales retomaremos una serie de precisiones más adelante- es una institución particular: la Iglesia. 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 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.⁸⁵ En ese sentido, la Iglesia intentaría “ordenar el caos del mundo” construyendo y ofreciendo a los creyentes un “estilo de vida espiritual.”⁸⁶ Pero: ¿por qué los creyentes tendrían esta necesidad de que definan por él estos elementos?

El ser humano nace en el pecado. Agustín, de hecho, será quien formalice la doctrina del pecado original en torno a la noción de que el mal estaba presente ya en Adán y Eva, porque de otro modo, no hubiesen caído en la tentación.⁸⁷ Desde ese momento, se encontraría enfermo, donde la única cura sería el creer,⁸⁸ acción que podría revertir la perversión humana.⁸⁹

Es en este contexto donde la voluntad humana alcanzaría una relevancia notable. Los Padres de la Iglesia, basándose en las Escrituras, abordaron el tema de la predestinación y la voluntad 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, 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

⁸² 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”.

⁸³ Ibid., 16, p. 34: “Malus uero inde est diabolus, quia non quae Dei, sed qua sua sunt requisiiuit”.

⁸⁴ Ibid., I, VIII, 9, p. 22: “Bonos angelos non tantum crean, sed etiam formans; malos uero tantum creans, non formans”.

⁸⁵ Véase Walter ULLMANN, *A short history of the Papacy in the Middle Ages*, Londres, Routledge, 2003, p. 20 y ss.

⁸⁶ Peter SARRIS, Matthew DAL SANTO y Phil BOOTH, *An age of saints. Power, conflict and dissent in Early Medieval Christianity*, Leiden, Brill, 2011, p. 34.

⁸⁷ *Ciudad de Dios*, XIV, XIII, p. 102. Véase también Pilar JIMÉNEZ SÁNCHEZ, “Las respuestas del catarismo al problema del origen del mal”, Flocel SABATÉ (dir.), *L’espai del mal...* cit., p. 147; Colleen Mc DANNELL y Berhard LANG, *Historia del cielo*, Madrid, Taurus, 1990, p. 105.

⁸⁸ *Confesiones*, VI, 4, p. 146.

⁸⁹ *Ciudad de Dios*, II, I, p. 78.

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-.⁹⁰

En efecto, para los cristianos, el acto de elegir se plantearía ante dos opciones precisas: el bien y el mal. Elegir lo primero es acercarse un poco más al reino de Dios y a la buenaventura, mientras que la segunda opción no llevaría más que al pecado y a la condenación, los cuales merecerían un castigo no exento de función.

Agustín se extiende en la idea de que el corazón de los hombres sería torturado por diferentes *opciones de voluntad* de las cuales no puede escapar por su debilidad natural.⁹¹ Es justamente esa voluntad deficiente, mala, la que rehúsa guardar las enseñanzas divinas, que ordenan y disponen rectamente todas las cosas.⁹² Por ende, concluye, el hombre no debe vivir conforme a sí mismo, sino conforme a Aquel que lo creó,⁹³ ya que su entendimiento natural es débil.⁹⁴ De este modo, los seres humanos no sólo se ven perjudicados por su pecado original, sino que además lo agravan por propia voluntad, ya sea por ignorancia o bien, porque sabiendo lo que era justo, no lo practicaron.⁹⁵

Gregorio, por su parte, plantea:

"Seguramente no se puede obtener lo que no ha sido predestinado. Pero lo que los santos realizan orando, está predestinado a ser obtenido gracias a la oración. Porque la misma predestinación del reino eterno está dispuesta por Dios omnipotente de tal manera, que los elegidos lleguen allí trabajosamente, mereciendo obtener así mediante sus ruegos lo que Dios todopoderoso, ya antes de los siglos, ha dispuesto concederles."⁹⁶

⁹⁰ Véase Claude CAROZZI, "Le mal et le temps: rachat et délivrance au Moyen Âge", Flocel SABATÉ (dir.), *L'espai del mal...* cit., pp. 105-106.

⁹¹ *Confesiones*, VIII, 10, p. 220; IX, 12, p. 252.

⁹² *Ciudad de Dios*, XI, XXIII, pp. 725-726; XII, VIII, pp. 768-769.

⁹³ *Ibid.*, XIV, IV, p. 71.

⁹⁴ *Ibid.*, XIX, XIV, p. 593.

⁹⁵ *Ibid.*, XX, VI, p. 649.

⁹⁶ *Diálogos*, I, VIII, 5, p. 74: "Obtineri nequaquam possunt quae praedestinata non fuerint, sed ea quae sancti uiri

Más ampliamente, la Divina Providencia actuaría de modo tal que “cerca”, “ahoga” y “cierra” la voluntad humana, la cual alejaría el pensamiento de la rectitud⁹⁷ si sucumbe a la tentación: “Cuando nos disponemos a hacer algo, solemos sopesar con vigilancia razonable qué es lo más conveniente. A menudo, sin embargo, el enemigo irrumpe perturbándonos con una tentación repentina y sorprende inesperadamente la vigilancia del corazón [...]”⁹⁸

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.”⁹⁹

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, Gregorio e Isidoro coincidieron, por supuesto, en destacar la sumisión demoníaca a la autoridad divina, 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,¹⁰⁰ ya que siempre es la referencia divina la que controlaría la acción demoníaca.

Agustín, si bien destaca que los ángeles son los que cumplen un *ministerium*,¹⁰¹ reconoce que los demonios cumplen de todos modos un servicio hacia Dios: “Así, hizo que el diablo, bueno por su creación, malo por su voluntad, fuese colocado entre los más bajos y mofado de sus ángeles, esto es, que los santos, a quienes él desea perjudicar, obtengan fruto de sus tentaciones.”¹⁰²

Este *beneficio*, es cierto, puede ser aprovechado por los santos y no los generaliza al conjunto, pues son ellos los que, por sus especiales características, estarían en condiciones de practicar la *consideratio*, ese balance entre las demandas de la vida espiritual y las presiones de la vida en el mundo. Dicho de otro modo, serían los 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,

orando efficient, ita praedestinata sunt ut precibus obtineantur. Nam ipsa quoque perennis regni praedestinatio ita est ab omnipotente Deo disposita, ut ad hoc electi ex labore perueniant, quatenus postulando mereantur accipere, quod eis omnipotens Deus ante saecula disposuit donare”.

⁹⁷ *Moralia in Job*, I, IX, col. 0533.

⁹⁸ *Ibid.*, II, XLVI, cols. 0589D: “In his autem quae agere disponimus, rationabili custodia quid quibus rebus congruat, sollicite pensamus. Sed plerumque hostis, dum subita ad nos perturbatione tentationis irruit, circumspeditione cordis inopinatae praeveniens...”

⁹⁹ *Sentencias*, I, XI, 2-3, p. 39: “Quia enim boni sumus naturaliter conditi, culpa quodam modo merito contra naturam malis sumus effecti. Sicut praesciuit Deus hominem peccaturum, ita et praesciuit qualiter illum per suam gratiam repararet, qui suo arbitrio deperire potuisset”.

¹⁰⁰ Véase Fabián CAMPAGNE, “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, p. 9 y ss.

¹⁰¹ Como se desprende de *Ciudad de Dios*, X, XIV, pp. 629-630.

¹⁰² *Ibid.*, XI, XVII, p. 715: “Itaque fecit ut diabolus institutione illius bonus, voluntate sua malus, in inferioribus ordinatus illuderetur ab Angelis eius, id est, ut prosint temptationis eius sanctis, quibus eas obesse desiderat”.

generar una práctica en los creyentes basada en la elevación espiritual evidenciada por quien la diseña y que es capaz de imponerla.¹⁰³

En este sentido, Gregorio puntualiza también cómo Dios utiliza al diablo para probar a los hombres,¹⁰⁴ pero detallando: “Acudió entre los hijos de Dios porque si éstos existen para socorrer a los elegidos, el diablo está para ponerlos a prueba. Se presentó entre los hijos de Dios porque, si éstos se ofrecen como ayuda bondadosa a los que se fatigan en esta vida, él, sin saberlo, realiza un servicio a favor de la justicia divina ejerciendo su ministerio de reprobación.”¹⁰⁵

Isidoro lo considera en el mismo sentido¹⁰⁶ y también puntualiza: “Cuántas veces desfoga Dios su ira con este mundo mediante algún castigo, envía, para ejecutar su venganza, a los ángeles rebeldes, a los cuales, no obstante, el divino poder dificulta en su acción, a fin de que no ocasionen tanto daño como desearían.”¹⁰⁷

Aquí, el accionar demoníaco, al hacerse *ministerium exsequi reprobationis conatur* o bien, *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.¹⁰⁸ Esta elección se concretaría, entre otras cosas, a través de las obras, punto en donde el *ministerium* demoníaco encuentra su fundamentación, ya que “la voluntad de Satanás es siempre malvada, pero su poder no siempre es injusto”¹⁰⁹ o “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.”¹¹⁰ 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, Gregorio e Isidoro considerarían que los ángeles son tutores de los pueblos y de los hombres¹¹¹ y, ya que no dudan que los demonios conservan sus características angélicas,¹¹²

¹⁰³ Véase, al respecto, Gillian R. EVANS, *The Thought...* cit., p. 19; Conrad LEYSER, *Authority and asceticism...* cit., p. 29; Claudia RAPP, *Holy bishops...* cit., pp. 9-20.

¹⁰⁴ *Moralia in Job*, IX, V, col. 0520B: “Quem hostis quidem ut deficeret petiit, sed ut proficeret accepit. Fieri Dominus benigne permisit quod diabolus inique postulavit. Nam cum idcirco illum expetisset hostis ut consumeret, tentando egit ut ejus merita augeret”. (“El enemigo pidió someterlo a prueba para perderlo, pero se le concedió probarlo para su crecimiento. El Señor, en efecto, permitió benignamente hacer lo que el diablo malvadamente pedía. Pero cuando el enemigo lo eligió para llevarlo a la perdición, logró con sus pruebas que sus méritos crecieran”).

¹⁰⁵ *Ibid.*, II, XX, cols. 0573D-0574A: “Inter filios Dei adfuit, quia etsi illi Deo ad electorum adiutorium, iste ad probationem servit. Inter filios Dei adfuit, quia etsi ab illis in hac vita laborantibus auxilium pietatis impenditur, iste occultae ejus justitiae nesciendo serviens, ministerium exsequi reprobationis conatur”.

¹⁰⁶ *Sentencias*, I, XI, 7, p. 256; I, XVII, 5, p. 275; II, XXXIX, 5, p. 377, por solo citar unos ejemplos.

¹⁰⁷ *Ibid.*, I, X, 18, p. 251: “Quotiens Deus quocumque flagello huic mundo irascitur, ad ministerium vindictae apostatae angeli mittuntur. Qui tamen diuina potestate coercentur ne tantum noceant quantum cupiunt”.

¹⁰⁸ Véase Anthony C. THISELTON, *A concise encyclopedia of the Philosophy of Religion*, Oxford, Oneworld, 2002, p. 87.

¹⁰⁹ *Moralia in Job*, II, X, col. 0564A: “Sciendum vero est quia Satanae voluntas semper iniqua est, sed nunquam potestas injusta”.

¹¹⁰ *Sentencias*, III, V, 5, pp. 204-205: “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 Deo iuste permittit”.

¹¹¹ *Moralia in Job*, II, III-IV, cols. 0556A-0557D; *Sentencias*, I, X, 20, p. 252: “Singulae gentes praepositos angelos habere creduntur”; I, X, 21, p. 252: “Item omnes homines angelos habere probantur”.

¹¹² En sus Etimologías, sostiene que los demonios pueden considerarse como “experimentados”, ya que poseen una gran inteligencia, una dilatadísima vida y la *revelación angélica por mandato de Dios* (la cursiva es nuestra).

no les sería extraño el cumplimiento de un ministerio particular, encargado de poner a prueba y castigar a los hombres.

Consideraciones finales

El discurso eclesiástico respecto al bien y al mal, a los ángeles y los demonios, puede considerarse, desde el punto de vista histórico, como un elemento más al momento de justificar la relevancia que la Iglesia como institución pretendía tener sobre la vida del Occidente Medieval. Al interpretar en su propia clave las ideas de salvación y los elementos necesarios para lograrla, al tiempo que socializa los enemigos contra los que hay que luchar y las prevenciones que se deben adquirir, construye un proceso en donde los ángeles y demonios son presentados como parte de la historia y la realidad, pues en ellos, en las voluntades y acciones capaces de inspirar o justificar, se encontrarían los signos del Plan Divino para los hombres en la Tierra.¹¹³ Un plan que solo unos pocos pueden, si no conocer, si al menos reivindicar la capacidad de interpretar hasta cierto punto.

A la vez, este discurso pretende sentar las bases de la autoridad y el poder, que actuarían como agentes capaces de implantar las verdaderas disposiciones cristianas, a través de leyes y sanciones, de actividades disciplinarias operativas en las instituciones sociales y sobre los cuerpos humanos. Tanto Agustín de Hipona como Gregorio Magno y el obispo de Sevilla fueron protagonistas claves en la construcción de un discurso según el 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.¹¹⁴

En cierto modo, estos conjuntos discursivos apuntaron a que la vida cristiana debía estructurarse en una especie de *estrategia para la salvación*, en donde el creyente recibía la información que se consideraba necesaria para guiar y tener éxito en la consecución de su objetivo final. Dicha información, por supuesto, era racionada por criterios impuestos desde la institución eclesiástica y ajena en cierto modo al creyente, ya que ella poseía la primacía en la enseñanza de la fe. En tal sentido, puede entenderse al proceso que planteamos como un recurso más a través del cual la Iglesia construyó su poder e intentó situarse en el contexto social como un referente destacado, pretendiendo monopolizar la interpretación de las acciones que compondrían las estrategias de salvación.

Etimologías, IX, 15-16, p. 721. Del mismo modo, enfatiza las características angélicas del demonio, por ejemplo, en *Sentencias*, I, X, 16-17; II, XV, p. 335. Gregorio, por su parte, evidencia ideas similares a lo largo de la *Moralia in Job*.

¹¹³ Brett E. WHALEN, *Dominion of God. Christendom and apocalypse in the Middle Ages*, Harvard, Harvard University Press, 2009, p. 17.

¹¹⁴ István P. BEJCZY, *The cardinal virtues in the Middle Ages. A study in moral thought from the Fourth to the fourteenth Century*, Leiden, Brill, 2011, p. 65.