

Sujetos en el discurso altomedieval: monstruos, animales, demonios y hombres. Desde Agustín de Hipona a Isidoro de Sevilla (siglos IV a VII)

Hernán Garófalo*

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, el Hombre y los distintos seres 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 las obras de Gregorio Magno e Isidoro de Sevilla, en particular sus Diálogos y Libros Morales en un caso; y las Sentencias y las Etimologías en el otro; establecer las características fundamentales y más abarcativas respecto a la función de ángeles, demonios y distintos seres (tanto "reales" como "maravillosos") en el mundo terreno, 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, autoridad, padres de la iglesia

Subjects in early medieval discourse: monsters, animals, demons and men. From Augustine of Hippo to Isidore of Seville (4th to 7th centuries)

Abstract

Early medieval ecclesiastical speech made a particular effort to offer believers the key to what they should regard as a correct way of life. Different Fathers of the Church were concerned with elaborating rules and works of different types where they advanced in the considerations about the World, Heaven, Hell, Man and the different beings within the framework of what they called the "Divine plan", assigning to each element a series of more or less precise characteristics, in a clear performative attempt.

The present work is proposed, based on the works of Augustine de Hippo, Gregory the Great and Isidore of Seville, in particular their Dialogues and Morales Books in a case; and Sentences and Etymologies in the other; establish the fundamental and most encompassing characteristics regarding the role of angels, demons and different beings (both "real" and "wonderful") in the earthly world, using their associated figures and concepts as a way to offer believers a way of interpreting not only Creation, but the existence of criteria of authority and social reference that needed to be respected to achieve salvation.

Keywords: speech, church, authority, fathers of the church

Fecha de recepción: 03-10-2024

Fecha de aceptación: 08-01-2025

* Universidad Nacional de Córdoba (UNC). Universidad Nacional de La Rioja (UNLaR). Argentina.
E-mail: hernangarofalo@gmail.com

Las construcciones discursivas respecto a los distintos sujetos presentes en los escritos de los Padres altomedievales no pueden desligarse de las ideas más generales que consideran a los principios del bien y el mal en el contexto del Plan Divino y ligado a éstos, la posibilidad de salvación de los hombres y la interacción entre los diferentes protagonistas de ese Plan.

En efecto, una de las características destacadas del cristianismo en su consideración como religión de salvación fue, entre otras, la bondad de la naturaleza creada por Dios y 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, por ejemplo, bien puede afirmarse que, desde un primer momento, se consideró que todos los seres humanos son buenos por naturaleza, pero pecadores que merecen ser castigados, actuando Dios como juez supremo.¹ En este contexto, el mal y su actor destacado -pues tal es Satán y los demonios-² requieren una atención especial, pues sería su presencia, seducciones y oportunidades las que alejarían a la humanidad de esa posibilidad de salvación. Así, pues, el mal y sus actores, como elementos presentes, serían en conjunto parte de la religión como construcción compleja. 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 pero que también contara con aquellos que pudiesen ayudar a enfrentar a esas personificaciones malignas.³

El presente trabajo se propone, a partir de las obras de Gregorio Magno e Isidoro de Sevilla, en particular sus *Diálogos* y *Libros Morales* en un caso; y las *Sentencias* y las *Etimologías* en el otro; establecer las características fundamentales y más abarcativas respecto a la función de ángeles, demonios, hombres y distintos seres (tanto “reales” como “maravillosos”) en el mundo terreno, 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. En este sentido, proponemos que tanto Gregorio Magno como Isidoro de Sevilla fueron herederos de una serie de líneas discursivas elaboradas por autores anteriores, entre los cuales, Agustín de Hipona es uno de los más destacados; al punto de observarse una conceptualización sumativa, donde cada autor, desde la base fijada por una autoridad previa, aporta sus propios comentarios y ampliaciones en función del contexto en que se encuentre al momento de

¹ Gillian R. EVANS, *Law and Theology in the Middle Ages*, Londres, Routledge, 2002, p. 11.

² Jean Claude SCHMITT, *Historia de la superstición*, Barcelona, Crítica, 1992, p. 16; Jeffrey B. RUSSELL, *El Diablo. Percepciones del mal desde la Antigüedad tardía hasta el Cristianismo primitivo*, Barcelona, Laertes, 1995.

³ Véase Talal ASAD, *Genealogies of religion. Discipline and reasons of power in Christianity and Islam*, Londres, John Hopkins University Press, 1992; Jean Claude SCHMITT, “La croyance au Moyen Age”, Jean Claude SCHMITT, *Les corps, les rites, les rêves, les temps*. París, Gallimard, 2001.

presentar sus obras. De este modo, los modelos performativos se complejizan y ofrecen una variedad que intentaremos resaltar en las páginas siguientes.

Caracterización de las fuentes

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.⁴

La vida del obispo de Hipona, prolijamente relatada por él mismo y por su discípulo Posidio,⁵ 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 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*, presentadas como una autobiografía, se ofrece 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.⁶

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 golpeaba a los cristianos; 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

⁴ La influencia de Agustín puede verse en Elizabeth A. LIVINGSTONE (ed.), *Studia Patristica*. Vol. XXXIII, Lovaina, Peeters, 1997; y, para considerar un caso puntual como puede ser la relevancia de la obra agustiniana en una autoridad como fue Gregorio Magno, véase Gillian R. EVANS, *The thought of Gregory the Great*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988.

⁵ *Vita Sancti Augustini scripta a Possidio*, Obras de san Agustín, Madrid, BAC, tomo 1, 1946.

⁶ Véase Conrad LEYSER, *Authority and asceticism from Augustine to Gregory the Great*, Oxford, Oxford University Press, 2000; y el "Prólogo" de Pedro RODRIGUEZ DE SANTIDRIAN a las *Confesiones de san Agustín*, Madrid, Alianza, 2011.

de las dos ciudades entrañaba toda una ética cristiana, 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”.⁷

Gregorio, llamado posteriormente “Magno”, alcanzó la Silla de Pedro en 590, luego de haber sido prefecto de la ciudad de Roma, enviado papal en Constantinopla y monje, preocupado en extender los instrumentos de salvación al alcance de los fieles.⁸

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.⁹ 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.¹⁰

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.¹¹ 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

⁷ Victorino CAPANAGA, “Introducción”, San Agustín, *La Ciudad de Dios*, (traducción de Santos Santamarta del Río y Miguel Fuertes Lanero), Madrid, B.A.C., 1998, 2 tomos, p. 21. Véase también Conrad LEYSER, *Authority and asceticism...*, p. 14.

⁸ Respecto a la relevancia de la figura de Gregorio en su tiempo, véase a modo de ejemplo, Sofia BOESCH GAJANO, *Grégoire Le Grand*, París, Cerf, 2008.

⁹ F. Clark, en 1987, presentó en su obra *The Pseudo-Gregorian Dialogues*, la tesis que sostiene que los *Diálogos* no serían de la autoría de Gregorio, sino de un discípulo que le atribuye al Papa la redacción de la obra. Y que ésta se habría conocido luego del año 614, es decir, diez años después de la muerte de su supuesto autor, quien no habría dejado menciones explícitas de ella en ninguna de sus otras producciones. Más allá de esta posición, autores como G. R. Evans, J. Moorhead, S. Boesch Gajano, entre otros, aceptan la tradición de catorce siglos que sostiene que los *Diálogos*, efectivamente, pertenecen a Gregorio. Del mismo modo, se ha cuestionado la autoría de la capitulación y los títulos de los capítulos de los *Diálogos*, que habrían sido insertados por copistas posteriores, pero sin alterar el cuerpo del texto. Véase al respecto Pedro J. GALÁN SÁNCHEZ, “La capitulación y la titulación de los capítulos en los *Diálogos* de Gregorio Magno”, *Cuadernos de Filología Clásica. Estudios Latinos*, 32.2, 2012, pp. 271-297.

¹⁰ 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.

¹¹ Guillermo FRAILE, *Historia de la filosofía española*, Madrid, BAC, 1971; Santiago MONTERO DIAZ, “Introducción”, *Etimologías de San Isidoro*, (Trad. de L. Cortés), Madrid, BAC, 1951.

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.¹²

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.¹³ 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.¹⁴

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.¹⁵ 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,¹⁶ 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.¹⁷

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.¹⁸

¹² Véase al respecto Juan F. ORTEGA MUÑOZ, "Comentario a las 'Sentencias' de Isidoro de Sevilla", *Themata. Revista de Filosofía*, 6, 1989, pp. 107-124.

¹³ Véase Adeline RUCQUOI, *Historia medieval de la Península Ibérica*, México, Colegio de Michoacán, 2000, pp. 37-72; Manuel C. DIAZ y DIAZ, "Introducción general", José OROZ RETA y Manuel A. MARCOS CASQUERO (eds.), *Isidoro de Sevilla. Etimologías* (en adelante, *Etimologías*), Madrid, BAC, 1993, p. 8 y ss.

¹⁴ *Ibidem*, p. 23.

¹⁵ Véase Donald LOGAN, *A history of the Church in the Middle Ages*, Londres, Routledge, 2002, p. 22 y ss.

¹⁶ 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...*, p. 37 y ss; Roger COLLINS, *Visigothic Spain, 409-711*, Oxford, Blackwell, 2004, p. 64 y ss.

¹⁷ Manuel C. DIAZ y DIAZ, "Introducción...", pp. 40-43.

¹⁸ Véase Donald LOGAN, *A history of the Church...*, p. 22. Para una caracterización general de nuestros tres autores de referencia, véase Hernán GAROFALO, "Una manera de entender el mal. El discurso sobre el 'mal' y lo 'maléfico' en la Patrística (siglos IV-VII)", Ariel GUIANCE (dir.), *Legionario cristiano: creencias y formas de religiosidad en el mundo medieval*, Buenos Aires, Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, 2014.

Agustín de Hipona y las bases de un discurso específico

Agustín de Hipona fue quien estableció la línea interpretativa que, luego, sería continuada por los Padres que le siguieron. Él presenta ese mal y ese pecado en que nace el hombre de un modo concreto, como una falla de la inteligencia humana y un error de la voluntad, cuando sostiene: “es nuestro propio pensamiento el que de algún modo se encuentra en aprietos entre el pudor y la razón”¹⁹ o bien, “Si la inteligencia humana, con su conducta enfermiza, no opusiera su orgullo a la evidencia de la verdad, sino que fuera capaz de someter su dolencia a la sana doctrina...”²⁰

De este modo, se presenta al mal como una “enfermedad” particular y una privación, una limitación propia de la voluntad que se evidencia en la negación del bien o, como diría el propio Agustín, en la ausencia o pérdida del bien, ya que el mal no tiene naturaleza.²¹

La salvación, bueno es remarcarlo, si bien es puesta en duda, no es presentada como un objetivo inalcanzable, sino todo lo contrario. De hecho, se transforma -o debería transformarse, para ser más exactos- en la aspiración fundamental de los hombres, pero no alcanzable de cualquier modo, sino dentro de un marco preciso: “Así pues, hacía yo, en aquel entonces, cosas reprobables, pero como no podía comprender a quien me censurase ni la costumbre ni la razón permitían que me reprendiera. De hecho, extirpamos y arrojamos fuera de nosotros estas cosas mientras crecemos.”²²

Y ligado a esto:

“...[por la fe] creía que existes, que tu substancia es inmutable, que tu cuidado y juicio giraba en torno a los seres humanos y que en Cristo, tu Hijo, Señor nuestro y en las Escrituras santas que la autoridad de tu Iglesia católica recomienda, has establecido el camino de la salvación humana hacia aquella vida que ha de venir después de esta muerte.”²³

¹⁹ Bernardus DOMBART y Alphonsus KALB (eds.), *Sancti Aurelii Augustini. De Civitate Dei*, CCL, Brepols, (en adelante, *Ciudad de Dios*) 1955, I, XVI, p.17: “sed nostra potius disputatio inter pudorem atque rationem quibusdam coartatur angustiis”. Ideas similares sostiene en I, I, XVIII, pp. 18-19; VIII, XXV, p. 245.

²⁰ *Ibidem*, II, I, p. 34: “Si rationi perspicuae ueritatis infirmus humanae consuetudinis sensus non auderet obsistere, sed doctrinae salubri languorem suum tanquam medicinae subderet...”.

²¹ *Ibidem*, XI, IX, pp. 328-329; XI, XXII, pp. 340-341.

²² Lucas VERHEIJEN (ed.) *Sancti Augustini Confessionum Libri*, CCL, Brepols, (en adelante, *Confesiones*) 1981, I, VII, 11, p. 6: “Tunc ergo reprehendenda faciebam, sed quia reprehendentem intellegere non poteram, nec mos reprehendi me nec ratio sinebat. Nam extirpamus et eicimus ista crescentes”.

²³ *Ibidem*, VII, VII, 11, pp. 99-100. El párrafo sostiene: “Iam itaque me, adiutor meus, illis vinculis solveras, et quae rebam unde malum, et non erat exitus. 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 Scripturis sanctis, quas Ecclesiae tuae catholicae commendaret auctoritas, viam te posuisse salutis humanae ad eam vitam, quae post hanc mortem futura est”.

Estas líneas de Agustín brindan una serie de puntos interesantes a considerar. En primer lugar, se establece una noción de reprensión y malas acciones, que, en un primer momento, no estarían sujetas "a la costumbre y a la razón". En segundo término y ligado al anterior, existe un "camino" indicado que es posible seguir por medio de la fe para superar aquellas barreras -que los hombres se habrían colocado a sí mismos- que impiden alcanzar la salvación.

Ya hemos indicado anteriormente cómo la "conducta enfermiza" de la inteligencia humana le impide someterse a la doctrina. El punto central de este argumento es que las verdaderas pautas del "buen vivir" han sido divulgadas por la divinidad de manera conveniente, con la intención de que, con fuerza de ley, lleven a los hombres no solo a seguir el ejemplo divino como formas de acción, sino además, a establecer un sentido comunitario donde la comunidad -permítasenos la expresión- es tan débil o fuerte como lo sea el último de los individuos que la componen.²⁴ En este sentido, hay que recordar que la ley para Agustín y los autores posteriores, siguiendo la cita bíblica, es aquella que da conciencia del pecado²⁵ y se traduce en la capacidad de seguir mandamientos sometiéndose a su imperio para luchar con éxito contra los vicios.²⁶ Es decir, es aquella que permite la vida de la comunidad, avanzando por el recto camino indicado por la Iglesia.

La Iglesia -en el doble sentido de institución y comunidad, pero con prioridad de la primera- y sus hombres destacados, así, sería la encargada de la trascendente operación de actuar como intérpretes y comunicadores de una ley que, característica particular, ocuparía los tres planos vitales de la humanidad -pasado, presente y futuro- pero en un contexto marcado por un cuerpo dogmático que podría llamarse penitencial, que encontraría su forma plástica, su expresión simbólica, en el relato de la Caída.²⁷

Esta manera de entender la salvación como el logro máximo a alcanzar, se ajusta además a la presentación de Cristo y sus elegidos como "pedagogos", donde la verdadera *paideia*, la auténtica cultura, era la que poseía el cristianismo como cumbre de la educación.²⁸ Aunque podríamos agregar que esta construcción se utilizaría sobre todo para destacar la *paideia* específica que los obispos poseen, en tanto la capacidad de brindar la guía espiritual

²⁴ Véase, al respecto, *Ciudad de Dios*, II, IV, p. 37; II, XXII, pp. 55-56; I, XXIII, pp. 57-58; IX, XXI, p. 268.

²⁵ *Ibidem*, XX, 4, p. 703. La cita es de Rom., 3, pp. 20-22.

²⁶ *Ibidem*, XXI, XVI, pp. 782-783. Recordemos que, al contrario de la noción moderna de ley -basada en estatutos y caracterizada como "positiva"-, la ley en la temprana Edad Media era entendida como la manifestación externa de principios morales fundamentales, los cuales se hallaban representados en ella. Véase, por ejemplo, William D. MC CREADY, *Signs of Sanctity. Miracles in the Thought of Gregory the Great*, Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1989, p. 161; 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.

²⁷ *Ciudad de Dios*, XIV, XIX, p. 442: "antes del pecado, en efecto, no se movían a nada contra la recta voluntad, por lo que fuera preciso dominarla con el freno de la razón"; XIV, XXIV, p. 448: "Fue el hombre abandonado a sí mismo porque abandonó él a Dios por complacerse a sí y por no obedecer a Dios no pudo ni obedecerse a sí mismo"; XIV, XXVI, p. 449: "Vivía el hombre en el paraíso, mientras quería lo que Dios había mandado". Véase, además, Paul RICOEUR, *Introducción a la simbólica del mal*, Buenos Aires, Megápolis, 1976, p. 9.

²⁸ Peter BROWN, *El mundo en la Antigüedad Tardía.*, Madrid, Taurus, 1989, pp. 100-101.

propuesta por Dios y transmitida por sus santos y hombres elegidos.²⁹ Dicho de otro modo, la capacidad de proponer un modo de comportamiento y una forma de expresión basada en una educación particular. A partir de esta capacidad, estarían en condiciones de convertirse en la autoridad que, legítimamente, ofreciera al pueblo cristiano las herramientas necesarias para la salvación, o bien, generar una práctica en los creyentes basada en la elevación espiritual evidenciada por quien la diseña y que es capaz de imponerla.

Ahora bien, para que estas enseñanzas resultaran completamente eficaces, Agustín indica que serían necesarias dos condiciones relacionadas: por un lado, la Gracia, capaz de transformar al hombre para participar en el “ser inmortal y santo”, esto es, en el “bien supremo”;³⁰ por el otro, demostrar que esa Gracia es la evidencia ligada a la acción de someterse a la Divinidad y no despreciarla, ya que el oponerse a su dominio es transformarse en enemigo de Dios, porque demuestra así sus vicios y corrupción.³¹

Los ángeles, los demonios y los monstruos: generalidades

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.³²

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, colocándose en esta segunda tradición que acabamos de mencionar: “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

²⁹ Charles MATHEWES, *Evil and the Augustinian tradition*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, pp. 28-29 y 205 y ss; Claudia RAPP, *Holy bishops in the Late Antiquity. The nature of Christian leadership in an age of transition*, Los Ángeles, University of California Press, 2005, pp. 9-20.

³⁰ *Ciudad de Dios*, XXI, XV, p. 781.

³¹ *Ibidem*, XII, III, pp. 357-358; XII, XXI, p. 377.

³² Véase Jean Claude SCHMITT, *Historia de la superstición...*, p. 16 y ss; Jeffrey B. RUSSELL, *El Diabolo. Percepciones...; Lucifer. El diablo en la Edad Media*, Barcelona, Laertes, 1995.

no solo antes del firmamento [...] sino aun antes del pasaje 'Al principio creó Dios el cielo y la tierra'..."³³

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."³⁴

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."³⁵

De este modo, 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.³⁶ 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.³⁷ Dicho sea de paso y más allá de la postura agustiniana, es notable la confusión -en cuanto a significaciones precisas- que es característica del período

³³ *Ciudad de Dios*, IX, XXXII, p. 745: "Ne quis autem contendat, et dicat non sanctos angelos esse significatos, in eo quod scriptum est, 'fiat lux, et facta est lux' [...] aut doceat, angelos autem prius esse factos, non tantum ante firmamentum [...] sed ante illud quod dictum est, 'in principio fecit Deus caelum et terram'..."

³⁴ *Ibidem*, 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".

³⁵ *Ibidem*, XI, XXXIII, p. 748: "illam, Dei nutu clementer subvenientem, iuste ulcipientem; istam suo fastu subdenti et nocendi libidine exaestuantem; illam, ut quantum vult consulat, Dei bonitate ministrantem; istam, ne quantum vult noceat, Dei potestate frenatam; illam huic illudentem, ut nolens prosit persecutionibus suis; hanc illi invidentem, cum peregrinos colligit suos".

³⁶ Véase Charles MATHEWES, *Evil and the...* p. 205; Claudia RAPP, *Holy bishops...*

³⁷ Isabel BOCHET, "Le cercle herméneutique dans le *De doctrina christiana* d'Augustine", Elizabeth LIVINGSTONE (ed.), *Studia Patristica*. Vol. XXXIII, Lovaina, Peeters, 1997, pp. 16-21.

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.³⁸

El origen de los monstruos, en cambio, resulta algo más complejo. La palabra latina *mostrum* se utilizaba, en un principio, para describir un nacimiento inusual o bien, una naturaleza marcadamente original. Con el tiempo -y el uso- el término pasaría a designar, en su forma adjetiva, razas o estirpes de hombres extraordinarios, en general de modo negativo, deformes o distorsionados de algún modo. Finalmente, se calificaría como *monstruoso* todo aquello que resultara particularmente horrible.³⁹

San Agustín, en especial, se preocupó por establecer ciertos aspectos notables de los monstruos. De ellos dijo que, si existen, han sido creados por la voluntad de Dios y pueden o no ser humanos; si lo son, deben ser descendientes de Adán, lo que los colocaría en estado de recibir la salvación divina.⁴⁰

Esta elaboración, a la que podríamos considerar como la línea teológica de la explicación monstruosa, se caracteriza por su condicionalidad: *si existen* o *si son humanos o no*. 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, el folklore popular y los criterios de referencia-autoridad aún tenían un peso fundamental en diversos aspectos de la vida cotidiana,⁴¹ sobre todo, si se tiene en cuenta que san Agustín no ofrece mayores detalles referidos a cómo esos seres monstruosos descenderían de Adán o cómo llegaron a ser diferentes respecto a los seres humanos.⁴²

Sin embargo, más allá de estas consideraciones respecto a su origen, la explicación teológica de los seres monstruosos puede abordarse desde otra perspectiva más operativa, que enfatice la dimensión del monstruo como sujeto. En este sentido, “pueden ser también testimonio de otro modo de concebir la creación. A título de tales, son ‘reveladores’, transformándose así

³⁸ Alistair E. MCGRATH, *Iustitia Dei. A history of the Christian doctrine of justification*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005, p. 131.

³⁹ Véase John B. FRIEDMAN, *The monstrous races in Medieval Art and Thought*, Cambridge Ma., Harvard University Press, 1981, p. 108; Hernán M. GAROFALO, “Algunas consideraciones respecto a los monstruos, los monstruosos y los demonios en la obra de Gregorio Magno (siglos VI-VII), Graciela ALETTA DE SYLVAS y Nora DOMÍNGUEZ (coords.), *Monstruos y Monstruosidades: perspectivas disciplinarias IV*, Buenos Aires, Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos, 2014.

⁴⁰ *Ciudad de Dios.*, XVI, VIII, p. 246. Véase Debra HIGGS STRICKLAND, *Saracens, demons and jews. Making monsters in Medieval Art*, Princeton, Princeton University Press, 2003, p. 50.

⁴¹ Véase, por ejemplo, Richard NEWHAUSER, *The seven deadly sins. From communities to individuals*, Leiden, Brill, 2007, p. 89 y ss; Norman TANNER, *The ages of faith. Popular religion in late medieval England and Western Europe*, Londres, Tauris & Co., 2009, p. 154. La construcción de la imagen teológica de los demonios atravesó un proceso similar. Al respecto, véase RUSSELL, *Op.cit.*, (VER CUÁLES) p. 67 y ss.

⁴² Véase John B. FRIEDMAN, *The monstrous races...*, p. 92.

en "una `anomalía normal`, un avatar necesario, inevitable, misterioso, pero [así planteado para ser reconocido] no dramático testimonio de la imaginación y creación divina."⁴³

Los demonios y los monstruos, entonces, comienzan a mostrar su primera característica en común. Su definición puede situarse dentro de un encuadre teológico, donde la religión no aparece como un simple producto cultural -como creencia- sino como una forma de cognición específica que genera modelos de realidad. Creencia y conocimiento, así, serían dos aspectos de un mismo proceso, de un nuevo saber.⁴⁴

Ahora bien, este proceso estaría incompleto si no incorporamos el papel central de la Iglesia como encargada de la tarea de definir lo que sería considerada *la realidad*, recortándola prolijamente hasta el punto de redefinirla bajo una clave específica. De este modo, puede ofrecerla a una comunidad que -como ya señalamos- no era aún lo suficientemente cristiana pero no del todo pagana. Así, pues, la Iglesia se ve inmersa en una compleja operación que, entre los siglos V y XI, buscará "transformar profundamente lo maravilloso."⁴⁵

En una trama argumentativa similar, Isidoro de Sevilla ofrece su explicación del monstruo. Los coloca como parte de los seres prodigiosos, que aparentemente nacerían en contra de las leyes de la naturaleza, pero que en realidad tienen por función anunciar (*portendere*, de la que deriva portento), manifestar (*ostendere*-ostento), mostrar (*monstrare*-monstruo) y predecir (*praedicare*-prodigio) la voluntad divina. Con relación a los monstruos, dice concretamente: "Por su parte, *monstra* deriva su nombre de *monitus*, porque se muestran para indicar algo o porque muestran al punto qué significado tiene una cosa. Y éste es su significado propio, que se ha visto, no obstante, corrompido por el abuso que de esta palabra han hecho los escritores."⁴⁶

De este modo, podemos entender que el intento de definición que ambos Padres se propusieron estaría en línea con la idea de crear un nuevo sentido común religioso, donde el mundo fuera presentado como una unidad, sujeta al poder exclusivo de un Dios, revelado al mundo y capaz de mostrar su voluntad y presencia a través del prodigio.⁴⁷

⁴³ Claude KAPPLER, *Monstruos, demonios y maravillas a fines de la Edad Media*, Madrid, Akal, 1986, p. 132.

⁴⁴ Véase, al respecto, María J. BUXÓ, "La inexactitud y la incerteza de la muerte: apuntes en torno a la definición de religión en antropología"; Carlos ALVAREZ SANTALO, María J. BUXÓ y Salvador RODRIGUEZ (coords.), *La religiosidad popular. II. Vida y muerte: la imaginación religiosa*, Barcelona, Anthropos-Fundación Machado, 1989, p. 209; Antonio BRAVO GARCÍA, "Monjes y demonios: niveles sociológicos y psicológicos en su relación", Pedro BÁDENAS, Antonio BRAVO GARCÍA e Inmaculada PÉREZ MARTÍN (eds.), *El Cielo en la Tierra. Estudios sobre el monasterio bizantino*, Madrid, CSIC, 1997, p. 93; Beverly KIENZLE, "Medieval sermons and their performance: theory and records", Carolyn MUESSIG (ed.), *Preacher, sermon and audience in the Middle Ages*, Leiden, Brill, 2002, p. 89 y ss.

⁴⁵ Jacques LE GOFF, *Lo maravilloso y lo cotidiano en el Occidente medieval*, Barcelona, Gedisa, 1985, p. 11.

⁴⁶ *Etimologías*, XI, 3, p. 47: "Monstra vero a monitu dicta, quod aliquid significando demonstrent, sive quod statim monstrent quid appareat; et hoc proprietatis est, abusione tamen scriptorum plerumque corrumpitur".

⁴⁷ Véase al respecto Peter BROWN, *Authority and the sacred. Aspects of the Christianisation of the Roman World*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, p. 11; y, referido a la redefinición que el cristianismo hace de lo maravilloso, ya puede apreciarse en Jacques LE GOFF, *Lo maravilloso y lo cotidiano...*, p.110 y ss. Ambos resaltan el proceso iniciado en el siglo V en este tema y lo extienden al conjunto de la Alta Edad Media.

Con todo, hemos guardado silencio hasta aquí respecto a Gregorio Magno. Y esto es así porque el “monstruo” gregoriano merece una atención especial, que requiere plantear primero las características de ángeles y demonios.

Ángeles y demonios en Gregorio e Isidoro

Gregorio Magno presenta a los ángeles buenos como enviados de la divinidad, que sirven de medio para comunicarse con los hombres y llevar así hasta ellos la misión que Dios espera que cumplan,⁴⁸ también para librar de la tentación del pecado a los elegidos⁴⁹ o para aliviar sus penas, exaltándolos. En este último sentido, por ejemplo, se detalla: “este otro a quien el ángel liberó y arrebató su espíritu en éxtasis salió ciertamente fuera de sí, pero por encima de sí mismo.”⁵⁰

De este modo, la figura angélica actúa no solo como alguien que alivia a los hombres de su carga, sino que, además, al hacerlo, coopera en el fortalecimiento de la fe de aquel que recibe su ayuda, obrándose así un prodigio por disposición divina.⁵¹ Del mismo modo, esta acción conllevaría la evidencia de un instrumento capaz de ajustar la “depravación humana”, incentivando el servicio a Dios y a su Iglesia, de parte de quienes reciben sus beneficios.⁵²

Ahora bien, los ángeles también poseen la función de apartar a los pecadores -aunque nótese que no serían los encargados de castigarlos- del conjunto de la comunidad, con el objeto de disponerlos para el castigo: “Los ángeles segadores atan la cizaña en manojos para quemarla, cuando asocian a los cómplices con los compañeros en castigos similares, para que ardan los soberbios con los soberbios, los lujuriosos con los lujuriosos...”⁵³

Esta labor se entiende mucho más cuando se parte de la base de que Gregorio considera que no se puede hacer nada en esta vida sin el contagio del mal, no solo por la marca dejada en los hombres por el pecado original, sino también porque la divinidad habría dispuesto la “posibilidad del mal”, para que la elección humana sea la que concrete en la práctica la posibilidad de salvación, evidenciando si merecería una recompensa o un castigo.⁵⁴

⁴⁸ GREGOIRE LE GRAND, *Dialogues*, (ed. de Adalbert de Vogué y Paul Antin), París, Cerf, 1979-1980, 2 tomos (en adelante, *Diálogos*) I, I, 7, p. 22.

⁴⁹ *Ibidem*, I, IV, p. 39.

⁵⁰ *Ibidem*, II, III, p. 147: “iste uero quem angelus soluit eiusque mentem in extasi rapuit, extra se quidem, sed super semetipsum fuit”.

⁵¹ *Ibidem*, III, XVI, p. 335.

⁵² Richard NEWHAUSER, *The seven deadly sins...*, p. 10.

⁵³ *Diálogos*, IV, XXXVI, p. 124: *Messores quippe angeli zizania ad conburendum in fasciculis ligant, cum pares paribus in tormentis similibus sociant, ut superbi cum superbis, luxuriosi cum luxuriosis...*

⁵⁴ Véase nota 1 y Anthony THISELTON, *A concise encyclopedia of the philosophy of religion*, Oxford, Oneworld, 2002, p. 87.

Isidoro de Sevilla concuerda en su planteo respecto a los ángeles con lo que hemos consignado hasta aquí. Por ejemplo: "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."⁵⁵

En cuanto a su naturaleza, sostiene que es mudable y solo se mantienen inmutables por la Gracia⁵⁶ (cuya falta le permitirá presentar luego y entender la presencia y el accionar de los demonios).

Ahora bien, junto a los ángeles buenos existen también los demonios y, tal como dijimos, en tanto naturaleza son *ángeles con una función que cumplir*. Gregorio nos presenta un cuadro mucho más variado -y hasta pintoresco- del diablo y sus seguidores.

No duda en calificarlos como los primeros entre los creados por Dios y, en tanto ángeles, habrían podido "estar en la cima" si hubiesen seguido sujetos a Dios.⁵⁷ Además, sostiene: "[por su soberbia] perdió su felicidad, pero no perdió su naturaleza."⁵⁸

Los *exempla* contenidos en los *Diálogos* gregorianos son una fuente destacada al momento de considerar cómo se presentaría el diablo en el mundo de los hombres. Puede aparecer como horrible y envuelto en llamas, lanzando fuego por la boca y por los ojos,⁵⁹ o bien como un chiquillo negro,⁶⁰ un ave pequeña y negra,⁶¹ una serpiente.⁶² También podía tener aspecto de moro⁶³ y hasta de un peregrino⁶⁴ -por mencionar sólo los principales-. Estas formas se expresan ya sea con voz humana o, en muchos casos, imitando "con enormes gritos y grandes

⁵⁵ Pierre CAZIER (ed.), *Isidorus Hispalensis Sententiae*, CCL, Brepols, (en adelante *Sentencias*), 1998, I, X, p. 29: "Angelorum nomen officii est, non naturae, nam secundum naturam spiritus nuncupantur. Quando enim de caelis ad adnuntiandum hominibus mittuntur, ex ipsa adnuntiatione angeli nominantur". Gregorio sostiene un argumento similar en *Diálogos*, IV, III, pp. 22-24.

⁵⁶ *Ibidem*.

⁵⁷ Marci ADRIAEN (ed.), *S. Gregorii Magni Opera. Moralia in Job*, CCL, Brepols, (en adelante *Moralia in Job*), 1979, IX, V, p. 458: La cita completa dice: "Sic summus ille angelicus spiritus, qui subiectus Deo in culmine stare potuisset...". Isidoro lo plantea de modo similar en *Sentencias*, I, X, p. 29 y 34-35; II, XV, p.126 y ss. y en *Etimologías*, IX, p.721.

⁵⁸ *Ibidem*, II, IV, p. 62: Es interesante la construcción argumental de Gregorio, que sostiene: "Valde quaerendum est quomodo inter electos angelos satan adesse potuerit qui ab eorum sorte, exigente superbia, dudum damnatus exiuit. Sed recte inter eos adfuisse describitur quia etsi beatitudinem perdidit, naturam tamen eis similem non amisit; et si meritis praegratuatur conditione naturae subtilis attollitur". Es decir, propone -lo que es parte de la interpretación discursiva eclesiástica más aceptada- que los demonios incurrieron en un pecado de soberbia y orgullo, lo que los aparta de la beatitud sagrada, pero no los priva de su sutil naturaleza angélica, que es destacada como una manera de magnificar el pecado cometido pero, también, su sujeción y utilidad -como se verá en las páginas siguientes- en el Plan Divino. Además de reafirmar la esencia agustiniana que hablaba de abandonar la voluntad ante los designios de Dios, como se desprende del análisis presente en las pp. 5-6 de este trabajo.

⁵⁹ *Diálogos*, II, VIII, pp. 168-170.

⁶⁰ *Ibidem*, II, IV, p. 152.

⁶¹ *Ibidem*, II, II, p. 136.

⁶² *Ibidem*, III, XVI, p. 328.

⁶³ *Ibidem*, IV, XVIII, p. 74. Ya retomaremos específicamente este caso en la p. 15.

⁶⁴ *Ibidem*, I, X, pp. 96-98.

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.”⁶⁵

Perdida entonces la bienaventuranza, 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.⁶⁶

Isidoro de Sevilla, por su parte, toma elementos de los anteriores, aunque no desarrolla una descripción “iconográfica” tan precisa y sostiene que el diablo no es el creador del mal, sino su descubridor y su introductor en el mundo a causa de su soberbia.⁶⁷ Puntualiza: “Antes que toda la creación del mundo fueron 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.”⁶⁸

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.”⁶⁹ 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.”⁷⁰

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).

Las ideas de la existencia de la “posibilidad del mal” y el papel asignado a los demonios en esa estructura -el tentador, corruptor por antonomasia-⁷¹ nos deja en evidencia no solo la centralidad del mal en el marco de una religión de salvación, la cual es puesta en duda por él; sino que además, obedece a una elaboración concreta respecto a qué se consideraría el mal: la nada,⁷² pero una *nada* que puede entenderse como un elemento que recibe su entidad por su

⁶⁵ Ibidem, III, IV, p. 270: “...uocibus magnisque clamoribus coepit imitari rugitus leonum, balatus pecorum, ruditus asinorum, sibilus serpentium, porcorum stridores et soricum”.

⁶⁶ *Moralia in Job*, II, XLIX, p. 105.

⁶⁷ *Sentencias*, I, IX, p. 25.

⁶⁸ Ibidem, I, X, p. 31: “Ante omnem creationem mundi creati sunt angeli et ante omnem creationem angelorum diabolus conditus est [...] Prius enim creatus est ordinis praelatione, non temporis quantitate”.

⁶⁹ Ibidem, p. 34: “Malus uero inde est diabolus, quia non quae Dei, sed quae sua sunt requisit”.

⁷⁰ Ibidem, I, VIII, p. 22: “...bonos angelos non tantum creans, sed etiam formans; malos uero creans tantum, non formans”.

⁷¹ La tradición judía reconoce a “satan” como un término genérico que ocasionalmente se asigna a los ángeles que Dios envía con el propósito específico de “bloquear” u obstruir las acciones de los hombres. Sería, así, alguien que se opone, obstruye o actúa como “adversario”, que es la traducción común que se hace de “satan”. Véase Elaine PAGELS, *The origin of Satan*, Nueva York, Random House, 1995, p. 39 y ss.

⁷² *Confesiones*, III, 7, p. 33; VII, 13, p. 101; VII, 16, p. 103; *Ciudad de Dios*, II, IV, p. 84; XI, IX, p. 700; *Moralia in Job*, II, XXIV, p. 86; *Sentencias*, I, IX, p. 25.

uso, su aplicación y no en sí mismo, ya que su capacidad de *corromper* se activa al momento de producirse la situación maligna.⁷³

Ahora bien, quien atribuye estas características al mal, a la entidad demoníaca y a los hombres 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 *autoritas* específica.⁷⁴ En ese sentido, la Iglesia intentaría "ordenar el caos del mundo" construyendo y ofreciendo a los creyentes un "estilo de vida espiritual",⁷⁵ que los aparte de la nada. Del mismo modo, esta operación no solo es fruto de debates al interior del cristianismo respecto a la autoridad religiosa, sino que pone en evidencia también los esfuerzos de lograr y promover una uniformidad doctrinal y litúrgica, que ayude a potenciar el poder político de la Iglesia y la creciente autoridad de los obispos.⁷⁶

Es necesario destacar en este punto que la capacidad de la Iglesia por sí sola de fijar la identidad cristiana y absorber la disidencia es todavía limitado o mejor, embrionario, pues el proceso de la elaboración de una ortodoxia dista mucho de ser estático, sino que manifiesta un dinamismo notable, donde la Iglesia y las monarquías, por citar el caso, van perfectamente de la mano.⁷⁷

Las ideas referidas a ángeles buenos y demonios no escapan a esta situación, por las múltiples significaciones que encierran sus imágenes respecto a su papel en la salvación de la humanidad, sus sentidos literal, alegórico, moral y anagógico, o bien, por la existencia de las jerarquías que se observan en los textos sagrados.⁷⁸ En esta multiplicidad, los actores del bien y del mal no escapan en el discurso eclesiástico de las líneas generales de la relación concreta que existiría entre la voluntad y las obras, ya que, según Gregorio: "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

⁷³ Véase Hernán M. GARÓFALO, "El diablo y los demonios a través de los escritos patrísticos: san Agustín, Gregorio Magno e Isidoro de Sevilla (siglos IV al VII)", *Anuario del Centro de Estudios Históricos "Prof. Carlos S. A. Segreti"*, Córdoba, Centro de Estudios Históricos "Prof. Carlos S. A. Segreti", 2016.

⁷⁴ Walter ULLMANN, *A short history of the Papacy in the Middle Ages*, Londres, Routledge, 2003, p. 20 y ss.

⁷⁵ 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.

⁷⁶ Annette Y. REED, *Fallen angels and the history of Judaism and Christianity*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005, p. 192 y ss.

⁷⁷ Roger I. MOORE, *La formación de una sociedad represora. Poder y disidencia en la Europa Occidental*, Barcelona, Crítica, 1989, p. 15 y ss; Jacques LE GOFF, *La civilización del Occidente medieval*, Barcelona, Paidós, 1999, p. 58 y ss.

⁷⁸ David KECK, *Angels and Angelology in the Middle Ages*, Oxford, Oxford University Press, 1998, p. 12 y ss.

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.”⁷⁹

Isidoro lo considera en el mismo sentido⁸⁰ 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.”⁸¹

Aquí, el accionar demoníaco, al hacerse *ministerium exequi reprobationis conatur* o bien, *ad ministerium uindictae*, cobra un nuevo sentido, ya que “la voluntad de Satanás es siempre malvada, pero su poder no siempre es injusto [...] por potestad del Señor”⁸² 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.”⁸³ Al colocar los límites, forma e inspiración a su accionar, la divinidad se serviría de los ángeles y demonios y, al hacerlo, explicitaría su función en la tierra. De hecho, Gregorio e Isidoro considerarían que los ángeles son tutores de los pueblos y de los hombres⁸⁴ 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.

¿Qué podemos decir de los monstruos en este contexto? Tal como marcamos anteriormente, es Gregorio Magno quien se extiende en la imagen y utilización del monstruo y lo monstruoso. Realiza una utilización adjetiva de la terminología asociada a lo monstruoso, a partir de sus atributos más negativos, los cuales se integran en la figura demoníaca como distintos avatares de la misma. Es en ese nivel, quizá, donde le resulta más conveniente para marcar hasta qué punto el cosmos de Dios se halla distorsionado por el pecado y necesitado de milagros, cuya esencia sería materializar la eterna vigilancia divina -y de sus elegidos- sobre el poder del mal en un mundo corrompido.

Si se habla de monstruos, pues, se habla de demonios. Lo primero que podemos considerar es que los demonios actúan, antes que nada, en nombre de Dios. Gregorio cuenta la historia de un niño blasfemo que fue castigado con una enfermedad que le acarrió la muerte, aunque minutos antes de partir de este mundo:

⁷⁹ *Moralia in Job*, II, XX, p. 82: “Inter filios Dei adfuit quia etsi illi Deo ad electorum adiutorium, iste ad probationem seruit. Inter filios Dei adfuit quia etsi ab illis in hac uita laborantibus auxilium pietatis impenditur, iste occultae iustitiae nesciendo seruiens ministerium exequi reprobationem conatur”.

⁸⁰ *Sentencias*, I, XI, 7, pp. 39-40; I, XVII, 6, p. 61; II, XXXIX, 5, p. 171, por solo citar unos ejemplos.

⁸¹ *Ibidem*, I, X, 18, p. 35: “Quotiens Deus quocumque flagella huic mundo irascitur, ad ministerium uindictae apostatae angeli mittuntur. Qui tamen diuina potestate coercentur ne tantum noceant quantum cupiunt”.

⁸² *Moralia in Job*, II, X, p. 70: “satanae uoluntas semper iniqua est sed numquam iniusta, quia a semetipso uoluntatem habet sed a Domino potestatem”.

⁸³ *Sentencias*, III, V, 5, p. 205: “Unde et omnis uoluntas diaboli iniusta est, et tamen, permitente Deo, omnis potestas iusta. Ex se enim temptare quoslibet iniuste appetit, sed eos qui temptandi sunt, et prout temptandi sunt, non nisi temptari Deo iuste permittit”.

⁸⁴ *Moralia in Job*, II, III-IV, pp. 60-62; *Sentencias*, I, X, 20, p. 35; I, X, 21, p. 36.

"...con sus ojos llenos de pavor, vio venir hacia él los espíritus malignos [...] cuando se le preguntó al niño, que estaba temblando, qué veía. Este añadió 'vinieron los moros y quieren llevarme'. Después de decir esto, blasfemó al instante contra el nombre de la Majestad divina y entregó el alma. Dios omnipotente quiso dar a entender en razón de qué pecado había sido entregado a esa clase de verdugos."⁸⁵

Este ejemplo muestra no sólo una situación que luego se hará habitual -recibir el hostigamiento demoníaco en los últimos momentos de la vida⁸⁶- sino que, además, caracteriza de un modo concreto la forma adoptada por los demonios, llamándolos *moros*. Esto puede indicar que el autor deseaba remarcar la diferencia que existía entre los agresores y la víctima, apreciable a simple vista y que iba más allá de un pecador y de los sujetos del castigo divino. Existiría, pues, una relación entre lo externo, la forma física y el carácter moral, relación que puede usarse para definir a lo monstruoso -extraordinario de un modo negativo- en tanto metáfora de lo cuestionable- inaceptable desde un punto de vista cultural y religioso, moviéndose en los límites de lo que pertenece a este mundo y al otro.⁸⁷ Una forma, al fin y al cabo, de demostrar a los hombres cómo podrían haber sido si no contaran con la gracia de Dios.⁸⁸

La obra gregoriana nos ofrece también una intención en el uso de la imagen de los demonios y seres monstruosos utilizados para ayudar a reconocer a aquellos que, por sus virtudes, se hacen merecedores de alabanza.

El ejemplo que nos parece más significativo al respecto narra cómo el obispo Dacio de Milán, encontrándose de paso por Corinto, recibió la noticia que la casa donde pensaba alojarse estaba, desde tiempo atrás, ocupada por el diablo. Sin amilanarse, se instaló en ella y en su primera noche:

"...el antiguo enemigo empezó a imitar, 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. Entonces Dacio, despertándose

⁸⁵ *Diálogos*, IV, XIX, 3-4, pp. 72-74: "...malignos ad se uenisse spiritus tremantibus oculis puer aspiciens [...] Quem cum ille trementem requireret quid uideret, puer adiunxit, dicens: 'Mauri homines uenerunt, qui me tollere uolunt'. Qui cum hoc dixisset, maiestatis nomen protinus blasphemauit et animam reddidit. Ut enim omnipotens Deus ostenderet, pro quo reatu talibus esset executoribus traditus".

⁸⁶ Véase, por ejemplo, Ariel GUIANCE, *Los discursos sobre la muerte en la Castilla medieval (siglos VII- XV)*, Valladolid, Junta de Castilla y León, 1998, p. 161 y ss; María J. BUXÓ, "La inexactitud y la incerteza...", pp. 205-223.

⁸⁷ Véase Debra HIGGS STRICKLAND, *Saracens, demons...*, pp. 7-8. Estas consideraciones caracterizaron, posteriormente, la imagen de los musulmanes como "enemigos". Véase también Jeffrey J. COHEN, *Monster Theory*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1996, pp. 264-282.

⁸⁸ Véase Jeffrey B. RUSSELL, *Lucifer. El diablo...*, p. 86; Isabel BOCHET, "Le cercle herméneutique...", pp. 16-21; Alister E. McGRATH, *Iustitia Dei. A history...*; Hernán M. GAROFALO, "La aparición de los animales, dragones y mauri homines en los Diálogos de Gregorio Magno (siglo VI)", *Calamus*, 6, Buenos Aires, Sociedad Argentina de Estudios Medievales, 2022.

[...] comenzó a exclamar [...] `Mira ahora que por tu soberbia te has hecho semejante a los puercos y ratones. Tu que quisiste imitar a Dios indignamente, he aquí que estás imitando a las bestias, en conformidad con lo que eres digno´ [...] En adelante ya no entró en esa casa, para exhibir allí sus monstruos como había acostumbrado.”⁸⁹

Esta cita justifica su extensión en la información que ofrece. La utilización que hace el demonio de los sonidos animales puede considerarse como parte de sus atributos monstruosos, pues el monstruo se caracteriza por ser poseedor de lo antitético, aquello que difiere de los seres normales en lo que les es propio y hace lo contrario a lo que el hombre hace -los hombres poseen su voz, no utilizan la voz de los animales para expresarse, lo que lleva a Gregorio a hablar de monstruos- pero, además, es un ser que carece de lo que los hombres tienen o deberían tener -en este caso, el respeto a la potestad divina, de la que se ha apartado por su soberbia, haciéndose indigno- según lo que la Iglesia, como constructora de la realidad, ha establecido.

Ahora bien, no es casual que sea un obispo el que haya logrado, con su acción y ejemplo de templanza y fe, la victoria. De acuerdo a la elaboración cristiana, es el espíritu divino el que da el poder a ciertos hombres para protagonizar tareas extraordinarias,⁹⁰ lo que en los siglos V-VI era una labor propia de los santos obispos. Eran ellos quienes, resistiendo las tentaciones y siguiendo de modo ejemplar de vida, conquistaban los poderes que le permitían actuar en beneficio de la comunidad.

La lucha de este obispo contra ese demonio monstruoso, con todo, no sólo beneficia a la comunidad, sino que, en un nivel más profundo, la lucha podría remitir a un plano que, atendiendo a la psicología de sus fieles, apunta al uso de la metáfora como una manera de explicar y demostrar mejor las cosas.⁹¹

Consideraciones finales

El discurso eclesiástico respecto al bien y al mal, a los ángeles, los demonios y los monstruos, puede considerarse como un elemento más al momento de justificar la relevancia que esta

⁸⁹ *Diálogos*, III, IV, pp. 270-272: “...uocibus magnisque clamoribus coepit imitari rugitus leonum, balatus pecorum, ruditus asinorum, sibilos serpentium, porcorum stridores et soricum. Cum repente Datus, tot bestiarum uocibus excitatus, surrexit uehementer iratus et contra antiquum hostem Magnis coepit uocibus clamare, dicens: `Bene tibi contigit, miser. Tu ille dixisti Ponan sedem meam ad aquilonem et ero similis altissimo, ecce per superbiam tuam porcis et soicibus similis factus es, et qui imitari Deum indigne uoluisti, ecce, ut dignus est, bestias imitaris”. Citamos el párrafo completo, que fue mencionado como ejemplo de los atributos demoniacos, en parte, en la nota 65.

⁹⁰ Véase Collen MC DANNELL y Bernhard LANG, *Historia del cielo*, Madrid, Taurus, 1990, p. 72.

⁹¹ Véase Jeffrey B. RUSSELL, *History of heaven*, Princeton, Princeton University Press, 1997, pp. 8-9.

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, construye un proceso en donde los ángeles, demonios y monstruos 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.⁹² 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. En definitiva, autoridad y poder crearían las condiciones para experimentar la verdad religiosa, una forma de cognición que generaría modelos de realidad, un *nuevo saber* expresado a partir de la capacidad performativa del discurso. Un discurso que, lejos de ser accidental en su estructura y temáticas abordadas, responde a una estrategia de validación específica, que brinda autoridad a su autor a través de la reivindicación de los autores precedentes y de las líneas dogmáticas que se proponen como correctas.

Bibliografía

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

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

BOCHET, Isabel, "Le cercle herméneutique dans le *De doctrina christiana* d'Augustine", Elizabeth LIVINGSTONE (ed.), *Studia Patristica. Vol. XXXIII*, Lovaina, Peeters, 1997, pp. 16-21.

BRAVO GARCÍA, Antonio, "Monjes y demonios: niveles sociológicos y psicológicos en su relación", Pedro BÁDENAS, Antonio BRAVO GARCÍA y Martin I. PEREZ (eds.), *El Cielo en la Tierra. Estudios sobre el monasterio bizantino*, Madrid, CSIC, 1997, pp. 67-99.

BROWN, Peter, *El mundo en la Antigüedad Tardía*, Madrid, Taurus, 1989.

BROWN, Peter, *Authority and the sacred. Aspects of the Christianization of the Roman World*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995.

BUXÓ, María J., "La inexactitud y la incerteza de la muerte: apuntes en torno a la definición de religión en antropología", Carlos ALVAREZ SANTALO, María J. BUXÓ y Salvador RODRÍGUEZ (coords.), *La religiosidad popular. II. Vida y muerte: la imaginación religiosa*, Barcelona, Anthropos-Fundación Machado, 1989, pp. 205-223.

⁹² Brett E. WHALEN, *Dominion of God. Christendom and apocalypse in the Middle Ages*, Cambridge, Harvard University Press, 2009, p. 17.

- COHEN, Jeffrey J., *Monster theory*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1996.
- COLLINS, Roger, *Visigothic Spain, 409-711*, Oxford, Blackwell, 2004
- EVANS, Gillian R., *The thought of Gregory the Great*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988.
- EVANS, Gillian R., *Law and Theology in the Middle Ages*, Londres, Routledge, 2002.
- FRAILE, Guillermo, *Historia de la filosofía española*, Madrid, BAC, 1971.
- FRIEDMAN, John B., *The monstrous races in Medieval Art and Thought*, Cambridge, Harvard University Press, 1981.
- GARÓFALO, Hernán, "Una manera de entender el mal. El discurso sobre el 'mal' y lo 'maléfico' en la Patrística (siglos IV-VII)", Ariel GUIANCE (dir.), *Legendario cristiano: creencias y formas de religiosidad en el mundo medieval*, Buenos Aires, Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, 2014.
- GARÓFALO, Hernán, "Algunas consideraciones respecto a los monstruos, los monstruoso y los demonios en la obra de Gregorio Magno (siglos VI-VII); Graciela ALETTA DE SYLVAS y Nora DOMÍNGUEZ (coord.), *Monstruos y Monstruosidades: perspectivas disciplinarias IV*, Buenos Aires, Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos, 2014.
- GARÓFALO, Hernán, "El diablo y los demonios a través de los escritos patrísticos: san Agustín, Gregorio Magno e Isidoro de Sevilla (siglos IV al VII)", *Anuario del Centro de Estudios Históricos "Prof. Carlos S. A. Segreti"*, Córdoba, Centro de Estudios Históricos "Prof. Carlos S. A. Segreti", 2016.
- GARÓFALO, Hernán, "La aparición de los animales, dragones y *mauri homines* en los Diálogos de Gregorio Magno (siglo VI)", *Calamus*, 6, Buenos Aires, Sociedad Argentina de Estudios Medievales, 2022, pp. 64-75.
- GUIANCE, Ariel, *Los discursos sobre la muerte en la Castilla medieval (siglos VII-XV)*, Valladolid, Junta de Castilla y León, 1999.
- HIGGS STRICKLAND, Debra, *Saracens, demons and jews. Making monsters in Medieval Art*, Princeton, Princeton University Press, 2003.
- KAPPLER, Claude, *Monstruos, demonios y maravillas a fines de la Edad Media*, Madrid, Akal, 1986.
- KECK, David, *Angels and Angelology in the Middle Ages*, Oxford, Oxford University Press, 1998.
- KIENZLE, Beverly, "Medieval sermons and their performance: theory and records", Carolyn MUESSIG (ed.), *Preacher, sermon and audience in the Middle Ages*, Leiden, Brill, 2002, pp. 86-124.
- LE GOFF, Jacques, *Lo maravilloso y lo cotidiano en el Occidente medieval*, Barcelona, Gedisa, 1985.
- LE GOFF, Jacques, *La civilización del Occidente medieval*, Barcelona, Paidós, 1999.

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

LIVINGSTONE, Elizabeth (ed.), *Studia Patristica. Vol. XXXIII*, Lovaina, Peeters, 1997.

LOGAN, Donald, *A history of the Church in the Middle Ages*, Londres, Routledge, 2002.

MATHEWES, Charles, *Evil and the Augustinian tradition*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004.

MC CREADY, William D., *Signs of Sanctity. Miracles in the Thought of Gregory the Great*, Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1989.

MC DANNELL, Collen y Bernhard LANG, *Historia del cielo*, Madrid, Taurus, 1990.

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

MOORE, Roger I., *La formación de una sociedad represora. Poder y disidencia en la Europa Occidental*, Barcelona, Crítica, 1989.

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

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

ORTEGA MUÑOZ, Juan Fernando, "Comentario a las 'Sentencias' de Isidoro de Sevilla", *Themata. Revista de Filosofía*, 6, 1989, pp. 107-124.

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

REED, Annette Y., *Fallen angels and the history of Judaism and Christianity*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005.

RICOEUR, Paul, *Introducción a la simbólica del mal*, Buenos Aires, Megápolis, 1976.

RUCQUOI, Adeline, *Historia medieval de la Península Ibérica*, México, Colegio de Michoacán, 2000.

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

RUSSELL, Jeffrey B., *Lucifer. El diablo en la Edad Media*, Barcelona, Laertes, 1995.

RUSSELL, Jeffrey B., *History of heaven*, Princeton, Princeton University Press, 1997.

SANCHEZ ALBORNOZ, Claudio, "El Aula Regia y las asambleas políticas de los godos", *Cuadernos de Historia de España*, 5, 1946, pp. 5-99.

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

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

SCHMITT, Jean Claude, "La croyance au Moyen Age" en Idem, *Les corps, les rites, les rêves, les temps*, París, Gallimard, 2001, pp. 344-359.

TANNER, N., *The ages of faith. Popular religion in late medieval England and Western Europe*, Londres, Tauris & Co., 2009.

THISELTON, Anthony, *A concise encyclopedia of the philosophy of religion*, Oxford, Oneworld, 2002.

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

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

Fuentes

Sancti Aurelii Augustini. De Civitate Dei (Ed. B. Dombart y A. Kalb), CCL, Brepols, 1955.

Sancti Augustini Confessionum Libri (Ed. L. Verheijden, O.S.A.), CCL, Brepols, 1981.

S. Gregorii Magni Opera. Moralia in Job (Ed. M. Adriaen), CCL, Brepols, (en adelante, *Moralia in Job*), 1979.

GREGOIRE LE GRAND, *Dialogues*, (ed. de Adalbert de Vogué y Paul Antin), París, Cerf, 1979-1980, 2 tomos.

SAN ISIDORO DE SEVILLA, *Etimologías* (Ed. De Oroz Reta, José y Marcos Casquero, Manuel A.), Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1982.

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