

Entre Gregorio e Isidoro. Consideraciones respecto al mal, al demonio y a la voluntad humana en los siglos VI-VII.

GAROFALO y Hernán Miguel.

Cita:

GAROFALO y Hernán Miguel (2013). *Entre Gregorio e Isidoro. Consideraciones respecto al mal, al demonio y a la voluntad humana en los siglos VI-VII. XIV Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia. Departamento de Historia de la Facultad de Filosofía y Letras. Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza.*

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-010/67>

**XIV Jornadas
Interescuelas/Departamentos de Historia
2 al 5 de octubre de 2013**

ORGANIZA:

Departamento de Historia de la Facultad de Filosofía y Letras

Universidad Nacional de Cuyo

Número de la Mesa Temática: 9

Título de la Mesa Temática: “Dispositivos de poder y relaciones sociales en la Edad Media”

Apellido y Nombre de las/os coordinadores/as: Morín, Alejandro y Dell’Elicine, Eleonora

**ENTRE GREGORIO E ISIDORO. CONSIDERACIONES RESPECTO AL MAL,
AL DEMONIO Y A LA VOLUNTAD HUMANA EN LOS SIGLOS VI-VII.**

Hernán M. Garofalo

*Escuela de Historia, Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad Nacional
de Córdoba.*

hernangarofalo@yahoo.com.ar

La producción escrita eclesiástica respecto al mal y a los demonios, sobre su función y atributos, ha sido tan amplia como compleja. Sin dudas, un tema tan importante y que resultaría central en la elaboración del dogma, no podía sino llamar la atención de los Padres, en su intento de construir lenta pero firmemente un corpus coherente al que llamar “ortodoxia”.

En efecto, una de las características destacadas del Cristianismo en su consideración como religión de “salvación” fue, entre otras, la presentación del mal y el pecado en que nacen los hombres como aquello contra lo que se debía luchar y redimir. En este sentido, bien puede afirmarse que, desde un primer momento, se consideró que todos los seres humanos son pecadores que merecen ser castigados, actuando Dios como juez supremo (Evans, 2002: 11). En este contexto, el mal y su actor destacado – pues tal es Satán y los demonios (Schmitt, 1992: 16 y ss; Russell, 1995)– requieren una atención especial, pues sería su presencia, seducciones y oportunidades las que alejarían a la humanidad de esa posibilidad de salvación. Lo expuesto hasta el momento nos permitiría plantear que el mal y sus actores, como elementos presentes, serían en conjunto parte de la religión como construcción compleja. De este modo, 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, requería una entidad que pusiera en duda tal posibilidad (Asad, 1993; Schmitt, 2001).

El presente trabajo se propone ahondar en una doble línea de consideraciones. Por una parte, indagar de modo general respecto a la atención que prestaron autores como Gregorio Magno e Isidoro de Sevilla a la idea del mal y en especial, a la función demoníaca como parte del Plan Divino en sus obras. En segundo término, se intentará establecer la originalidad de dichas elaboraciones o bien, en qué medida se observa ya cierta tendencia a “uniformizar” las consideraciones referidas a estas temáticas. De modo provisional, se partirá de la idea que estas líneas 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, al tiempo que se destacaría, terciando en el proceso, el papel de la voluntad humana.

Las obras

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 (Boesch Gajano, 2008).

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 (Rico Paves, 1998).

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 (Fraile, 1971; Montero Díaz, 1951). Más allá del entusiasmo de ciertos autores españoles ya clásicos, 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 (Ortega Muñoz, 1989, 107-124).

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 (Rucquoi, 2000: 37-72; Díaz y Díaz, 1993: 8 y ss). 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 (Díaz y Díaz, 1993: 23).

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 (Logan, 2002: 22 y ss). 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 (Sánchez Albornoz, 1946: 5-99; Rucquoi, 2000; Collins, 2004; 64 y ss), 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 (Díaz y Díaz, 1993: 40-43).

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 (Logan, 2002: 22).

El mal y sus discursos

El discurso eclesiástico cristiano 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 (Dowden, 2000: 2; Schmitt, 2001; Linder y Scheid, 1993).

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 (Benveniste, 1983).

Gregorio lo puntualiza diciendo: "lo entiende quien fielmente cree que todo se dispone por la providencia divina"¹. 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"².

De este modo, asistimos a un proceso en el cual se intenta relacionar la creencia con la comprensión y la acción. En efecto, no se trataba tanto -o sólo- de basar la

¹ GREGORIO MAGNO, *Dialogi, Patrologia Latina (PL)* (en adelante, *Dialogi*), III, XVI, col.0261A. La frase completa dice: "Quod ad jussum omnipotentis Dei angelico ministerio actum intelligit, qui divina providentia disponi omnia fideliter credit".

² Julio CAMPOS e Ismael ROCA, *Santos Padres Españoles. Reglas monásticas de la España visigoda. Los tres libros de las "Sentencias", san Leandro, san Fructuoso, san Isidoro*, Madrid, B.A.C., 1971 (en adelante, *Sentencias*), II, II, 1, p.305: "Non posse ad ueram beatitudinem peruenire, nisi per fidem; beatum autem esse qui et recte credendo bene vivit, et bene vivendo fidem rectam custodit".

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 en la aceptación de sus designios (Bochet, 1997: 16-21). Ahora bien, este proceso se desarrollaría junto a otros elementos que, cuidadosamente racionados, intervendrían en la disposición hacia la creencia, como lo serían la coerción y el poder. 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 actividades disciplinarias de instituciones sociales. Desde este punto, no sería la mente la que se movería espontáneamente –al menos, en un primer momento– hacia la verdad religiosa, sino que el poder crearía las condiciones para experimentar tal verdad, en un marco donde el significado de las prácticas religiosas podría explicarse como el producto de una disciplina y fuerza característica (Asad, 1993: 27-54). El discurso eclesiástico presente en las obras de Gregorio e Isidoro, buscando una generación o ajuste en las prácticas de los hombres, intentan "transformarlos" en creyentes, sentando las bases para comprender y experimentar la verdad.

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

Para Gregorio, el mal implicaría una impureza fundamental³, 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”⁴. Más ampliamente, el mal sería una especie de “enfermedad” –en tanto afección que puede curarse– que debería 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, aún siendo buena, es imperfecta⁵

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:

³ GREGORIO MAGNO, *Moralia in Job*, II, XXIV, 43, *PL*, vol. 75 (en adelante, *Moralia in Job*), col. O576C.

⁴ *Ibid*, III, 15, p.197.

⁵ *Moralia in Job*, 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”.

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...⁶.

Isidoro abunda 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 y 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 creado⁷.

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 Gregorio, deviene en central.

Gregorio Magno presenta al demonio como una entidad que tiene muchos nombres, también posee múltiples formas físicas. Puede aparecer como horrible y envuelto en llamas, lanzando fuego por la boca y por los ojos⁸, o bien como un chiquillo negro⁹, un ave pequeña y negra¹⁰, una serpiente, ese animal amigo suyo¹¹. También podía tener aspecto de moros¹², de espíritus espantosos y horriblemente

⁶ *Dialogi*, IV, LX, col. 0429A: “Igitur dum per indulti temporis spatium licet, dum iudex sustinet, dum conversionem nostram is qui culpas examinat exspectat, conflamus in lacrymis duritiam mentis, formemus in proximis gratiam benignitatis. Et fidenter dico quia salutari hostia post mortem non indigebimus”.

⁷ *Sentencias*, I, IX, pp. 243-244: “Malum a diabolo non est creatum, sed inventum; 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 vitiosam, quod cum discedit, natura manet, et malum quod inerat nusquam est.

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

Sed vitium natura non est; est dum vere a diabolo sit, non tamen creatum est”

⁸ *Dialogi*, II, VIII, *PL*, vol. 66, col. 0152C.

⁹ *Ibidem*, II, IV, col. 0142B.

¹⁰ *Ibid.*, II, II, col. 0132A.

¹¹ *Dialogi*, III, XVI, cols. 0257B-0257C.

¹² *Ibid.*, IV, XVIII, col. 0349C.

negros, de un dragón¹³, y hasta de un peregrino¹⁴ –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”¹⁵.

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 naturaleza¹⁶ 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 perversión¹⁷.

Isidoro de Sevilla, por su parte, toma elementos de los anteriores y sostiene que el diablo no es el creador del mal, sino su descubridor y su introductor en el mundo a causa de su soberbia¹⁸. 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 tiempo¹⁹

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”²⁰. 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”²¹.

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 transforma en la referencia del mal en el mundo. Sin embargo, esta referencia no es 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

¹³ *Ibid.*, IV, XXXVIII, cols. 0392A-0392C.

¹⁴ *Ibid.*, I, X, col. 0201C.

¹⁵ *Ibid.*, III, IV, cols. 0225C-0225D: “immensis vocibus magnisque clamoribus coepit imitari rugitus leonum, balatus pecorum, ruditus asinorum, sibilos serpentium, [0225D: porcorum grunnitus, strid. soricum.] porcorum stridores et soricum.”

¹⁶ *Moralia in Job*, II, IV, col. 0557B.

¹⁷ *Ibid.*, II, XLIX, cols. 0592A-0594A.

¹⁸ *Sentencias*, I, IX, p.243.

¹⁹ *Ibid.*, I, X, p.247.

²⁰ *Ibid.*, p.251.

²¹ *Ibid.*, I, 9, p. 240: “Bonos angelos non tantum crean, sed etiam formans; malos vero tantum creans, non formans”.

referencia la Fórmula de Unión, se proclama a si 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, como poseedora de una *auctoritas* específica (Ullmann, 2003: 20 y ss). En ese sentido, la Iglesia intenta “ordenar el caos del mundo” construyendo y ofreciendo a los creyentes un “estilo de vida espiritual” (Sarris-Dal Santo-Booth, 2011: 34). 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 tentación²². Desde ese momento, se encontraría enfermo, donde la única cura sería el creer²³, acción que podría revertir la perversión humana²⁴.

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 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 tendría 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

²² *Ciudad de Dios*, XIV, XIII, p.102. Véase también JIMENEZ SANCHEZ, “Las respuestas del catarismo al problema del origen del mal”, en Flocel SABATÉ (dir.), *L'espai del mal. IX Curs d'Estui Comtat d'Urgell (Balaguer, 7,8 i 9 de juliol de 2004)*, Lleida, Pagés, 2005, p.147; Colleen Mc DANNELL, Bernhard LANG, *Historia del cielo*, Madrid, Taurus, 1990, p.105.

²³ *Confesiones*, VI, 4, p.146.

²⁴ *Ciudad de Dios*, II, I, p.78.

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 tu 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, podemos decir que la voluntad y la capacidad de elegir están presentes para llevar a los hombres hacia el bien –la elección correcta–, aunque también hacia el mal –cuando el error en la elección conlleva la privación de ese bien (Carozzi, 2005: 105-106)–

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 bienaventura, mientras que la segunda opción no llevaría más que al pecado y a la condenación, los cuales merecerían un castigo no exento de función. Analicemos esto con más detenimiento.

Clemente de Alejandría, entre los siglos II y III, es el primero en distinguir dos categorías de pecadores, cada una de las cuales merece su correspondiente castigo. Así, en esta vida, para los pecadores que tienen enmienda el castigo es educativo, mientras que para aquellos que no la tienen, el castigo es punitivo (Le Goff, 1985: 72). Si esto es así, podemos concluir que hay una “jerarquización del error” –ya que hay pecadores que tienen enmienda–, donde las elecciones equivocadas no necesariamente condenan, sino que existiría la posibilidad de redención, a través de un castigo particular cuya función sería develar al pecador su error para que se corrija.

Poco después de Clemente, Orígenes abordó la misma cuestión pero mucho más preocupado por el sentido de la acción humana. Sostuvo que los sufrimientos de los condenados se basan en el hecho de haberse situado, ellos mismos, al margen de la armonía universal creada por Dios. De acuerdo a esto, propuso que son los hombres quienes se ponen en una “situación de infierno” por su mala conducta y, por ello, son quienes sufren las consecuencias. Orígenes, de hecho, parte de la idea de que todos los hombres habrían sido creados libres e iguales, dotados de libre albedrío para, a través de él, elegir imitar a Dios o alejarse de Él (Minois, 1994: 128; Jimenez Sánchez, 2005: 146). Un opositor de Orígenes como san Jerónimo, toma el mismo camino al respecto:

Así como tenemos la creencia de que los tormentos del diablo, de todos los negadores y de todos los impíos que han dicho en su corazón: no hay Dios; serán eternos, del mismo modo pensamos por el contrario que la sentencia del juez

sobre los pecadores cristianos, cuyas obras habrán de verse puestas a prueba y purgadas en el fuego, será moderada y clemente²⁵.

Habría, pues, posibilidades de salvación pero sobre todo, de elección, con una responsabilidad directa asociada a ese acto. Como sea que se entienda la importancia de la voluntad, no puede desligarse de la presencia –o no– de la Gracia.

Gregorio 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 concederles²⁶

Más ampliamente, la Divina Providencia actuaría de modo tal que “cerca”, “ahoga” y “cierra” la voluntad humana, la cual alejaría el pensamiento de la rectitud²⁷ 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...²⁸

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 perderse²⁹

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.

²⁵ JERÓNIMO, *In Isaiam*, Patrología Latina, vol.24, XVIII, 704B.

²⁶ *Dialogi*, I, VIII, col. 0188B.

²⁷ *Moralia in Job*, I, IX, col. 0533.

²⁸ *Ibid.*, II, XLVI, cols. 0589D: “In his autem quae agere disponimus, rationabili custodia quid quibus rebus congruat, sollicité pensamus. Sed plerumque hostis, dum subita ad nos perturbatione tentationis irruit, circumspersiones cordis inopinately praeveniens...”

²⁹ *Sentencias*, I, XI, p. 255: “Quia enim boni sumus naturaliter conditi, culpa quodam modo merito contra naturam malis sumus effecti. Sicut praescivit Deus hominem peccaturum, ita et praescivit qualiter illum per suam gratiam repararet, qui suo arbitrio deperire potuisset”.

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 (Campagne, 2010: 9 y ss) , ya que siempre es la referencia divina la que controlaría la acción demoníaca.

Este hecho, 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, generar una práctica en los creyentes basada en la elevación espiritual evidenciada por quien la diseña y que es capaz de imponerla (Evans, 1988: 19; Leyser, 2000: 29; Rapp, 2005: 9-20).

En este sentido, Gregorio puntualiza también cómo Dios utiliza al diablo para probar a los hombres³⁰, 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 reprobación³¹

Isidoro lo considera en el mismo sentido³² y también puntualiza:

Cuantas 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

³⁰ *Moralia en Job*, Op.Cit., 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 augetet”. (“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”).

³¹ *Ibid.*, II, XX, cols. 0573D-0574A: “Inter filios Dei adfuit, quia etsi illi Deo ad electorum adjutorium, 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”.

³² *Sentencias*, I, XI, 7, p.256; I, XVII, 5, p.275; II, XXXIX, 5, p.377, por solo citar unos ejemplos.

divino poder dificulta en su acción, a fin de que no ocasionen tanto daño como desearían³³.

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 (Thiselton, 2002: 87). Esta elección se concretaría, entre otras cosas, a través de las obras, punto en donde el *ministerium* demoníaco encuentra su fundamentación, ya que "la voluntad de Satanás es siempre malvada, pero su poder no siempre es injusto"³⁴ 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"³⁵. 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 hombres³⁶ y, ya que no dudan que los demonios conservan sus características angélicas³⁷, no les sería extraño el cumplimiento de un ministerio particular, encargado de poner a prueba y castigar a los hombres.

La acción de la Iglesia entre los siglos IV y VII intentó encuadrar los distintos elementos de lo que podríamos llamar el "dogma" de acuerdo a un interés no sólo pastoral, sino también pedagógico y hasta político. Para afirmar esta tarea, surgió un discurso en el cual, por medio de una construcción precisa del papel de la voluntad humana, del enemigo diabólico y del mal, permitió su utilización como instrumento de terror, como amenaza latente con la cual conducir a la sociedad –incluso, se ha hablado en tal sentido de

³³ *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".

³⁴ *Moralia in Job*, II, X, col. 0564A: "Sciendum vero est quia Satanae voluntas semper iniqua est, sed nunquam potestas injusta".

³⁵ *Sentencias*, III, V, 5, p.408: "Unde et omnis uoluntas diaboli iniusta est, et tamen, permittente Deo, omnis potestas iusta (...)sed eos qui temptandi sunt, et prout temptandi sunt, non nisi temptari Deus iuste permittit".

³⁶ *Moralia in Job*, II, III-IV, cols. 0556A-0557D; *Sentencias*, I, X, 20, p. 252: "Singulae gentes praepositos angelos habere creduntur"; y I, X, 21, p. 252: "Item omnes homines angelos habere probantur".

³⁷ 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).. *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*.

“coerción ideológica” (Newhauser, 2007: 89) –; pero que al mismo tiempo, intentó no empañar con el malvado designio demoníaco el hecho que la salvación de los hombres dependía de la correcta observancia de los principios establecidos por Dios e interpretados, “socializados”, por la Iglesia (Iogna-Prat, 2010: 33 y ss)³⁸. No podía correrse, en este sentido, el riesgo de equiparar la figura divina a la diabólica, en una dualidad que trastornara las bases monoteístas del cristianismo.

El cristiano, en cierto sentido, sería así un ser en permanente “construcción” en manos de un artesano divino y sus “ayudantes”, ya que no podría por sí mismo observar la Ley sin caer en el error. Esa debilidad intrínseca fue exacerbada como el mecanismo de control último aplicado sobre el conjunto de la sociedad, pues su aceptación legitimaría no sólo a un conjunto de referencias simbólicas y materiales que permitirían entender la “realidad”, sino además, a la institución que lucha por convertirse en la única capacitada y reconocida para hacerlo. Un discurso elaborado en estos términos, podría tener como consecuencia que ese ser en construcción, en tanto tal, no necesitaría voluntad pues no estaría en condiciones de ponerla en práctica por sí mismo de modo positivo: le bastaría sólo con obedecer, un modo de detener la tendencia humana hacia los vicios que, antes que nada, serían “tendencias mentales que pueden llevarnos al pecado si no son contenidos” y esa contención se enraizaría en la disciplina (Newhauser, 2007: 89).

Así, entonces, el mal, que implica y define la creencia cristiana al ser aquello contra lo que debe lucharse, se transforma en un desafío (Mathewes, 2001: 54) bajo el cual constituirse, con una “guía” adecuada, en el creyente que se espera construir.

Bibliografía:

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

BENVENISTE, E. (1983), *Vocabulario de las instituciones indoeuropeas*, Madrid: Taurus. Cap.8: “La fidelidad personal”.

³⁸ No olvidemos que la Iglesia, en particular las comunidades monásticas, están asumiendo la propagación de los principios del dogma en construcción a través de sus escritos, puestos a disposición de aquellos que por sus conocimientos y relevancia social, pueden ayudar en su difusión. No es casual que Gregorio proceda de un monasterio.

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

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

BOESCH GAJANO, Sofia (2008), *Grégoire Le Grand*, Paris: Cerf.

CAMPAGNE, Fabián (2010) “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*.

COLLINS, Roger (2004), *Visigothic Spain, 409-711*, Oxford: Blackwell.

DIAZ y DIAZ, Manuel C. (1993), “Introducción general”, ed. OROZ RETA, José – MARCOS CASQUERO, Manuel, *Isidoro de Sevilla, Etimologías*, Madrid: BAC.

DOWDEN, Ken (2000), *European Paganism. The realities of cult from Antiquity to the Middle Ages*, Londres: Routledge.

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

(2002), *Law and Theology in the Middle Ages*, Londres: Routledge.

FRAILE, Guillermo (1971), *Historia de la filosofía española*, Madrid: BAC.

IOGNA-PRAT, Dominique (2010), *Iglesia y sociedad en la Edad Media*, México: Universidad Nacional Autónoma de México.

- JIMENEZ SANCHEZ, Pilar (2005), “Las respuestas del catarismo al problema del origen del mal”, SABATÉ, Flocel (Dir.), *L'espai del mal. IX Curs d'Estui Comtat d'Urgell (Balaguer, 7,8 i 9 de juliol de 2004)*, Lleida: Pagés.
- LE GOFF, Jacques (1985), *El nacimiento del Purgatorio*, Madrid: Taurus.
- LEYSER, Conrad (2000), *Authority and asceticism from Augustine to Gregory the Great*, Oxford: Oxford University Press.
- LINDER, M. y SCHEID, J. “Quand croire c'est faire. Le problème de la croyance dans la Rome Ancienne”, *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 81, (janviers-mars), 1993
- LOGAN, Donald (2002), *A history of the Church in the Middle Ages*, Londres: Routledge.
- MATHEWES, Charles T. (2001), *Evil and the Augustinian tradition*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Mc DANNELL, Colleen, LANG, Bernhard (1990), *Historia del cielo*, Madrid: Taurus.
- MINOIS, Georges (1994), *Historia de los infiernos*, Barcelona: Paidós.
- MONTERO DIAZ, S. (1951), “Introducción”, CORTES, L. (Trad.) *Etimologías de San Isidoro*, Madrid: BAC.
- NEUHAUSER, Richard (Ed.), (2007) *The Seven Deadly Sins. For communities to individuals*, Leiden: Brill.
- ORTEGA MUÑOZ (1989), Fernando “Comentario a las ‘Sentencias’ de Isidoro de Sevilla”, *Themata. Revista de Filosofía*, 6, pp.107-124.
- RICO PAVES, José (1998), “Presentación”, MERINO RODRIGUEZ, Marcelo (Dir.), *Biblioteca de Patrística. Libros Morales. I*, Madrid: Ciudad Nueva.
- RAPP, Claudia (2005), *Holy bishops in the Late Antiquity. The nature of Christian leadership in an age of transition*, Los Ángeles: University of California Press.

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

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

(1995), *Lucifer. El diablo en la Edad Media*, Barcelona: Laertes.

SANCHEZ ALBORNOZ, Claudio (1949), “El Aula Regia y las asambleas políticas de los godos”, *Cuadernos de Historia de España*, 5, 1946, 5-99

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

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

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

THISELTON, Anthony C (2002), *A concise encyclopedia of the Philosophy of Religion*, Oxford: Oneworld.

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

Fuentes:

Confesiones de san Agustín, Madrid, Alianza, 2011

San Agustín, *La Ciudad de Dios*, (traducción de Santos Santamarta del Río y Miguel Fuertes Lanero), Madrid, B.A.C., 1998, 2 tomos.

GREGORIO MAGNO, *Dialogi, Patrología Latina*, vols. 66 y 77.

GREGORIO MAGNO, *Moralia in Job, Patrología Latina*, vol. 75.

CAMPOS, Julio e ROCA, Ismael (1971), *Santos Padres Españoles. Reglas monásticas de la España visigoda. Los tres libros de las "Sentencias", san Leandro, san Fructuoso, san Isidoro*, Madrid: B.A.C.

OROZ RETA, José y MARCOS CASQUERO, Manuel A. (1993) *Isidoro de Sevilla, Etimologías*, Madrid: BAC.

<http://interesculashistoria.org/>