



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
PROGRAMA DE DOCTORADO EN HISTORIA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES HISTÓRICAS

**EL *DE FIDE CATHOLICA* DE ALAIN DE LILLE: UNA SUMA TEOLÓGICA.
LOS ADVERSARIOS DE LA FE EN EL FINAL DEL SIGLO XII**

TESIS
QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:
DOCTOR EN HISTORIA

PRESENTA:
CYNTHIA MACIEL REGALADO

TUTOR PRINCIPAL
DR. ANTONIO BENIGNO RUBIAL GARCÍA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

MIEMBROS DEL COMITÉ TUTOR
DR. ENRIQUE GONZÁLEZ GONZÁLEZ
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES SOBRE LA UNIVERSIDAD Y LA
EDUCACIÓN
DR. MARTÍN FEDERICO RÍOS SALOMA
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES HISTÓRICAS

CIUDAD UNIVERSITARIA, CD. MX., SEPTIEMBRE DE 2021



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Para Marcelo,
La ráfaga que vino a renovar nuestro mundo.

Agradecimientos

El final de un largo camino formativo se alcanzó; en todos los senderos que éste tomó se ha encontrado la voz calma, sabia y generosa de Antonio Rubial. Este trabajo es una muestra de mi agradecimiento, Antonio. Con suerte sea digno del acompañamiento, la guía y la libertad que, desde hace más de diez años, me has compartido.

Esta investigación se originó gracias a una sugerencia que me hizo Dominique Iogna-Prat durante mi estancia de investigación de la maestría en París en 2016. Es por esto que sin tu participación y amplia disposición, desde la planeación hasta la habitación en 2018 en París, este trabajo no hubiera sido ejecutable.

Muchos otros empeños personales y familiares, así como las becas de apoyo del Posgrado UNAM y la Beca Mixta de CONACyT, aledaña a la nacional de Doctorado, se congujaron para financiar y hacer viable este trabajo.

Este proyecto tomó los último cuatro años y medio de mi vida, sólo puedo sentirme hondamente agradecida por la presencia constante, sólida, comprensiva e integral de mi familia. Sin ustedes, Marcel, Hormiga, Hippy, Lota y Satur, no habría llegado hasta acá. Cada una de sus partes aportó sus mejores cualidades para acompañar, generosamente, mi atribulada existencia. Esta tesis es tan suya como mía, tanto mía como de la comuna que me abraza, acoge, atempera y que, amorosa, se esfuerza por aprehender la persona que voy siendo en este mundo.

Sin la guía y discusión de todos mis tutores, Enrique, Martín y Jorge, tampoco habría alcanzado su forma final. Les agradezco la disposición, ganas y abierta escucha a las ideas y propuestas que atravesaron esta investigación y las etapas en que se pueden dividir los años del doctorado: preparación, estancia, regreso y pandemia. Siempre les estaré agradecida.

Las aulas, presencial y virtual, constituyen los lugares que más enriquecen mis intereses, pues el diálogo, las dudas, los comentarios y las preguntas que ahí se despliegan siempre han ocupado un lugar central en la manera en la que organizo mi pensamiento y ordeno mis intuiciones. Esta tesis, por tanto, es el resultado de un esfuerzo colectivo, siempre reconocido y perennemente valorado.

Debo agradecer a todas las personas queridas más cercanas que acompañaron este camino, también fungieron como *seconda tabula* para que perseverara y alcanzara este momento. *Zo, la belle, merci de tout coeur, merci infiniment!* Chip, Cuervo, Ros, I, Miguelito, Xu, Osito, Petanca, Pebe, Lu y varias más: mi cariño y mi calor.

Ojalá que, por otros medios, las frases, contenido e ideas de esta investigación logren alcanzar a unas cuantas mentes más que las encargadas formalmente de vigilar y cuidar su materialización.

Índice

Agradecimientos	3
Índice.....	4
Introducción	8
Estado de la cuestión.....	9
Justificación.....	14
Pregunta rectora	16
Hipótesis.....	16
Objetivo general y particulares	17
Fuentes	18
Marco conceptual y metodológico	20
1. Herejía en la historiografía medieval.....	22
2. Judaísmo y Antijudaísmo en la historiografía medieval	34
Estructura del trabajo	40
Capítulo I. Alain de Lille.....	44
Introducción	44
I.1 Vida y trayectoria	44
1.1 Dudas y atribuciones	45
1.1.1 Coordenadas de partida	45
1.1.2 ¿Religioso o eclesiástico?.....	46
1.1.3 Residencias	47
1.1.4 Títulos atribuidos.....	48
1.1.5 Confusión entre personas	51
I.2 Certidumbres y vínculos	55
2.1 Relaciones personales	55
2.2 Adscripciones y relaciones académicas	56
2.3 Relación con Iglesia romana	58
2.4 Fecha de muerte	59
I.3 Manuscritos, géneros y etapas.....	60
3.1 Poesía	65
3.2 Moralia-didascalia-teologalia.....	67
3.3 Oratoria, Sermonaria, Pastoralia: El camino a la madurez teológica	68
3.4 Apología y sistematización teológico-filosófica	69

3.5 Pastoral-jurídico: el corolario.....	71
3.6 Miscelánea.....	72
I.4 Temas, influencias e intereses.....	74
4.1 La escuela de Chartres.....	75
4.2 La Escuela de San Víctor.....	77
4.3 Escuela Porretana.....	79
4.4 Antiguos.....	82
4.4.1 Boecio.....	83
4.4.2 Marciano Capella, Pseudo-Dionisio, Escoto Erígena y Trismegistum.....	84
4.5 Fusiones temáticas.....	86
4.6 Influencia del pensamiento alaniano.....	91
Capítulo II. Lo teológico: el <i>Contra Haereses</i>	95
Introducción.....	95
II.1. Lo político: secular y eclesiástico.....	96
1.1. Pugnas: el vacío que animó la expansión herética.....	99
1.2 Montpellier en el ámbito del Mediodía.....	101
1.3 El Císter.....	105
1.4 Pedro II, rey de Aragón, señor de Montpellier.....	108
II.2 Alain de Lille, el <i>De fide catholica</i> y su intención.....	111
II.3. Teología: ¿Dualismo mitigado o radical?.....	116
3.1 Bien.....	117
3.2 Mal.....	119
3.3 Error exegético: los <i>non sequitur</i>	121
3.4 Ángeles.....	124
II.4 Antropología.....	125
4.1 El cuerpo y el alma.....	126
4.2 Mujer: Virgo sine macula.....	136
II.5 Ontocristología.....	137
5.1 Cuerpo: el humano.....	137
5.2 Necesidades fisiológicas: Comida.....	139
5.3 Sustancia divina.....	140
II.6 Lo jurídico canónico: Sacramentos.....	140
6.1 Lo moral-religioso-dogmático: teológúmenos.....	140
6.2 Bautismo.....	141
6.2.1 Bautismo infantil.....	142

6.2.2 “Bautismo” por imposición de manos.....	146
6.3 Penitencia: contrición y confesión	147
6.4 Eucaristía.....	154
6.5 Matrimonio.....	160
6.6 Confirmación, Extremaunción, Ordenación.....	163
Capítulo III. La crítica institucional: <i>Contra Haereses & Contra Valdenses</i>	166
III.1 Lo jurídico social. Moralidad: político-institucional.....	166
1.1 Iglesia-templo.....	166
1.2 Misas-oraciones.....	169
1.3 Comida ilícita	170
1.4 <i>Contra Valdenses</i> : El peso de la <i>auctoritas</i>	172
1.4.1 Predicación	174
1.4.2 Obediencia y autoridad.....	176
1.4.3 Intermediación de lo sagrado: <i>ligare & solvere</i>	179
1.4.3.1 Confesión, absolución general, misas.....	181
1.4.3.2 Calidad moral del sacerdocio	185
1.5 Mentiras, juramentos y asesinato	186
III.2 Conflictos interpretativos	196
2.1 Datación de las informaciones	196
2.2 Disputa sobre la clasificación de los herejes	203
2.3 La necesidad de renombrar. El uso de documentos como fuentes: cuidados y exigencias.....	204
2.3.1 ¿Dualistas? ¿Cátaros? ¿Vinieron del Este? ¿Extracristianos?.....	207
III.3 Cierre capitular	217
Capítulo IV. El <i>Contra Iudaeos</i>	229
IV.1 Elementos conceptuales	229
1.1 La conceptualización del <i>judío</i> (<i>hermenéutico</i>) y el Antijudaísmo teológico.....	229
1.2 Manuscritos usados y <i>PL</i> : J. Pearson y los errores de la <i>PL</i>	234
1.3 El debate entre David Berger y Pearson sobre Gilberto Crispino y Alain de Lille.....	238
IV.2 Argumento central: Contenido y defensa de la Trinidad	240
2.1 Temas y discusiones.....	242
2.2 Antijudaísmo y los judíos ¿del sur de Francia?.....	249
IV.3 Cierre capitular.....	255
Capítulo V. El <i>Contra paganos seu mahometanos</i>	258
Introducción.....	258
V.1 El <i>Adversus</i> y sus subgéneros	259

V.2 Viejas y nuevas preocupaciones historiográficas	260
V.3 Judíos, musulmanes y herejes.....	262
3.1 Justificación teológica y su expresión en derecho.....	264
3.2 Endógeno y Exógeno	269
V.4 Marcas intra y extratextuales	272
V.5 División temática.....	279
5.1 Eje: Ontoteología-Cristología	281
5.2 Primer basamento: Cristología e interpretación. Virgen, Resurrección y Trinidad	283
5.3 Segundo basamento: Moral y liturgia/ritualidad.....	286
5.3.1 Abluciones: sacramento del bautismo	286
5.3.2 Poligamia y reglas alimenticias	288
5.3.3 Prohibición de contacto	291
5.4 Carnalidad y voluptuosidad = Promesa metafísica	292
5.5 Defensa de las imágenes y ritualidad: Dulia vs Latría	294
V.6 Cierre capitular	296
CONCLUSIONES GENERALES	299
Notas preliminares a fuentes y bibliografía.....	308
Fuentes manuscritas	309
Fuentes impresas	312
Bibliografía temática.....	315
Alain de Lille y redes universitarias.....	315
Herejías.....	320
Judíos, antijudaísmo y antiislam.....	324
Siglos XII-XIII	328
Sitios digitales	331

Introducción

La historia medieval no está detrás nuestro, está adelante,
Alain Guerreau, *L'avenir d'un passé incertain.*
Quelle histoire du Moyen Âge au XXIe siècle ?

El “largo siglo XII” ha sido considerado la bisagra en torno a la cual la civilización medieval produjo y fundó algunas de las instituciones culturales de más largo aliento y alcance en el Occidente. Resulta necesario diseccionarlo en segmentos temáticos, teniendo en mente y como intención el rastreo de los finos hilos que amalgaman el conjunto de procesos históricos que lo integran. El apogeo de la *Ecclesia*, junto a la movilidad del *dominium* en algunas zonas de la Cristiandad latina, nos coloca en el escenario espacial y temporal que esta investigación ha tenido el afán de explicar.

La consolidación del programa de dominación pontificia no se dio, sin embargo, sin trabas externas ni embates internos. Una amplísima muestra de sus pensadores se involucró en la articulación discursiva que permitió legitimar y fortalecer la *potestas* y la *auctoritas* tanto de la Iglesia de Roma, como de sus representantes locales y regionales. Este proceso sucedió en concurrencia al surgimiento y “expansión” de grupos heréticos y de diversos cuestionamientos de carácter anticlerical que opusieron resistencia a la antedicha afirmación y a la modificación del detentamiento del poder secular, con especial virulencia en la franja que atraviesa el bajo valle del Rhône y hasta Provenza.

En ese panorama se situó la escritura de una serie de documentos y textos que tuvieron por intención delinear los perfiles de las contestaciones heréticas que brotaban en “esas partes” y en otras más al Norte, en territorio imperial, en Flandes, Renania y Colonia. Es así que el estudio histórico de la heresiología, parte constitutiva de la eclesiología elaborada por los mismos teólogos, ha devenido uno de los hilos más importantes para comprender de qué

manera se interconectaron los procesos intelectuales, económicos, sociales, políticos y culturales en la consolidación de esa civilización.

No obstante, es necesario tener en cuenta que las aproximaciones historiográficas construidas desde hace un par de siglos en torno a los procesos que articulan el siglo XII resultan de muy diversa índole. El intento de dirimir las causas, orígenes, características, efectos y alcance de la heresiología/eclesiología en los siglos XII y XIII ha animado profundos debates y polémicas, particularmente en torno a una de sus manifestaciones, la cual continúa siendo denominada “catarismo”, si bien progresivamente se va alcanzando un consenso sobre la pertinencia de preservar una clasificación menos rígida para las expresiones heréticas del siglo XII.

Es precisamente en esa línea que esta tesis se posiciona, considerando en su dimensión, interés e intención el sistemático aporte discursivo realizado por un teólogo flamenco, cuya magna obra le valió el mote de *Doctor Universalis*, nos referimos a Alain de Lille y su *De fide catholica*.

A razón de lo anterior, el estado de la cuestión abordará de manera sucinta los estudios en torno al teólogo; mientras que los debates historiográficos en relación con la polémica antiherética, así como con el judaísmo y antijudaísmo en el Occidente medieval, serán abordados en el “Marco conceptual y metodológico”, pues constituyen en buena medida el punto de partida teórico para analizar pertinentemente los contenidos que el tratado teológico nos plantea.

Estado de la cuestión

Los trabajos que se han elaborado en torno al *Doctor Universalis* han mantenido una estable interpretación, la cual lo coloca como una de las figuras más conocidas de la segunda mitad del siglo XII. En lo general, se puede decir que esos estudios se han caracterizado por no

producir una conflictividad hermenéutica, a pesar de que persisten muchas lagunas como para poder afirmar definitivamente fechas o datos específicos sobre su biografía.¹ En su lugar, se conserva una cantidad más que notable de textos que el teólogo escribió durante su fecunda trayectoria. Por ello, todos los aspectos precisos y relativos a las redes de educación, áreas de estudio y relaciones temáticas, en general, así como sobre la vida de Alain de Lille, en particular, se desplegarán en el siguiente capítulo.

Por el momento, señalaré, a vuelo de pájaro, únicamente el estado actualizado de los estudios que se han dedicado exclusivamente a nuestro teólogo, iniciando con los autores más respetados y cuyo aporte ha seguido teniendo influencia en dicha tradición.

A mediados del siglo XIX, Albert Dupuis publicó *Alain de Lille. Études de Philosophie Scolastique*, donde reconstruyó las ideas del lilense en torno a la Escolástica;² mientras Barthélemy Hauréau escribió “Mémoire sur la vie et quelques oeuvres d’Alain de Lille”,³ en el que indaga por posibles materiales salidos de su pluma, dando la pauta para trabajos posteriores en los que se dieron a la tarea de plantear verosímiles atribuciones especialmente con respecto a decenas de sermones y algunos tratados.

En la primera mitad del siglo XX se realizaron múltiples traducciones de las obras literarias de Alain: Douglas M. Mouffat publicó su traducción al inglés del *De planctu naturae*, en 1908;⁴ Robert Bossuat publicó “Une pretendue traduction de l’*Anticlaudianus* d’Alain de Lille”;⁵ mientras que, William Hafner Cornog tradujo, comentó y editó *The*

¹ Únicamente existe una hipótesis altamente polémica sobre la identificación del autor que será presentada en el siguiente capítulo y, por lo demás, no tiene seguidores notables.

² Albert Dupuis, *Alain de Lille. Études de Philosophie Scolastique*, Lille, Imp. L. Daniel, 1859, 133 p.

³ Barthélemy Hauréau, “Mémoire sur la vie et quelques oeuvres d’Alain de Lille”, en *Mémoire de l’Académie des inscriptions et Belles Lettres*, t. XXXII, Paris, Imprimerie Nationale, 1885, In-4°, pièce.

⁴ Douglas M. Mouffat, *The Complaint of Nature by Alain of Lille*, New York, H. Holt, 1908, 95 p.

⁵ Robert Bossuat, “Une pretendue traduction de l’*Anticlaudianus* d’Alain de Lille”, *Mélanges de Linguistique et de Littérature offerts à M. Alfred Jeanroy*, Paris, E. Droz, 1928, p. 265-277.

Anticlaudian of Alain de Lille, en 1935,⁶ y Andrew J. Creighton presentó otra traducción al inglés del mismo, en 1944.⁷ Casi en seguida salieron “Deux questions sur la foi inspirées d’Alain de Lille” y *Alain de Lille, poète du XIIIe siècle* de Guy Raynaud de Lage;⁸ al mismo tiempo, Palémon Glorieux recuperó una visión sobre nuestro autor en su pequeño *Alain de Lille. Docteur de l’Assumption*, salido en Lille, en 1951, en los que comenzaban a interesar otros aspectos de su trabajo, más allá del terreno literario.⁹

En 1955, Robert Bossuat emprendió una traducción con estudio crítico del *Anticlaudianus*,¹⁰ y enseguida, “Quelques personnages cités par Alain de Lille”;¹¹ mientras M. Michaud-Quantin tradujo y comentó la pastoral alainiana en “Le ‘*Liber Poenitencialis*’ d’Alain de Lille”.¹²

Durante tres décadas, la historiadora y filóloga Marie-Thérèse d’Alverny le dedicaría buena parte de su trabajo: *Alain de Lille. Textes inédits* de 1965; “Variations sur un thème de Virgile dans un sermon d’Alain de Lille”; “Alain de Lille: problèmes d’attribution”; “Alain de Lille et l’Islam. Le *Contra Paganos*”; y *Pensée médiévale en Occident. Théologie, magie et autres textes des XIIIe-XIIIe siècles* de 1995,¹³ entre otros, convirtiéndose en la más autorizada crítica de su trabajo.

⁶ William Hafner Cornog, *The Anticlaudian of Alain de Lille*, Philadelphia, University of Pennsylvania, 1935, 192 p.

⁷ Andrew J. Creighton, *Anticlaudian, a 13th Century French Adaptation of Anticlaudianus of Alain de Lille by Ellebaut*, Washington, Catholic University of America, 1944, VII-172 p.

⁸ Guy Raynaud de Lage, “Deux questions sur la foi inspirées d’Alain de Lille”, extrait d’*Archives d’Histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, t. XIV, Paris, s.l., 1945, p. 323-336; Raynaud, *Alain de Lille, poète du XIIIe siècle*, Paris, Université de Paris-Faculté des Lettres et Sciences Humaines-J. Vrin, 1951, 189 p.

⁹ Palémon Glorieux, *Alain de Lille. Docteur de l’Assumption*, Lille, Facultés Catholiques, 1951, 18 p.

¹⁰ R. Bossuat, *Anticlaudianus. Texte critique avec une introduction et des tables*, Paris, J. Vrin, 1955, 224 p.

¹¹ R. Bossuat, “Quelques personnages cités par Alain de Lille”, *Mélanges d’Histoire du Moyen Âge dédiés à la mémoire du Louis Halphen*, Paris, Presses Universitaires de France, 1956, p. 33-42.

¹² P. Michaud-Quantin, “Le ‘*Liber Poenitencialis*’ d’Alain de Lille”, *Cîteaux*, v. X, s. l., Abbaye de Westmalle, 1959, p. 93-106.

¹³ Marie-Thérèse d’Alverny, *Alain de Lille. Textes inédits. Avec une introduction sur sa vie et ses oeuvres*, Paris, J. Vrin, 1965, 383 p.; “Variations sur un thème de Virgile dans un sermon d’Alain de Lille”, *Mélange d’Archéologie et d’Histoire offerts à André Piganiol*, Paris, S.E.V.P.E.N., 1966, p. 1517-1528; “Alain de Lille:

Mientras tanto, Jean Longère publicó *Liber poenitentialis d'Alain de Lille*;¹⁴ y Robert Javelet escribió *Image et ressemblance au douzième siècle. De Saint Anselme à Alain de Lille*,¹⁵ en el que le daba un cierre al pensamiento del siglo XII con nuestro autor. En 1976, Nikolaus Häring publicó “Two Theological Poems Probably Composed by Adam of Lille”;¹⁶ y al año siguiente, apareció *Bibliographie générale de l'Ordre Cistercien*, de la Abadía de Saint-Rémy.¹⁷

En 1979, salieron las *Actes du Colloque de Lille. Alain de Lille, Gautier de Châtillon, Jakemart Giélé et leur temps*, editadas por Henri Roussel y François Suard,¹⁸ así como *The Voyage of Prudence. The World View of Alain of Lille* de John M. Trout, en Washington,¹⁹ los cuales mostraron el creciente interés por otros géneros y áreas, en las que discurrió el pensamiento y trayectoria del teólogo.

En la última parte del siglo XX aparecieron *The Complaint of Nature of Alan of Lille* de James Sheridan;²⁰ *Alan of Lille: The Frontiers of Theology in the Late Twelfth Century*, editada por Gillian R. Evans, en 1983;²¹ Jan M. Ziolkowski con *Alain of Lille's Grammar of*

problèmes d'attribution”, Extrait d'*Actes du Colloque de Lille. Alain de Lille, Gautier de Châtillon, Jakemart Giélé et leur temps*, Lille, s.n., 1980, p. 27-46; “Alain de Lille et l'Islam. Le *Contra Paganos*”, en *Cahiers de Fanjeaux*, vol. XVIII, Toulouse, Éd. Privat, 1983, p. 301-324; y *Pensée médiévale en Occident. Théologie, magie et autres textes des XIIe-XIIIe siècles*, Charles Burnett (ed.), Aldershot, Variorum, 1995, X-339 p.

¹⁴ J. Longère, *Liber poenitentialis d'Alain de Lille*, Louvain-Lille, Nauwelaerts-Giard, 1965, 270 p. et 224 p.

¹⁵ Robert Javelet, *Image et ressemblance au douzième siècle. De Saint Anselme à Alain de Lille*, Chambéry y Paris, Letouzé et Ané, 1967, XL-469 p.

¹⁶ Nikolaus M. Häring, “Two theological poems probably composed by Adam of Lille”, *Analecta cisterciensia*, v. XXXII, Roma, Ed. Cistercienses, 1976, fasc. 1-2, p. 238-250.

¹⁷ Henri Rochasse, Manning E., (eds.), *Bibliographie générale de l'Ordre cistercien. 4, [1]. Personnes. [Premières recherches]*, Belgique, Abbaye Notre-Dame de St-Rémy, 1977, 57 p.

¹⁸ Henri Roussel, Suard, François, (eds.), *Alain de Lille, Gautier de Châtillon, Jakemart Giélé et leur temps*, Lille, Presses Universitaires de Lille, 1979, 404 p.

¹⁹ John M. Trout, *The Voyage of Prudence. The World View of Alain of Lille*, Washington D.C., University Press of America, 1979, v-191 p.

²⁰ J., Sheridan *The Complaint of Nature of Alan of Lille*, Toronto, Pontifical Institute of Medieval Studies, 1980, 254 p.

²¹ Gillian R. Evans (ed.), *Alan of Lille: The Frontiers of Theology in the Later Twelfth Century*, London Cambridge University Press, 1983, XVIII-249 p.

Sex: The Meaning of Grammar to a Twelfth-Century Intellectual, de 1985;²² y *La Teologia del peccato in Alano di Lilla* de Maurizio Aliotta de 1986,²³ en los que podemos notar el deslizamiento progresivo del interés hacia su trayectoria como gramático y teólogo, y ya no sólo como poeta.

Françoise Hudry publicó y editó *Règles de théologie suivi de Sermon sur la sphère intelligible d'Alain de Lille*; *Lettres familières (1167-1170) d'Alain de Lille*; y *La plainte de la nature d'Alain de Lille*.²⁴ Por su parte, Tony Hunt editó *Les paraboles Maistre Alain en françoys* y *Les Proverbez d'Alain*.²⁵ Jean Solère editó *Alain de Lille, le docteur universal. Philosophie, théologie et littérature au XIIIe siècle: Actes du XIe Colloque international de la Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie médiévale*, en 2005;²⁶ Eileen Sweeney escribió *Logic, Theology, and Poetry in Boethius, Abelard, and Alan of Lille*, en 2006,²⁷ y Carmelo Barbera, *Alano di Lilla. Poeta, filosofo, apologeta del secolo XII*, publicado en Nápoles en 2011.²⁸ Estas obras nos muestran que en el nuevo siglo se perfiló una aproximación que manifiesta la dimensión más justa con que comenzó a dotarse el trabajo del lilense.

El listado anterior nos permite observar, al menos, cuatro cosas: a) sí hay varios autores que han tratado ya de recuperar el aporte y papel de Alain de Lille; b) ha sido un

²² Jan M. Ziolkowski, *Alain of Lille's Grammar of Sex: The Meaning of Grammar to a Twelfth-Century Intellectual*, Cambridge-Massachusetts, The Medieval Academy of America, 1985, XI-171 p.

²³ Maurizio Aliotta, *La Teologia del peccato in Alano di Lilla*, Palermo, Ed. Augustinus, 1986, 160 p.

²⁴ Françoise Hudry, *Règles de théologie suivi de Sermon sur la sphère intelligible d'Alain de Lille*, Paris, Éd. du Cerf, 1995, 294 p.; *Lettres familières (1167-1170) d'Alain de Lille*, Paris, J. Vrin-École de Chartres, 2003, 189 p.; y *La plainte de la nature d'Alain de Lille*, Paris, Les Belles Lettres, 2013, 238 p.

²⁵ Tony Hunt (ed.), *Les paraboles Maistre Alain en françoys*, London, Modern Humanity Research Association, 2005, 178 p.; y *Les Proverbez d'Alain*, Paris, H. Champion, 2007, 133 p.

²⁶ Jean Luc Solère, et al. (eds.), *Alain de Lille, le docteur universal. Philosophie, théologie et littérature au XIIIe siècle: Actes du XIe Colloque international de la Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie médiévale*, Paris, 23-25 octobre 2003, Turnhout, Brepols, 2005, XIV-495 p.

²⁷ Eileen Sweeney, *Logic, Theology, and Poetry in Boethius, Abelard, and Alan of Lille, Words in the Absence of Things*, New York, Palgrave MacMillan, 2006, XII-236 p.

²⁸ Carmelo Barbera, *Alano di Lilla. Poeta, filosofo, apologeta del secolo XII*, Napoli, Giuda, 2011, 223 p.

interés lento, pero creciente desde los años sesenta; c) aún falta la realización de un estudio más sistemático de su trabajo y especialmente de una obra tan completa y compleja como el *De fide catholica*,²⁹ por cuanto nos da la pauta para (re)construir de modo más integral la visión que un teólogo-filósofo-poeta del siglo XII construyó sobre la identidad cristiana y la alteridad; y d) el interés por el teólogo se abrió sobre el terreno literario de su obra, pero paulatinamente se ha encaminado a reconocer la valía de su visión gramática, filosófica y teológica. Me parece que podemos señalar que los estudios desde el siglo XIX han constituido análisis muy fragmentarios de su pensamiento, y han dejado aún abiertos los escenarios de análisis e interpretación sobre su persona y obra.

Justificación

Estas observaciones me permiten establecer tanto la utilidad como el aporte de una investigación como ésta, al incursionar en un terreno poco aprovechado no sólo en nuestro país, sino en las propias filas de especialistas europeos y estadounidenses; para ello, sólo basta contrastar esta breve historiografía con la amplia gama de manuscritos que de su obra se conserva para apreciar el vasto escenario en que este trabajo se inserta.

Considero que la primera oportunidad reside no únicamente en recuperar los muchos subtemas que componen el tratado, sino la manera de situarlo dentro de la totalidad de su obra. Resulta más que notorio que, durante más de un siglo, se abordó casi exclusivamente su etapa temprana de escritura y se le redujo a una lectura de eclesiástico de perfil bajo -si bien “famoso”-, desgajando la variedad de géneros y temas conectados que es posible encontrar en sus distintas etapas de vida. Por una parte, se observa el interés en sus poemas de juventud; por otra, es patente la ubicación que se le da al interior de las redes gilbertianas

²⁹ En adelante, *De fide* o *DFC*.

y su relación o cercanía con otras escuelas de pensamiento. No obstante, ambos aspectos se desvinculan y se coartan los flujos entre temas, géneros e inquietudes que se tejen e imbrican en una obra de plenitud y madurez como el *De fide*.

La segunda oportunidad se encuentra en la clasificación otorgada al *DFC* por sí mismo. Hay lecturas fragmentadas que han elegido sus libros III o IV (Pearson, D'Alverny), cuya pretensión fue la de extender su interpretación a la totalidad del tratado; al tiempo que hay otras que han tomado únicamente algunos pasajes de los libros I y II (Biget, Roche, Trout) para indicar una posición que no resiste al análisis minucioso de esos libros ni del tratado en general.

Es así que cuando esta investigación comenzó a desarrollarse, muy pronto se evidenció la necesidad de presentar las variadas y contrastantes lecturas que el pasado ha realizado sobre los distintos temas que se desencadenan del amplísimo contenido que el *DFC* abarca.

Grosso modo, este tratado teológico ha sido situado en el campo de la polémica cristiana. Aquel gran puntal y pauta colocada por San Agustín, en el marco de los cinco adversarios que articula como un elemento más para la afirmación de su eclesiología, no fue un legado menor del obispo. Las refutaciones en contra de donatistas, pelagianos, arrianos, maniqueos y judíos se convirtieron en el modelo de los *Adversus* y *Contra* en la tradición occidental. Sin embargo, hay que enfatizar que su esquema eclesiológico integral se encuentra finamente presentado en su otro texto faro, *La ciudad de Dios*, que desarrolla la respectiva refutación de las acusaciones paganas, esto es de los filósofos.³⁰ El objetivo central de esos escritos fue explicar y explicitar la residencia de la verdad cristiana y alertar de todo

³⁰ Agustín de Hipona, *De civitate Dei contra Paganos*, trad. Rosa María Marina Sáez, t. I, Madrid, Gredos, 2018, 645 p. (# 364)

lo demás que no podía ser sino error; puesto que la Verdad en el cristianismo sólo puede ser una, el resto tiene que ser falla, error, carencia o confusión, y en suma “no verdad”.

Esta investigación mostrará que es necesario considerar el documento en otra categoría, que excede la polémica cristiana y alcanza el territorio de las *summae*; así como, que su lectura detallada nos permite abogar por la preservación de una taxonomía más flexible sobre las diversas manifestaciones heréticas del siglo XII.

Pregunta rectora

En ese sentido resulta fundamental señalar que la pregunta guía de este trabajo fue desentrañar cuál es el lugar de este tratado en la polémica cristiana occidental medieval. Si bien el mayor peso pautado por el teólogo recayó en las expresiones heresiológicas de la época, en dicha interrogante también se encuentran perfilados los otros grupos, judíos y musulmanes, de suerte que la consideración del abanico de adversarios de la fe nos muestra una visión eclesiológica que da basamento a la heresiología que construyó.

Hipótesis

Siguiendo una pauta integradora, mi propuesta interpretativa es que el *DFC* no sólo se concibió como una refutación que copia un modelo patrístico ni presenta desarticulados sus libros por adversarios, sino que se construyó como una visión sistematizante del dogma cristiano, en una formulación de claros rasgos escolásticos, cuya presentación se equipara a las *summae* que comenzaron a amplificar su presencia dentro de los géneros de más uso y preferencia por los intelectuales del período, cuyo corolario es bien conocido por todos.

Los dos títulos por los que se conoce este tratado, la *Summa quadripertita* y el *De fide catholica*, nos permiten dar este salto para ya no considerarlo una “simple” refutación, sino un tratado teológico-filosófico en toda su extensión, pues es patente la intención de sistematización dogmática que tuvo. Al tiempo, hay que atender los propios motivos del

teólogo, que le otorgó el título de *DFC* por sobre un *Adversus* o un *Contra*, según la tradición eclesiástica había estilado.

En fechas recientes, Emmanuel Bain ha señalado algunos particulares al respecto, y debo confesar que ha resultado -para mi- una grata sorpresa que esa breve contribución,³¹ cuya lectura hice *a posteriori*, al casi término de esta investigación, concordara en líneas generales con la interpretación que aquí se ofrece.³²

Considero fundamental enunciar las diversas actualizaciones interpretativas que se han dado sobre el tratamiento de los grupos ajenos *ad intra* y *ad extra* de la órbita cristiana totalizante, de ahí que se desarrollen en las secciones “Marco conceptual y metodológico” los escenarios que se implican al interior de un tratado teológico como éste, el cual –insisto– excede la sola apología cristiana.

Teniendo en mente estos elementos, me parece imprescindible esbozar el estadio del debate para comprender los conflictos interpretativos, las diferencias conceptuales y los planteamientos metodológicos que alimentan tanto la discusión como la actualidad de un análisis sobre la teología, eclesiología y heresiología en Alain de Lille.

Objetivo general y particulares

Esta investigación tuvo como objetivo general analizar un tratado teológico, el *De fide catholica*, escrito por el teólogo flamenco, Alain de Lille, entre 1185 y 1190, mientras residía en la ciudad de Montpellier. Dicho trabajo ha sido inscrito dentro del abanico de los *Adversus* de la tradición cristiana occidental. Para poder hacerlo fue necesario diseccionar los cuatro

³¹ Emmanuel Bain, “Les hérétiques du prince: Alain de Lille et les hérétiques méridionaux”, en *Cahiers de Fanjeaux. Le <<catharisme>> en questions*, 55, Toulouse, Privat, 2020, p. 173-195.

³² Debo agradecer nuevamente a Dominique Iogna-Prat por su apoyo al haberme facilitado unas lecturas -de otro modo inaccesibles por el momento- para dar los toques últimos a este trabajo, entre las cuales se encuentra el aquí mencionado.

libros que lo componen, dirimiendo las herramientas que el autor dispuso al servicio de su intención principal: corregir los errores interpretativos que cuatro grupos, entendidos como adversarios, realizaban en torno a la dogmática nodal del cristianismo romano, para a su vez iluminarla y situarla correcta y sistemáticamente en los contornos de su siglo.

Asimismo, para articular una interpretación sobre los cauces en los que navegó este material, fue necesario considerar tanto el horizonte histórico-cultural de nuestro autor, como la serie de profundos cambios que tuvieron lugar en el curso del siglo XII, gracias a los cuales ha solido concederse a tal siglo el carácter de nacimiento de la civilización occidental.

En la medida en que el análisis del libro lo exigió, fue imprescindible navegar entre muchos otros documentos de la época que abordaran las mismas cuestiones, a fin de lograr situar la propuesta teológica que Alain de Lille construyó. Los puentes encontrados entre documentos, información, características y maneras de nombrar a los adversarios de la fe en el siglo XII, a la luz de la lectura histórica vigente de esos procesos, me condujeron a tomar una posición en tres ámbitos: a) la recatalogación del tratado en cuestión; b) los debates historiográficos actuales sobre el fenómeno herético de los siglos XII y XIII y c) los estudios históricos en torno al judaísmo y antijudaísmo occidental en la Edad Media.

Fuentes

Al ser el *DFC* el documento central de esta tesis, la pauta de trabajo consistió, en primer lugar, en el cotejo, traducción y análisis del contenido del tratado en latín. La primera aproximación, en el aún proyecto de esta tesis, se realizó en su edición impresa, el tomo 210 de la imprescindible *Patrologia Latina* de Migne. En la segunda fase de labor minuciosa y extensiva se trabajó en una serie de manuscritos de los siglos XII-XV, procedentes de dos repositorios: la Bibliothèque nationale de France (BnF) y el Institut de Recherche et d'Histoire des Textes (IRHT). La BnF posee únicamente cuatro códices que contienen el

tratado, todos los cuales fueron revisados: los Ms Latin 16525, Ms. Latin 3374, Ms. Latin 3655 y Ms. Latin 7635. El IRHT posee doce versiones, de las que pude consultar las siguientes seis: Ms. 46927, Assisi; Ms. 38337, Chambéry; Ms 113, Charleville; Ms 211, Dijon y Ms 959, Troyes.

Aunque cotejé todos ellos, a causa de divergencias, cambios, pasajes poco visibles o confusos, la versión base para la traducción fue el Ms 7635. El aparato crítico da cuenta de esa elección, seguida de la referencia a la *PL*, para la consulta accesible del lector, pues únicamente un par de ellos fueron digitalizados desde que esta investigación comenzó. El Ms 7635 no es el manuscrito de mayor antigüedad, pero sí es el que refleja más cercanamente el contenido del más antiguo, el 16525 procedente de final del siglo XII de la Sorbonne, sin embargo, la caligrafía, el tamaño del texto y el estado de conservación me permitieron navegar en el Ms 7635 de manera más apropiada y ágil para el trabajo que esta tesis requería.

El resto de trabajos de nuestro teólogo, además de consistir en una gama muy amplia, son presentados a detalle en el primer capítulo, por lo que aquí únicamente señalaré que el acercamiento que realicé se dio a partir de todo lo conservado en la BnF, y que fue el marco para comprender dónde situar el tratado que nos ocupa en su inmenso legado.

De igual modo, en la medida que se hizo necesario, consulté diversos documentos anteriores y posteriores para comprender los procesos y temas implícitos en el tratado. Entre estos se encuentran los sermones de Eckbert de Schönau; cartas de dignatarios de la época, como las de Raimundo V y Enrique de Marcy; bulas y decretos papales, como las de Lucio III, Inocencio III y Gregorio IX; múltiples cánones sinodales y conciliares en la edición de la *Sanctorum Conciliorum* de Mansi; crónicas como la *Chronica de regibus Angliae* o la de Pierre des Vaux-de-Cernay; otros *Adversus*, como la *Disputatio Iudei et Christiani* o la *Vita*

Haereticorum de Bonnacurso; el cartulario de la Universidad de París de Du Boulay, entre varios más.

De manera simultánea, se realizó una extensiva revisión de la historiografía más actualizada sobre todos los temas abordados en la tesis, de ella se hace mención detallada en el siguiente apartado y a lo largo de la tesis. Prácticamente todos los trabajos fueron escritos en lenguas distintas al castellano, motivo por el cual toda la información citada en traducción o parafraseada fue parte del trabajo realizado en aras de la construcción de esta investigación.

Marco conceptual y metodológico

Resulta apropiado iniciar esta larga sección anunciando dos aspectos. El primero, relativo al nombre que recibe el *Contra Haereticos* o *haereses*, primer libro del *DFC* y que, vale la pena mencionar, constituyó el motivo por el que propuse este trabajo doctoral. Esa denominación genérica ha sido usada “a modo”, dependiendo de los intereses y la línea específica hermenéutica de la que proceden los especialistas que lo han incluido en su *corpus* textual. En función del uso que se le ha dado, podría parecer una pantalla o trampa para encubrir su contenido, como si el autor hubiera intentado ocultar la identificación de su *interlocutor-destinatario imaginado e indirecto*, si ese fuera el caso me pregunto ¿por qué lo habría hecho así? Sin embargo, por la homologación interpretada, se ha pretendido que se refería a los grupos heréticos que aún hoy, en general, se denominan “cátaros”. No obstante, es preciso recordar que esos herejes utilizaron otras nomenclaturas autorreferenciales y que el autor no lo subtítulo *Contra catharos*, sino *haereticos*. No es éste un tema menor, y nos lleva al segundo aspecto a considerar.

Desde los años setenta y especialmente en el presente, las vivas discusiones que desgajan a los historiadores heresiólogos de todo el mundo han producido una abismal cesura en la manera de abordar una tradición que, al menos desde el siglo XVI, se constituyó como

la única lectura posible del fenómeno cátaro-herético en los estudios históricos. Me interesa hablar de las tres líneas principales que dividen las lecturas en torno a la clasificación de la heresiología-heresía en la Edad Media central, pero teniendo siempre en mente cómo catalogar el trabajo del teólogo lilense y su interpretación en el marco del siglo XII.

Fue necesario enmarcar conceptualmente esta tesis en los términos en los que la discusión hermenéutica se ha dado; en esa medida, es que ha sido imprescindible considerar las pautas de las tres líneas interpretativas para poder analizar un documento como el *DFC*.

En las pugnas historiográficas lo que está en juego es la concepción que los estudios históricos han recuperado, reconstruido e interpretado sobre lo que se escribió en torno a la herejía occidental en los siglos XII y XIII, pero no sobre lo que la herejía pudo o quiso ser. Es por ello que aquí no se analiza o discute directamente “lo que un hereje dijo, pensó, creyó o fue”, sino lo que un eclesiástico reprodujo, de manera sistematizada, sobre “lo que se pensaba que un hereje (judío o musulmán) defendía, sostenía o adoctrinaba”. A ello se suma lo que la historiografía ha discutido en torno a los discursos eclesiásticos que se han conservado hasta la actualidad.

Considerar los elementos estructurales de la sociedad cristiana exige también tener en cuenta las posibilidades de acción, elección, organización de un subgrupo que recibe una identificación que lo separa, particulariza y condena. En ese tenor es que habré de dividir en dos grandes apartados las discusiones teóricas y metodológicas en las que esta tesis se encarama. El primero se refiere a la herejía, para en seguida plantear de qué manera el análisis de esta investigación se enlaza y subsume al horizonte teórico-historiográfico general sobre la herejía. El segundo se articula en torno a las divergentes lecturas de los estudios históricos sobre judaísmo/antijudaísmo occidental.

1. Herejía en la historiografía medieval

Las discusiones, el uso de términos aún a debate, lo que implica la consideración de las herejías y la manera en que la historiografía ha lidiado con las relaciones de ortodoxia-heterodoxia -“los adversarios de la fe” para nuestro teólogo- resultan fundamentales para esta tesis en la medida en que nos permiten tender los puentes entre la información sobre los procesos del siglo XII y el estado actual de las interpretaciones sobre aquéllos. Si bien esta tesis propone una lectura histórica, debe necesariamente recargarse en los actuales debates historiográficos tan profundos que los temas y procesos, contenidos en el tratado, animan.

El *De fide Catholica*³³ construye una tétrada de opositores a la unidad y concordia que el cuerpo cristiano *debe* constituir. Las dos primeras partes están dirigidas a corregir a dos grupos heréticos claramente distinguibles entre sí: *Contra Haereticos*³⁴ y *Contra valdenses*.³⁵ El primero de ellos es el libro más extenso de todo el tratado. Muchas de las discusiones que plantea son recuperadas, aprovechadas y referidas en los siguientes tres. Me concentraré en el horizonte analítico sobre el primer libro, por los motivos arriba expuestos.

En el primer rubro de interpretación histórica se encuentran los más numerosos y tradicionales estudiosos de la herejía en la Edad Media. Son continuadores de una lectura de larga data que, si bien con evidentes actualizaciones y acertados ajustes, establece la autonomía -*agencia*- herética en algunas comunidades pobladoras del Mediodía francés y de otras agrupaciones heréticas, partiendo de la premisa no sólo de la posibilidad de *ser en sí* de

³³ *Quadripartita Summa Magistri Alani edictio contra Haereticos, contra Valdenses, contra Iudaeos, contra Paganos*, Ms. 7635, 352r-454v/“De fide catholica”, en Migne, Jacques Paul (ed.), *Patrologiae Cursus Completus, sive Bibliotheca universalis... Alanus de Insulis* (en adelante: *PL*, 210), v. CCX, Paris, *apud* Migne, 1855, c. 300-430.

³⁴ 76 capítulos contenidos en Ms. 7635 Montpellier, f. 352r-413r/*PL*, 210, c. 307-378.

³⁵ 25 capítulos contenidos en Ms. 7635 Montpellier, f. 413r-431fr/*PL*, 210, c. 377-400.

la herejía -más allá de las determinaciones desde la autoridad institucional, es decir, de la estructura-, sino de la potencia de su aglutinación.

En esta línea se plantea y defiende: a) la efectiva existencia de la(s) herejía(s); b) la factibilidad de afirmar la autonomía de sus postulados; c) una elaboración dogmática propia, sistemática y original; y d) la insistencia del uso exclusivo del término “cátaro” para denominar las manifestaciones dualistas del siglo XII. Además, esta interpretación sostiene una progresiva y bien delineada organización que alcanzaron, allende, independiente y por encima de cualquier construcción discursiva institucional ortodoxa, *desde* el último tercio del siglo XII.

No obstante, entre sus partidarios también encontramos diferendos, especialmente en lo relativo al origen que le es otorgado a la herejía, es decir, sobre su procedencia; ésta entendida tanto en términos geográficos como temáticos.

Mencionaré, en gradación ascendente-descendente en cuanto a apego con la tradición, a algunos de los autores que considero en el marco de esta visión tradicionalista de la herejía, muchos otros aparecerán en el curso de los siguientes capítulos. Peter Biller³⁶ y Catherina Bruschi constituyen un par de representantes del mundo angloparlante, que han trabajado sobre los mundos valdense y cátaro especialmente en el siglo XIII.³⁷ Biller afirma la necesidad de preservar la taxonomía herética tradicional, proponiendo además la procedencia y relación con el mundo bogómilo para el surgimiento del catarismo y del que -él y otros, como Hamilton-³⁸ han llamado “catarismo norteño”.

³⁶ Peter Biller, “Goodbye to Catharism?”, en Sennis, Antonio (ed.), *Cathars in Question*, Woodridge, York Medieval Press, 2016, p. 274-313.

³⁷ Caterina Bruschi & Biller, Peter (eds.), *Texts and the Repression of Medieval Heresy*, New York, The York Medieval Press, 2003, 257 p.

³⁸ Bernard Hamilton, “The Cathars and Christian Perfection”, en Biller, Peter & Barrie Dobson (eds.), *The Medieval Church: Universities, Heresy, and the Religious Life. Essays in Honour of Gordon Leff*, Woodbridge-Suffolk, The Boydell & Brewer Press, 1999, p. 5-23.

Con respecto al uso problemático de un documento que “fechan” en 1167, se integran especialistas como el mismo Biller, Julien Roche³⁹ o Malcolm Barber;⁴⁰ asignándole un peso relevante a la supuesta celebración de un concilio que *desde* ese momento indicaría la fuerte organización que los herejes dualistas *ya* habían alcanzado. Igualmente, todos ellos insisten en el uso del nombre “cátaros” para hablar de los herejes en el siglo XII.

Ahora bien, algunos autores franceses defienden la autonomía de “esos verdaderos cristianos”, al margen de cualquier origen externo al Occidente medieval. Aceptan la nomenclatura, pero la desmenuzan con mucho más detalle, tal es el caso de Jean Duvernoy, quien además es considerado uno de los más acuciosos analistas y renovadores de este segmento,⁴¹ y de Denis Crépin,⁴² quien desecha totalmente cualquier cercanía o identificación como neomaniqueos para los herejes llamados “cátaros”, y propone el origen de dicho término en el noroeste italiano. Con esta propuesta se doblaga la tradicional atribución a Eckbert de Schönau sobre la designación de este movimiento herético como *catharos*,⁴³ y cuyo trabajo se sospecha que sufrió la intromisión de una mano muy posterior, muy probablemente en época Contrarreformista, para los fines y agenda que este último proceso promovió.

³⁹ Julien Roche, en Aurell, Martin (dir.), *Cathares devant l'histoire. Mélanges offerts à Jean Duvernoy*, rassemblement par Anne Brenon et Christine Dieulafait, Cahors, L'Hydre Éditions, 2005, p. 25-39; Julien Roche, *Une Église cathare. L'évêché du Carcassès. Carcassonne-Béziers-Narbonne*, intr. Anne Brennon, Cahors, L'Hydre Éditions, 2005.

⁴⁰ Malcolm Barber, “Northern Catharism”, en Michael Frassetto (ed.), *Heresy and the Persecuting Society in the Middle Ages. Essays on the Work of R. I. Moore*, Leiden, Brill, 2006, p. 115-137.

⁴¹ Jean Duvernoy, en Aurell (dir.), *Cathares...*, p. 43, 66, 84-85.

⁴² Crépin ofrece una puntual sistematización de los diferentes posibles nombres de identificación para el catarismo, que incluyen *publicani* (y versiones; lo mismo para los demás términos), *piphles*, *tisserands*, *patarini*, *bougres*, y sus relaciones con otros grupos como *ariens* (arrianos), paulicianos, novacianos, bogómilos, búlgaros (*bougres*), por mencionar sólo algunos de ellos, Denis Crépin, *Aux sources du Catharisme. Genèse et développement d'un mouvement hétérodoxe*, Paris, Geuthner, 2014, especialmente cap. 1, p. 27-56.

⁴³ Alverny, *Textes inédits...*, p. 157.

Roland Poupin⁴⁴ y Annie Cазzenave⁴⁵ defienden con mucha fuerza el origen occidental, la realidad en positivo de la herejía “cátara” y su potencia organizativa desde la segunda mitad del siglo XII, apeгándose al uso de los documentos como referentes *asépticos* de las interpretaciones históricas. Finalmente, Anne Brenon si bien acepta la idea de la *codificación* de la herejía, también debe ser situada en este segmento, en vista de su fuerte rechazo del escepticismo de las otras lecturas e interpretaciones que habremos de presentar.⁴⁶

Existe una gama interpretativa que clasifico como intermedia entre los especialistas. En ella me permito situar a tres autores que, si bien reconocen algunos puntos de la tradición de estudios heresiológicos, de igual modo se mantienen perceptivos, abiertos e incluso propositivos a las interrogantes, críticas y sugerencias radicales que hace el revisionismo heresiológico desde hace casi cuatro décadas.

Lucy Sackville⁴⁷ y Claire Taylor,⁴⁸ en un tono muy mesurado, sin embargo, entienden la importancia de atender con cuidado y detalle el tipo y clasificación de las fuentes, así como su valor nominal. Sobre todo, la segunda reconoce que las críticas a la tradición histórica no sólo han sido “el resultado de *ansiedades* generalizadas del posmodernismo”, sino que ha habido pautas de importancia para pensar o dudar de la *invención* de una herejía, como fue el caso, en particular, que probara Robert Lerner sobre la denominada “herejía del Espíritu Libre”, aunque no de *la* herejía como fenómeno general.

⁴⁴ Roland Poupin, en Aurell (dir.), *Cathares...*, 59-81.

⁴⁵ Annie Cазzenave, “De l’opportunité du sens critique”, en Aurell (ed.), *op. cit.*, p. 145-149.

⁴⁶ Anne Brenon, “Hérétiques et mouvance pauvre au XIIe siècle. L’apport de la polémique Prémontrée”, en Aurell (dir.), *Cathares...* p. 42; Brenon, “Le catharisme meridional : questions et problèmes”, en Berlioz (ed.), *Le pays cathare...*, p. 81-100.

⁴⁷ Lucy Sackville, *Heresy and Heretics in the Thirteenth Century*, Woodbridge/Rochester, York Medieval Press/ Boydell & Brewer Press, 2011, 224 p.

⁴⁸ Claire Taylor, *Heresy, Crusade and Inquisition in Medieval Quercy*, Woodbridge/Rochester, York Medieval Press/Boydell & Brewer Press, 2011, 257 p.

Finalmente, en este puente y ya tendidos al estructuralismo, se encuentra Dominique Iogna Prat,⁴⁹ cuyo *Ordonner et exclure* ha marcado pauta y camino en el estudio histórico-sociológico de la herejía medieval desde hace más de veinte años en que fue publicado. El crisol a través del cual plantea su lectura preserva la aceptación de la existencia de las agrupaciones heréticas, sin por ello desestimar el papel, función y peso de la instancia reguladora eclesiástica -ortodoxia- y las formulaciones eclesiológicas de las que parte la idea de la unidad jerárquica a la que aspiró y empujó⁵⁰ y, en consecuencia, el recrudescimiento del tratamiento que recibieron los diversos adversarios conforme se acercó el final del siglo XII, y explícitamente en el siglo XIII.

La tercera corriente interpretativa, gracias a la cual se originó la renovación de los estudios históricos sobre la herejía desde los años sesenta, engloba a diversos exponentes que en líneas generales apuntan a la construcción discursiva eclesiástica de la herejía, al peso *estructural* de la institución en la formulación de un abanico de enemigos de la autoridad ortodoxa central. Se ha planteado, en grados, el *escepticismo* sobre la naturaleza y procedencia de los documentos utilizados como fuentes para la interpretación de los procesos vinculados con el surgimiento, “expansión” y tratamiento heréticos.

Estos revisionistas argumentan la *generación* de un discurso clerical que articuló la forma, el alcance y la supuesta peligrosidad de los disidentes, primordialmente del sur de la actual Francia *desde* la segunda mitad del siglo XII. La construcción de ese discurso formó parte del cierre de filas ante la *diferencia* en el cuerpo social que se habría operado a partir

⁴⁹ Dominique Iogna-Prat, “La formation d’un paradigme ecclésial de la violence intellectuelle dans l’Occident latin aux XIe et XIIe siècles”, en Azoulay, Vincent et Patrick Boucheron (eds.), *La mot qui tue. Une histoire des violences intellectuelles de l’Antiquité à nos jours*, Seyssel, Champ Vallon, 2007, p. 322-331; *Ordonner et exclure. Cluny et la société chrétienne face à l’hérésie, au judaïsme et à l’islam (1000-1150)*, 2e éd., Paris, Flammarion, 2000, 508 p.

⁵⁰ Dominique Iogna-Prat, “Unité de l’Église et définition de l’hérésie au XII siècle”, en *Cahiers de Fanjeaux. Le <<catharisme>> en questions*, 55, Toulouse, Privat, 2020, p. 109-123.

de la reforma político-institucional del siglo anterior. De estos procesos se derivarían tanto el endurecimiento de las condiciones de participación en la vida religiosa, como las afirmaciones dogmática e institucional que se alcanzaron su corolario con la fijación canónico-conciliar decretada en el IV concilio Laterano de 1215.

En 1968 Jacques Le Goff abrió la puerta de este sendero analítico al reunir a diversos especialistas para pensar el decurso de la herejía en el mundo preindustrial.⁵¹ Robert Ian Moore le reconoció por esa idea y, a su vez, se convirtió en uno de los máximos representantes de esta línea al establecer y consolidar la idea de una “sociedad persecutora” que se forjó a la luz de los procesos antes mencionados.⁵²

Los elementos que articulan esta corriente descansan en: a) la construcción discursiva de la herejía por la institución eclesial; b) la consideración de que el fortalecimiento institucional del pontificado, y toda su estructura, es lo que perfila y caracteriza a los supuestos herejes, c) que el “descubrimiento” de grupos heréticos en cierta zona o tiempo específicos se debía más bien al encubrimiento de intereses político-económicos de las otras instancias del *dominium* y d) la fusión o confusión de múltiples contestaciones en una sola nomenclatura *-id est*, “catarismo”. En esa línea apuntan las ideas de Jean-Louis Biget, quien prefiere hablar de disidencias que de “cátaros”, así como atender precisos esquemas de datación y zonas que distingan los períodos de contestación y las manifestaciones anticlericales.⁵³

⁵¹ Aún si este autor no le dedicó más atención en sus otros trabajos, además de que considera el fenómeno herético desde una óptica que no comparto: asumiendo la dependencia oriental del “catarismo” y como una desobediencia marcada o prioritariamente política a la autoridad. Jacques Le Goff (ed.), *Herejías y sociedades en la Europa preindustrial (siglos XI-XVII)*, Madrid, Siglo XXI, 1987, 365 p.

⁵² Robert I. Moore, *La formación de una sociedad represora. Poder y disidencia en la Europa occidental (950-1250)*, trad. Enrique Gavilán, Barcelona, Crítica, 1989, 197 p.; Robert I. Moore, *Hérétiques. Résistances et répression dans l'Occident médiéval*, trad. Julien Théry, Paris, Éditions Belin, 2017, 575 p.

⁵³ Jean-Louis Biget, *Hérésie et Inquisition dans le Midi de la France*, Paris, Picard, 2007, 247 p.

Norman Cohn en su momento habría insistido en vinculaciones u orígenes “populares”, espontáneos y distantes de los núcleos urbanos en el surgimiento de grupúsculos heréticos.⁵⁴ Esta lectura ha sido dejada hace tiempo atrás y nuevos elementos han sido considerados para pensar una mayor integración en los procesos de eclesiología y heresiología, redes de pensadores y relaciones por estrato en la formulación de estas contestaciones.⁵⁵

Monique Zerner, importante exponente del criticismo escéptico, planteó la *invención* de la herejía por la Iglesia, apoyándose en especialistas filólogos para estimar o desestimar documentos como fuentes fidedignas en la reconstrucción de los procesos heréticos que competen a esta investigación.⁵⁶ Especialmente de interés resulta toda la discusión en torno al supuesto concilio celebrado en Saint-Félix-de-Caraman en 1167, que sólo mencionamos por año en la primera línea interpretativa. Por su parte, Jacques Chiffolleau señala la ceguera *acrítica* del uso de documentos como fuentes cuando es clara la evidencia en contra de su autenticidad.⁵⁷

Por último, debemos mencionar a Mark Gregory Pegg, quien ha sido el más recalcitrante representante del escepticismo estructural. Atribuye al último siglo y medio de estudios históricos y sociológicos sobre la religión la tendencia a pensar que toda expresión de creencia se ajusta a esquemas estructurales, jerárquicos, organizados y sistémicos al modo

⁵⁴ Norman Cohn, *En pos del Milenio. Revolucionarios milenaristas y anarquistas místicos de la Edad Media*, versión española de Ramón Alaix Busquets, apéndice y notas de Cecilia y Julio Ortega, Madrid, Alianza Editorial, 1981, 393 p.

⁵⁵ Christine Caldwell Ames, *Medieval Heresies. Christianity, Judaism, and Islam*, Cambridge, Cambridge University Press, 2015, 334 p. Sesión de discusión sobre “Herejía: el concepto”, celebrada en la EHES, coordinada por Dominique Iogna-Prat y Monique Zerner, celebrada el 15 de mayo 2018.

⁵⁶ Monique Zerner (ed.), *L’Histoire du catharisme en discussion. Le “concile” de Saint-Félix (1167)*, Centre d’Études Médiévales, Nice, 2001, 309 p.; Monique Zerner (dir.), *Inventer l’hérésie ? Discours polémiques et pouvoirs avant l’Inquisition*, Nice, Collection de Centre d’Études Médiévales de Nice, 1998, 269 p.

⁵⁷ Jacques Chiffolleau, en Zerner (dir.), *Catharisme...*, p. 49 y s.

en que se formuló la institución eclesiástica cristiana histórica. Realiza críticas al intelectualismo, la historia social y respecto a los sesgos metodológicos que encubren posiciones ideológicas específicas para pensar el pasado. Su más radical afirmación reside en negar la existencia del “catarismo” y, en su lugar, considerar la formación de redes de *bons hommes et femmes* que responden más a los propios marcos sociales medievales que a una herejía en sí misma.⁵⁸

Esbozar este escenario nos permite considerar los elementos analíticos necesarios para acercarnos a un tratado escrito a una decena del final del siglo XII, teniendo en mente qué situación enfrentaba la Iglesia de Roma, los representantes eclesiásticos de la zona, las informaciones que durante ese siglo se recopilaron en torno a los diversos grupos heréticos y la diferencia de acciones emprendidas para la disolución de dichas comunidades.

El panorama en el que se inserta el tratado corresponde al cierre de una etapa que claramente se perfila con el crepúsculo de dicho siglo. Por eso es importante hablar sobre el documento que tantos problemas interpretativos ha generado, como las páginas anteriores nos muestran. La intención por ahora es aclarar su validez para, en el análisis de los libros I y II, proponer la posición que adopto en estas polémicas, siguiendo la pauta que el tratado de Alain de Lille marca, aunque sin duda tomando en cuenta también otros documentos que describen y explican el horizonte del siglo XII y que lo distinguen del siglo XIII.

El documento en cuestión es el acta del *supuesto* concilio “cátaro” celebrado en Saint-Félix-de-Caraman en 1167. En 1660, el considerado primer historiador de Carcasona,⁵⁹

⁵⁸ Mark Gregory Pegg, “The Paradigm of Catharism, or the Historians’ Illusion”, en Sennis, Antonio (ed.), *Cathars in Question*, Woodridge, York Medieval Press, 2016, p. 21-52; *The Corruption of Angels. The Great Inquisition of 1245-1246*, Princeton, Princeton University Press, 2001, 238 p.

⁵⁹ Monique Zerner, “L’hérésie médiévale dans l’oeuvre de Guillaume Besse (1645-1661). Érudition locale, ambition parisienne, désastre final”, en *Cahiers de Fanjeaux*, 49, Toulouse, Éd. Privat, 2014, p. 419-437.

Guillaume Besse escribió la *Historia de los duques de Narbona* en la que “reprodujo” dicha acta, la cual constituye la única mención y copia preservada de este documento.⁶⁰ Desde entonces y durante siglos se dio por sentada la ocurrencia de aquel concilio, así como la veracidad del acta. Sin embargo, en las últimas décadas se convirtió en causa de los conflictos interpretativos entre los estudiosos.

En los albores del siglo XXI logró identificarse 1223 como el probable año de redacción de dicha acta; o en todo caso, como la más temprana datación que podía asignársele.⁶¹ La forja de este documento derriba la principal fuente aducida, procedente del siglo XII, para determinar la sólida estructuración que, de este grupo herético, se había asumido para un momento tan temprano como 1167. Por ello ha constituido el motivo central de enfrentamiento hermenéutico entre ambos bandos.⁶²

¿Qué diferencia establecería considerar ese lapso de cincuenta y seis años, entre una y otra fechas de elaboración, para el estudio de la herejía, en general, y de ésta, en particular? ¿Por qué ha sido motivo de tal desencuentro tanto en ámbitos académicos, como en identidades locales-regionales? ¿Qué instancias interpretativas exigiría replantear para acercarse al “*Contra Haereses*” del *DFC* de Alain de Lille?

⁶⁰ Guillaume Besse, *Histoire des ducs, marquis et comtes de Narbonne autrement appelez Princes des Goths, ducs de Septimanie et marquis de Gothie*, Paris, chez Antoine de Sommaville, 1660, p. 483-486.

⁶¹ “Al final de este análisis, que desearía no haber negligido ningún aspecto, parece bien establecido que existió, por tarde en el segundo cuarto del siglo XIII, un documento que relata el encuentro de las iglesias cátaras en Saint-Félix, y el acuerdo fronterizo que [ahí] resultó, en formas y términos perfectamente conformes con la práctica documental y con el contexto lingüístico de la época: el famoso *transcriptum* de Pierre Pollan. De ese documento fue sacada, en la época moderna, una copia escrupulosa, sin duda bajo los cuidados de Guillaume Besse mismo”, p. 199. El análisis formal fue realizado por un equipo de cinco filólogos del IRHT y su resultado es desarrollado y plasmado en más de 60 cuartillas; el otro año señalado (1223) es resultado de las hipótesis de otros participantes del encuentro, especialmente Jean-Louis Biget. *Vid.* Dalarun Jacques, *et al.*, “La ‘Charte de Niquinta’. Analyse formelle”, en Monique Zerner (dir.), *L’histoire du Catharisme en discussion. Le “concile” de Saint-Félix (1167)*, v. 3, Nice, Collection de Centre d’Études Médiévales de Nice, 2001, p. 135-201.

⁶² “Charte de Niquinta”, en Aurell (dir.), *Cathares...*, p. 27-35.

La determinación de una elaboración posterior exige modificar los supuestos que animan su uso como fuente histórica. Su utilización sirve para ofrecer la conclusión de unos perfiles específicos para tal movimiento heterodoxo *en* el siglo XII, y también para interpretar la serie de reacciones desencadenadas en la institución eclesiástica para contrarrestarlo.

Por estos motivos, concuerdo con Anne Brenon cuando señala que los enfrentamientos son el resultado de problemas metodológicos⁶³ -aunque yo, junto a Pegg, propondría ideológicos -, en los que se traslapan las convicciones personales y los postulados por escuelas con las intenciones reconstructivas de los procesos históricos abordados.

En segundo lugar, es necesario que consideremos la procedencia o zona de surgimiento de la contestación dogmática que elaboran, pues está sujeto a debate entre quienes defienden una procedencia del Este europeo o más allá; y quienes sostienen un desarrollo propiamente occidental de la crítica a la interpretación escriturística, la cual a su vez estaría asociada a las mutaciones litúrgicas y rituales debidas a las innovaciones teológicas desarrolladas a fines del siglo anterior y en el curso del XII o a un incremento en la corrupción y degeneración de costumbres y moral en los dignatarios eclesiásticos.⁶⁴

En tercer lugar, hay que tener en cuenta el trasfondo político-económico entre casas, reinos y jurisdicciones eclesiásticas en la participación de este proceso, considerando en sus particularidades los desarrollos de la herejía y el tratamiento que recibe, en función de la definición que de ella se realiza en cada caso de análisis.

Al tener en cuenta los tres aspectos señalados, sostengo la idea de que nuestro teólogo ofrece una caracterización menos rígida que la de la mayoría de las polémicas antiheréticas

⁶³ Brenon, en *op. cit.*, p. 102.

⁶⁴ Barbera, *op. cit.*, p. 81 y s.

del siglo XII y del siglo XIII.⁶⁵ Para ello, y para ser consecuente con lo antes expuesto, hay que tomar en consideración otros documentos contemporáneos y posteriores como sermones, cartas, cánones y textos narrativos, esto es, crónicas. A los que, en el siglo XIII, se añadieron registros inquisitoriales y los documentos de origen cátaro, de los cuales se derivan gran cantidad de problemas analíticos por estar entreverados con otros materiales católicos o por cuestionarse su autenticidad. Es importante enfatizar, además, que estos últimos son documentos muy posteriores, factor no menor para las posibles interpretaciones que animan y que no deben ser utilizados para pensar sobre la situación de la herejía y la ortodoxia en el siglo XII, pues las condiciones y actitudes difieren en gran medida entre ese siglo y los posteriores.

Por ahora, considero apropiado indicar que Alain de Lille, al hablar de los herejes, utiliza únicamente de manera introductoria al libro las mismas categorías del pasado distante, del primer cristianismo (nombramiento de arrianos, eutiquianos o maniqueos),⁶⁶ pero sólo como memoria de otras batallas que enfrentó la Iglesia y para introducir ciertos temas y otras formas de refutación que le permitieran enriquecer el arsenal cristiano polémico. Es claro que parte de un marco referencial genérico, pero sobre todo que considera el ambiente en el que él se sitúa. En primer lugar, sólo veinte años antes, se habían detectado grupos de intérpretes alternos del Testamento y; en segundo lugar, un año antes de su redacción, se

⁶⁵ Hay más de 30, los más completos procedentes de documentación italiana del siglo XIII, entre otros: *DFC* de Alain de Lille; *De heresi catharorum in Lombardia*, descubierto en Basilea, del inicio del siglo XIII, usado por Vignier en su *Recueil de l'histoire de l'Église* de 1601; *Liber contra manicheos*, atribuido al valdense Durando de Huesca de 1223-1225; *Summa* de Moneta de Cremona, de 1241 el más antiguo; *Summa* de otro dominico inquisidor Rainier Sacconi, datada 1240-1250; el *Tractatus de hereticis*, obra de inquisidor, atribuido por Dondaine a Anselmo de Alejandría, de inicios de 1270; *Liber Antiheresis* de Évrard de Béthune, sobre Flandes, primera edición de 1614. De algunos de éstos hablaremos en el capítulo III. en Aurell (ed.), *Cathares...*, p. 25.

⁶⁶ Arrianos, maniqueos, etc. Términos que, por lo demás, son parte de la discusión antedicha entre los especialistas.

ponían en marcha los primeros mecanismos institucionales para presentarles combate. En 1184, en Verona, el papa Lucio III lanza la bula *Ad abolendam diversarium haeresium pravitatem* que señaló explícitamente su denominación y el interés de rastrearlos, identificarlos, apoyándose en las autoridades seculares para realizar la *inquisitio* de su doctrina,⁶⁷ y poder determinar, a su vez, el tratamiento de reconciliación o condena que recibirían.

Esta armadura de la fe católica fue escrita entre 1185 y 1190, y dedicada al conde de Montpellier para que, como David pudo vencer a Goliath, aquél venciera las terribles cabezas que amenazaban la armonía y el orden social.⁶⁸ El bagaje con el que el teólogo contaba remitía a las enseñanzas filosófico-teológicas aprendidas y afiladas en su formación en París, pero las exigencias y necesidades se orientaban a la situación que se desarrollaba en las fronteras de los reinos catalanes y del dominio aquende los Pirineos. Debido a la confluencia de estos factores, el autor dio muestra de tal eclecticismo en su combate *par la plume*, el cual lo distingue y distancia de los teólogos anteriores y posteriores, así como de los polemistas antiheréticos que florecieron en aquellos años.

También hay que recordar la influencia de considerable importancia que ejerció, por lo menos, en el círculo de pensadores y eclesiásticos del arzobispado toledano, comenzando por el arzobispo Jiménez de Rada y Marcos de Toledo, tal como Martínez de Ayala sostuvo

⁶⁷ Johannes Dominicus Mansi (ed.), *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, t. XXII, Venetii, apud Antonio Zatta, 1774, c. 476-478.

⁶⁸ “Sicut in antiquorum tractatibus legitur, quod proci et proceres gentium, humanam venantes gloriam, genere diversa monstrorum genera deleverunt; ut Hercules Anthem, Theseus Minotaurum, Iason Taurum ignivorum, Meleagre inaestimabilem Aprum; Chorebus stygiale monstrum, Perseum Marinum portentum; sic generosi sanctae Ecclesiae proceres diversorum haeticorum et haeresum monstra leguntur armis spiritualibus expugnasse (...). Sed in hoc magna est differentia; quod Anthei fortitudo deleta, hydra funditus exstirpata; sed non sunt inter modernos, qui *innovatis haeresibus obvient, repullulantes exstirpent*. Ego tamen inter filios Iesse minimus de post fetantes assumptus, tentabo Goliath proprio gladio trucidare, et Aegyptum Iudeis (en *PL*: Hebraeis) insultantem occidere”, Alanus Insulis, Ms. 7635, f. 353r/353v/ *PL*, 210, c. 305-306.

en recientes años;⁶⁹ además de la posibilidad que tuvo de consultar materiales de reciente traducción como el *Liber de Causis*, popularizado hasta el siglo XIII. Esa cercanía temática y de información será observada en sus siguientes dos libros, dirigidos a corregir los errores interpretativos de judíos y musulmanes, a quienes vincula en algunas cuestiones. Por ello, a continuación, se abordará el segundo espectro de interés en este marco conceptual.

2. Judaísmo y Antijudaísmo en la historiografía medieval

El *DFC*, en su segundo bloque, articula la refutación de judíos y de musulmanes, ésta última retoma muchos elementos de la primera y relaciona a ambos grupos. En las últimas décadas los estudios históricos sobre el devenir del judaísmo, especialmente en sus relaciones con el mundo cristiano medieval, han atravesado una renovación que exige su consideración para analizar algún tema o problema relacionado. En esta sección presenté las tensiones que han caracterizado la interpretación de estos procesos.

En primer lugar, considero necesario exponer la reticencia que distintos autores judíos manifiestan con respecto a las lecturas de los no judíos sobre su tradición interpretativa y experiencia histórica. Dos son los aspectos que más señalan: a) que no se integra adecuadamente el devenir de los judíos en la historia europea y b) que existe una comprensión inconsistente o franca incomprensión de la tradición judía. En una posición más tajante, David Berger y Théodore Steinberg denuncian las fallas comprensivas que han realizado al momento de intentar asir algún aspecto de sus comunidades, el (ab)uso de términos específicos o la asunción de una “tradición judeocristiana”, en la que los judíos no se

⁶⁹ Carlos de Ayala Martínez, *Ibn Tumart, el arzobispo Jiménez de Rada y la ‘Cuestión sobre Dios’*, Madrid, La Ergástula, 2017, 168 p.

reconocen como parte de una misma comunidad interpretativa.⁷⁰ Por su parte, Jeremy Cohen también señala omisiones analíticas, aunque de manera menos incisiva.⁷¹

El eje central de discusión se articula en torno a la caracterización de las relaciones entre judíos y cristianos, si éstas habrían dado un giro hacia una situación negativa y tensa, y finalmente si dicha conflictividad devino diacrónica. En estos debates también resulta patente la división en dos grandes brazos que sostienen una oposición entre autonomía *-agencia-* de las subcolectividades judías y el peso *estructural* del marco societal cristiano.

Robert Chazan enarbola la línea *agencial* judía que predominantemente propone abandonar la “visión lacrimosa” de la historia judía occidental que deriva de los infortunados eventos de mediados del siglo XX, atando su persecución y victimismo a un derrotero fatalista que iniciara nueve centurias atrás. Le interesa reivindicar las justas dimensiones de la experiencia judía histórica, afinando el análisis a los específicos casos de estudio para lograrlo.⁷² Jonathan Elukin añade en esta perspectiva la importancia de reconocer las continuidades y todo el rango de contacto, actividades y tipo de interacciones entre ambas comunidades, las cuales no pueden negligirse frente a específicos episodios de masacre ocurridos en ciertos tiempos y espacios.⁷³ Alfred Haverkamp se coloca en este sendero al enfatizar las vinculaciones existentes entre comunidades religiosas, si bien propone una mayor comprensión entre Islam y Judaísmo, insiste en la intensa fusión y cercanía que los

⁷⁰ David Berger, “How, When and to What Degree Was the Jewish-Christian Debate Transformed in the Twelfth and Thirteenth Centuries?”, en Baumgarten & Galinsky (eds.), *Jews and Christians in Thirteenth-Century France*, New York, Palgrave-MacMillan, 2015, p. 124-137; Theodore L. Steinberg, *Jews and Judaism in the Middle Ages*, Praeger-Library of the Congress, London, 2008, p. X-XV, 1-20.

⁷¹ Jeremy Cohen, *Living Letters of the Law: Ideas of the Jew in Medieval Christianity*, Berkeley, The University of California Press, 1999, p. 3-4.

⁷² Robert Chazan, *Reassessing Jewish Life in Medieval Europe*, New York, Cambridge University Press, 2010, p. XIII-XX.

⁷³ Jonathan Elukin, *Living Together, Living Apart: Rethinking Jewish-Christian Relations in the Middle Ages*, New Jersey, Princeton University Press, 2007, p. 1 y *passim*.

grupos judíos vivieron bajo la Cristiandad occidental y subraya lo vital de incorporar la historia judía en la interpretación de la historia europea medieval.⁷⁴

En esa medida hay un mayor consenso con respecto a la aceptación de una interacción más integrada, cercana y profunda entre ambas comunidades,⁷⁵ desarrollada alrededor del año 1000, cuando comenzó a “aparecer” la presencia de grupos judíos en diversos territorios europeos, los cuales, de forma esquemática y para este período, son divididos entre el sur de Francia; el Zarfat o norte francés; Ashnekaz o territorio imperial germánico; e Inglaterra; así como en los más antiguos asentamientos en el sur de Italia y Península Ibérica.⁷⁶

De nuevo, las posiciones se dividen con respecto al momento en que el cambio de situación o relación entre comunidades cristianas y judías ocurrió. El desacuerdo se establece tanto con respecto a las causas, como a los efectos que provocó ese cambio. De entre las alternativas planteadas se encuentra una muy socorrida que determina que el cambio de relaciones se desencadena con las primeras masacres de 1096, en el camino a la Primera cruzada.⁷⁷ En un segundo segmento se halla quien sostiene que tuvo más relación con la prédica y retórica de la polémica antijudía promovida por los mendicantes, especialmente franciscanos y dominicos en el curso del siglo XIII.⁷⁸ Algunos otros sostienen que ocurrió hasta que surgieron los primeros signos de la peste en la siguiente centuria.

⁷⁴ Alfred Haverkamp, “The Jews of Europe in the Middle Ages: by Way of Introduction”, en Cluse, Christoph (ed.), *The Jews of Europe in the Middle Ages (10th-15th centuries)*, Turnhout, Brepols, 2004, p. 11-21.

⁷⁵ Chazan, *Reassessing...*, p. 1-5.

⁷⁶ Cfr. Elisheva Baumgarten & Galinsky, Judah D., “Introduction: Jews and Christians in Thirteenth-Century France”, en Baumgarten & Galinsky (eds.), *op. cit.*, p. 2-5; Abulafia, *Christian-Jews Relations...*, p. 37-108; Haverkamp, *op. cit.*, p. 8-14.

⁷⁷ Israel Jacob Yuval, *Two Nations in Your Womb. Perceptions of Jews and Christians in Late Antiquity and the Middle Ages*, trans. Barbara Harshav and Jonathan Chipman, Berkeley, University of California Press, 2006, especialmente, p. 135 y s.

⁷⁸ Cohen, *op. cit.*, p. 313 y s.

Por otra parte, ha sido de interés colectivo determinar e interrogar si es posible agrupar todos esos momentos de crisis que resultaron en convertir a los judíos en chivos expiatorios de cada uno de estos episodios problemáticos de la sociedad occidental; al tiempo que ha sido fundamental considerar en qué medida las actitudes de los distintos gobernantes, tanto eclesiásticos como seculares, fue más o menos uniforme para poder hablar de la escalada segregante de una “sociedad persecutora”;⁷⁹ o si el recrudecimiento de las condiciones de vida de dichos grupos, en medio de unas sociedades cristianas cada vez más consolidadas como reinos en el Occidente europeo, correspondió a períodos más tardíos.⁸⁰

Me parece pertinente considerar, a modo de síntesis y cierre del apartado, algunos elementos que completarían el esquema de líneas interpretativas. Desde el revisionismo del último tercio del siglo XX, se detecta un segmento que aborda la construcción discursiva de las identidades judía y cristiana desde una óptica que enfatiza la acción cristiana en el devenir del pueblo judío, manteniendo la posición de éstos prácticamente subordinada y “determinada” por aquélla, es decir, limitada por el *marco estructural cristiano*; especialmente representan esta vertiente Moore, Johnson⁸¹ o Iogna-Prat. Mientras que, en un segundo segmento, es posible observar la reivindicación de la *agencia* judía en medio de los discursos, prácticas y efectos de ambos en los entornos cristianos en los que se encontraron

⁷⁹ Moore, *Hérétiques...*, *passim*.

⁸⁰ Cfr. Elukin, *op. cit.*, p. 10; Chazan, *Reassessing...*, p. XIV-XX; Gilbert Dahan, “La première croisade. Les relations entre chrétiens et juifs”, en *Les Juifs en France Médiévale. Dix études*, Préface de Danièle Iancu-Agou, Paris, Éditions du Cerf, 2017, p. 23-39.

⁸¹ Hannah R. Johnson, *Blood Libel. The Ritual Murder Accusation at the Limit of Jewish History*, Michigan, The University of Michigan Press, 2012, 234 p.

dichas comunidades judías, entre los principales representantes puedo incluir a Elukin⁸² y Nirenberg.⁸³

El tema aún abierto a debate se centra en el momento o catalizador de una acción abiertamente violenta, de rechazo o aniquilación de la presencia judía en los diferentes territorios cristianos. Para adoptar una posición me parece imprescindible observar y atender las particularidades de los episodios a analizar, aunque siempre teniendo en cuenta las continuidades y dispositivos discursivos que, al ser repetidamente utilizados, recrudecieron su virulencia desde finales del siglo XI. Esta última datación para el cambio de actitudes entre ciertas comunidades cristianas y sus subcolectividades judías es en la que esta investigación decididamente se perfila.

David Nirenberg hace un llamado que plantea la crítica que enfrentaría a dos grandes ámbitos de los historiadores dedicados al antijudaísmo cristiano. Por un lado, se situarían los *estructuralistas* que han defendido la historicidad de un discurso de *longue durée* de intolerancia creciente y persecución. Por otro, los que han sostenido, en números crecientes, la *agencia* de lo local, lo comunitario en reducida escala, la casuística y los contextos específicos, así como la pertinencia de hablar más de tolerancia, así como la idea de que ésta no necesaria o únicamente denota características de interacción positiva.⁸⁴

Para Nirenberg, Elukin o Chazan, una partición tan marcadamente binaria resulta insostenible, se debe comprender de dónde surgió esa conceptualización y qué intenciones tuvo cada línea cuando se constituyeron como las dos principales tendencias historiográficas

⁸² Elukin, “2. Anti-Judaism”, en Goldberg, Sol, *et al.* (eds.), *Key Concepts in the Study of Antisemitism*, Cham, Palgrave Macmillan, 2021. (Palgrave Critical Studies of Antisemitism and Racism) [edición kindle]

⁸³ David Nirenberg, *Neighboring Faiths. Christianity, Islam and Judaism in the Middle Ages and Today*, Chicago, The University of Chicago Press, 2014, 329 p.

⁸⁴ David Nirenberg, *Communities of Violence. Persecution of Minorities in the Middle Ages*, New Jersey, Princeton University Press, 1996, p. 5-11.

en estos procesos. En este escenario, considero conveniente recordar que los horizontes histórico-culturales, así como los entornos inmediatos de procedencia de cada autor, sin duda, han incidido en la manera en que han intentado explicar procesos como éste, que tejen móviles suficientemente asibles, que involucran emociones y la sinrazón o irracionalidad en buena parte de las respuestas o explicaciones dadas por los más diversos y heterogéneos autores, procedentes de las dos corrientes mencionadas.

En dicho cuadro podríamos incluir a Langmuir, cuyos tomos gemelos de 1990 continúan siendo un referente obligado cuando se aborda la cuestión antijudía y el modo en que propone distinguirla del antisemitismo de la Modernidad;⁸⁵ propuestas que también avalan y procuran Kruger,⁸⁶ Ginzburg, Toaff,⁸⁷ Moore⁸⁸ o Israel Yuval.

Para enriquecer el debate, en recientes años se ha abierto el abanico hermenéutico con la intención de afinar y particularizar las nociones y conceptualizaciones de diversos fenómenos que, si bien enlazados, responden de distinto modo a las diversas épocas que los han visto surgir. Una muy reciente publicación ha intentado dirimir las características y diferencias entre antijudaísmo, antisemitismo, libelo de sangre, pogromos, orientalismo, ghetto, racismo, teorías conspirativas o antisionismo, entre varios más,⁸⁹ lo cual da cuenta del complejo escenario que debe considerarse para abordar estos procesos.

⁸⁵ Gavin I. Langmuir, *Toward a Definition of Antisemitism*, Berkeley, University of California Press, 1990; *History, Religion, and Antisemitism*, Berkeley, University of California Press, 1990.

⁸⁶ Steven F. Kruger, *The Spectral Jew. Conversion and Embodiment in Medieval Europe*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2006.

⁸⁷ Ariel Toaff, *Pasque di Sangue. Ebrei d'Europa e omicidi rituali*, Bologna, Il Mulino, 2007.

⁸⁸ Robert I. Moore, *La formación... passim*.

⁸⁹ Son veintidós conceptos que se distinguen en la composición que usualmente había sido calificada bajo la etiqueta de “antijudaísmo” para la época premoderna y de “antisemitismo” para la moderna. Goldberg, Sol, *et al.* (eds.), *Key Concepts in the Study of Antisemitism*, Cham, Palgrave Macmillan, 2021. (Palgrave Critical Studies of Antisemitism and Racism) [edición kindle]

En ese tenor, coincido con la necesidad de profundizar los esfuerzos comprensivos sobre una construcción discursivo-teológica que, a todas luces, continúa mostrando efectos en la interacción de las comunidades herederas de la tradición judeocristiana, incluso si debe quedar claro que estos efectos no fueron –ni podrían haber sido- proyectados por los ideólogos de aquellos siglos, ni siquiera imaginados. Sin embargo, la persistencia en el uso que se le ha dado, adoptado y adaptado para fines de rechazo, exclusión y persecución, no puede resultarnos ajena, por lo menos debería convocarnos a volver a cuestionar los puentes que se tienden entre situaciones particulares y la supervivencia de una muy eficaz formulación ideológica como es ésta que abarca y articula el antijudaísmo cristiano occidental.

La consideración de estos debates es fundamental, del mismo modo que en el caso de los relativos a la herejía, para lograr ofrecer una interpretación que enlace con pertinencia el análisis del documento del siglo XII con el estado actual de las discusiones en torno al antijudaísmo en el Occidente medieval, optando también por una vía analítica intermedia.

El objetivo de ese entrecruzamiento fue situar la propuesta correctiva que articula el teólogo flamenco en las aguas de la polémica antijudía cristiana en Occidente, comprendiendo el particular modo que tuvo de construir eclesiología aprovechando las pautas de otro género, enfocado en la corrección de los adversarios de la fe. Eso me permitió reflexionar y determinar sobre “qué judíos” está hablando, qué diferencias y similitudes encuentra entre ellos y los herejes, de qué manera vincula, a su vez, a los judíos y musulmanes y qué lugar ocupa cada grupo adversario en la visión eclesiológica que legó a la posteridad.

Estructura del trabajo

En el primer capítulo se presentó el perfil biográfico y de obra de Alain de Lille. Se organizó una sucinta clasificación de sus relaciones, las redes de saber y las posibles vinculaciones

que tuvo. En este esquema la nota que prevalece son los muchos vacíos que rodean su vida, en tanto que las certezas que existen se condensan primordialmente en los terrenos temáticos que cultivó. Se presenta una división de los temas, influencias, autores y géneros en los que hay que distribuir su vasto legado, y se ofrece una somera referencia de la conservación material de su obra, esto es, de los manuscritos preservados, así como algunos apuntes de la influencia que tuvo su pensamiento.

El segundo capítulo, más extenso de esta tesis, refleja el peso y preocupación que el teólogo otorgó a los *haereses* dualistas en su tratado. En una primera sección se presenta el horizonte histórico-cultural en que hay que situar la institución eclesiástica general y local, que se enfrenta a la “expansión herética”; también se le da un lugar al estado sociopolítico que atraviesa la zona de residencia de nuestro autor, a fin de asir mejor las posibles motivaciones de escritura y las particulares comprensiones que articula sobre la herejía. Por estas razones decidí realizar una presentación detallada del esquema que elaboró el teólogo en su libro primero, el *Contra Haereses*. Este capítulo se articuló en torno a poco más de tres cuartas partes del libro I, pues considero que expresa las inquietudes heréticas de carácter estrictamente teológico que reproduce el autor.

El tercer capítulo engloba las críticas litúrgicas e institucionales de los herejes. Por tal motivo incluye el último fragmento del *Contra Haereses (CH)* y se enlaza al segundo de los libros del tratado, cuyo objetivo fue la refutación de los herejes valdenses. El *Contra Valdenses* reduce su extensión a la tercera parte del *CH*, por lo que la sección que se le dedica atiende la pauta planteada por el propio teólogo. Decidí fundir en un capítulo estos aspectos de las dos herejías pues, si bien el autor tiene muy clara las diferencias entre estos grupos, ambas expresiones heréticas presentan características comunes, especialmente las relativas al anticlericalismo que fueron motivo de gran inquietud para él y para la institución

eclesiástica. En vista de que se trata del tema que ha generado mayores desencuentros interpretativos entre los historiadores heresiólogos y eclesiólogos, el despliegue temático me permitió, en la segunda sección capitular, establecer la posición que adopto en la antedicha polémica, con respecto al autor en particular y sobre la situación e interpretación de la herejía en general.

El cuarto capítulo se dedica al tercer libro del tratado, el *Contra Iudaeos*. En él se presentan los elementos que componen su refutación y las marcas que distinguen a nuestro teólogo al lado de otros textos de este género en particular. Los acentos que le imprime dan muestra de la evolución lógica que estaba teniendo lugar en los núcleos de estudiosos en el último tercio del siglo XII. Estos aspectos me dieron la pauta para explicitar la posición que abrazo con respecto del antijudaísmo cristiano medieval y la manera en que sitúo al teólogo en ese escenario.

El capítulo quinto aborda la refutación en contra de los mahometanos o musulmanes. Éste, su más breve libro, nos da ocasión para cruzar las referencias y motivos organizados por el teólogo para articular su enfrentamiento exegético y lógico a fin de consolidar los linderos del cuerpo místico que es la *communitas* cristiana. Ésta, desde la perspectiva de todo eclesiástico del período, encontraba amenazada la concordia y unidad jerárquica que debían prevalecer en el aquí-abajo para preservar la posibilidad de alcanzar la salvación en el más allá.

Como cierre, se presentan algunas conclusiones sobre la vasta cantidad de temas que el tratado teológico-dogmático despliega, las cuales no se constriñen al autor en sí mismo, sino que permiten dibujar un panorama amplio que ha tomado en cuenta zonas, redes de saber, tópicos, inquietudes eclesiásticas, cambios sociopolíticos, entre otros; todo lo cual nos

permite ofrecer, con suerte, otro rayo de luz que enriquezca nuestra comprensión sobre la *Ecclesia* medieval y, por tanto, de la civilización occidental a finales del siglo XII.

Finalmente, elaboré una división temática de la bibliografía para facilitar la consulta de las obras especializadas en torno a cuatro ejes: a) Alain de Lille y redes universitarias, b) Herejías, c) Judíos, antijudaísmo y antiislam; y d) Siglos XII y XIII.

Capítulo I. Alain de Lille

Introducción

Al emprender el estudio de la aparente vasta masa documental y bibliográfica existente sobre un renombrado teólogo del siglo XII, el resultado de la recopilación e investigación de materiales es percibir, en su lugar, una serie de lagunas y vacíos que la historiografía específica ha ido dejando tras de sí.

A lo largo de los siglos ha sido únicamente alrededor de una cuarentena de especialistas quienes han dedicado parte de su trabajo a analizar el aporte que Alain de Lille ofreció a la civilización occidental, empero constituye uno de esos personajes célebres que todo estudioso de la época suele mencionar, aunque sea de pasada.⁹⁰ Este primer capítulo de la tesis tiene por intención delinear los contradictorios perfiles de vida y obra que se han elaborado sobre nuestro pensador.

Conviene mencionar desde ahora que decidí recurrir a los autores que más crédito han recibido con respecto a sus hipótesis sobre el teólogo; así como, en general, decidí prescindir de algunas otras que hace un par de siglos plantearon los primeros especialistas interesados, las cuales, sin embargo, han sido del todo rebasadas o abandonadas por nuevos datos, descubrimientos y herramientas de análisis utilizados a partir de la segunda mitad del siglo XX.

I.1 Vida y trayectoria

El vacío señalado deja múltiples dudas e incertidumbres sobre los datos más básicos de la vida de nuestro poeta-teólogo. Esta situación, antes que resultar sorprendente, es más que ordinaria, pues es el caso de gran parte de los autores del mismo período histórico. También

⁹⁰ Robert Bossuat, *Anticlaudianus. Texte critique avec une introduction et des tables*, Paris, J. Vrin, 1955, p. 7-8.

es causa de que la determinación definitiva o contundente en torno a las autorías de muchos de los documentos de la época no haya podido ser aclarada hasta ahora.

Sin embargo, una primera aproximación a los perfiles que se han propuesto sobre Alain de Lille nos coloca en un terreno sugerente y de gran atractivo, debido a una serie de contradicciones entre la abundante documentación que de él se conserva y la escasa información que es posible afirmar sobre su vida.

1.1 Dudas y atribuciones

1.1.1 Coordenadas de partida

Se presume como la probable década de nacimiento la de 1120, se estima entre 1122 y 1128, pero ese dato consiste más en una conjetura que tiene que ver con una aproximación realizada a partir de su fecha de muerte.⁹¹

Hace doscientos años se dudaba si podía adjudicársele una procedencia de Flandes, Escocia, Sicilia, o incluso España.⁹² A mediados del siglo XIX, a partir de nuevos descubrimientos, sobre todo de índole textual, se descartaron los últimos cuando Albert Dupuis y Barthelémy Hauréau afirmaron con mayor seguridad que vio la luz en Lille.⁹³

Esta ciudad se encontraba bajo el dominio del condado de Flandes, su creciente importancia como medio de tránsito, a lo largo del siglo XII, la convirtió en el camino privilegiado para conectar Norte y Sur, en el llamado eje París-Brujas; y de ese modo constituyó un espacio relevante y disputado por los poderes seculares, especialmente por la

⁹¹ Cfr. Marie-Thérèse d'Alverny, *Alain de Lille. Textes inédits. Avec une introduction sur sa vie et ses oeuvres*, Paris, J. Vrin, 1965, p. 20; Françoise Hudry, "Mais qui était donc Alain de Lille?", en Jean Luc Solère, *et al.* (eds.), *Alain de Lille, le docteur universel. Philosophie, théologie et littérature au XIIe siècle: Actes du XIe Colloque International de la Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie médiévale*, Paris, 23-25 octobre 2003, Turnhout, Brepols, 2005, p. 107.

⁹² Bossuat, *Anticlaudianus...*, p. 7-8.

⁹³ *Ibid.*, p. 8.

dinastía Capeto que intentaría repetidamente cooptar el territorio para colocarlo bajo su fidelidad.⁹⁴

1.1.2 ¿Religioso o eclesiástico?

Sobre su posición como miembro institucional de la Iglesia también hay desencuentros.⁹⁵

Hubo quien -al igual que el resto de imprecisiones sobre su vida- pretendió catalogarlo como obispo, pero dicha hipótesis quedó hace tiempo descartada por la mayoría de los historiadores.

Aún permanece en entredicho si fue, o no, un monje adscrito de forma temprana a Cluny⁹⁶ o si únicamente ingresó a Cîteaux al final de sus días como penitencia o por voluntad propia, pues ser *magister* activo -como se acepta que fue durante su madurez-, al tiempo que miembro de la comunidad cisterciense habría sido antitético por los lineamientos que establecen las constituciones de dicha congregación;⁹⁷ especialmente por la marcada vocación de *contemptus mundi* que la caracterizó.

Varios han señalado con más seguridad que fue clérigo secular o canónigo de Sainte-Geneviève y/o Montpellier, y de ahí su posibilidad de ejercer el magisterio y la razón de los múltiples sermones que dejó a la posteridad.⁹⁸ Además, se plantea que en la vejez también escribió muchos de los sermones para edificar y corregir malas conductas detectadas en los

⁹⁴ Alain Derville, “Lille au XIIe siècle”, en Roussel, Henri & Suard, F., (eds.), *Alain de Lille, Gautier de Châtillon, Jakemart Giélé et leur temps*, Lille, Presses Universitaires de Lille, 1979, p. 9-25.

⁹⁵ Françoise Hudry, *Règles de théologie suivies de Sermon sur la sphère intelligible d’Alain de Lille*, Paris, Éd. du Cerf, 1995, p. 8.

⁹⁶ Cfr. Alverny, *Textes Inédits...*, p. 25-26; John Trout, “The monastic vocation of Alain of Lille”, en *Analecta Cisterciensia*, v. XXX, Roma, Ed. Cistercienses, 1974, p. 46-53.

⁹⁷ Cfr. Carlo Chiurco (ed.), *Alano di Lilla: Le regole del diritto celeste*, saggio introduttivo di Alessandro Musco, Palermo, Officina di Studi Medievali, 2002, p. 40-41; Alverny, *Textes inédits...*, p. 15-16, 26-27.

⁹⁸ Alverny, *Textes inédits...*, p. 16, 29, 153 y s.

monjes con quienes convivía, así como para inspirar a otros sacerdotes en la ejecución de su cuidado pastoral.⁹⁹

1.1.3 Residencias

No hay comprobación irrefutable sobre el cargo que desempeñaría durante sus estancias en París,¹⁰⁰ ni en Montpellier,¹⁰¹ no obstante siempre ha sido denominado *magister Alanus* o *Doctor universalis*. Se sabe que debió permanecer al menos tres lustros en cada una de las zonas, pero no se tiene por cierta alguna noticia de haber sido el titular de una cátedra en escuelas de cada una de ellas, las dudas se incrementan por la ausencia de la enunciación de su nombre en algunos listados de figuras emblema o relevantes de manufactura casi simultánea a su estadía en dichos territorios. Especialmente se preserva la interrogante por la falta de alusión de su nombre en el recuento de coetáneos -profesores o alumnos- que entrega Juan de Salisbury en el *Metalogicon* que incluye pasajes sobre sus días en París y los personajes ilustres de la época.¹⁰²

De manera paralela queda aún sin haber sido aclarado en qué condición se dio su traslado de zona desde las inmediaciones de París hacia los territorios sureños de Montpellier, la cual, poco después de los últimos traslados de zona, se encontró en una situación de gran movilidad en términos de su lealtad jurídico-política, debido a las dos casas a las que rindió obediencia,¹⁰³ así como por la actuación del Consulado en el ínterin.

⁹⁹ John Trout, *The Voyage of Prudence: The World of View of Alain of Lille*, Washington, University Press of America, 1979, p. 18-19.

¹⁰⁰ Bossuat, *Anticlaudianus...*, p. 9.

¹⁰¹ Ni siquiera Raúl Longchamp, quien se asume como su discípulo y comenta uno de sus textos, asevera que Alain haya sido su *magister* en Montpellier, *Cfr.* Alverny, *Textes inédits...*, p. 12; Bossuat, *Anticlaudianus...*, p. 9; Chiurco, *Le regole...*, p. 39.

¹⁰² *Cfr.* Bossuat, *Anticlaudianus...*, p. 8-9; Chiurco, *Le regole...*, p. 41.

¹⁰³ Sobre dichos conflictos *vid.* Jacques Berlioz (dir.), *Le pays cathare: Les religions médiévales et leurs expressions méridionales*, Paris, Éditions du Seuil, 2000, p. 17-29. Sobre el cambio de residencia de Alain, *vid.* Chiurco, *Le regole...*, p. 41-43.

Parece, pues, que nos hallamos frente a callejones sin salida, los historiadores y filólogos han discutido estas hipótesis durante décadas, sin poder eliminar la certeza de que estuvo en las dos demarcaciones territoriales, pero sin poder atribuirle el cargo oficial y datado de *magister* en la época en que Pedro Cantor, Pedro Comestor, Simón de Tournai o Esteban de Langton estuvieron activos en París y fueron explícitamente mencionados por diversos recuentos contemporáneos. Trout propone, además, que debió regresar a París durante un breve período, y antes de ingresar a Cîteaux, donde terminó sus días.¹⁰⁴

1.1.4 Títulos atribuidos

Entre otras de las incertidumbres o confusiones que se dieron a lo largo del tiempo, y notablemente el último siglo y medio, se encuentran las atribuciones de una serie de sermones, tratados u obras, a nuestro *Doctor universalis* y que, sin embargo, algunos filólogos, especialmente Marie-Thérèse d'Alverny¹⁰⁵ y Nikolaus Häring, tuvieron a bien corregir o afirmar.¹⁰⁶

En el mismo tenor, en el tomo CCX de la *Patrologia Latina*, dedicado a la obra de nuestro Doctor,¹⁰⁷ se incluyen tres obras que Palémon Glorieux probó que no pertenecen a su pluma: *De arte seu articulis catholicae fidei*¹⁰⁸ de Nicolás d'Amiens, quien al parecer fue su alumno;¹⁰⁹ *Dicta mirabilia seu Memorabilia*¹¹⁰ de Rabano Mauro y el *Liber Sententiarum*

¹⁰⁴ Trout, *The Voyage of...*, p. 6-8.

¹⁰⁵ No sobra mencionar que en varias ocasiones Alverny rechaza las hipótesis tanto de Häring, como de la vieja escuela decimonónica que habían analizado el trabajo de De Lille. Por poner algunos ejemplos: Alverny, *Textes Inédits...*, *passim*; "Alain de Lille: Problèmes d'attribution", en Roussel, Henri & Suard, F., (eds.), *op. cit.*, p. 27-46; «III: Un sermon d'Alain de Lille sur la misère de l'homme », en Charles Burnett (ed.), *Pensée médiévale en Occident. Théologie, magie et autres textes des XIIIe-XIIIe siècles*, Aldershot, Variorum, 1995, *passim*; y el resto de escritos que de ella citamos a lo largo de este trabajo.

¹⁰⁶ Nikolaus M. Häring, "Two theological poems probably composed by Adam of Lille", *Analecta cisterciensia*, v. XXXII, Roma, Ed. Cistercienses, 1976, fasc. 1-2, p. 238-250.

¹⁰⁷ Carl De Visch, "Notitia Historico-Litteraria", en Alanus Insulis, *PL*, c. 305-430.

¹⁰⁸ Alanus de Insulis, *PL*, c. 593-617.

¹⁰⁹ Longère, *Le Liber...*, p. 16.

¹¹⁰ *PL*, c. 253-265.

*ac dictorum memorabilium*¹¹¹ que es un conjunto falso o forjado.¹¹² Asimismo, en las últimas décadas en dicha edición se ha ido encontrando una serie de errores, añadidos o la edición incompleta de algunas de sus piezas, tanto en los sermones o las *Reglas teológicas*, por ejemplo; así como la modificación de verbos, algunos adjetivos, errónea atribución de referencias textuales, interpolación de pasajes justificativos, entre otras faltas; por lo que varios estudiosos han recomendado el cotejo de los manuscritos específicos o, en su defecto, de las ediciones y estudios recientes de los materiales de interés a fin de evitar incurrir en alguna confusión o mala interpretación ya sea del documento, ya sea del contenido a analizar. Por tales motivos, no sobra señalar que al no existir ninguna edición crítica, moderna, ni en las otras lenguas, mucho menos traducida del *DFC*, fue imprescindible el cotejo de algunas de sus versiones manuscritas para la elaboración de este trabajo.

Ahora bien, dentro de algunos otros títulos que le habían sido atribuidos a nuestro teólogo se encuentran documentos como el *Alani Magni commentariorum in propheticas Merlini divinationes libri septem*; en cuyo caso parece que la confusión se debió a un copista insular que asumió se trataba del *Doctor universalis* y cuya versión la tradición literaria transmitió sin haberla confirmado.¹¹³ Sin embargo, hay quien sigue afirmando que es posible que la mano de Alain de Lille haya producido este recuento.¹¹⁴ Pasemos directamente a una serie de temas vinculados a esta atribución.

¹¹¹ *PL*, c. 229-253.

¹¹² Palémon Glorieux, “Alain de Lille: Problèmes d’édition”, en Henri Roussel, Suard, F., (eds.), *op. cit.*, p. 77-78.

¹¹³ Para la enunciación de los distintos manuscritos, pertenecientes a la Biblioteca Nacional de Francia (BnF) y al Institute de Recherche et d’Histoire de Textes (IRHT) que este documento expresa, dejaré la información desencadenada para la sección de fuentes, y de este modo evitar expandir excesivamente el tamaño de las referencias a pie de página. Aquí, *Ms. Latin 7481*, BnF. También es importante mencionar desde ahora que, a menos que se señale explícitamente otro repositorio, los manuscritos referidos pertenecen a la BnF. *Cfr.* Bossuat, *Anticlaudianus...*, p. 11-12; Alverny, “Alain de Lille: Problèmes d’attribution”, en Roussel, Henri & Suard, F., (eds.), *Alain de Lille...*, p. 28-33.

¹¹⁴ Hudry, *Règles...*, p. 13.

Otro de los ejemplos más polémicos que se han estudiado es la incierta redacción de un grupo de diecisiete cartas, mismas que fueron editadas en 2003, junto con un análisis histórico-literario, las cuales salieron a la luz con el título de *Lettres Familières*, bajo la firma de Françoise Hudry.¹¹⁵

Algunas décadas atrás, dichas misivas habían sido abordadas por Palémon Glorieux, quien planteó la hipótesis que las emparentaba a la misma pluma de una *Summa* titulada *Quoniam Homines*, conservada en un único manuscrito en la British Library, la cual él mismo había verificado como manufactura de Alain.¹¹⁶

Glorieux había establecido la datación de las cartas en la primera mitad del siglo XII, pero esta periodización complicaba su asunción, porque a pesar de que no existe certeza sobre su fecha de nacimiento, sí había más claridad sobre la muerte del teólogo. Considerando 1202 o 1203 como el año de su deceso, habría sido difícil que se encontrara activo para generar este acervo epistolar en los años 1130-1150.

Alverny, quien es la estudiosa que más trabajo dedicó a la obra de Alain, señaló la inconsistencia de esta hipótesis, de suerte que durante algunos decenios la propuesta de Glorieux fue descartada. Sin embargo, con la edición de Hudry se reactivó la posibilidad de que efectivamente se tratara de un trabajo de Alain de Lille, debido a un ajuste en la datación que situó su redacción entre 1167 y 1170, años en los que la trayectoria de este doctor ya estaba en su apogeo. Dicho vínculo se mantiene aún como hipótesis puesto que el autor de las epístolas se “negó” a utilizar su nombre o su locativo, por lo que Hudry determinó inicialmente señalar al autor como “Monje A”,¹¹⁷ de suerte que este vacío de determinación

¹¹⁵ Françoise Hudry, *Alain de Lille: Lettres Familières*, 1167-1180, Paris, J. Vrin, 2003, 189 p.

¹¹⁶ Palémon Glorieux, “La Somme *Quoniam homines* d’Alain de Lille”, en *Archives d’histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, XX, Paris, 1954, p. 113-364.

¹¹⁷ Hudry, *Lettres...*, p. 20 y s.

le permitió explorar otro tipo de atribuciones que esta especialista aventuró, no sin grandes resistencias y críticas del resto de sus colegas.

1.1.5 Confusión entre personas

Parte de los malentendidos en torno a su trayectoria no solamente estuvo dada por la falsa atribución de su autoría a un texto en particular, sino incluso por su confusión con otros hombres de nombre Alain, cuyas vidas fueron prácticamente coetáneas a la de este doctor.

Diversos autores desde los pioneros, Dupuis, Hauréau y Raynaud de Lage, habían expresado las posibles sobreinterpretaciones hechas entre Alain de Lille, ciertos textos y algunos otros homónimos.¹¹⁸ Bossuat enlistó las posibles combinaciones que aquéllos habían descrito y las descartó en el inicio de su edición del *Anticlaudianus*, como si no quisiera dar lugar a dudas del perfil del autor al que, a continuación, dedicaría su trabajo.¹¹⁹

Junto a él, Glorieux, más adelante, explicó que las confusiones más sobresalientes se hicieron entre nuestro Alain con Alain de la Rivour, obispo de Auxerre (1151-1167) y Alain de Gales, pero con quienes no había coincidencia en fechas de nacimiento y muerte. Un tercer hombre de nombre Alain, sin embargo, plantearía más problemas para la reconstrucción de esta historia.¹²⁰

Éste, procedente de las Islas británicas, a quien la historia había dejado más o menos en el olvido: Alain de Bec/Canterbury/Tewkesbury. Señalemos algunos elementos sobre su vida. Fue un monje benedictino adscrito al monasterio de Bec, más adelante abad de Tewkesbury (1186-1202),¹²¹ quien vivió prácticamente en los mismos años que Alain de

¹¹⁸ Albert Dupuis, *Alain de Lille. Études de Philosophie Scolastique*, Lille, Imp. L. Daniel, 1859, p. 57-58.

¹¹⁹ Bossuat, *Anticlaudianus...*, p. 7-8.

¹²⁰ P. Glorieux, "Alain de Lille: Problèmes d'édition", en Roussel, Henri & Suard, F., (eds.), *Alain de Lille...*, p. 77 y s.

¹²¹ Chiurco, *Le regole...*, p. 43.

Lille y que, por su parte, alcanzó el priorato en Canterbury, a quien se identifica como miembro del núcleo partidario del arzobispo inglés Thomas de Beckett. Ese vínculo muy probablemente lo mantuvo inmiscuido en toda la vorágine político-institucional (entre Inglaterra y Roma) que determinó que aquel dignatario eclesiástico terminara asesinado por órdenes del rey inglés, Enrique II, en 1170.¹²²

Hasta aquí nada parecería motivo de confusión, pues queda muy clara la trayectoria de este Alain. Pero el asunto se complica cuando, a partir las sugerencias de Palémon Glorieux, y especialmente recuperando una hipótesis de Dom Brial,¹²³ Françoise Hudry expone una muy polémica hipótesis que sostiene, desde hace veinte años, en al menos cuatro de sus trabajos: su edición de las *Regulae Theologicae*;¹²⁴ la edición de las cartas señaladas, *Lettres Familières*;¹²⁵ en su participación en otro congreso dedicado al *Doctor Universalis*, editado por Jean-Luc Solère,¹²⁶ y en su edición del *De Planctu Naturae* de más reciente aparición.¹²⁷ Aunque esta hipótesis fue rechazada por diversos autores, considero que, al menos, valía la pena mencionarla en este recuento.

De acuerdo con su propuesta, Alain de Lille y Alain de Tewkesbury serían la misma persona, la mano que escribió las diecisiete letras analizadas. Para lograr dicha supuesta identificación, Hudry establece los motivos que encuentra para afirmar tal cosa, junto con la periodización detallada de cada emisión, así como de los textos aceptados de autoría de Alain de Lille.

¹²² Martin Aurell, *L'Empire des Plantagenêt 1154-1224*, Paris, Éditions Perrin, 2004, p. 275-286.

¹²³ Nota 23, Hudry, "Mais qui était donc Alain de Lille?", en Jean Luc Solère, *et al.* (eds.), *Alain de Lille...*, p. 111.

¹²⁴ Hudry, *Règles...*, p. 9 y s.

¹²⁵ Hudry, *Lettres...*, p. 13-14.

¹²⁶ Hudry, "Mais qui était....", en Jean Luc Solère, *et al.* (eds.), *Alain de Lille...*, p. 107-124.

¹²⁷ Hudry, *La plainte de la nature d'Alain de Lille*, Paris, Les Belles Lettres, 2013, 238 p.

Nos explica con muchos argumentos que en la fusión de ambas personas podríamos entender: a) algunos de los temas desarrollados en sus diversos trabajos; b) la serie de contratiempos y altibajos en su trayectoria; c) la relación entre temas y datación de los documentos; d) la causa, por un lado, de que existan tantas versiones de sus manuscritos en ámbito insular, pues sin haber tenido demasiados “alumnos” ingleses no se explicaría con tal facilidad el éxito de su obra en territorio inglés; por otro, del anonimato en varios documentos más (incluidas las “Cartas familiares”, ciertos sermones y la *Summa Quoniam Homines*, albergada en la British Library); así como, e) la posible identificación del título de las profecías de Merlín que Alverny había descartado.

Ahora bien, se esbozan un par de elementos, uno más sólido que el otro, en contra de dicha propuesta. El primero de ellos reside en una ajustada datación establecida entre la presencia de Alain de Lille en Maguelone, diócesis a la que pertenecía Montpellier, habiendo sido convocado para participar en la resolución de un conflicto entre el preboste y la orden de los templarios en julio de 1200 y la presencia del abad de Tewkesbury en otra disputa entre Godofredo, arzobispo de York, y sus canónigos el mismo año.¹²⁸

El segundo argumento resulta más convincente, pero que no clausura enteramente la controversia, es el hecho de que se recuerde la existencia de dos diferentes tumbas que albergan sus restos, una en Cîteaux y otra en la abadía de Tewkesbury. Sin embargo, también hay algunos problemas con la certidumbre respecto a la muerte y especialmente en torno a la (re)colocación de la tumba de nuestro Alain.

El 22 de junio de 1960, la abadía de Cîteaux solicitó la exhumación de la tumba que se considera el terreno de descanso de Alain de Lille. Trout nos cuenta cómo es que

¹²⁸ Chiurco, *Le regole...*, p. 39, 43-44.

encontraron a un hombre de pequeña talla, de entre ochenta y noventa años, con lo cual tanto la inscripción de la tumba, como las características físicas que se le atribuían a nuestro teólogo parecían confirmar que se trataba de él. Sin embargo, sin poder afirmarse definitivamente que la persona hallada ahí es Alain de Lille, tampoco da elementos suficientes para afirmar lo contrario, así que con esos restos, debería zanjarse también el hecho de que no pudo tener dos sitios de enterramiento.¹²⁹

Finalmente, es relevante reproducir las hipótesis de Trout sobre el particular. Este investigador ofreció una propuesta que hace menguar los postulados de Hudry. Alain de Lille no se interesó jamás por la historia ni incorporó otras lenguas en su narrativa -a excepción de ciertas palabras en francés [y yo agrego algún término del árabe, en su *Contra mahometanos*], lo cual se corresponde enteramente por la trayectoria misma del autor- por lo que el uso de welsh y anglosajón en la posible redacción de un material como el *Commentarii Merlini* obliga a ver en su autor a otra persona distinta de Alain de Lille. Junto a ello, la temática que aborda desde lo histórico y en particular se interesa en presentar a detalle el tema de brujería y asuntos anexos que no se corresponden tampoco con los intereses demostrados y planteados desde distintos ángulos en su prolífica obra.¹³⁰ Con estos argumentos, y a pesar de que queda la duda de la gran cantidad de manuscritos hallados en ámbito insular anglo, debemos asumir que, a menos de que surgiera en el futuro alguna otra pista, es necesario distinguir a estos dos personajes y eliminar la atribución planteada por Hudry.

¹²⁹ “On June 22, 1960, the monks of Citeaux exhumed and performed an autopsy on *what they considered* to be the remains of Alan of Lille. The examiners concluded that the remains were those of a very old man, possibly in his eighties or nineties (...) *If the monks of Citeaux were correct and the body beneath Alan’s tomb was that of Alan, we may place his birth sometime in the second or third decade of the twelfth century*”. Trout, *The voyage of...*, p. 3. Por lo demás se estimó más adelante que nació pasando ya la década de 1120.

¹³⁰ *Ibid.*, p. 3-5.

I.2 Certidumbres y vínculos

Ahora bien, podemos establecer con más seguridad otros elementos sobre el teólogo que ciertamente no se muevan sobre un terreno tan pantanoso. Se han podido encontrar algunas certezas sobre la influencia que sus ideas pudieron tener en otros pensadores inmediatamente posteriores, así como en otros de décadas o centurias ulteriores. Podemos decir que Alain de Lille se encuentra en el vértice los procesos de esta época que delinearon los contornos de la civilización del Occidente europeo.

2.1 Relaciones personales

Dentro de los datos más aceptados y dentro del terreno de sus vínculos personales, se asume que tuvo una relación próxima con el conde Guillermo VIII de Montpellier (1152-1202), junto a quien presenció el acuerdo alcanzado entre el preboste y la orden de los Templarios en 1200, como hace poco se señaló. Esta información fue proveída por el cartulario de Maguelone y reseñada por todos los estudiosos de la vida de nuestro teólogo.

Al dar por cierto este hecho, se fortalece a su vez asumir que habitó dicha zona hacia el final del siglo XII,¹³¹ y además confirma la cercanía que él mismo habría establecido con el conde en el exordio-dedicatoria del tratado que fundamentalmente nos interesa. En todas las versiones que tuve ocasión de consultar, el conde es aludido con el vocativo *reverendissimo domino*,¹³² tal como si hubiese fungido como su señor y protector y muy seguramente fuera de un lugar común narrativo.¹³³

¹³¹ Bossuat, *Anticlaudianus...*, p. 10.

¹³² Mientras que la versión de *PL* modifica el adjetivo superlativo a un *amatissimo*.

¹³³ Ms Latin 16525; Ms. Latin 3374; Ms. Latin 3655; Ms. Latin 7635, también en las consultadas en el IHRT. *Cfr.* Alverny, *Textes inédits...*, p. 12-13; Bain, “Les hérétiques du prince: Alain de Lille et les hérétiques méridionaux”, en *op.cit.*, p. 173-195.

De igual modo, se conoce que alguna relación debió tener con el abad del monasterio benedictino de Saint-Gilles, Ermengaud (1179-1195), pues a él dedicó otra de sus obras más importantes en el ámbito teológico, las *Distinctiones dictionum theologicarum*.¹³⁴

2.2 Adscripciones y relaciones académicas

Se le menciona a la par en la *Historia Universitatis Parisiensis* editada por Du Boulay como parte de las primeras generaciones de profesores de Teología; Feret lo señala como posible profesor activo de la escuela de Sainte-Genève, siguiendo la tradición que así lo había establecido, pero cerró su comentario aludiendo a la imposibilidad de afirmar con certeza dicho dato.¹³⁵ Sin embargo, podemos situar dicha duda dentro de la información que es casi seguro afirmar debido a tantas relaciones con contemporáneos, así como los registros que muchos dejaron en sus cartas, sermones, tratados y crónicas.

Las primeras referencias que se escribieron sobre su posición como *magister* se deben a Otón de Sainte-Blaise y Emon de Bloemhof, quienes legaron un par de crónicas que incluyen sus trayectorias de estudio en diversas escuelas, incluyendo los cursos tomados con distinguidos profesores como Pedro Cantor, Pedro Comestor y el *Doctor Universalis*, pero no hay manera de confirmar exactamente los años en que Alain de Lille pudo desempeñarse como tal;¹³⁶ si bien Trout lo sitúa en París hacia 1155 y luego en sus últimos años.¹³⁷

¹³⁴ Obra que se encuentra en siete manuscritos de la BnF : Ms. Latin 15005; Ms. Latin 3143; Ms. Latin 14859; y Ms. Latin 16084, etc. Cfr. Alverny, « Un sermon d'Alain de Lille sur la misère de l'homme », en *Pensée...*, p. 520-521.

¹³⁵ Cfr. César Egasse du Boulay, *Historia Universitatis Parisiensis, Nationes, Facultates, Magistratus, Decretas, Censuras & Iudicia in negotiis fidei, Privilegia, Comitua, Legationes, Reformationes. Item Antiquissimas Gallorum Academies, aliarum quoque Universitatum & Religiosorum Ordinum, qui ex eadem communi matre exierunt, Institutiones & Foundationes, aliaque id genus cum instrumentis publicis & authenticis a Carolo M. ad nostra tempora ordine Christologico complectens. Ab an 1100 ad annum 1300*, v. II, Parisiis, apud Franciscum Noel, prope Fontem Sancti Severini, 1665, c. 432-440; Feret, P. L'abbé, *La faculté de Théologie de Paris et ses docteurs les plus célèbres*, tome premier, Paris, Alphonse Picard et fils Editeurs, 82 rue Bonaparte, 1894, p. XII-XIV.

¹³⁶ Cfr. Alverny, *Textes inédits...*, p. 17-18; Chiurco, *Le regole...*, p. 39-40.

¹³⁷ Trout, *The Voyage of...*, p. 4-5.

Más adelante Enrique de Gante y Juan de Garland también incluyen al teólogo en sus recuentos sobre los célebres profesores parisinos, aunque Alverny los desestima por ser recuentos elaborados varias décadas más adelante de la muerte del teólogo, de suerte que éstos habrían reportado de oídas y no a partir de su propia experiencia.¹³⁸

El propio teólogo nos da algunos indicios de su presencia en París, tanto en la *Regulae Theologicae* como en la *Summa Quoniam homines*, en las que introduce algunas referencias espaciales de la ciudad.¹³⁹ Resulta más contundente aprovechar la certeza que existe sobre la estancia de su contemporáneo y compañero, Simón de Tournai, quien narró haber radicado en París, en 1174-1180, “sin duda en la montaña de Santa-Genoveva”.¹⁴⁰

Se establece que perteneció a las filas de los llamados “porretanos” o discípulos del también muy famoso Gilberto de Poitiers,¹⁴¹ cuyo *De trinitate* causara impresiones encontradas y fuera motivo de, al menos, cuestionamientos en torno a la visión *heterodoxa* que ofrece sobre la divinidad y la Trinidad;¹⁴² y sobre quien tendremos ocasión de desarrollar algunas cuestiones un poco más adelante.

Del mismo modo, se presume que habría impartido algunos cursos ya en una fase avanzada de su vida, en la que estableciera su residencia en Montpellier;¹⁴³ aunque los últimos dos o tres años los pasara en París y en Cîteaux. Se asume también que buena parte de los sermones que escribió y dictó debieron estar dirigidos a algunos de sus discípulos,

¹³⁸ Cfr. Bossuat, *Anticlaudianus...*, p. 7-8; Alverny, *Textes inédits...*, p. 17-20.

¹³⁹ Alverny, *Textes inédits...*, p. 19.

¹⁴⁰ *Ibid.*, p. 19-20.

¹⁴¹ Cfr. Chiurco, *Le regole...*, p. 40; Carlos de Ayala, *op. cit.*, p. 47-49.

¹⁴² Cfr. Pierre Riché & Verger, Jacques, *Des nains sur des épaules des géants. Maîtres et élèves au Moyen Âge*, Paris, Tallandier, 2006, p. 176-178; Jean Jolivet et Alain de Libera (eds.), *Gilbert de Poitiers et ses contemporains: Aux origines de la Logica modernorum (Actes du 7ème Symposium Européen d'Histoire de la Logique et Sémantique Médiévales du Centre d'Études Supérieures de Civilisation Médiévale de Poitiers, 17-22 Juin 1985)*, Napoli, Bibliopolis, 1987, *passim*; Francesco Paparella (ed.), *Gilberto Porretano Libro dei sei principi*, Milano, Bombiani, 2009, *passim*.

¹⁴³ Alverny, *Textes inédits...*, p. 16.

otros más destinados a sacerdotes e incluso en varios se observa un tono claramente tendido a la *cura animarum*, como ya habíamos planteado.¹⁴⁴

2.3 Relación con Iglesia romana

Por su parte, se señalan relaciones, cuando menos, cercanas con el papa Alejandro III quien, asistiera también a cursos de Teología en París, fuera alumno de Abelardo y quizá compañero de Alain, y lo convocara a asistir al III Concilio de Letrán, celebrado en 1179.¹⁴⁵ Encuentro paradigmático por cuanto compete a este trabajo debido a las determinaciones que de entonces en adelante se dictaminarían para el tratamiento que se le daría a las alteridades heréticas, especialmente el mundo o “País cátaro”, como Berlioz lo ha denominado, haciendo referencia a las zonas que fueron albergue de las diversas tendencias heréticas.¹⁴⁶

Una de las leyendas en torno a Alain de Lille toma como espacio su asistencia a dicho concilio y la impecable defensa que hizo en un debate frente a un grupo de herejes. Esta divertida anécdota se debe a la pluma de Matthieu Bonhomme quien, en el inicio del siglo XVI, aprovechó su figura para reivindicar la potencia de los cistercienses y recuperar la importancia de nuestro teólogo en el marco de la fractura que estaba anunciándose en el mundo cristiano occidental. Así, en su *Commentarium in Parabolas Alani*, de 1501, editado en Lyon, reproduce el “imaginado” episodio en el que la fama ya lo precedía, engrandeciendo la sapiencia y elocuencia de Alain para encarar las “*argumenta falsasque syllogizationes totam fidem catholicam subvertebant*”.¹⁴⁷ Además, se anexa el argumento de que como efecto de su asistencia a dicho concilio, y a petición del propio pontífice, comienza la

¹⁴⁴ Cfr. Alverny, “Variations sur un thème de Virgile dans un sermon d’Alain de Lille”, en *Mélange d’Archéologie et d’Histoire offerts à André Piganiol*, Paris, S.E.V.P.E.N., 1966, p. 1518; Alverny, *Textes inédits...*, p. 26-27; 146-147.

¹⁴⁵ Mansi, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, t. XXI, Venetii, apud Antonio Zatta, 1774, c. 1167-1188.

¹⁴⁶ Berlioz, “Introduction”, en *Le Pays Cathare...*, p. 6-8.

¹⁴⁷ Matthieu Bonhomme apud Visch, “Notitiam historico-litteraria”, en Alanus, *PL*, 210, c. 15-16.

redacción del *De fide catholica*, una vez que se decreta la identificación de los valdenses como herejes, sumándose la condena a los otros núcleos heterodoxos ya identificados unas décadas atrás.¹⁴⁸ Algo interesante que agrego a estas menciones es que el mismo Alain de Lille en el *Contra valdenses* sí menciona la excomunión lanzada en contra de estos herejes en ese concilio, mientras que no dice nada del particular con respecto a los dualistas - “cátaros”.¹⁴⁹ A esta motivación se añadiría la condena explícita de la bula *Ad abolendam* del pontífice Lucio III de 1184 para decidirse a escribir el tratado.

Por otra parte, se encuentran posibles vínculos con Inocencio III, quien constituye una de las más sólidas representaciones de la consolidación de la Iglesia romana. Se han señalado los temas cercanos que ambos abordaron con trabajos como *De miseria humanae conditionis* y *De contemptus mundi*.¹⁵⁰

2.4 Fecha de muerte

En lo general se ha aceptado que murió hacia 1202 ó 1203 en la abadía de Cîteaux, habiendo tomado el hábito al final de sus días.¹⁵¹ Sin embargo, se acepta que la tumba en que está depositado su cuerpo es de manufactura muy posterior, elaborada a petición del abad Jean de Cirey en 1482.¹⁵² Mayor incertidumbre se añade pues se supone que el epitafio que exhibe tampoco pertenece al momento en que falleció: una parte de redacción temprana, pues un par de manuscritos del siglo XIII reproducen una parte de él: “*Alanum brevis hora, brevi tumulo*

¹⁴⁸ “Illic, ut probabile sat est, a summo Ecclesiae pontifice Alexandro III scribendi contra Valdenses aliosque temporum istorum haeticos mandatum habuit (...). Igitur opusculum istud intrad hoc tempus ab Alano compositum”, en Visch, “Notitiam historico-litteraria”, en *PL*, 210, c. 20.

¹⁴⁹ “Quare isti Waldenses qui contra praeceptum domini papae praedicant, imo contra totam Ecclesiam, huic sententiae subiacent. In concilio etiam Lateranensi in eos sententia excommunicationis lata est”, Caput IV, Ms. 7635, f. 416r-416v/*PL*, 210, c. 382.

¹⁵⁰ *Cfr.* Alverny, «III: Un sermon d’Alain de Lille sur la misère de l’homme », en Charles Burnett (ed.), *Pensée médiévale en Occident. Théologie, magie et autres textes des XIIe-XIIIe siècles*, Aldershot, Variorum, 1995, p. 517-535.

¹⁵¹ El cambio de año se debe a la corrección en el cómputo anual que iniciaba en Pascua, *vid.* James J. Sheridan, *The Complaint of Nature of Alan of Lille*, Toronto, Pontifical Institute of Medieval Studies, 1980, p. 5.

¹⁵² Chiurco, *Le regole...*, p. 41-42.

sepeliuit/ qui duo, qui septem, qui totum scibile sciuit".¹⁵³ Mientras que otros manuscritos entregan diferentes versiones del epitafio;¹⁵⁴ y otra parte del actual epitafio en Cîteaux fue agregada algunos siglos más tarde, muy seguramente cuando la recolocación fue solicitada por dicho abad.

Considero que todo el embrollo de la recolocación le “dio” motivos a Hudry para poner en duda la identificación definitiva de esa tumba con la del Monje A, a quien presume como Alain, identificándolo con Alain de Tewkesbury para redondear la hipótesis que arriba esboqué. Sin embargo, por mucho, podríamos pensarla como una muy improbable posibilidad que descansa en la sugerencia de que el cuerpo hubiera sido movido desde otro lugar. Todo lo cual implica una serie de suposiciones que serían, en última instancia, prácticamente imposibles de corroborar. Por todo ello, debe quedarse en el grupo de hipótesis que no tendrán continuidad en los estudios históricos sobre Alain de Lille.¹⁵⁵

Una vez que hemos dejado planteadas las principales coordenadas de su vida podemos ahora dedicar la siguiente sección del capítulo a presentar los perfiles de la serie de trabajos conservados que nuestro autor elaboró.

I.3 Manuscritos, géneros y etapas

Considero necesario dirimir los manuscritos y la obra de Alain para poder situar apropiadamente el *DFC* dentro de su vasta producción. En primer lugar hablaré sobre los criterios de clasificación que han sido sugeridos. Enseguida, esbozaré un magro recuento de

¹⁵³ Señala la referencia siguiendo a Bossuat sobre los Ms Latin 3517 y Ms Latin 11338 de la BnF. Alverny, *Textes...*, p. 24.

¹⁵⁴ Este manuscrito incluye además una imagen representando a Alain vestido como monje blanco, reza como sigue: “*Hic tumulatus est Alanus, huius libri actor, qui in vita sua composuit ipsos (sic) duos versus, et iubssit (sic) ut post mortem eius sculpterentur (sic) in sepulcro suo: Qui Alanus fuit strumosus et brevis stature/Sed quicquid sciri potuit per hominem, sciuit ille*”. Remite al Ms CCLI de la Biblioteca Capitulare de Verona, f. 4 v. Alverny, *Textes...*, p. 24.

¹⁵⁵ Barbera establece que a lo sumo son circunstanciales y no probatorios los episodios que retoma Hudry y que mantienen la fisura entre especialistas desde 1824. *Vid.* nota 16, Barbera, *op. cit.*, p. 12.

manuscritos y periodización, dividiendo en lo posible los géneros en que se desdobra su trabajo, así como ciertos datos de interés para situar sus etapas de su redacción o la viabilidad de múltiples atribuciones y relaciones entre textos.

En las siguientes páginas, primordialmente usaré los documentos clasificados de la Biblioteca Nacional de Francia (BnF), ya que es uno de los recintos que posee más manuscritos del teólogo, además de ser el repositorio que mejor conozco, ya que en él realicé la mayor etapa de investigación de esta tesis. Sobre otras versiones del *DFC* que también consulté, resguardadas en el Institut de Recherche et d'Histoire des Textes (IRHT) se hablará en los capítulos siguientes. Incorporo únicamente algunos de los documentos, aquí y allá, así como ideas surgidas, en torno al catálogo de la British Library (BL). Finalmente la mención de otras obras se hace en estricta dependencia del trabajo de otros filólogos e historiadores, fundamentalmente del de Alverny, filóloga que, en gran medida, actualizó el estadio de investigación sobre la pluma de nuestro autor, aunque se toman también en cuenta los pareceres de otros investigadores tanto anteriores, como posteriores a su trabajo.

La BnF resguarda casi setenta manuscritos que contienen el legado del lilense; sin embargo se estiman en alrededor de un centenar los trabajos que Alain escribiera y ascienden a varias centenas de volúmenes los que incorporan las versiones que se conservan de cada obra. Esos números podrían incrementarse notablemente de tener en cuenta las atribuciones que, a continuación, reproduzco, y que incluso no contemplan todas las planteadas hasta ahora.

La elaboración de una precisa y completa clasificación de estos manuscritos es una labor que hemos de dejar a los especialistas del rubro; sin embargo, sí nos convoca a plantear algunas interrogantes como: ¿cuál resultaría el mejor criterio para establecerla? ¿Elegir la fecha de escritura, el lugar de procedencia, el lugar de resguardo posterior, el género o la obra

en cuestión? De igual modo, una serie de preguntas paralelas se esbozan cuando se propone la clasificación de las obras en particular, entre las principales: ¿Cuál es el mejor criterio? ¿La época de concepción-redacción? ¿La zona de elaboración? ¿Los temas abordados? ¿Los géneros? Aunque no daré una respuesta definitiva -¿la hay?-, cada capítulo subsecuente sí dará razón del particular en relación con el *De fide catholica*. Si bien responder todas esas preguntas sería material y objetivo de investigación de otra disciplina paralela, no puedo dejar de ofrecer informaciones someras y generales sobre el asunto.

Dondaine, Hauréau, Glorieux, De Lage, Häring y Alverny, primordialmente, se dedicaron a determinar y clasificar los textos conservados en función de la paternidad certera, probable y las atribuciones; con las correspondientes y necesarias desvinculaciones.

Bossuat,¹⁵⁶ y mucho más recientemente, Aliotta, Chiurco y Barbera se inclinaron por dividir temática o cronológicamente sus distintos escritos. Chiurco prefirió lo temático, aunque considerando las posibilidades intelectuales de cada etapa vital de Alain.¹⁵⁷ Mientras tanto, Aliotta se basa en las probables periodizaciones estimadas para situar las obras.¹⁵⁸ Por su parte, Barbera nos propone un criterio predominantemente cronológico, en vista del que califica como “emotivo, pero *instabile* carácter del Maestro”.¹⁵⁹ Por mi parte, y en alguna medida, me apego más a una clasificación temática, que reconozca las épocas de elaboración.

En todos los casos se abre una sección miscelánea, debida tanto a la variedad de temas e intereses cultivados por Alain, como a la dificultad de trazar fronteras fijas entre ellos, y finalmente por el gran número de textos que le son atribuidos, mismos que aún dividen los pareceres de los especialistas, como he dicho yo no responderé a esa demanda.

¹⁵⁶ Bossuat, *Anticlaudianus...*, p. 7-25.

¹⁵⁷ Chiurco, *Le Regole...*, p. 39-47.

¹⁵⁸ Aliotta, *op. cit.*, p. 19-33.

¹⁵⁹ Barbera, *op. cit.*, p. 11-20.

Comenzaré en un sentido inverso al ordinario, esto es, presentando algunos de los trabajos cuya autoría es dudosa, cuestionada o ya descartada. Este es el caso de los dos siguientes títulos que se conservan cada uno en un solo manuscrito de la BnF: el *Liber qui correctur vocatus Medicus*¹⁶⁰ y los *Proverbes*,¹⁶¹ este último muy abordado desde el siglo XIX.¹⁶²

También en un solo manuscrito de la BnF encontramos el *Alani Magni commentariorum in propheticas Merlini divinationes libri septem*¹⁶³ que, sin embargo, recibió al menos dos ediciones versionadas como las *Merlini Ambrosii, Britanni Vaticinia et praedictiones anglicanae in latinum versae*, durante el siglo XVII.¹⁶⁴ Me quiero detener un momento en esta atribución ya descartada para señalar algunas inquietudes.

En primer lugar, quiero plantear lo problemático que resulta que los catálogos de las grandes repositorios no hayan -todavía- actualizado sus bases de datos a la luz del avance o descarte de las distintas hipótesis de trabajo. Considero relevante mencionar este desfase pues conduce a alimentar las confusiones que trayectorias de por sí tan nebulosas, como la de nuestro teólogo, suponen. En el caso de la BnF se hallan, por lo menos, esos tres materiales bajo la entrada “Alanus Insulis” (o semejantes) que no se corresponden con su trabajo ni con el estado actual de las investigaciones relativas.

¹⁶⁰ Ms.-853 (en latín y francés). En adelante, todos los manuscritos que no expliciten otra procedencia, son documentos de la Biblioteca Nacional de Francia (BnF), desde ahora el señalamiento de cada uno se hará en orden cronológico, únicamente indicando número y sección a la que pertenecen.

¹⁶¹ Ms. Français 12478.

¹⁶² Cuya edición moderna integramos en la historiografía de la sección anterior. *Vid. supra*, “Estado de la cuestión”, p. 15.

¹⁶³ Ms. Latin 7481.

¹⁶⁴ *Prophetia anglicana Merlini Ambrosii britanni, vaticinia et praedictiones a Galfredo Monemutensi latine conversae una cum septem libris explanationum in eadem prophetiam Alani de Insulis*, Francofurti, G. Bratheringii, 1603; *Merlini Ambrosii, Britanni Vaticinia et praedictiones anglicanae, in latinum versae a Galfredo Monumethensi, una cum D. Alani de Insulis*, Francofurti, apud J. D. Zunnerum, 1649.

En el caso de la British Library (BL), aparecen también al menos tres entradas vinculando a Alain con el *Commentariorum Merlini* o (con)fundiéndolo con los otros Alain; el obispo de Auxerre,¹⁶⁵ o el abad de Tewkesbury,¹⁶⁶ y cuyas desvinculaciones ya fueron comentadas. Hay, además, una entrada que remite al Arundel Ms. 334 del siglo XV que me parece vale la pena recuperar aquí.¹⁶⁷

Este manuscrito está conformado por treinta y cinco distintos textos. En el quinto lugar se encuentran los *Adagia ex Alani de Insulis Anticlaudianus desumpta*, junto a diecisiete documentos de carácter médico, todos anónimos, tres de los cuales remiten a la Escuela de Salerno; otros versos proverbiales y memoriales; así como parte del *Chronicon breve de rebus Angliae*, entre otros. Si bien únicamente un pequeño fragmento de este manuscrito está relacionado directamente con Alain de Lille, el resto de textos que lo circundan bien podrían explicar por qué se le atribuye también aquel otro título sobre el *Medicus* de la BnF; así como la cantidad de referencias que hacen pensar en el vasto bagaje médico adquirido durante su estancia en Montpellier. Por otra parte, considero que anima la confusión con respecto al otro Alain, el de ámbito insular, y su atribuida redacción de las profecías de Merlín, texto introducido en la continuación de *Historia Regum Britanniae* de Geoffrey de Monmouth, que Hudry sigue defendiendo como verosímil. Hasta aquí dejo esta pista, aunque quizá valdría la pena examinarla en otra investigación para reconsiderar, ampliar o abandonar esa línea de investigación en torno a Alain de Lille.

¹⁶⁵ Este manuscrito reproduce el *Anticlaudianus* y lo adjudica al “Bishop of Auxerre”, Ms 17972, 15th century, BL. En esta otra entrada se asume que el obispo de Auxerre es quien escribe tres textos que son de Alain de Lille, incluyendo el *DFC* y la *Summa Arte Praedicandi*, Add Ms 19767, 13th century, BL.

¹⁶⁶ Un texto atribuido “Liber prophessie (*sic*) Ieremie prophete de sacerdotibus”, en “Miscellaneous Tracts on theological and other subjets”, Royal Ms 8 C VII, 13th century-15th century, f. 44-55v, BL. Remite además a otros dos manuscritos: Harley Ms 3244 y Add. Ms 18325, BL.

¹⁶⁷ Codex membranaceus in 4º, ff. 220, sec. XV, Arundel Ms 334, 15th century, BL.

Volvamos a los materiales alainianos. Aunque De Lage dudó de la autoría,¹⁶⁸ las *Parabola*e parecen la redacción inicial del teólogo;¹⁶⁹ y como tal el resto de especialistas respetan su paternidad. Se conserva un único manuscrito en la BnF con el título de *Liber Parabolarum*;¹⁷⁰ la BL también tiene al menos otro.¹⁷¹ Además, hay varias ediciones impresas de éste, tanto en latín como en francés, los cuales entran en el rubro de incunables, al proceder del final del siglo XV;¹⁷² quizá por ello fue la obra que más atención recibió de los editores en ese tiempo y en el siglo XIX.

Vale la pena aquí recordar la serie de anécdotas o datos que se han dado por “biográficos” del comentario a estas *Parábolas*, realizado por el monje cisterciense Matthieu Bonhomme, y editado en el inicio del siglo XVI, el cual, a su vez, aparece reproducido también en la *PL*, siguiendo a De Visch. Para defender su autoría, Alverny arguye temas y estilo narrativo semejantes a algunos de sus sermones y al *Ars praedicandi*, además de que no puede negligirse tampoco la cantidad de ediciones que recibió.¹⁷³

3.1 Poesía

Es dado por un hecho confirmado que el *De planctu naturae* forma parte de su manufactura más temprana (1155-1165/1170) y con él se abre el espectro poético del autor.¹⁷⁴ Bossuat

¹⁶⁸ De Lage, *op. cit.*, p.

¹⁶⁹ Bossuat, *op. cit.*, p. 12.

¹⁷⁰ Ms. Latin 3359.

¹⁷¹ Egerton MS 832, 15th century, BL.

¹⁷² *Les paraboles maistre Alain en françois*, Paris, Antoine Vérard, 20 III, 1492/93; *Parabole Alani cum commento*, Parisiis, Impressum per M. Le Noir, 149?; *Doctrinale altum, seu liber parabolarum Alani metricè descriptus...*, Daventriae, R. Paffroet, 1495; *Finis parabolarum Alani, noviter impressarum ac emendatarum*, Cadomi, impensis honesti viri Michaelis Angier bibliopole..., post 1508; *Parabole Alani, cum commento, frugiferas sentencias sub verborum involucris jucundo poema te ac perfacili pre se ferentes, adjectos (sic) carundem interpretaci unculis phebea lampade illustrioribus*, Cadomi, impressus in officina Laurentii Hostingue, impensis Michaelis Angier et Johannis Macé, librariorum universitatis Cadomensis, 1508; y Iohanne Gebhardo (ed.), *Alani ab Insulis Parabola*e, et ad easdem Andreae Senfitebii, ... notae philologicae, opusculum posthumum, Wratislaviae, sumptibus I. Fellgibelii, 1663.

¹⁷³ Alverny, *Textes...*, p. 51-52.

¹⁷⁴ Barbera, *op. cit.*, p. 20.

enfatisa y privilegia su cualidad de poeta erudito por sobre el resto de sus ocupaciones,¹⁷⁵ aunque muchos investigadores posteriores amplían el reconocimiento que hay que concederle, y con éstos concuerdo. Por este texto, redactado por tarde en 1170, se hizo de tanta fama aún en vida. Constituye también una de sus obras más traducidas y comentadas, lo encontramos en dos copias en la BnF.¹⁷⁶ De Lage emparenta esta obra con el *ornatus* y otras figuras retóricas del *Ars versificatoria* de Matthieu de Vendôme, con quien también otros especialistas habían relacionado, cuando menos, temáticamente a Alain.¹⁷⁷

Correspondiente a una etapa de mayor madurez intelectual, se encuentra el poema *Anticlaudianus de Antirufino*, la discusión sitúa su elaboración entre 1180 y 1184 y del cual la BnF resguarda seis manuscritos.¹⁷⁸ Éste constituye el documento más abordado por los historiadores desde el siglo XIX y es también el segundo más popular. Además, se realizaron algunas ediciones en los siglos XVI y XVII.¹⁷⁹

Se conservan algunos cármes que la *PL* incorporó en su tomo CCX, como son *De VII Artibus seu De Incarnatione* y *De natura hominis fluxa seu de miseria mundi*,¹⁸⁰ más allá de otros trabajos cuya autoría no fue establecida como definitiva. Alverny da por auténticos ambos. Sobre el primero de ellos, alude tanto la cercanía con el modelo establecido por Capella, como con el *Anticlaudianus* y, en general, la manera y terminología para presentar las artes liberales que se encuentran en sus demás obras.¹⁸¹ Sobre el segundo establece la

¹⁷⁵ Bossuat, *op. cit.*, p. 12.

¹⁷⁶ Ms. Latin 3517; y Ms. 763 Recueil (en francés).

¹⁷⁷ De Lage, *op. cit.*, p. 103 y s.

¹⁷⁸ Ms. Français 17177 (que además incluye una imitación de Ellebaut; Ms. Latin 3517; Ms. Naf. 10047; Ms. Latin 8926; Ms. Latin 8300; y Ms. Français 1634.

¹⁷⁹ *Anticlaudianus singulari festivitate, lepore & elegantia poetae libri IX: complectentes tēn kyklopaideian universam, & humanas divinasque res omnes...*, Venetiis, Combeis sumptibus, (1582?); *Anticlaudianus... libri IX... complectentes & universam et humanas divinasque res omnes...*, Venetiis : Combeis sumptibus, 1582.

¹⁸⁰ Barbera, *op. cit.*, p. 14-15.

¹⁸¹ Alverny, *Textes...*, p. 37.

similitud en aliteraciones, antítesis, cierto vocabulario y especialmente la atribución señalada en el Ms Latin 13468, del siglo XIII, resguardado también en la BnF.¹⁸² Finalmente para este segmento, vale señalar que la filóloga añade al menos una decena de poemas y prosímetros que considera podrían haber sido resultado de la pluma lilense, de los cuales da pormenorizada razón y relación.¹⁸³

3.2 Moralia-didascalia-teologalia

Dentro de un espectro flexible -que denominamos adaptando la propuesta de Barbera-¹⁸⁴ se encuentra un par de materiales que remiten a distintos momentos de composición. De data más temprana resulta el *De vitiis et virtutibus* (1160-1165),¹⁸⁵ incluido en la edición de Migne, es aceptado por Alverny como parte del acervo alainiano, pues sus trazos empatan préstamos de Boecio, los vicios-pecados enlistados por Lombardo, y otros elementos compatibles con el resto de su obra.¹⁸⁶

De redacción posterior, el *De sex alis Cherubim*, del cual la BnF posee cinco manuscritos,¹⁸⁷ mientras De Lage sin aceptar plenamente a Alain como su autor, trabajó y enlistó al menos otros quince manuscritos que se conocen sobre el mismo texto.¹⁸⁸ Alverny coloca esta obra, a la que califica de “opúsculo de dos secciones”, junto al *Liber poenitentialis*, pues su segunda parte sería más un tratado penitencial que otra cosa. La primera parte es un comentario sobre Isaías, el cual no se relaciona con el título, pero cuya

¹⁸² *Ibid.*, p. 38-40.

¹⁸³ *Ibid.*, p. 40-51.

¹⁸⁴ Barbera, *op. cit.*, p. 14.

¹⁸⁵ Ms Latin 3238F, BnF, el cual además lo menciona en su título; y el Royal Ms 9 E XII, 13th century, BL. Este segundo manuscrito incluye, al menos, cuatro obras de Alain, siguiendo las atribuciones de Alverny, la *Quoniam Homines*, un Tratado sobre el credo Niceno y la *Summa Magistri Alani super Boetium de Trinitate* (con otro apelativo erróneo “Poriensi”), que incluye las primeras 113 reglas de las *RT*, además del *De Vitiis*, así como otros de sistematización teológica.

¹⁸⁶ Alverny, *Textes...*, p. 61-64.

¹⁸⁷ Ms. Latin 3745; Ms. Nal. 361; Ms. Latin 3769; Ms. Latin 3682; y Ms. Latin 10706.

¹⁸⁸ De Lage, *op. cit.*, p. 17.

autoría no se duda; de la segunda parte, aunque de temática relacionada al *Poenitentialis*, Alverny duda de su autenticidad.¹⁸⁹

3.3 Oratoria, Sermonaria, Pastoralia: El camino a la madurez teológica

Este rubro es catalogado por Alverny como Teología práctica.¹⁹⁰ La mayoría de su contenido está conformado por sus numerosos *sermones* y su *Arte praedicatoria*. La procedencia y factura de los manuscritos se remite a diversos siglos, comenzando desde el mismo siglo XII y llegando a las primeras ediciones impresas del final del siglo XV también.

La *Summa de arte praedicatoria* o *Ars praedicandi* es la obra más copiada de todo el conjunto, al menos diecisiete manuscritos de la BnF la reproducen.¹⁹¹ Barbera señala que existen más de ochenta y cinco versiones manuscritas, por lo tanto es la más difundida de todas.¹⁹² De nueva cuenta hay omisiones en Migne que, siguiendo la versión de De Visch de 1654, sólo reproduce tres de las cinco partes que la integran.

En la BnF se conservan once manuscritos sobre los *Sermones*,¹⁹³ y buena cantidad de éstos contienen al tiempo la *Summa* y los *Sermones*, así como documentos similares de otros autores.¹⁹⁴ Parece razonable que los copistas decidieran colocar los *sermones* y el *ars praedicatoria* en conjunto, con la intención de ofrecer una dupla pedagógico-didáctica funcional para el uso de los sacerdotes y que por esa razón los dos textos pertenezcan al

¹⁸⁹ Alverny, *Textes...*, p. 154-155.

¹⁹⁰ Alverny, *Textes...*, p. 109 y s.

¹⁹¹ Ms. Latin 14925; Ms. Latin 994; Ms. Latin 2851(2); Ms. 268; Ms. Nal. 335; Ms. Latin 14640; Ms. Latin 14851; Ms. Latin 12387; Ms. Latin 3813; Ms. Latin 3236B; y Ms. Latin 15005; Ms.-1116; Ms. Latin 18172; Ms Latin 14926; Ms. Latin 3762; Ms. Nal. 547; y Ms. Latin 3268.

¹⁹² Barbera, *op. cit.*, p. 16.

¹⁹³ Ms. Latin 3803; Ms. Latin 3811; Ms. Latin 3824; Ms. Latin 3818; Ms. Latin 18172; Ms. Latin 3236B; Ms. Latin 3479; Ms. Latin 3572; Ms. Latin 2915; Ms. Latin 14859; y Ms. Nal. 547.

¹⁹⁴ De otros autores muy conocidos y relevantes como: Petrus Cantor, Petrus Comestor o Hugo de Sancto Victore, *et al.* Ms. Latin 14925; Ms. Latin 3236B; Ms. Latin 18172; y Ms. Nal. 547.

mismo manuscrito, así como que Alverny denomine este segmento de obra como teología práctica.

Migne reproduce doce sermones, aunque se sabe que hay al menos dos bloques con veintisiete y diecisiete, cada uno; todos de gran altura y tono, a la par que los más famosos autores de la época: Anselmo, Bernardo de Claraval, el Venerable o Pedro de Blois. Alverny enlista, describe y razona la viable atribución a Alain de Lille de poco más de medio centenar de sermones,¹⁹⁵ además de los primeros veintisiete aceptados por el resto de especialistas.

3.4 Apología y sistematización teológico-filosófica

Desde que Glorieux afortunadamente identificara este texto con la escuela porretana y, en particular, con el teólogo lilense,¹⁹⁶ la mayoría de autores asumen la paternidad de la *Summa Quoniam Homines* (¿1170/1191?).¹⁹⁷ Hay casi un consenso que apunta este material como un trabajo de juventud, en el que, sin embargo, ya estaban planteados los temas que elaboraría y profundizaría en sus posteriores fases de escritura. Barbera, por el contrario, opina que debe considerársela un trabajo posterior, elaborado entre el *DFC* y las *Regulae* (1190-1194),¹⁹⁸ pues si bien hay alguna inconsistencia o temas que quedan sueltos, la coherencia temática ya es patente. Por mi parte, concuerdo con Barbera, pues esa datación también se correspondería con el señalamiento hecho por Trout en relación con una segunda breve estancia del maestro en París, entre su residencia en Montpellier y su ingreso a Cîteaux en 1202. En ambos trabajos incluye referencias sobre París, además de que se entendería como una fase ya madura

¹⁹⁵ Alverny, *Textes...*, p. 119-148.

¹⁹⁶ Glorieux, “La somme ‘*Quoniam Homines*’ d’Alain de Lille”, in *Archives d’Histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, Paris, 1953.

¹⁹⁷ Royal Ms 9 E XII, 13th century, BL.

¹⁹⁸ Barbera, *op. cit.*, p. 19-20.

intelectual volcada al hilo en tres géneros distintos que reflejan el esfuerzo sistematizador final de su visión teológica.

La BnF resguarda cuatro manuscritos de nuestro epicentro, el *De fide catholica*;¹⁹⁹ (1185-1190), aunque se conservan o conocen poco más de treinta en el mundo. Por su parte, el IRHT alberga otras doce, de las que pude consultar seis.²⁰⁰ Me parece interesante que, a pesar de que el *DFC* no tenga más versiones como otros de sus trabajos, sí haya sido editado en una ocasión al inicio del siglo XVII,²⁰¹ y otra más en el siglo XIX en la *Patrologia Latina*.

Alverny insiste en clasificarlo dentro del género apologético, aunque yo me inclino a considerarlo una sistematización teológica o, por lo menos, apologético-teológica. Dejemos el desarrollo de esos motivos para los capítulos sucesivos.

Calificadas como inmersas en la teología axiomática,²⁰² se encuentran las *Regulae Theologicae* (1190-1194).²⁰³ Migne se limitó a reproducir ciento veinticuatro de ciento treinta y cuatro máximas que las componen. De Lage sostiene que existen, por lo menos, cincuenta y tres manuscritos,²⁰⁴ de los cuales tres se encuentran en la BnF. Alverny considera que son el aporte más notable de Alain, en el ámbito teológico, y “encuentra una estrecha dependencia con el *De trinitate* y el *De hebdomadibus* de Boecio, y los comentarios de Gilberto” sobre éstos, así como rastros de la *Hierarchia Caeleste* del Pseudo Dionisio.²⁰⁵

¹⁹⁹ Ms Latin 16525; Ms. Latin 3374; Ms. Latin 3655; y Ms. Latin 7635.

²⁰⁰ Las versiones revisadas del IRHT, en París, fueron: Ms. 46927, Assisi, Fondo Antico presso la Biblioteca del Sacro Convento, 643; 38337, Chambéry, Bibliothèque de l'Académie, [sans coté]; Ms 113, Charleville, Bibliothèque Municipale; Ms 211, Dijon, Bibliothèque Municipale y Ms 959, Troyes, Bibliothèque Municipale.

²⁰¹ Si digo que resulta interesante me refiero a los motivos que impulsaron la edición de tal obra y que podrían ser estudiados como todo un tema aparte, pero que evidentemente rebasan las posibilidades y objetivos de esta investigación. Jean-Baptiste Massoni, (ed), *Alani opus adversus haereticos et Valdenses, qui postea Albigenses dicti...*, Parisiis, ex typographia Petrus. Chevalier, 1612, 237 p. El propio título de esa edición me parece significativo de las atribuciones que los siglos posteriores hacen con la obra de nuestro teólogo, enfatizo el “*adversus haereticos... qui postea Albigenses dicti*”.

²⁰² Alverny, *Textes...*, p. 38.

²⁰³ Ms Latin 2155; Ms Latin 5504; Ms Latin 16084.

²⁰⁴ De Lage, *op. cit.*, p. 32-33.

²⁰⁵ Alverny, *Textes...*, p. 66.

Por otra parte, se encuentran siete versiones de las *Distinctiones Theologicalium* (1195-1200) en la BnF.²⁰⁶ Más allá de que ya tuvimos ocasión de mencionar su riqueza, Alverny advierte que debieron ser muy apreciadas, pues se conservan en una cincuentena de manuscritos.²⁰⁷ Este trabajo de madurez fue dedicado al abad benedictino Ermengaud de Saint-Gilles, como ya habíamos señalado.

3.5 Pastoral-jurídico: el corolario

En la BnF se encuentran dos manuscritos del *Liber Poenitentialis* (1199-1200),²⁰⁸ que están combinados con el *De sex alis Cherubim*, lo cual fortalece la atribución hecha por Alverny sobre la relación entre estas dos obras. Se conocen al menos treinta y seis manuscritos, según reportó De Lage, quien también advirtió la reproducción de su contenido incompleto en la edición de Migne.²⁰⁹ Este documento es también de los pocos que tienen su *dédicace* explícita, dirigida a Henry de Sully, arzobispo de Bourges (1184-1200).

Alverny también utilizó este texto –aunque no exclusivamente– para argüir el desempeño de un cargo canónico, muy seguramente modesto, pero que permitiría comprender mejor la experiencia ganada, a lo largo de su trayectoria, que daría lugar a un documento como éste, pues no podría haber sido sólo el resultado de estudio en *scriptorium*, sino de la experiencia *vitae*.²¹⁰ Por su parte, Longère propone los perfiles de tres redacciones sucesivas y dos recensiones.²¹¹ La importancia que tiene le es dada por constituir el primer manual de confesor, “el origen de los manuales de pastoral penitencial”, al decir de M. Michaud-

²⁰⁶ Ms. Latin 3143; Ms. Latin 7634; y Ms. Latin 7635; Ms. Latin 14794; Ms. Latin 14859; Ms. Latin 15005 y Ms. Latin 16084.

²⁰⁷ Alverny, *Textes...*, p. 72.

²⁰⁸ Ms. Latin 14640; y Ms Latin 14926.

²⁰⁹ De Lage, *op. cit.*, p. 178-181.

²¹⁰ Alverny, *Textes...*, p. 27.

²¹¹ Longère, *Liber...*, p. 213 y s.

Quantin,²¹² en ese sentido es que el pensamiento del lilense habría tenido una incidencia en el ámbito canónico-jurídico. No sobra señalar que es considerado el último trabajo del teólogo, así pues una especie de corolario de su pensamiento, en el que se funden conocimiento, madurez, calma y soltura.

3.6 Miscelánea

En esta última sección se encuentra la *Elucidatio in cantica canticorum*, comentario bíblico que abre el contenido en el tomo de la *PL* dedicado a Alain, siguiendo a Visch, y que también fue aceptado tanto por Bossuat,²¹³ como por Alverny, aunque De Lage cuestione su autoría.²¹⁴

Este diferendo nos permite abordar otro aspecto de interés con respecto a vías interpretativas disonantes. Mientras que Alverny se empeñó en acercar a Alain de Lille a la congregación cluniacense en una etapa media de su vida, y puesto que este comentario está redactado a petición del prior de Cluny;²¹⁵ eso podría fortalecer la atribución que sostuvo. Sin embargo, De Lage rechaza cualquier conexión entre Alain y los cluniacenses por su cercanía a los cistercienses, un vínculo cuya comprobación se refrenda por las múltiples migajas que, como hemos visto, fueron espolvoreadas entre sus relaciones, dedicatorias, textos y referencias de otros autores. Tiendo aquí a concordar con De Lage en dudar, si no de la redacción de este comentario, sí de la posible identificación o vinculación de Alain de Lille con el universo cluniacense, la cual por ninguna otra parte asoma en su trayectoria, mientras que sí es plenamente identificable con su congregación rival, Cîteaux.

²¹² M. Michaud-Quantin, “Le ‘*Liber poenitentialis*’ d’Alain de Lille. Le témoignage des manuscrits belges et français”, en *Cîteaux*, 10, 1959, p. 93-106.

²¹³ Bossuat, *op. cit.*, p. 11.

²¹⁴ De Lage, *op. cit.*, p. 15.

²¹⁵ Alverny, *Textes...*, p. 25-27.

Por casi último, me parece importante mencionar la atribución tanto del *Sermo de Sphaera Intelligibile*,²¹⁶ así como del *Tratado de las cinco potencias del alma*, por Alverny, con sólidas evidencias y con la confluencia de otros autores que mencionaremos a continuación. El primero de estos textos se conoce únicamente –hasta ahora– por un manuscrito de la BnF.²¹⁷ El segundo de éstos es un comentario a la sentencia de Hugo de San Víctor “*quinque sunt progressionis cognitionis*”, aunque planteado como guiño con estas importantes modificaciones “*quinque sunt digressionis cogitationis*”.²¹⁸ Se conoce por dos versiones anónimas y atituladas, procedentes uno, el Ms 205 de la Biblioteca de Cusa de fines del siglo XIII; y otro, el Ms 629 de la Biblioteca Mazarine de inicios del siglo XIV, según comunica la filóloga. Con fuertes justificaciones adjudica su paternidad, el uso de múltiples conceptos tales como *subsistens*, *supra caeleste*, *concretio* y las “formas nativas” de Gilberto, que dan nítida cuenta tanto del ideario alainiano, como de su raigambre porretana. Todos esos temas y el planteamiento de las cinco potencias del alma que, además, serán referidas en el *DFC*. Finalmente su lugar de resguardo permitiría entender el puente que enlazó a Alain de Lille con Nicolás de Cusa, pues el manuscrito aludido de la Biblioteca de Cusa, atribuido a nuestro teólogo con convincentes argumentos, incluye *marginalia* de la pluma de aquel cardenal.²¹⁹

Para terminar este rubro, es imprescindible mencionar que Alverny propone la atribución de casi un centenar de trabajos, en total, a la prolífera pluma alainiana. Aquí no hay espacio suficiente ni el alcance necesario para poder reproducir apropiadamente todos los argumentos que construyó para concederle, y con éxito, paternidad sobre tal monumental

²¹⁶ Alverny, *Textes...*, p. 163-180.

²¹⁷ Ms Nat. Lat. 3572.

²¹⁸ Alverny, *Textes...*, p. 181-183.

²¹⁹ Alverny, *Textes...*, p. 181.

cantidad de escritos; sin embargo y sin duda sí permite darnos una idea de la fina justeza con que recibió, para la posteridad, el mote de *Doctor Universalis*.

Demos paso al último espectro a analizar de la trayectoria de nuestro teólogo que, al tiempo, nos permitirá situar la importancia que tiene en el desarrollo de este trabajo la comprensión de los temas y contenidos en que discurrió su interés intelectual.

I.4 Temas, influencias e intereses

Ni el somero listado de relaciones esbozadas ni la masa documental conservada reflejan la variedad de vínculos académico-temáticos dentro de la cual ha sido posible situar a Alain de Lille. Los apartados anteriores pretendieron mostrar las redes en que se encontró el teólogo en lo personal y los textos que se han preservado de su obra; mientras que en esta sección trataremos de observar las escuelas, algunos temas y los préstamos textuales en el rico ambiente del siglo XII.

La mayoría de los análisis dedicados a su amplia obra han planteado la serie de relaciones intertextuales que se pueden recrear, ya fuera con autoridades más antiguas, ya fuera con sus contemporáneos. Varios de aquéllos coinciden en la dificultad de establecer contundentemente una interacción directa entre él y Gilberto de Poitiers, como la tradición había establecido, de maestro-alumno;²²⁰ aunque no existe duda de la gran cantidad de deudas temáticas y de contenido que transminan varios de sus textos para con los del obispo poitevino.

Del mismo modo se han detectado abordajes semejantes con algunos de los pensadores miembros de las diversas escuelas que surgieron alrededor del territorio parisino, especialmente en cuanto a cuestiones de definición de disciplinas, campos de saber y la

²²⁰ Alverny, *Textes Inédits...*, p. 20.

sistematización que, durante el siglo XII, transformó el estudio de la *Sacra Pagina* en Teología.

Resulta un panorama muy amplio el de la transformación de los saberes, sus sentidos, sus productores, participantes, espacios y resultados, a continuación, presento una somera clasificación de algunos de estos vínculos, temas e intereses en común con nuestro teólogo.

4.1 La escuela de Chartres

Millares de páginas se han dedicado a estudiar y analizar los aportes de una de las escuelas que más renombre tuvieron en el curso del prolífico siglo XII: la Escuela de Chartres.

Bernardo, Thierry, Bernardo Silvestre, Gilberto de Poitiers y Guillaume de Conches son algunos de los nombres que iluminan su trayectoria, incluso si entre sus aportes intelectuales podemos detectar profundas distancias y desencuentros.

Michel Lemoine nos recuerda que, a pesar de que se haya puesto a revisión la idea de los “chartreses”, no es posible eliminar la influencia que sus ideas –fuera para apoyarlas, profundizarlas o distanciarse de ellas- tuvieron en el pensamiento de Alain de Lille.²²¹

Bernardo de Chartres perteneció a la llamada “primera generación” de dicho espacio educativo, por lo que no hay coincidencia temporal con la vida de Alain de Lille. Debo señalar que al decir “primera generación” no estoy infiriendo que existió una “fundación, continuidad y estructuración acabada de esta escuela”, sino más bien es un apunte realizado en términos puramente cronológicos, indicativo de los primeros pensadores que se reconocen vinculados a esa demarcación. Se asume que hubo momentos de vacío y luego se dio el

²²¹ Así como ha ocurrido con varias otras ideas y conceptos sobre instituciones que se habían consagrado en la tradición historiográfica, su cuestionamiento ha sido otro de los legados del revisionismo y en ese tenor pienso, por ejemplo, en la “Escuela de traductores de Toledo”, la “mutación” en torno al año mil o el propio devenir de las redes universitarias. Michel Lemoine, “Alain de Lille et l’École de Chartres”, en Solère, Jean (ed.), *Alain de Lille...*, p. 50-54.

surgimiento de otro grupo de teólogos que revitalizara el espacio de reflexión, tomando como guía lo escrito y legado por los anteriores. Ahora, volviendo a nuestro teólogo, éste habría tenido alrededor de veinte años cuando el resto de los antes mencionados eran *magistri* en la mencionada escuela o en alguna otra de París. Hacia 1147, Silvestre daba a conocer su *Cosmographia*; mientras, al año siguiente, en el concilio de Reims se ponían en entredicho algunas de las tesis propuestas por Gilberto de Poitiers. Ha sido más aceptada la hipótesis de que siguiera cursos con Thierry de Chartres y hasta su ejemplo de renuncia al mundo, pues la datación estimada cuadraría en tanto el primero se retiró pasando el 1150, para abrazar el hábito cisterciense; mientras que Alain estaría activo poco antes de aquellos años y terminara su vida magisterial, de igual modo, retirándose del siglo e ingresando a la misma congregación.²²²

Lo que estas grandes figuras tuvieron en común y que los caracteriza podría resumirse, siguiendo a Wetherbee, en que su “gran originalidad consistió en el énfasis [que colocaron] en lo racional y científico, así como en su rechazo a la autoridad tradicional (...). Para ello, la intuición desempeñó un rol prioritario. El pensamiento chartrense comienza y termina en una especie de poesía”.²²³ Considerar la poesía como punto de partida y de llegada, como un puente entre filosofía y teología, entre saberes paganos y cristianismo, permite situar la importancia dada a la interpretación y a los diversos niveles de lectura del mundo (literal, alegórico, anagógico, tropológico)²²⁴ en estos pensadores. Hay que tener en mente esta aproximación cuando abordemos la obra de nuestro teólogo, para cuyo caso especialmente considero los primeros tres niveles de lectura.

²²² Alverny, *Textes...*, p. 11, 20-21.

²²³ Winthrop Wetherbee, *Platonism and Poetry in Twelfth Century. The Literary Influence of the School of Chartres*, New Jersey, Princeton University Press, 1972, p. 4.

²²⁴ Pedro Cantor en su *Comentario al Génesis. Apud Riché et Verger, op. cit.*, p. 140.

4.2 La Escuela de San Víctor

La Escuela de San Víctor puede ser clasificada en una tendencia más tradicional que la chartrense; en aquella “la Biblia fue comentada con pasión”.²²⁵ Anselmo de Laón ha sido catalogado como uno de sus más tempranos representantes, pues fue el que instruyó a Guillermo de Champeaux quien retirado, por unos años, como canónigo en la capilla de Saint-Victor atraería a varios estudiantes, entre los que se encontró por breve tiempo Pedro Abelardo.²²⁶ Muy conocidas son las disputas que malquistaron a éste último con el antedicho Guillermo y muchos otros religiosos, teólogos, profesores y alumnos.

Otros de sus famosos miembros fueron Hugo y Ricardo, cuyos aportes son muy conocidos, especialmente, el *Didascalicon*, el *De Sacramentis* y el *Liber exceptionum*.²²⁷

En esta *schola* también se le dio una centralidad a la correcta interpretación de las Sagradas Escrituras. Se enfatizó la necesidad de ser formado por un probado *magister*, pues se partía del supuesto de que no cualquiera era capaz de leer y analizar el contenido teológico ni doctrinario, cada lector debía ser guiado para no incurrir en errores, sobre todo para saber en qué momento debía aplicarse qué nivel de lectura a las líneas que habían sido transmitidas por Dios.²²⁸

Pedro Lombardo (ca.1100-1160) es finalmente el más célebre miembro de esta escuela, el Maestro de las Sentencias, cuyo método de trabajo se convertiría en el puntero de toda la formación educativa al paso de los siglos y de la institucionalización de los centros universitarios en el siglo siguiente. Me parece imprescindible recordar que Pedro Abelardo,

²²⁵ Riché et Verger, *op. cit.*, p. 141.

²²⁶ Feret, *op. cit.*, p. XI-XII; Riché et Verger, *op. cit.*, p. 106.

²²⁷ Jean Châtillon, “La méthode théologique d’Alain de Lille”, en Roussel et Suard (eds.), *Alain de Lille...*, p. 48.

²²⁸ Marco Rossini et Feltrin, P., *Verità in questione. Il problema del metodo in Diritto e Teologia nel XII secolo*, Bergamo, Pierluigi Lubrina Editore, 1992, p. 33-35.

si bien con muchos detractores y problemas, tuvo una carísima influencia en la obra de Lombardo, pues su método dialéctico atravesó, por mucho, los límites espaciales y metodológicos de las diversas escuelas.²²⁹

Ahora bien, lo que me interesa, sobre todo, es establecer cuáles fueron las relaciones temáticas con el pensamiento de Alain de Lille. Resulta evidente la cercanía del catálogo mostrado en el *Anticlaudianus* y el *De Planctu Naturae* con la presentación de las disciplinas en el *Didascalicon*. Hugo habría realizado un ajuste de los saberes por excelencia que constituían el *trivium* y *quadrivium*, a los que añadió varias disciplinas, de acuerdo con su tiempo, entre ellas mecánica, comercio, navegación o medicina.²³⁰ Por su parte, nuestro teólogo presentaría también un esquema en el que anexa otros rubros entre los que destacan Ética, Física y sin lugar a dudas, la Teología. Su pretensión central fue equiparar el andamiaje conceptual que estructura este saber, al que se coloca como el saber por antonomasia, mismo que atravesaría todos los trabajos de nuestro pensador.

En cuanto a Pedro Lombardo podemos mencionar, por ahora, como ejemplo la recuperación de varios temas relativos a los sacramentos, con especial énfasis en la penitencia, sus formas, tipos y deberes del confesor, los cuales se encuentran en libro III del *Liber poenitentialis*, tal como Jean Longère lo esboza,²³¹ y en *CV* del *DFC*, como veremos. Alverny sitúa este trabajo prácticamente como el primero de los manuales de confesor elaborados en el fructífero siglo XII, lo cual nos señalaría además su involucramiento con la afirmación de las medidas promovidas desde los movimientos reformistas del siglo anterior que tuvieron una profunda continuidad en las gestiones pontificias de finales de esa

²²⁹ Châtillon, “La méthode...”, en Roussel et Suard (eds.), *op. cit.*, p. 49.

²³⁰ Incluye un esquema muy claro y sistemático de este influjo. Poirel, *op. cit.*, p. 65-67.

²³¹ Jean Longère, “Alain de Lille: Théologien de la penitence”, en Roussel et Suard (eds.), *op. cit.*, p. 105-108.

centuria.²³² Por su parte, Wetherbee, en el mismo terreno sacramental, propone que “la síntesis del platonismo místico y cosmológico [en los dos poemas de Alain] podría ser vista como la contraparte poética del sistema de *De Sacramentis* de Hugo de Saint-Victor.²³³

Finalmente Moufida Amri-Kilani plantea las distancias conceptuales que encaran las obras de Ricardo y Hugo de Saint-Victor frente al planteamiento de Alain de Lille en torno al conocimiento sensitivo y la definición de las funciones sensoriales y emotivas en la adquisición de conocimiento,²³⁴ lo que considero podría vincularse con el caudal aristotélico del que abrevó a través de Boecio.

4.3 Escuela Porretana

Gilberto de Poitiers resulta el pensador del siglo con quien más cercanía tuvo Alain de Lille, aún si consideramos los intentos que se han hecho por matizar la naturaleza de dicha relación.²³⁵ Aquél nacido en 1075, se formó con Bernardo de Chartres y a su vez fue profesor en esa escuela,²³⁶ así como en París, para luego acceder al obispado de Poitiers, cargo que desempeñó hasta su muerte en 1154.

Jean Châtillon lo coloca como la cabeza de la tercera Escuela del movimiento teológico del siglo XII. Esto plantearía algunos problemas de comparación, si estrictamente nos atenemos a una clasificación por escuelas establecida por un criterio jurisdiccional o vinculado a una demarcación territorial más que a una consideración intelectual-metodológica para perfilar las características de los diversos grupos de estudio. Por otra parte, Châtillon también establece que hubo dos tendencias al interior de dicha afiliación. En un

²³² Alverny, *Textes...*, p. 152-153.

²³³ Wetherbee, *op. cit.*, p. 9.

²³⁴ Moufida Amri-Kilani, “Connaissance sensitive et rhétorique chez Alain de Lille”, en Solère, *Alain...*, p. 191-215.

²³⁵ *Cfr.* Châtillon, “La méthode...”, en Roussel et Suard (eds.), *op. cit.*, p. 51.

²³⁶ Francesco Paparella, *op. cit.*, p. 10.

bando, se sitúan los “radicales”, quienes defendieron con fuerza la visión propuesta por Gilberto sobre la Deidad y Dios, como entidades diferenciadas, *grosso modo* considerando que la primera le da sentido y forma al segundo.²³⁷ Entre ellos, se cuentan Ademaro de Saint-Ruf; Hugo de Honau y Hugo el Eteriano. En un segundo bando, se encontraron los moderados, representados por Simón de Tournai, Raúl Ardent y, por supuesto, Alain de Lille. En este caso, resultaría evidente la enseñanza del obispo de Poitiers en sus propios planteamientos teológicos, pero tal nexo no se expresó en una defensa abierta o pertinaz del pensamiento del obispo en la obra de cada uno de ellos.²³⁸

Sin embargo, sí es posible esquematizar las deudas temáticas y metodológicas que muestra el trabajo de nuestro teólogo. Considero que ésta es una de las facetas que con más ahínco se ha estudiado a lo largo del tiempo; prácticamente todos los autores que han estudiado al lilense han esbozado algún comentario al respecto. Veámoslos someramente en contraste.

Ni Alverny ni Hudry dudan del peso que tuvo el pensamiento de Gilberto en la obra de Alain;²³⁹ mientras que Lemoine matiza dicha deuda, proponiendo que fue mayor la influencia de los antiguos y que sólo usó a los predecesores (inmediatos o no) en cuanto recuperaban o abonaban a algún tema o propuesta de aquéllos, especialmente lo que Gilberto recupera de Boecio o Escoto Erígena, y que éste último, a su vez, había recuperado ideas de Boecio y del Pseudo Dionisio. Así, Lemoine prefiere únicamente darle crédito al

²³⁷ Marcia L. Colish, “Gilbert, the Early Porretans, and Peter Lombard: Semantics and Theology”, en Libera and Jolivet (eds.), *op. cit.*, p. 233-234.

²³⁸ Châtillon, “La méthode”, en Roussel et Suard (eds.), *op. cit.*, p. 49-52.

²³⁹ Alverny, *Textes...*, p.; Hudry, *Règles...*, p. 10.

particularismo ontológico y la teoría de la *conformitas* de Gilberto como préstamos directos,²⁴⁰ tema con el que concuerda Christophe Erismann.²⁴¹

Luigi Catalani presenta un muy nutrido panorama sobre los grandes trazos de continuidad entre el pensamiento de Boecio y las diversas propuestas de la Escuela porretana, en el que da a Gilberto un sitio privilegiado, pero también convoca a apreciar las variantes que cada uno de sus posibles lectores (asume sus relaciones más en ese sentido que en el de maestro-alumnos) propuso a su vez, entre los principales enuncia a Guillermo de Luca y a Alain de Lille, con quien observa divergencias sobre todo de índole gnoseológico.²⁴²

En “Remarques sur les *Regulae Theologicae* d’Alain de Lille” Jean Jolivet, otro de los estudiosos que ha dedicado diversos trabajos a la obra del “fundador” de esta escuela y de Alain de Lille, propone entre ambos una relación-diálogo muy cercano. En ese artículo expone las variantes existentes del título de uno de sus tratados más importantes entre sus versiones manuscritas; al tiempo que presenta las diferencias tanto en su distribución como en su extensión. Para después poder aseverar el nombre que mejor le habría representado, recuerda las diferentes definiciones que Gilberto y Alain exponen sobre lo que *maxima* y *regla* denotarían,²⁴³ aprovechando el desglose conceptual que se realiza sobre las disciplinas tradicionales.

En el mismo tenor, Carlo Chiurco defiende la propia voz del lilense cuando usa la expresión *magister* para referirse a Gilberto en pasajes del *Anticlaudianus* y de la *Summa*

²⁴⁰ Lemoine, “Alain de Lille...”, en Solère (ed.), *Alain de Lille...*, p. 52-54.

²⁴¹ Christophe Erismann, “Alain de Lille, la métaphysique érigenienne et la pluralité des formes”, en Solère (ed.), *Alain de Lille...*, p. 21-22.

²⁴² Luigi Catalani, “Modelli di conoscenza tra Gilberto di Poitiers e Alano di Lille”, en Solère (ed.), *Alain...*, p. 217-245.

²⁴³ Jean Jolivet, “Remarques sur les *Regulae Theologicae* d’Alain de Lille”, en Roussel et Souard (eds.), *Alain de Lille...*, p. 86-91.

Quoniam Homines, además de los temas de mutuo interés que desarrollan para no descartar la serie de deudas que le tenía al poitevino.²⁴⁴

Hasta aquí he planteado algunas de las visiones que relacionan a los más inmediatos pensadores con la vida de Alain de Lille, pasemos ahora a otro tipo de relaciones de índole temático.

4.4 Antiguos

No debemos olvidar que durante toda la Edad Media las fórmulas de escritura estuvieron fundamentalmente constreñidas a esquemas preestablecidos. El saber hasta el periodo que nos convoca se transmitió con pocos añadidos o propuestas realmente innovadoras, pues su objetivo consistió primordialmente en atesorar y conservar el conocimiento, antes que en imaginar, en lo general, producir o crear algo nuevo. Pretender esto último suponía un contrasentido al hecho en sí mismo de la Creación, prevista desde siempre en el plan divino y realizada en un momento dado del tiempo, lo único que restaba pues era conocer lo dado, preservar y explicar lo que ya se sabía.

Empero, en el despertar que se esboza a lo largo del siglo XII, podemos casi escuchar una polifonía que no había tenido parangón. Se alzaron estos “enanos en los hombros de gigantes” y se permitieron observar y dar cuenta de elementos, temas y formas que hasta entonces nadie se había atrevido o intentado explorar. Bien podría entenderse esta sutil modificación como una reacción a los cambios que la sociedad en términos económicos, políticos y territoriales atravesaba. Aquella frase, atribuida a Bernardo de Chartres, nos permite comprender de qué modo Alain de Lille se considera con respecto a las autoridades del pasado.

²⁴⁴ Chiurco, *Le Regole...*, p. 40.

Cada propuesta que lanza en sus diversos títulos se hace eco de la sabiduría de los antiguos y se encarama sobre ellos para dotar de nuevos bríos a los temas que aquéllos habrían planteado. Se había operado una primera, una segunda o incluso una tercera “cristianización” a la lectura de dichos sabios. Los referentes más aprovechados se debían a Platón o, mejor dicho, al neoplatonismo que había logrado atravesar los siglos gracias a la primeras lecturas cristianizantes que Orígenes y san Agustín legaron; y en contraste con los tímidos avances que apenas entonces habían emprendido los recientemente redescubiertos textos de Aristóteles y cuya labor de traducción mostraría su potencia y avances en el curso del siglo siguiente.

4.4.1 Boecio

Wetherbee y Andreas Niederberger, siguiendo una etiqueta propuesta por Marie-Dominique Chenu, recuerdan que este siglo XII bien podría ser denominado la *aetas boetiana*,²⁴⁵ Alain de Lille se inscribe con fuerza en la tradición que reivindicó orgullosamente la visión de aquel pensador de algunos siglos atrás.

La importancia del papel de Boecio (480-524), y su *De hebdomadibus*, en el cruce de esta etapa radica en la mezcla de temas que recupera del pensamiento neoplatónico y los lineamientos que estableció sobre la rudimentaria visión filosófica que alcanzó a sobrevivir el final de la Antigüedad. El *De hebdomadibus* fue objeto de plurales y disímiles comentarios por los pensadores del siglo XII; en particular se ha abordado el comentario que elaboró el Porretano²⁴⁶ y la incidencia de sus postulados en las *Regulae Theologicae* de Alain de Lille, especialmente en cuanto plantean los cimientos lógicos para determinar el estatus de ciencia

²⁴⁵ Cfr. Wetherbee, *op. cit.*, p. 74; Andreas Niederberger, “Les Écrits dionysiens et le néoplatonisme d’Alain de Lille”, en Solère et al. (eds.), *Alain...*, p. 3.

²⁴⁶ N. Häring, “The Commentary of Gilbert of Poitiers on Boethius’ *De Hebdomadibus*”, en *Traditio*, v. 9, New York, Fordham University, 1953, p. 183.

a la especulación teológica.²⁴⁷ No será el único texto de nuestro teólogo en el que veremos el influjo del pensador de la Tardoantigüedad, habrá ocasión de observar más detalles y la manera en que permeó parte del *ars vetus* aristotélico en su refutación contra los herejes.

Severino Boecio y su *De consolazione philosophiae* sin duda representaron un puente entre antiguos y medievales, y su elaboración *in sutura* también nos permite reconocer su influjo en el *De Planctu Naturae* que recibió la misma horma narrativa y temática, en la que Alain “hace hablar a la Naturaleza sobre el orden -y desorden- del mundo y finalmente le hace decir el lugar que ella ocupa de cara al Creador”.²⁴⁸

4.4.2 Marciano Capella, Pseudo-Dionisio, Escoto Erígena y Trismegistum

Se observa a la par una suerte de continuidad y entramado con elementos procedentes del pensamiento de Marciano Capella, especialmente del *De Nuptiis* para el desfile de las artes liberales, presentado en los dos laureados poemas de nuestro autor. Ahí se inscribiría otra cristianización, la antes aludida, pues Alain de Lille, sólido católico, le imprime un carácter más marcadamente cristiano a una obra que había sido considerada como una sutil loa al mundo pagano anterior.

No podemos dejar de señalar dos características fundamentales que parecen estructurar la obra de nuestro teólogo: el eclecticismo y la variedad. De ahí la dificultad de desbrozar sus elementos y discernir quién y cómo influyó más profundamente en su pensamiento. Jolivet señala que puede detectarse una mescolanza de fuentes que pasan por la “etiología neoplatónica, especulaciones que pertenecen a Boecio o a otros chartrenses,

²⁴⁷ Chiurco, “Tra la teoresi e la prassi”, en Solère, *Alain...*, p. 339-360; Alvernny, “Alain de Lille et la ‘Theologia’”, en *Pensée...*, II, p. 114-116.

²⁴⁸ Barbera, *Alano di Lilla. Poeta, filosofo, apologeta del secolo XII*, Napoli, Alfredo Guida Editore, 2011, p. 29.

gramática teológica”,²⁴⁹ etc.; mientras Andreas Niederberger dice que “lo que caracteriza el trabajo de Alain es el tratamiento ecléctico de fuentes y amplia gama de problemas que aborda”, así como por ser de los pocos en el siglo XII que realizaron citas directas de la obra del Pseudo-Dionisio.²⁵⁰

Se ha mostrado que nuestro pensador hizo un uso recurrente de parte del *Corpus Dyonisiaco* especialmente de los *Nombres Divinos* y la *Hierarchia Caeleste*,²⁵¹ así como de la *Theophania* de Escoto Erígena,²⁵² a quien se atribuye la reivindicación del uso del Pseudo-Dionisio en el mundo occidental a partir del siglo IX, es decir, el que fuera su primer comentador en este periodo.²⁵³

No podríamos dejar de incluir en este somero recuento el uso de *Asclepius* del Pseudo-Hermes Trismegisto.²⁵⁴ Se han establecido fuertes relaciones entre las *Glosae super Trismegistum* de un anónimo y el *Sermo de Sphaera Intelligibili* de Alain de Lille,²⁵⁵ en el que Dios sería parangonado a esa figura que representa la perfección y cuya intención era mostrar dicha cualidad plena, a través de argumentos y *rationes* para quienes no necesariamente aceptaban los contenidos de las *auctoritates*. El recurso a distintos elementos de este corpus, asimismo, se refleja en el *DFC*, como veremos.

²⁴⁹ Jolivet, “Remarques sur...”, en Roussel et Suard (eds.), *op. cit.*, p. 94.

²⁵⁰ Niederberger, *op. cit.*, p. 4. Vid.

²⁵¹ Poirel, *op. cit.*, p. 68-72. También: “Angeli etiam sub invicem obediunt minores videlicet maioribus ut testat Dyonisius in Gerarchia [PL: Dicit etiam Dionysius in Hierarchia, quod angeli invicem obediunt, minores scilicet maioribus] Caput IV, Lib. II, Ms. 7635, f. 415v-416r/PL, 210, c. 382.

²⁵² Lemoine, “Alain...”, en Solère, *Alain...*, p. 49.

²⁵³ Dominique Iogna-Prat, *La Maison Dieu: Une histoire monumentale de l'Église au Moyen Âge (v. 800-v. 1200)*, Paris, Points, 2012, p. 90-98.

²⁵⁴ Un ejemplo del *CH* baste: “Ait Mercurius in *Asclepia: Omnis enim immortalis est anima.*”, Caput XXX, Ms. 7635, f. 374v/PL, 210, c. 332.

²⁵⁵ Cfr. Vera Rodrigues, “Nature et connaissance de la nature dans le sermo *De Sphaera Intelligibili* et dans les *Glosae Super Trismegistum*”, en Solère, *Alain...*, p. 169-190; Ilaria Parri, “Alano di Lille: Le *Glosae super Trismegistum* e l’immortalità dell’anima”, en Solère, *Alain...*, p. 247-261.

4.5 Fusiones temáticas

¿En dónde reside el interés de Alain de Lille con respecto a estos tratados y autores? Junto a los demás pensadores que son catalogados con la etiqueta de “naturalistas”, el lilense se ocupa de la definición de múltiples conceptos y nociones, se interesa por las formas del conocimiento y las distintas puertas o compuertas que abren sobre nosotros, el mundo y Dios.²⁵⁶

Empero, el teólogo no propone una visión monolítica y cerrada, sino que es posible detectar cambios en su propia interpretación del término en sí o de la realidad particular que describía en sus distintos trabajos; por ello es recurrente encontrar en su texto diferencias entre connotación y denotación. En ese sentido se trató de un primer abordaje a los conflictos conceptuales que, en el siglo siguiente, se debatirían en términos de extensionalidad e intensionalidad, distinción que se ha adjudicado, casi exclusivamente, a la entrada de las traducciones de los pensadores musulmanes, primeros intérpretes de Aristóteles, especialmente a Avicena.²⁵⁷

Por ello, Barbera y Trout recuperan la dedicación y minuciosidad que Alain de Lille demostró en sus indagaciones y reflexiones en torno a la definición de Naturaleza. De tal suerte, Barbera enfatiza las distintas formas en que, contextual y temáticamente, nuestro teólogo semantizó dicho término dependiendo de la obra y su intencionalidad, así como de la etapa intelectual en que se encontraba.²⁵⁸ Así, en la *Summa Quot Modis seu Distinctiones*,

²⁵⁶ “Las cuatro esferas en que se articula el mundo “de las cosas” (*natura*) son: *sensibilis, ymaginabilis, rationalis, intelligibilis*; se corresponden con cuatro modalidades del ser: *mundus sensibilis, primordialis materia, mundana anima, divinae essentiae immensitas*; las cuales, a su vez, correspondientemente con cuatro modalidades del conocer: *sensus, ymaginatio, ratio, intellectualitas*”. Alessandro Musco, “Saggio introduttivo”, en Carlo Chiurco, *Le Regole...*, p. XXVIII-XXIX.

²⁵⁷ Y. Tzvi Langermann (ed.), *Avicenna and His Legacy. A Golden Age of Science and Philosophy*, Turnhout, Brepols, 2009, 395 p.

²⁵⁸ Barbera, *op. cit.*, p. 48-56.

el corolario de su labor axiomático-teológica, Alain enlista once significados: 1) esencia de una cosa; 2) designación de la sustancia; 3) la sustancia corpórea; 4) la diferencia sustancial y específica; 5) el ser sustancial; 6) el origen; 7) el complejo de las cosas naturales; 8) el vicio como segunda naturaleza; 9) la fuerza natural de las cosas; 10) el calor natural; y 11) la ley moral.²⁵⁹

Si bien las *Distinctiones*, especie de compendio diccionario-enciclopédico, producto de su madurez intelectual y vital,²⁶⁰ organizan de manera alfabética las múltiples definiciones que cada término tiene, Alain de Lille solió mostrar un acuciante interés por introducir las mismas reflexiones, y sus matices, en el resto de sus trabajos -fuera apología, polémica, teología, poesía o sermón- como tendremos ocasión de observar en los próximos capítulos con respecto al *De fide catholica*.

Ahora bien junto a la reflexión sobre la Naturaleza, habría una consideración de carácter ontológico y gnoseológico: ¿cómo podemos conocer lo que nos es radicalmente *otro*? Su proposición teológica ha sido clasificada dentro del marco de la teología negativa, descubrir su esfuerzo para responder la anterior interrogante nos da pistas sobre dicha catalogación.²⁶¹ El fin último de su pensamiento fue la correcta definición y situación de la Teología como el cénit del saber, la “ciencia supraceleste”, que expresa e implica una

²⁵⁹ “Natura dicatur unde Boetius: *Natura est quidquid quid quo modo intelligi potest* (...). Aliquando sumitur in designationes substantiae tantum unde Boetius: *Natura est quidquid agere vel pati potest*; et secundum hanc acceptionem, Deus potest dici natura, quia ipse est causa universorum efficiens (...). *Natura est principium motus per se et non per accidens* (...). *Natura est reformans specificam differentiam* (...). Dicitur esse substantiale rei per quod res nascitur (...). Dicitur origo (...). Dicitur etiam complexio, unde *Physica res diversas diversarum naturarum asserit*, id est complexionum. Dicitur vitium inolitum pro natura, unde in iure consuetudo dicitur altera natura (...). Dicitur naturalis calor, unde physicus dicit esse pugnam inter morbum et naturam, id est naturalem calorem. Dicitur naturalis ratio (...), id est naturali instinctu rationis (...). Dicitur potentia rebus naturalibus indita, ex similibus procreans similia, unde aliquis dicitur fieri secundum naturam (...).”, Alanus Insulis, “*Distinctiones Theologicalium*”, *PL*, 210, c. 871. Las cursivas son del editor, las negritas mías.

²⁶⁰ Barbera, *op. cit.*, p. 15-20.

²⁶¹ Niederberger, *op. cit.*, p. 7.

diferencia epistemológica entre ella y el resto de saberes.²⁶² Haciendo eco del Pseudo Dionisio y de Erígena,²⁶³ plantea que todos nuestros saberes están orientados a -intentar- acercarnos al conocimiento de lo intangible, de lo que le dio existencia al humano y su sentido, lo que creó las leyes de la naturaleza de la que forma parte el humano,²⁶⁴ pero que le es ajeno, y está reservado únicamente para espíritus que, a través del saber, puedan aspirar a recibir un fragmentario rayo de toda su luz, que anhelan reunirse con su creador.

De ahí que se cuestionara el problema de los nombres divinos y el tema de la predicación en lo que no puede ser sólo sustancia, es decir, Dios. Las distintas disciplinas están así colocadas al servicio de la articulación de una teoría teológica en la que es central la recuperación del añejo debate sobre la denominación de términos como sustancia y unidad, como si se hubieran vuelto a poner en la mesa de discusión, pero desde nuevas perspectivas, en las que Alain de Lille sólo representa un intento más de respuesta.

Siguiendo a Lemoine veamos algunos ejemplos de cómo se superpone el uso de otros autores en la obra del Doctor. Se plantea que sigue la idea de las formas nativas de Bernardo de Chartres, especialmente en el *De sphaera intelligibili*, pero precisa que es un tema que en primer lugar habría abordado Boecio, y que es en la medida en que el tema se encuentra en Boecio que Alain utiliza a Bernardo de Chartres, es decir, en la medida en que refuerza lo propuesto por el autor más antiguo, de mayor autoridad.²⁶⁵

Por su parte, la noción neoplatónica del “alma del mundo”, que Guillermo de Conches utiliza en el campo filosófico-teológico para referirse al Espíritu Santo y que define como

²⁶² Cfr. Alain Michel, “Rhétorique, Poétique et Nature chez Alain de Lille”, en Roussel et Suard (eds.), *op. cit.*, p. 112-124; Chiurco, “Tra la teoresi e la prassi”, en Solère (eds.), *Alain...*, p. 343-344.

²⁶³ Christophe Erismann, *op. cit.*, p. 40-42.

²⁶⁴ Alverny, *Textes inédits...*, p. 35-38.

²⁶⁵ Lemoine, “Alain de Lille et l’École de Chartres”, en Solère *et al.* (eds.), *Alain de Lille...*, p. 50-52.

“energía natural situada en las cosas”, es retomada por Alain de Lille para aplicarla a la naturaleza diciendo que “es una potencia situada en las realidades naturales que crea lo similar/semajante a partir de lo similar/semajante”,²⁶⁶ con lo cual distinguiría entre la causa eficiente y la formal,²⁶⁷ la creación explícita y la implícita, y así se sitúa con Guillermo en establecer la autonomía de las leyes de la naturaleza. Ahora bien estaría más cerca de la idea de materia indiferenciada para definir los elementos de Bernardo Silvestre, pues a su parecer era peligrosa o problemática la visión de Conches de los elementos como materia primordial.²⁶⁸

Lemoine insiste en la clara y directa influencia, tanto literaria como de contenido, de la *Cosmographia* de Bernardo Silvestre y los dos poemas más famosos de nuestro autor, en los que se habla de la actuación del *Noys* en la creación del Macrocosmos y Microcosmos, pues son patentes las múltiples citas literales que del primero se detectan. Sin embargo, de nueva cuenta se verifica el uso de un autor para consolidar a otras fuentes más antiguas, especialmente la *De consolacione philosophiae* de Boecio, al tiempo que el tema de las siete alegorías de las Artes del *De nuptiis* de Marciano Capella.²⁶⁹ Alverny señala que hubo quien incluso lo nombrara el “pequeño Capella” por el sostenido uso que hace de aquel texto.²⁷⁰

Asimismo, es fundamental señalar el lugar que tiene Aristóteles en su obra. Alain Michel señala que Alain hizo uso de las *Refutaciones Sofisticas*,²⁷¹ las cuales muy

²⁶⁶ Esta idea se repite en múltiples pasajes del *Contra Haereticos*: “Deus a prima mundi creatione naturam creavit, secundum quam, similia ex similibus produxit. Cum ergo Deus, mediante natura, res procreaturus esset, propter peccatum Adae noluit mutare legem naturae. Haec enim fuit lex naturae ab origine, ut ex similibus similia procrearentur, ut de homine homo, de rationali rationalis”, Caput XL, Ms. 7635, f. 385v/PL, 210, c. 345.

²⁶⁷ Lo mismo establece repetidamente en *CH*: “Praeterea non sequitur quod si causa sit immutabilis, effectus sit immutabilis. Alia est causa efficiens, alia formalis”, Caput V, Ms. 7635, f. 356v/PL, 210, c. 311.

²⁶⁸ *Ibid.*, p. 52-53.

²⁶⁹ Lemoine, “Alain...”, en Solère *et al.* (eds.), *Alain...*, p. 54-56.

²⁷⁰ “*Alani minimi Capellae*”, Alverny, *Textes inédits...*, p. 33.

²⁷¹ Alain Michel, “Rhétorique...”, en Roussel et Suard (eds.), *op. cit.*, p. 118.

seguramente también habría abrevado de las versiones dispuestas por Boecio.²⁷² Mientras, Alverny apuntó que hay algunos elementos del atribuido a Aristóteles, *Aphorismis de essentia summae bonitatis*, más conocido como *Liber de Causis*, traducido por Gerardo de Cremona (+1187), en el *DFC* (1185-1190), por lo que constituye una de las primeras menciones de dicha traducción fuera del ámbito toledano.²⁷³ Siguiendo esta idea, algunos han propuesto que habría conocido tardíamente en su trayectoria el texto atribuido a Aristóteles y por eso no se encuentran más referencias en otras obras de índole teológica, notablemente en la *Summa Quoniam Homines* (1191) o las *Regulae* (1192-1194); sin embargo, si tenemos en cuenta los esquemas de datación establecidos para cada obra, dicha hipótesis pierde contundencia, pues serían posteriores a la redacción del tratado teológico en cuestión.

Mientras tanto, Michel Lemoine establece la “renuncia” intencional del teólogo del uso de Aristóteles, pues argumenta que él consideró que la dialéctica, cultivada con ahínco en la escuela abelardiana, había alcanzado sus límites, de tal suerte que prefirió apoyarse o basarse en Platón y en sus intérpretes cristianos fundamentales, Orígenes y Agustín, quienes habrán de ser referidos en varias ocasiones en los dos primeros libros de nuestro tratado. Lemoine nos recuerda además que ya Alain de Libera habría colocado a Alain de Lille como parte de la “resistencia”, haciendo referencia a la serie de pensadores que en ese punto de inflexión del saber habrían elegido no utilizar los “nuevos” textos traducidos de (o atribuidos a) Aristóteles.²⁷⁴ De acuerdo con este planteamiento, habría que esperar al siglo XIII para la

²⁷² Antonio Doñas Beleña, *Las versiones castellanas medievales de la Consolatio Philosophiae de Boecio*, v. 1, tesis doctoral, Valencia, Facultat de Filologia, Traducció i Comunicació-Universitat de València, 2015, p. 91-92.

²⁷³ Alverny, *Textes inédits...*, p. 13. Un ejemplo de *CH* encontrado y que, además, sigue inmediatamente a la anterior referencia de Trismegisto: “In *Aphorismis* etiam de *essentia summae bonitatis* legitur quod anima est in horizonte aeternitatis, et ante tempus nomine aeternitatis”, Caput XXX, Ms. 7635, f. 374v/PL, 210, c. 332.

²⁷⁴ Lemoine, “Alain...”, en Solère et al. (eds.), *Alain...*, p. 57.

expansión del saber aristotélico como eje vertebrador en las indagatorias filosófico-teológicas de los pensadores del Occidente medieval;²⁷⁵ sin embargo, habremos de ver la manera en que, quizá sin quererlo -¿o queriendo ocultarlo?-, la *logica vetus* prima en el estilo refutatorio que nuestro teólogo construye, aunque siempre siguiendo las pautas boecianas.

Otro de los senderos temáticos que es posible rastrear en su trabajo es el utillaje y léxico médico salpicado, aquí y allá, en sus obras. Se señalan huellas del *Pantegni*, libro médico, compilado y traducido por Constantino el Africano en el siglo XI, material que estaba en uso en la escuela de Medicina de Montpellier. Esta deuda es visible, por ejemplo, en dos de las definiciones mencionadas sobre naturaleza en sus *Distinctiones*; lo mismo que diversas referencias que empatan las labores de cuidado y salud entre los médicos y los sacerdotes-predicadores en la *Summa de arte praedicandi*, el *Liber poenitentialis* o el *Anticlaudianus*.²⁷⁶ El *DFC* hace gala del servicio que le prestó su trayectoria sureña y su cercanía con los *physici* en formación, motivo por el cual dejaremos el énfasis específico para más adelante.

Considero de interés finalizar este recuento mencionando, solamente de paso, a algunos de los pensadores posteriores en cuyas obras se siente la influencia de nuestro lilense.

4.6 Influencia del pensamiento alaniano

Se han establecido algunas relaciones entre el pensamiento de Alain de Lille y el de múltiples autores de los siguientes siglos. Se ha dado fundamental importancia al efecto que han tenido sus obras, notablemente el *Liber poenitentialis*, las *Regulae Theologicae* y la *Summa Quoniam Homines* en los canonistas de los siglos XIII y XIV. Del *Liber poenitentialis*,

²⁷⁵ Charles H., Lohr, “The Ancient Philosophical Legacy and its Transmission to the Middle Ages”, en Jorge Gracia and Noone, Timothy (eds.), *A Companion to Philosophy in Middle Ages*, New York, Blackwell Publishers, 2002, p. 16.

²⁷⁶ Trout, *The Voyage of...*, p. 7-10.

Alverny señala una dependencia directa del manual del victorino Robert de Flamborough y del vicediácono del capítulo de Salisbury, Thomas Chambham.²⁷⁷ El *Anticlaudianus* fue glosado repetidamente, comenzando por Raoul de Longchamps, su probable alumno²⁷⁸ y por Guillame d'Auxerre, quien además fue evaluador de los escritos aristotélicos a petición del pontífice Gregorio IX.²⁷⁹

Desde el siglo XIX diversos vínculos temáticos y estilísticos han sido establecidos entre Alain de Lille y el viaje de Prudencia descrito en el *Anticlaudianus* y la representación del *iter* en la *Divina Comedia* de Dante (1265-1321); así como la definición de amor, dada en las *RT*, respecto a Dios como esfera inteligible.²⁸⁰ Igualmente se presume el influjo del lilense en el antiaristotelismo de Nicolás de Cusa (1401-1464), idea que atendería o seguiría los planteamientos de De Libera y de Lemoine recién señalados, pues son más evidentes y explícitos los trazos del agustinismo y origenismo en la obra de nuestro teólogo. Además, tanto Nicolás de Cusa como nuestro teólogo son considerados como dos de los vasos comunicantes del pensamiento de la Edad Media al Renacimiento, cuyos intereses humanistas y marcadamente neoplatónicos sobresalieron en su época. Inclusive se ha planteado un eco de Alain de Lille hasta Descartes y Blaise Pascal.²⁸¹

Por último, pero más importante para esta investigación, considero fundamental mencionar que el *Doctor universalis* en los capítulos II-IV del *CI* propone una reflexión teológica trinitaria que sistematizaría en su inmediata posterior composición de las

²⁷⁷ Alverny, *Textes...*, p. 153-154.

²⁷⁸ Éste hizo un comentario al *Anticlaudianus*, que dedicó a Arnaud Amalric, obispo de Narbona y protagonista de los sucesos en el preámbulo a la cruzada albigense que se abordarán en el capítulo III. Alverny, *Textes...*, p. 12.

²⁷⁹ Trout, *The Voyage...*, p. 3.

²⁸⁰ Bossard, E. Curtius, Ciotti, Dronke entre los principales autores que han estudiado esa relación temática. *Apud* Barbera, *op. cit.*, p. 40 y s.

²⁸¹ Trout, *The Voyage...*, p. 3.

Regulae.²⁸² En ambos documentos medita en torno a la frase “*nec generans, nec genita, nec procedens sit*” para explicar o intentar asir una interpretación apropiada y exclusiva a la Trinidad, en lo relativo a la *essentia divina*. Hasta donde tengo noticia, y la búsqueda que realicé en torno a este particular arrojó, no existe una formulación idéntica anterior a ésta de Alain de Lille, lo cual me parece que refuerza la idea que sostengo en torno a su sitio como constructor de la ortodoxia romana.

Apunto lo anterior en la medida en que el canon 2 del Concilio IV de Letrán, dirigido a la condena de un texto de Joaquín de Fiore, introduce la formulación “*nec generans, nec genita, nec procedens*” de nuestro teólogo, si bien con la intención de reivindicar las afirmaciones del Maestro de las Sentencias que habían sido cuestionadas por el abad calabrés. En vista de que Fiore habría malcomprendido a Lombardo y su supuesto planteamiento de la divinidad “*quam quaternitatem adstruebat in Deo*”, la esencia común a las que las tres personas divinas “darían lugar”.²⁸³ Dicho canon manifiesta la importancia del tema al ocupar el segundo de los bloques temáticos (¿problemáticos?) a consolidar por el concilio, luego del canon 1 “*De fide catholica*”, título que considero relevante enfatizar al ser homónimo al tratado que dio lugar a este trabajo; y seguido del canon 3 “*De haereticis*”, el cual termina de dibujar el escenario eclesiológico que articula la Iglesia de Roma frente al panorama de preocupación, interés y urgencia que perfila para la Cristiandad occidental. Sucesivamente volvemos a encontrar la fórmula *à la lettre* en las reflexiones del Aquinate sobre las decretales;²⁸⁴ y poco más adelante, consecuentemente con la visión juridizante de la Iglesia

²⁸² “Regula L”, en *Regulae Theologicae*, PL, 210, c. 643.

²⁸³ “Concilium Lateranense III Generale”, en Mansi, v. XXII, c. 981-984.

²⁸⁴ Sancti Thomae de Aquino, “Expositio super primam et secundam Decretalem ad archidiaconum Tudertinum”. Consultado el 29 marzo 2021 en: <https://www.corpusthomisticum.org/o2d.html>

del siglo XIII, se incorpora a la compilación de las *Decretalium* de Gregorio IX, en su Liber I, título 1, capítulo 1.²⁸⁵

Con estas notas cierro este apartado, y aunque todavía quedan múltiples caminos que rastrear en este autor, en el siguiente capítulo iniciaré con el horizonte histórico político, para en seguida concentrarme en el análisis del *DFC*, su posicionamiento con respecto de la reforma de la Iglesia, las polémicas antiherética, antijudía y antiislámica que enmarcan su ideario cristológico, sus innovaciones y especialmente el sitio del *De fide catholica* de entre los casi cien títulos que legó a la posteridad.

²⁸⁵ *Decretalium Gregorii papae IX compilationis*, Liber I, Titulum I, “De summa trinitate et fide catholica”, Capitulum I, Tractatus de trinitate et ipsius operibus.

Capítulo II. Lo teológico: el *Contra Haereses*

Introducción

Estudiar el último tercio del siglo XII nos conduce a considerar la situación espacio-temporal de auge y expansión de una contracorriente religiosa que se dibujaba en los territorios colindantes con los Pirineos y poco más al Norte: la franja Toulouse-Montpellier-Provenza. Pensar en ese segmento temporal nos sitúa también en el momento de escritura del *Contra Haereses* que es la materia a partir de la cual intento aprehender, en alguna medida, la dimensión de los fenómenos herético y eclesiológico. De igual modo, y si bien hay presencia y expansión herética en otras demarcaciones más al noreste (*Francia* norteña, al norte del Loira), en tierras itálicas (Lombardía) y renanas (Borgoña-Flandes), este trabajo se concentra en el contraste de las zonas que se agrupan primordialmente en el sur de la actual Francia, pues de ellas deriva la pintura que construye nuestro autor.

En ese tenor, me interesa detallar qué temas e informaciones se elaboraron en torno al grupo heterodoxo *antes* del final del siglo XII, y únicamente señalar cuáles otras –la mayoría– se recopilaron en la primera mitad del siglo XIII. También resulta de interés distinguir los tipos de aproximaciones y de articulación que de esa información se realizó, porque mucho nos podrá decir sobre los autores en particular y sobre la visión de la Iglesia que construyen, en sus tres más inmediatos sentidos.²⁸⁶

A fin de comprender los contornos que enmarcan el contenido del tratado y los temas que rodean su escritura, habré de comenzar presentando un breve balance de la situación sociopolítica (II.1) de las regiones sureñas habitadas por la herejía, las espinosas relaciones

²⁸⁶ Dominique Iogna-Prat, *La Maison Dieu: Une histoire monumentale de l'Église au Moyen Âge (v. 800-v. 1200)*, Paris, Points, 2012, especialmente p. 47 s. y 247 s.

dadas entre dominación eclesiástica y secular y el escenario político en Montpellier, lugar de escritura de nuestro teólogo.

A continuación presento la intención del autor al escribir el tratado y algunos apuntes sobre las versiones, manuscritas e impresa, que de él consulté (II.2), para en seguida concentrarme en sus dos primeros libros dedicados a describir las tesis sostenidas por los grupos heréticos. El objetivo al analizarlos fue determinar el tipo particular de refutación que él construyó, una que caracterizo como aristotelizante, la cual además me permite tomar una posición en medio de esta polémica historiográfica. Para lograrlo decidí seguir, a pie juntillas, el curso de presentación de nuestro teólogo (II.3-II.6), de suerte que sea posible situarlo en el más amplio escenario discursivo que se despliega con respecto a la herejía. Una vez realizado ese recorrido, daré paso a la segunda parte de los temas cuestionados por los herejes, éstos y los valdenses, en el capítulo tercero donde habré de presentar el criterio que he logrado construir en función de estos elementos analíticos y algunas conclusiones a las que arribo.

Resta señalar que, en vista de que la conflictividad histórico-hermenéutica existente, este capítulo exige darle voz puntual al teólogo a fin de insertar sus ideas en el marco interpretativo de los estudios heresiológicos, cuyas discusiones, animadas por documentos como éste, han sido presentadas en el primer capítulo. Finalmente, adelanto que la posición que adopto será presentada hasta el cierre del próximo capítulo.

II.1. Lo político: secular y eclesiástico

Un agitado escenario político se implica en la lectura e interpretación de la ocurrencia y expansión de corrientes dualistas en el sur de Francia. Estos grupos aparecen y se difunden en toda la franja sur que atraviesa del Languedoc al valle bajo del Rhône aunque, casi como paradoja, se exceptúa su presencia en Montpellier, epicentro del tratado teológico que nos

interesa. Sin embargo, esta demarcación formaba parte de las dos grandes rutas de comunicación de toda esa franja (la *via Tolosana* y una ruta secundaria más al sur que la conectaba con Toulouse-Carcassonne-Béziers),²⁸⁷ por lo que también compartió noticias, inquietudes y acciones conjuntas sobre la respuesta que requería de las autoridades. En esta necesidad se implica la serie de relaciones políticas, digamos de carácter temporal, entre las instancias seculares y eclesiásticas. En ese sentido hay que considerar las tensas interacciones entre el dominio regio al norte y las posiciones de los distintos señores del sur,²⁸⁸ y primordialmente las de estos señores entre sí y con respecto de la Iglesia.

Los territorios de zona sur se caracterizan esta segunda mitad de siglo XII por representar un poder mucho más difuso y volátil, el *dominium* dividido entre múltiples señoríos; así como la existencia de una Iglesia fragmentada, menguada en su *auctoritas*. Esta fragilidad eclesial se manifiesta en la forma de múltiples ataques a los miembros del clero secular en sus diversas demarcaciones diocesanas. Podemos esbozar esta situación como el ejercicio de un poder débil, sin lazos estables o duraderos entre las distintas casas gobernantes. Se dieron repetidas pugnas sobre los derechos de las tierras, muchas de ellas consignadas a título alodial, estatus que les eximió de la prestación de servicios en las diferentes confrontaciones que ocurrieron en el curso de esos siglos.

Un panorama tal supuso el uso de mercenarios para proteger posiciones, así como la expresión de un menor respeto -¿o temor?- a la idea de jerarquía, fuera ésta eclesiástica o secular. Al mismo tiempo, la Iglesia en el sur convocó a los señores, en repetidas ocasiones, a asambleas, a fin de jurar las que han sido denominadas “pases diocesanas”, en una suerte

²⁸⁷ Jacques Berlioz, “Le dur exil. Pèlerinages et pèlerins en Languedoc”, en Berlioz (dir.), *Le pays Cathare...*, p. 269-272.

²⁸⁸ Dominique Barthélemy, *La France des Capétiens 987-1214*, Paris, Éditions du Seuil, 2012, p. 300-306.

de continuidad del programa institucional romano de la “paz de Dios”,²⁸⁹ por las que habrían de solemnemente domeñar a los señores, comprometiéndoles a detener las rapiñas y episodios guerreros que volatizaban la estabilidad de la zona, sus personas y prioritariamente la propia Iglesia. En ese tenor, y por tal vocación “intromisoria”, es que pueden entenderse, como derivaciones, las marcas tan potentes de anticlericalismo manifestadas y que, incluso, éstas procedieran de diversas comunidades cuyo estatus de obediencia católica nunca fue cuestionado ni sospechoso, si bien los rasgos de anticlericalismo fueron más patentes en el caso de aquéllos que albergaron o constituyeron núcleos disidentes.²⁹⁰

La nobleza menor, empobrecida y resentida, fue muy sensible y quizá receptiva a los temas subrayados por la prédica de intérpretes alternos.²⁹¹ A fines de siglo XII, muchas áreas antes bajo dominación Plantagenêt, como Agen, pasaron a manos de Raimundo VI (1194-1222), conde de Tolosa. Raimundo VI atravesó estos años con una marcada estrategia de reticencia y contravención de juramentos, debida a una férrea voluntad de afirmar y ampliar su *potestas*.²⁹² No obstante, con el activo y creciente interés de la Iglesia romana en la articulación de su política, a través de una red de legados y terminando con la puesta en marcha de la cruzada, Raimundo VI vio difuminarse su dominación, posición y posesiones en favor del liderazgo de la cruzada, representado por Simón de Montfort en cuanto a la *potestas*. Simultáneamente, éste al ser ejecutor de las pretensiones y programa de la Iglesia romana, permitió que la Iglesia alcanzara las mayores ganancias en este proceso, la

²⁸⁹ Damien Carraz, “Un revival de la paix de Dieu ? Les paix diocésaines du XII siècle dans le Midi”, en Florian Mazel (ed.), *Cahiers de Fanjeaux*, 48, Toulouse, Privat, 2013, p. 523-559.

²⁹⁰ Myriam Soria, “Les violences anti-épiscopales dans la province de Narbonne (fin XIIe-début XIIIe siècle): des manifestations anticlericales ?”, en *Cahiers de Fanjeaux*, 38, Toulouse, Éd. Privat, 2003, p. 161-168.

²⁹¹ Claire Taylor, “Authority...”, en Frassetto (ed.), *op. cit.*, p. 150-60.

²⁹² Jacques Paul, “Le meurtre de Pierre de Castelnau”, en *Cahiers de Fanjeaux*, 38, Toulouse, Éd. Privat, 2003, p. 283 y s.

consolidación de sus *iurisdictiones*, las cuales -no hay que olvidarlo- implicaban siempre la facultad de juzgar y de gobernar sobre los territorios que las conformaban.²⁹³

Habrían de pasar otros varios años para que el control de la casa de Tolosa se recuperara bajo Raimundo VII (1222-1249), aunque con muchas pérdidas y éste viéndose sometido a rendir homenaje a varios otros señores, incluido el rey de Francia y el pontífice.²⁹⁴ No obstante, los intentos que hizo Raimundo VII para revertir el proceso de intromisión del Norte, iniciado por Raimundo V desde 1177, llegaron tan tarde que ya no fue posible frenar el éxito de la casa Capeto,²⁹⁵ que absorbió su *dominium* a mediados del siglo XIII.

1.1. Pugnas: el vacío que animó la expansión herética

Para comprender este proceso y poder situar en sus últimos contornos el tratado que nos compete, es necesario considerar la turbulenta situación política que caracteriza a toda la zona y a los gobernantes, tanto seculares como eclesiásticos, que dirigen el espacio.

Las herejías tuvieron un lugar fértil para desarrollarse mientras la *auctoritas* moral eclesiástica se encontraba mermada. Myriam Soria nos señala que, a partir de la primera mitad del siglo XI, es evidente la sujeción manifiesta del *episcopatus* al *comitatus*,²⁹⁶ y aunque usa únicamente ese rango nobiliario, hace referencia a los distintos títulos y tipos de dominación secular en que estaban repartidos los territorios. Fue hasta muy entrado el siglo XII cuando comienza a equilibrarse la situación, sin duda en buena medida gracias a los “avances” realizados por el rey de Francia, quien otorgó importantes concesiones a distintos obispos para fortalecer sus posiciones, ya que al realizar tales cesiones, a la par ganaba al

²⁹³ Simone Balossino, “Justices ecclésiastiques et justices laïques dans les comunes de la basse vallée du Rhône (XIIe-milieu XIIIe siècle)”, en *Cahiers de Fanjeaux*, 42, Toulouse, Privat, 2007, p. 57.

²⁹⁴ Laurent Macé, “Avant et après Muret : Le Midi de la France au tournant du XIIIe siècle (1195-1222)”, en *La encrucijada de Muret*, Sevilla, Sociedad Española de Estudios Medievales, 6, 2015, p. 209-210.

²⁹⁵ Taylor, “Authority...”, en Frassetto (ed.), *op. cit.*, p. 194.

²⁹⁶ Myriam Soria, *op. cit.*, p. 167-169.

minar la *potestas* de los señores sureños, estrategia que podríamos calificar de juego de sumacero. Tal fue el caso en los obispados de Toulouse, Maguelonne (al cual pertenecía la ciudad de Montpellier), Uzès, Nîmes, Lodève, Agde y el arzobispado de Narbona, que abarcaba la región completa, todos los cuales vieron un incremento de su poder, aparejado a la afirmación de su autoridad.

Para el primer tercio del siguiente siglo, cuando la contención de la herejía no se alcanzó y dio inicio la empresa cruzada, Taylor señala que “ningún modelo simple de lealtad o identidad puede ser demostrado en el período de 1209-1229 y cada ciudad y señorío parece haber virado por sí mismo y juzgado sus probabilidades de éxito por el destino de sus vecinos”,²⁹⁷ haciendo referencia a la manera en que los señores cooperaron, resistieron o se unieron a la causa de los *crucesignati*, sobre todo cuanto más cerca, o en peligro, se encontraron de sufrir las terribles consecuencias que las primeras ciudades vivieron.

En un complejo escenario que implicó presencia, autoridad y poder de representantes del Norte (por ejemplo, Simón de Montfort) o de la Iglesia romana (Enrique de Marcy, Arnaud Amalric, Pedro de Castelnau, Milón o Pedro de Benevento), y frente a las cambiantes alianzas tácitas o explícitas entre condes, barones y señores, la situación de la herejía no menguó, más bien se operó una transferencia hacia otras zonas. La volatilidad de las posiciones durante la Cruzada no determinó la deserción de la disidencia ni el convencimiento de todos los señores para la causa cruzada. De suerte que, la herejía únicamente pudo ser contenida y menguada conforme se afianzó la institucionalización de la Inquisición. En ese sentido, debe considerarse que la tolerancia dada o tenida para con los herejes por varios de los señores del área se manifestó más como una rebelión ideológica,

²⁹⁷ Claire Taylor, “Authority...”, en *op. cit.*, p. 164.

que como política; es decir, que muchos señores que los apoyaron o fueron indulgentes con su presencia no necesariamente eran *haeretici* ni *credentes* por sí mismos, sino que fue únicamente un medio para manifestar, a su vez, un rechazo a la jerarquía eclesiástica o a la posición de otro señor rival o superior.

Por estas razones, el evento que desencadena la nueva etapa, aunque venía articulándose desde al menos tres decenios atrás, fue el asesinato de Pedro de Castelnau en 1208, y que debe ser leído en el marco de esta atmósfera anticlerical que caracterizó los dominios de la zona y la molestia que manifestaban los señores frente a los intentos de dominación por parte de los prelados eclesiásticos, en representación de intereses romanos o norteños.²⁹⁸

1.2 Montpellier en el ámbito del Mediodía

Desde finales del siglo XI, se había dado una relación cercana entre los gobernantes de Montpellier y los distintos papas como Urbano II o Calixto.²⁹⁹ Dicha situación no se modificó, y especialmente en las primeras décadas del gobierno de Guillermo VIII (1172-1202), señor de Montpellier, se dio una relación pacífica y cordial con el pontífice Alejandro III.³⁰⁰ Asimismo, al menos desde mediados del siglo XII, había existido una relación próxima entre esta familia y la congregación del Císter.

La situación geográfica de este señorío lo colocaba como un sólido puente de comunicación entre las regiones del Bajo Rhône y el Languedoc, de este modo se mantenía cerca de los asuntos que atravesaban toda la arquidiócesis narbonense como una zona de paso

²⁹⁸ Que es, en buena medida, la tesis de este capítulo de Jacques Paul, “Le meurtre...”, en *op. cit.*, p. 258 y 282.

²⁹⁹ Françoise Durand-Dol, “Innocent III et les Guilhem de Montpellier”, en *Cahiers de Fanjeaux*, 50, Toulouse, Privat, 2015, p. 65.

³⁰⁰ Françoise Durand-Dol, “Innocent III et les Guilhem de Montpellier”, en *Cahiers de Fanjeaux*, 50, Toulouse, Privat, 2015, p. 65-66.

entre las principales locaciones que protagonizarían los turbulentos sucesos de la primera mitad del siglo XIII, de ahí el interés que demostraría Inocencio III en los asuntos de la ciudad desde que subió al solio pontificio en 1198.³⁰¹

Durante los años en que el lilense escribía su *DFC*, las relaciones entre su señor y el pontífice pasaron por una etapa espinosa debido a las decisiones tomadas por Guillermo respecto al abandono de su primera mujer, Eudoxia Comnena, con quien había engendrado a su hija María, para unirse a Inés de Castilla. Pese a esta situación, la relación entre Inocencio III y Guillermo VIII, en las postrimerías del siglo, se mantuvo estable, especialmente si se considera que Montpellier se caracterizó por no presentar expansión de herejías,³⁰² mientras la percepción eclesiástica al oeste era la de una creciente amenaza herética.

En 1202 fallece el último representante varón reconocido de esta familia como señor de Montpellier. El hijo que procreó con Inés, Guillermo IX no fue reconocido como sucesor oficial;³⁰³ mientras que su hija María organizaba un nuevo matrimonio para tomar la sucesión. En ese lapso permaneció al frente del poder el consulado que tenía distintas prerrogativas en el funcionamiento y organización de la ciudad, y que fungió como representante de los intereses de este *dominium* en los complicados sucesos posteriores que habrían de colocar a Montpellier en el medio de la vorágine cruzada y de la directa y progresiva intromisión de la autoridad pontificia en toda la región. Montpellier misma estaba vinculada vasalláticamente al solio desde 1144 y en 1207 recibió el consulado una misiva en la que se les comunicaba la grave situación en que se encontraba la zona.³⁰⁴

³⁰¹ Jacques Chiffolleau, “Note sur la bulle *Vergentis in senium*, la lutte contre les hérétiques du Midi et la construction des majestés temporelles”, en *Cahiers de Fanjeaux*, 50, Toulouse, Privat, 2015, p. 90.

³⁰² Jacques Paul, “Le meurtre...”, *op. cit.*, p. 263.

³⁰³ Françoise Durand-Dol, *op. cit.*, p. 69-71.

³⁰⁴ Jacques Paul, “Le meurtre...”, *op. cit.*, p. 267-268.

Es menester señalar, al menos, tres episodios ocurridos entre el final del siglo XII y la primera década del siglo XIII que, considero, son muestra de la importancia e involucramiento de esta demarcación en los procesos que atañen al tratamiento de la herejía y al fortalecimiento del *dominium* eclesial regional, a través del pontificio.

Desde 1198 y hasta 1208 Inocencio III concedió el privilegio *Religiosam vitam* para la fundación oficial y las instituciones del hospital del Espíritu Santo, para luego confirmar el *ordo regularis* de sus hermanos, en 1204. Hubo quejas del capítulo de Maguelonne, al que pertenecía Montpellier, así que Inocencio determinó que habría que transferir la central de esa orden a Roma misma, *in Saxia*.³⁰⁵ Este gesto tiene importancia, pues como es sabido, unos años después, en el IV Concilio de Letrán, Inocencio habría de limitar la fundación de nuevas *religiones*, aceptando oficial y únicamente las de los conocidos mendicantes.

En el verano de 1209, con la llegada del legado notarial italiano de Inocencio III, Milón, se organizó la celebración de un concilio en Montélimar que tuvo por objetivo la sujeción de muchos señores, barones y condes de la zona, se estructuró la operación a través de la rendición de juramentos que los sometían al *negotium pacis et fidei* que habría de caracterizar la ejecución del proyecto político teocrático del pontífice en cuestión. Así, los cónsules de Montpellier se plegaron a todas las cláusulas que esta vinculación jurídica articulaba, entregando juramento el mismo año.³⁰⁶ Las cláusulas iniciales y centrales de la

³⁰⁵ Françoise Durand-Dol, *op. cit.*, p. 79.

³⁰⁶ “Concilium Montiliense, in provincia Narbonensi. In quo Milo Apost. sed. legatus Raymundum comitem Tolosanum Albigensium fautorem poenitentiae subiecit, anno Domini MCCIX”, Mansi, Conciliorum, XXII, c. 767-774 y “In nomine Domini nostri Iesu Christi. Anno eius suum incarnationis MMCIX. Kal. Augusti, anno pontificatus domini Innocentii papae III duodecimo. Nos consules Montispessulani iuramus super sancta Dei evangelia manu tacta tibi magistro Miloni domini papae notario A.S.L. de mandato & auctoritate tua, quod bona fide sine omni malo ingenio, & sine fraude, consulemus & operam dabimus pro posse nostro, quod dominus Raymundus comes Tolosanus taru per se quam per haeredes tuos super iis omnibus pro quibus fuit excommunicatus, quae videlicet exponuntur in forma secundum quam ipse antequam absolveretur iuravit, pareat omnibus mandatis ecclesiae, & quod ea in perpetuum servet, ita ut si quod illorum non fuerit, vel contraverit manifeste, nos ei nullum consilium vel auxilium seu obsequium per nos vel per homines sive amicos nostros aliquatenus impendemus; immo quosque plene paruerit, faciem contra ipsum pro posse nostro

misma eran prácticamente calca de las famosas bulas papales, lanzadas en 1184 y 1199, relativas a la condena e instrumentación de la persecución herética, según explica Florian Mazel,³⁰⁷ y sobre las que comentaremos más adelante. Se trató de un refrendo de fidelidad política y vasallática de Montpellier a la autoridad pontificia, vía el legado, comprometiéndose a la defensa y custodia de los castillos tomados en prenda en los dominios que habrían de recuperar de la “nefanda herejía”. Resulta importante también señalar que los juramentos generales solicitados a cónsules, señores, barones y condes incluían temas relacionados con la prohibición de darle funciones públicas o sostener comercio con judíos, limitar el cobro de peaje, el uso de *routiers*, así como los ataques a los obispos y sus bienes y territorios.³⁰⁸

Prácticamente en los mismos días, a fines de julio de 1209, Montpellier devino momentáneamente en el espacio de reagrupación de la armada principal de camino a la

quicquid Romana ecclesia vel eius nuntius sive legatus nobis mandaverit faciendum (...) Si quis autem haec iurare noluerit, ipsum haereticum habebimus manifestum, nec eius iudicium sive auctoritatem vigorem in aliquo sortiatur. Et ego supra memoratus Milo domini papae notarius apostolicae sedis legatus auctoritate legationis, qua fungo; ad praedicta excquenda vobis praedictis consulibus et successoribus vestris potestatem & auctoritatem concedo. Haec omnia pro posse suo bona fide & sine aliquo malo ingenio corporaliter iuraverunt se observaturus B. Caput de Bove, Deodatus de Rocennaco, P. de Bisanchis, Regordus, P. Belliani, & G. de Planterio consules. Et hoc idem simpliciter iuravit se tenere pro ipso, I. Luciani Montipessulani baiulus (...)”, “Ad Montiliense Concilium Additio, Forma Iuramenti”, c. 780-781.

³⁰⁷ Florian Mazel, “Soumission et obéissance. Les serments de 1209 et l’ordre pontifical dans le Midi”, en *Cahiers de Fanjeaux*, 50, Toulouse, Privat, 2015, p. 158-162.

³⁰⁸ Aunque Paul retrata las condiciones de los juramentos de 1207, lo mismo se manifiesta en los de 1209, liderados por Milón. *Cfr.* “(...) sub debito praestiti iuramenti praecipio, ut mainadas nullo unquam tempore habeatis. Item ut Iudaeos ab omni administratione publica & privata removeatis omnino, & nullo unquam tempore eos ad eandem vel ad aliam restituatis, nec alios Iudaeos ad administrationem aliquam assumatis, nec eorum consilio contra christianos utamini. Item ut ecclesias incastellatas ad arbitrium diocesanorum episcoporum diruatis; vel etiam reservetis, si quas duxerint reservandas, quae diocesanis episcopis vel aliis ecclesiarum praelatis, ad quas pertinere noscuntur, tradantur & ab eis perpetuo possideantur. Item praecipio, ut ecclesias & domos religiosas in libertate plenaria conservetis, videlicet quod albergarias, procuraciones & exactiones quascumque nullatenus exigatis vel percipiatis; sed omnia sine diminutione servetis (...). Item praecipio, ut pedagiorum & quidagiorum exactiones penitus dimittatis, nisi quas regum vel imperatorum concessione probaveritis vos habere, nec dimissa pedagia, seu quidagia denuo resumatis. Item praecipio, ut pacem seu treguam secundum quod vobis iniunctum fuerit, observetis (...). Item praecipio, ut de vobis conquerentibus, secundum meum vel alterius legati vel iudicis delegati seu ordinarii arbitrium, iustitiam faciatis. Item praecipio, ut eos quos episcopi haereticos nominabunt receptatores vel fautores eorum haereticos habeatis”, “Ad Montiliense Concilium additio. Praecepta facta baronibus”, Mansi, *Conciliorum*, c. 774-775; Jacques Paul, “Le meurtre...”, p. 266-267.

cruzada, desde donde avanzarían para tomar la villa de Servian, y en seguida dirigirse a Béziers por el río Orb.³⁰⁹ El vizconde Raimundo-Roger de Trencavel se apersonó en la ciudad de Béziers únicamente para avisar de la llegada de los cruzados, y continuar su camino a Carcasona. Un rato después, el obispo de Béziers, Renaud de Montpellier, instó a la población a rendirse, entregando a los herejes, antes del derramamiento de sangre, pero al parecer fueron muy pocos los que desertaron, tanto antes como después de esa arenga. Sobre este particular, considero importante mencionar que muchos judíos sí salieron de la ciudad, temiendo por su destino inmediato, en vistas del poco más de un siglo de “tradicción” de terminar siendo chivos expiatorios en prácticamente cada inicio de movimiento cruzado. Restan dos aspectos más a considerar en el esbozo de este panorama *Montispessulani*, vayamos a ellos.

1.3 El Císter

Para 1190 Alain de Lille había terminado de escribir este tratado en el que había integrado las preocupaciones y ocupaciones de la *Ecclesia* frente a los grupos que no lograba domeñar ni integrar en concordia al cuerpo místico. En los albores de siglo XIII se trasladaba a la abadía, cuna de la congregación del Císter. Su presencia y la fama que lo precedía nos permiten pensar en una probable última difusión de sus reflexiones, a través de las lecciones y los sermones que debió compartir a los oyentes-educandos que tuvo, en el par de años que ahí residió y donde falleció, como señalé en el capítulo anterior.

Por tal elección y en relación con la expansión y tratamiento de la herejía, considero necesario pensar en la articulación de un amplio núcleo de relaciones alcanzado por esta congregación en la segunda mitad de siglo XII. El Císter se caracterizó, pues, por una fuerte

³⁰⁹ Lawrence W. Marvin, “The Massacre at Béziers. July 22, 1209: A Revisionist Look”, en Frassetto (ed.), *op. cit.*, p. 202.

y creciente presencia en la zona sureña, enriquecida por donaciones, con una progresiva³¹⁰ absorción de distintos monasterios; y cuya acción ejerció al lado de la misión pontificia, la cual únicamente supo tomar impulso con el liderazgo y vocación política de Inocencio III a fines del siglo. A la par, hubo una vinculación entre Montpellier y esta congregación, particularmente, vía el monasterio de Grandeseleve, desde la segunda mitad del siglo XII.

Ha sido muy estudiado el papel de estos monjes en la lucha contra la herejía durante los decenios que nos interesan, sobre todo en lo relativo a los nombramientos de legados procedentes del ámbito francés relacionados con esta casa, principalmente Enrique de Marcy en sus misiones de 1177-1178 y 1181; Pedro de Castelnau –quien, no sobra decir, procedía de Montpellier y era archidiácono de Maguelonne-³¹¹ desde 1199; o Arnaud Amalric, a partir de 1204, el cual animó el favorecimiento de la relación, no sólo de la abadía, sino del pontificado con la nueva dominación secular de Montpellier con Pedro II de Aragón como su señor. Una marca de esta tarea y predilección por parte del pontificado con las redes cistercienses fue, sin duda, el nombramiento como obispos de Toulouse de Folquet de Marsella;³¹² y de Carcasona a Gui des Vaux-de-Cernay; así como de arzobispo de Narbona al mismo Arnaud Amalric;³¹³ todos los cuales procedían de dicha casa. Un último dato sobre él consiste en la dedicatoria de un comentario al *Anticlaudianus* realizado por un discípulo de nuestro teólogo-poeta, Raoul de Longchamps.³¹⁴

No obstante, la infructuosa acción propedéutica de esta congregación para lograr atajar la expansión de agrupaciones heréticas ha solido ser considerada como símbolo del

³¹⁰ Nicole Bériou, “De l’histoire des ordres à l’histoire urbaine”, en *Cahiers de Fanjeaux. Moines et religieux dans la ville (XIIe-XVe siècle)*, 44, Toulouse, Privat, 2009, p. 22.

³¹¹ Jacques Paul, “Le meurtre...”, en *op. cit.*, p. 263.

³¹² Daniel Le Blévec, “Le clergé et l’encradement des fidèles”, en Berlioz (dir.), *Le pays cathare...*, p. 218-219.

³¹³ Alexis Grélois, “Les cisterciens et la lutte contre les hérésies meridionales sous Innocent III : mobilisation d’un ordre ou activation de réseaux ?”, en *Cahiers de Fanjeaux*, 50, Toulouse, Privat, 2015, p. 383.

³¹⁴ Alverny, *Textes...*, p. 12 y s.

fracaso cisterciense, cuyas persecuciones fueran la decisión de convocar a la cruzada el 3 de marzo de 1209³¹⁵ y su ejecución a partir del verano siguiente, para ser rematada con la instalación de la Inquisición en los siguientes decenios.

Sin embargo, Grémois nos convoca a reevaluar los alcances de la congregación, lo que implica no considerar a los cistercienses como los perdedores de esta historia. La interpretación de su participación y acción también ha estado sujeta a reciente revisión, debido a la articulación teleológica que buscaba hacer de los dominicos la rama triunfalista de ese episodio de la historia. Éstos habrían elaborado una lectura que justificara la necesidad de su creación y oficialización como orden, en una acción más efectiva frente al “fracaso cisterciense”.³¹⁶ De manera semejante, en todo el Languedoc, se plantea una intensa relación de las congregaciones y órdenes antemendicantes con las poblaciones urbanas que contraviene la clásica lectura dada, según la cual sólo a partir de los mendicantes se dio una auténtica vinculación con los intereses y necesidades de las poblaciones ciudadanas.³¹⁷

Pongamos un sencillo ejemplo que permite considerar la propuesta de Grémois: menos de dos meses después del sitio y masacre de Béziers en 1209, Simón de Montfort, nuevo vizconde de Béziers, entregó a los cistercienses una casona que habría pertenecido a los herejes de esta ciudad.³¹⁸ Me parece que este gesto sirve como muestra de dos cosas. En primer lugar sobre la particular interpretación de esta matanza, Marvin, en la misma línea que Alvira, explica que la ciudad no quedó enteramente destruida, ni la numeralia aceptada hasta hace poco puede ser sostenida, al considerar nuevas recolecciones de datos quizá se

³¹⁵ Jacques Paul, “Le meurtre...”, en *op. cit.*, p. 259-260 y 274.

³¹⁶ Alexis Grémois, *op. cit.*, p. 378-379.

³¹⁷ Jörg Oberste, “Présence et concurrence. Communautés monastiques et espaces urbaines à Toulouse avant l’arrivée des Mendiants”, *Cahiers de Fanjeaux*, 44, Toulouse, Privat, 2009, p. 71.

³¹⁸ Lawrence Marvin, en Frassetto (ed.), *op. cit.*, p. 219.

vaya la cifra a poco más de dos mil muertes, en lugar de las veinte mil usualmente asumidas. En segundo lugar, los cistercienses continuaban teniendo un peso en la sucesión de eventos de esta siguiente etapa; es decir, si ya no hubiesen sido actores de importancia, ¿por qué motivo habrían recibido parte del “botín” tomado? En el mismo tenor, sostiene Grémois que, en todo caso, el desdibujamiento de los cistercienses se fue dando después de la década de 1230,³¹⁹ pero más por una absorción en las redes de clero secular, el cual quedó fortalecido con la entrada indiscutible del control e influencia de la Iglesia romana en la zona.

1.4 Pedro II, rey de Aragón, señor de Montpellier

La muerte de Guillermo VIII de Montpellier redundó en el beneficio de Pedro de Aragón, quien en 1204 se convertía en señor de Montpellier al casarse con María, última heredera de esa línea, y quien le aportó los medios que le hacían falta para la ejecución de sus empresas en sus distintos territorios.³²⁰ El mismo año, en Roma, era coronado por Inocencio III como Pedro II, rey de Aragón, *dominium* que indiscutiblemente primaría en su acción e intereses políticos. En una etapa inicial, la actitud que el monarca aragonés adoptó fue concordante a las necesidades planteadas por la institución eclesiástica, lo que le valió el mote de “El Católico”.³²¹ Arnaud Amalric se mostró inclinado a favorecerle, aunque fuera más por afectar y menoscabar el dominio raimundino contra el que ejecutaban todo el programa en la franja del Mediodía.

No obstante, también hubo altibajos en su relación y cercanía con la Iglesia. En 1206 intentó conseguir la anulación de su matrimonio con María de Montpellier. Inocencio III

³¹⁹ Grémois, *op. cit.*, p. 386-387.

³²⁰ La autora incluso sostiene que pudo ser obra de la diplomacia pontificia la gestión realizada para que ese matrimonio tuviera lugar, Françoise Durand-Dol, *op. cit.*, p. 74 y 76.

³²¹ Damian Smith, “Muret y las limitaciones del poder del papado”, en *La encrucijada de Muret*, Sevilla, Sociedad Española de Estudios Medievales, 6, 2015, p. 279-280.

intervino, enviando a Pedro de Castelnau y Raúl de Fontfroide para revisar el caso, pero la petición fue cancelada cuando ella quedó encinta.³²² Un segundo episodio espinoso se dio cuando Pedro cubrió la espalda a su hermano, Alfonso II de Provenza, al éste decidir bajar a sus dominios catalanes, a fin de evadir la convulsa situación en que se encontraba su antes aliado, Raimundo VI.³²³

En 1207, Pedro de Aragón se comprometió a la paz que convocaba Pedro de Castelnau, como legado para la zona de Provenza;³²⁴ ese mismo año, en documento enviado al papa Inocencio III, otorgó la cesión de la libertad en las elecciones eclesiásticas en su dominio de Montpellier, requiriendo únicamente el derecho de presentación ante sí del libre y canónicamente elegido, como signo de fidelidad.³²⁵

Al mismo tiempo, Pedro de Aragón se comprometió en el esfuerzo de resolución de los conflictos en otro concilio general de la arquidiócesis de Narbona en 1210.³²⁶ En él se discutió la penitencia y perdón, solicitados por Raimundo VI y muchos otros señores aliados a él. La Iglesia se mostraba reticente a aceptar debido a la reincidencia de Raimundo en la comisión de perjurio y desobediencia explícita, actitud que fue retratada por los cronistas posteriores, y que para la política inocentiana era uno de los peores crímenes, según evidencia su vasto legado jurídico.³²⁷ Milón y Simón de Montfort se encargaron de las gestiones, mientras el monarca actuó como negociador. Se aceptó la rendición juramentada de los nobles. Se comprometieron otra vez, asumiendo como penalizaciones la entrega de territorios

³²² Damian Smith, “La Catalogne, le Midi et la *libertas Ecclesiae* à l’époque d’Innocent III”, en *Cahiers de Fanjeaux*, 50, Toulouse, Privat, 2015, p. 457-458.

³²³ Laurent Macé, *op. cit.*, p. 197-198.

³²⁴ Jacques Paul, “Le meurtre...”, p. 265.

³²⁵ Damian J. Smith, “La Catalogne...”, *op. cit.*, p. 454-455.

³²⁶ “Conventum Narbonensis, in quo a Legatis apostolicis tribus cum rege Aragonum, comite Montisfortis, & Comite Tolosano, de comitum Tolosani & Fuxensis rebus est actum, anno Domini MCCX”, en Mansi, v. XXII, c. 813-814.

³²⁷ Mazel, *op. cit.*, p. 174-175.

o de castillos en prenda, en favor mayoritariamente de abades cistercienses y obispos favorables y cercanos al pontificado, en caso de infringir el juramento.³²⁸

Podríamos decir que Pedro II de Aragón fue el segundo beneficiado en este escenario de moviidades jurídico-políticas que se desencadenaron con la atención y tratamiento que la presencia herética animó en toda la franja al norte de los Pirineos, gracias a su apoyo del programa pontificio y al papel de mediador que decidió enarbolar. Sin embargo, no hay que olvidar que su atención estuvo dividida y mucho más concentrada en los asuntos transpirenaicos. Así que parte de sus últimos esfuerzos fueron dedicados a la Batalla de las Navas de Tolosa, que le consagraron momentáneamente la gracia del pontífice.

El monarca aragonés estuvo directamente involucrado en otro concilio celebrado en Lavaur, en 1213, en esta ocasión se discutía su apoyo a Raimundo VI, aunque esta actitud parece que residió sobre todo en darle apoyo a los señores del Sur en pos de la consolidación de su propio dominio transpirenaico, y con ello evitar que continuara la expansión del dominio de Simón de Montfort y otros señores del Norte en la región.³²⁹

A pesar de estos éxitos y la buena posición y fama que alcanzó, fue muy efímero su disfrute. El mismo año, en la Batalla de Muret actuó del lado de Raimundo VI frente a los contingentes cruzados liderados por Simón de Monfort. En este enfrentamiento se decidió el final de Pedro, quien murió en ese contexto -aunque se preservan dudas sobre la manera específica- y cuyo hijo pequeñísimo, Jaime I, fuera tomado como rehén a manos del opositor

³²⁸ Jacques Paul, “Le meurtre...”, en *op. cit.*, p. 263.

³²⁹ “Concilium Vaurense, in causa Petri Arragonum regis comitem Tolosanum protegentis, celebratum anno Domini MCCXIII”, en Mansi, v. XXII, c. 863-892. *Cfr.* Martin Alvira Cabrer, *El jueves de Muret. 12 septiembre de 1213*, Barcelona, Universitat de Barcelona, 2002, p. 164-170.

hasta el siguiente año, cuando Inocencio III exigió su liberación, en su calidad de tutor del infante.³³⁰

Habiendo esbozado de manera breve este escenario político que circunda la difusión de la herejía y la redacción de nuestro tratado, me parece necesario retornar a nuestro autor y al terreno analítico-discursivo sobre la herejía.

II.2 Alain de Lille, el *De fide catholica* y su intención

Resulta conveniente insistir en la difusa trayectoria de Alain de Lille. Aunque, como hemos visto, buena cantidad de grandes filólogos e historiadores han recuperado su obra, quedan muy pocas evidencias certeras o comprobables de su trayectoria.³³¹ Se han estudiado los vínculos con figuras emblemáticas de la Escuela de Chartres, Saint-Victor y Porretana, así como su papel como Maestro de Teología en París o Montpellier. Sin embargo, reconstruir esos lazos ha constituido una incierta labor, pues no terminan de precisarse los años de su nacimiento, la época en que transitó por dichas escuelas como alumno ni como maestro en el Norte,³³² ni su presencia en el sur o su retorno a París, en los años que precedieron a su ingreso a Cîteaux antes de su deceso. Se encuentran muchas más referencias y vínculos textuales que comprobación de relaciones personales entre Alain y los inmediatos antecesores, contemporáneos o sucesores, como ya señalamos.

En la totalidad del tratado se detecta, sin duda, influencia de trabajos como la *Cosmographia* de Bernardo Silvestre, varias de las discusiones sobre ontología y filosofía del lenguaje y teología de Gilberto de Poitiers, así como ciertos señuelos sobre Thierry de

³³⁰ Martin Alvira Cabrer, “Diferencias interpretativas y problemas militares. La Batalla de Muret en la Historiografía contemporánea”, en *La encrucijada de Muret*, Sevilla, Sociedad Española de Estudios Medievales, 6, 2015, p. 15-18.

³³¹ *Cfr.* Alverny, *Textes...*, p. 11; Carmelo Barbera, *op. cit.*, p. 6-8.

³³² *Cfr.* Alverny, *op. cit.*, p. 16-19; Chiurco, *Le regole...*, p. 41-42.

Chartres,³³³ por recordar sólo a algunos de los pensadores del mismo siglo. Michel Lemoine esboza la influencia de algunas ideas de Abelardo;³³⁴ finalmente se puede detectar una continuidad con los teológúmenos propuestos en el *De Sacramentis christianae fidae* por Hugo de Saint-Victor;³³⁵ así como con los postulados de Anselmo de Canterbury y su *Cur Deus Homo*, muy seguramente, a través del pensamiento de Crispino.³³⁶ No sobra recordar que éste fue alumno de Anselmo y muchos autores han establecido los profundos vínculos de las ideas anselmianas y crispínicas en su nueva argumentación en torno a la encarnación y salvación.³³⁷ En ese mismo tenor, vale recordar que el propio *De Sacramentis* de Hugo de Saint-Victor fue deudor en buena medida de las ideas catapultadas por Anselmo,³³⁸ así que habría, en Alain de Lille, al menos dos inmediatas vías de acceso a esta propuesta cristológica.

Este tratado se inscribe en las obras que tuvieron por objetivo afianzar, defendiendo, la doctrina teológica cristiana. Considero que puede ser catalogado como una sistematización de teología axiomática y pastoral,³³⁹ frente a las que se consideraron amenazas de la creencia cristiana y, por ende, del aparato institucional cristiano. Frente a una gama de cuatro

³³³ Alain de Libera, “Logique et théologie dans la *Summa Quoniam Homines* d’Alain de Lille”, en Jolivet, Jean & Alain de Libera (eds.), *Gilbert de Poitiers et ses contemporains: Aux origines de la Logica modernorum (Actes du 7ème Symposium Européen d’Histoire de la Logique et Sémantique Médiévales du Centre d’Études Supérieures de Civilisation Médiévale de Poitiers, 17-22 Juin 1985)*, Napoli, Bibliopolis, 1987, p. 437 y 439.

³³⁴ Michel Lemoine, “Alain de Lille et l’École de Chartres”, en Solère (eds.), *op. cit.*, p. 47-59.

³³⁵ Recordemos la atribución de Alverny con respecto al *Tratado sobre las cinco potencias del Alma*, la cual es dada por válida en Dominique Poirel, “Alain de Lille, héritier de l’école de Saint-Victor ?”, en Solère (eds.), *op. cit.*, p. 61-62; y especialmente en relación con las apropiaciones trinitarias que esboza en p. 63-64. Así como el *DFC* mostrará.

³³⁶ Gisleberti Crispini, *op. cit.*, p. 42-43 y 63-64.

³³⁷ El propio Blumenkranz, editor de la obra de Crispino y, por ejemplo, Anna Sapir Abulafia (eds.), *The Works of...* p. XXVII-XXXII.

³³⁸ Judith Dunthorne, “Anselm and Hugh of St Victor on Freedom and the Will”, en Gasper, Giles E. M., & Logan, Ian (eds.), *Saint Anselm of Canterbury and His Legacy*, Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies/Institute of Medieval and Renaissance Studies-Durham University, 2012, p. 114-132.

³³⁹ Sobre estas clasificaciones que derivan del modo en que sus estudiosos han dividido la obra del teólogo *cfr.* Alverny, *Textes inédits...*, p. 38 y *s*; Churco, *op. cit.*, p. 14 y *s*, así como el resto de referencias en el capítulo anterior.

enemigos, el teólogo diseña una desigual presentación, pero sistemática en su eje: mostrar, a través del recurso a la autoridad testamentaria, mediante una argumentación prioritariamente aristotélico-silogística, con un fino abordaje dialéctico y gramatical, los errores hermenéuticos en que incurren las comunidades a quienes está dedicado cada libro.

La crítica textual ha señalado con razón que el texto no estuvo dirigido a los evocados en cada libro, ni a un público en general, sino a la instrucción de otros eclesiásticos o religiosos que, por su parte, tuvieran que afrontar la labor de fortalecer sus conocimientos y argumentos para emprender en su práctica una sólida defensa de la fe.³⁴⁰ Esta interpretación se sostiene en el hecho de que el estilo de escritura y el modo de presentar los temas no se prestan para considerar una lectura en voz alta para un público inmediato, pues no recurrió al diálogo, sino a una densa enumeración de razones a favor y en contra de los argumentos esgrimidos por los errados y las autoridades testamentarias; así como referencias conceptuales vinculadas a los terrenos de las demás artes: aritmética, lógica, gramática, filosofía y dialéctica.

Varios autores, como Raynaud de Lage, Bossuat, Glorieux o Alverny, situaron el aporte y la visión de Alain aún en la tendencia preuniversitaria y preescolástica.³⁴¹ No obstante, considero que la manera de organizar los temas arroja por evidencia la fuerte presencia del modo ya característicamente escolástico de estructurar el contenido de una *disputatio*, la forma de argumentar para explicar la fe cristiana, así como la evolución que se había alcanzado en el pensamiento especialmente de la escuela Porretana, en la que la huella

³⁴⁰ Chiurco, *Le regole...*, p. 16-20; Alverny, *Textes inédits...*, p. 161-162.

³⁴¹ Cfr. Robert Bossuat, *Anticlaudianus*, Paris, 1955; Palémon Glorieux, “La somme ‘Quoniam Homines’ d’Alain de Lille”, in *Archives d’Histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, Paris, 1953; Alain de Lille, *Docteur de l’Assumption*, Lille, Facultés Catholiques, 1951, 18 p.; Guy Raynaud de Lage, *Alain de Lille: Poète du XIIIe siècle*, Montréal-Paris, 1951; Alverny, *Textes Inédits...*, especialmente, p. 22, 31-33, 156-158.

boeciana fue prioritaria. No olvidemos que por aquellos años ésa fue la vertiente escolar que promovió las mayores innovaciones en la discusión entre el particularismo ontológico, el nominalismo, el universalismo y la ontoteología.³⁴²

Siguiendo los vínculos tan evidentes entre esas discusiones y el contenido de este documento, no podríamos catalogar el tratado únicamente como una obra apologética al viejo estilo, sino más como una sistematización que se inscribe como puente de lo que, poco después, llamarían la *logica modernorum*. En ese tenor es que sostengo que su polémica puede ser clasificada como una refutación aristotelizante, con mayor evidencia en el primero y más extenso de sus libros.

Si bien algunos, Erismann por ejemplo, han establecido un rechazo explícito por parte de Alain de los contenidos aristotélicos que eran traducidos y comenzados a utilizar; me parece que resulta pertinente replantear la tradicional catalogación de nuestro autor como teólogo preescolástico, o teólogo en su antiguo sentido, para al menos reivindicarle una posición intermedia como un escolástico temprano, entre la formación de saberes tradicional y las formas educativas que se consolidarían en el curso del siglo siguiente.³⁴³

Por otra parte, considerando algunas ideas de Clare Monagle, resulta imprescindible matizar la dicotomía establecida entre los saberes de las escuelas catedralicias y universidades y los saberes de escuelas monásticas en el período, pues Alain de Lille, así como muchos otros, formó parte de todos esos mundos del saber, pues si bien los trazos de

³⁴² Alain de Libera, *op. cit.*, 441.

³⁴³ Christophe Erismann, “Alain de Lille, la métaphysique érigénienne et la pluralité des ‘formes’”, en Solère (eds.), *op. cit.*, p. 46.

su vida son porosos, se le reconoce en medios monásticos y catedralicios, así como temática y metodológicamente ligado a los contenidos ofrecidos en medios universitarios.³⁴⁴

Ahora bien, el *De fide catholica* o *Summa Quadripertita magistri Alani Editio* de Alain de Lille se conserva en Europa en poco más de una treintena de volúmenes que hasta ahora son conocidos. La BnF posee cuatro de ellos; y el IHRT, por lo menos, otras doce versiones en microfilm. El cotejo que realicé de nueve de los manuscritos ha derivado en el reconocimiento de diversos errores en que, por defecto o intencionalmente, incurrió la edición impresa de la Patrología con la obra de nuestro autor.³⁴⁵ No sobra mencionar que no existen ediciones críticas ni traducciones de este tratado a ninguna lengua. Entre las fallas más relevantes se encuentra la inclusión de algunos trabajos que no fueron elaborados por Alain y la exclusión de otros que sí constituyen parte de su legado, tal como Palémon Glorieux y Marie-Thérèse d'Alverny señalaron en su momento, y como en otra sección de este trabajo fue comentado.³⁴⁶ También hay otros deslices o elecciones editoriales menores, algunos de los cuales sí tienen un peso en las interpretaciones que se obtienen de su estudio y análisis. Los particulares serán señalados en sus secciones específicas.

Teniendo en mente todos estos aspectos, vayamos por fin al desarrollo del *Contra Haereses*, para ello seguiré detenidamente el esquema construido por el teólogo, al tiempo

³⁴⁴ Clare Monagle, *Orthodoxy and Controversy in Twelfth-Century Religious Discourse. Peter Lombard's Sentences and the Development of Theology*, Turnhout, Brepols, 2013, p. 2-4.

³⁴⁵ Sólo recordemos algunos títulos incluidos en esta edición que ya ha sido comprobado que no fueron escritos por Alain: *De articulis fidei* de Nicolás d'Amiens; *Memorabilia* de Rabano Mauro y el *Liber Sententiarum ac dictorum memorabilium* que es un conjunto falso o forjado.

³⁴⁶ Palémon Glorieux, "Alain de Lille: Problèmes d'édition", en Roussel, Henri & François Suard, (eds.), *Alain...*, p. 77-78; Alverny, "Alain de Lille: Problèmes d'attribution", en Roussel, Henri & Suard, F., (eds.), *Alain de Lille...*, p. 27-46; *Textes Inédits...*, *passim*; «III: Un sermon d'Alain de Lille sur la misère de l'homme», en Charles Burnett (ed.), *Pensée médiévale en Occident. Théologie, magie et autres textes des XIIe-XIIIe siècles*, Aldershot, Variorum, 1995, *passim*.

que reduzco al mínimo las referencias a los estudios contemporáneos, a fin de evitar la interferencia de sus disímbricas interpretaciones.

II.3. Teología: ¿Dualismo mitigado o radical?

Buena parte de las discusiones que la Iglesia ha tenido que enfrentar, en cada etapa de cuestionamiento a su contenido dogmático, se estructura en torno al carácter y despliegue de la bondad y la maldad que atraviesan el entorno terrenal que habitamos y que atraviesan también, ontológicamente, a los humanos. Así pues, Alain de Lille nos presenta este horizonte como la amenaza sustantiva doctrinal a partir de la cual se desarrolla esta exégesis alternativa.

El planteamiento “herético” parte de considerar la existencia de un necesario creador con minúscula que fuera el responsable de cada aspecto material que constituye este mundo. Este principio, que en otras ocasiones ha sido denominado demiurgo³⁴⁷ -aquí Lucifer,³⁴⁸ *Dyabolus*³⁴⁹ o *Mamone*-,³⁵⁰ determinó que lo material estuviera anclado en la Ley, fue el dador del Antiguo Testamento, un código imprescindible para un periodo en el cual no era posible organizarse, asociarse, constituirse de otro modo, más que por el peso de los castigos y premios a la carne, esto es, la *lex peccati*, la ley de los muertos.³⁵¹

³⁴⁷ Bernard Hamilton, “The Cathars and Christian Perfection”, en Biller, Peter & Barrie Dobson (eds.), *The Medieval Church: Universities, Heresy, and the Religious Life. Essays in Honour of Gordon Leff*, Woodbridge-Suffolk, The Boydell & Brewer Press, 1999, p. 7.

³⁴⁸ “Christus ait in Evangelio: *Venit princeps mundi huius, et in me non habet quidquam* (Juan, 14). Ibi *Luciferum vocat principem mundi* potius quam se, et ita potius erat auctor mundi quam Christus”, Caput II, Ms. 7635, f. 354r/PL, 210, c. 308-309. Referido intensivamente en los capítulos II, VIII-IX, XII-XIII y LXIII.

³⁴⁹ “*Dyabolus* [PL: diabolus] etiam non dicitur princeps mundi, quia mundum creavit, sed *princeps mundi, id est mundanorum hominum, quia in cordibus eorum principatur*, et regnat per appetitum terrenorum. Eadem ratione dicitur *dominus mundi*”, Caput IV, Ms. 7635, f. 356r/PL, 210, c. 310. Múltiples referencias en los capítulos IV, VI, VIII, XI, XVI, XVIII, XXIII, XXXIV-XXXV y XXXVII.

³⁵⁰ “Et alibi dicitur: *Nemo potest duobus dominis servire* (Mat., 6), *scilicet Deo et mamone* (PL: *mammonae*). Ibi Christus vocat se et *mammonam*, id est *dyabolum* [PL: diabolum], *dominos...*”, Ms. 7635, f. 354r/PL, 210, c. 309.

³⁵¹ “Nunc ad *secundum haereseos* articulum transeamus Preatati religionis Christianae hostes asserunt a *principe tenebrarum*, id est a *deo maligno legem Mosaicam esse datam*; a *principe vero lucis*, id est a *Deo benigno, legem evangelicam*, ut sicut duo principia rerum, ita ab eis duo sint tradita Testamenta. Quod autem

Tal figura, entendida como maligna, y una codificación de tales características, necesariamente tenían que estar desvinculadas del más alto y fin último que el que la existencia plantea. El espíritu que anima -impulsa- a la comunidad a esperar una vida trascendente, infinita en bondades y glorias inmateriales, tenía que estar animada -juego etimológicamente con insuflada de vida, dada de alma- por un verdadero Creador, con mayúscula, ajeno, distinto y distante a lo que constituye nuestros pesar y penares materiales.

Esta dicotomía, que no todos los seguidores de este grupo herético compartieron de manera integral,³⁵² organiza entonces una lectura que exige pensar si el principio del mundo y su misión es uno único o uno doble. Se presenta, pues, el clásico dilema de si es necesario clasificar esta herejía como plenamente dualista o como un dualismo “rebajado”. Para aclarar este asunto sigamos el discurso del teólogo y veamos qué nos relata sobre las opiniones de los herejes que intenta presentar.

3.1 Bien

La posibilidad de establecer la interpretación alterna radica en considerar que existen dos principios equiparables, cuyo peso valor y función alcanzan la misma magnitud de operación

dator Veteris Testamenti malignus fuit, multipliciter volunt asserere, ut hoc modo: Malignus fuit qui colligentem ligna in Sabbato, sine omni misericordia lapidari praecepit (Núm., XV). Item, quomodo bonus esse potuit, qui in multis homicidium exercuit? Item, quae iustitia fuit, quod David homicidae, periuro, adultero, superbo pepercit (2 Rey., 12) (...). Item, lex Mosaica, lex mortis, lex peccati dicitur; ergo mala fuit (...), Cap. XXXV, Ms. 7635, f. 378v/PL, 210, I, c. 337.

³⁵² Barber señala que en 1143-1144 Évervin Steinfeld no menciona nada del dualismo, pero para 1166 Eckbert de Schönau no sólo utiliza ya el término “cátaros”, como hemos esbozado en el capítulo anterior, sino que además los describe clara y repetidamente como “seguidores de Mani”, dualistas en toda su extensión; además de que con los años parece endurecerse la lectura hecha por las autoridades sobre la recalcitrancia del dualismo, pone como ejemplos también las Descripciones de Reims de Gervais de Canterbury y de Colonia de 1177 y 1180, es decir unos años antes del *DFC* de Alain. Malcolm Barber, “Northern Catharism”, en Michael Frassetto (ed.), *Heresy and the Persecuting Society in the Middle Ages. Essays on the Work of R. I. Moore*, Leiden, Brill, 2006, p. 126 y s. p. Hamilton sostiene que los *perfecti* de Languedoc, los italianos norteños, conocidos como Albanenses o como la Iglesia de Desenzano fueron dualistas absolutos, Hamilton, “The Cathars and Christian Perfection”..., p. 7-8. *Vid.* Claire Taylor, “Authority and the Cathar Heresy in the Northern Languedoc”, en Frassetto (ed.), *op. cit.*, p. 158.

y despliegue en el universo.³⁵³ Si el cristianismo se ocupa primordialmente de pensar, animarse, proyectarse y anhelar el bien, el mal queda relegado al estatus de una subfuerza necesaria en este esquema, debido a la mácula original que, como cuerpos, recibimos al ser la *generatio speciei* que nos identifica con la Creación toda.³⁵⁴ Esta mancha es inmanente a la existencia misma del mundo, pero no así del plan providencial que existe desde siempre y hasta el final de los tiempos en el pensamiento de Dios. De suerte que únicamente el Bien, casi como una o La advocación de Dios, puede constituirse en principio y fin último de este mundo.³⁵⁵

Todo lo demás queda supeditado, desplegado en necesidad de nuestra falla -pero jamás en la de Él-, las manifestaciones de los pecados exigen la aplicación de su justicia, de sus castigos. La justicia de Dios es, si se quiere, el lado opaco de la misericordia, y se debe comprender desde la acción e intención humanas.³⁵⁶ La plena bondad y misericordia se vio desplegada en dos decisiones axiales del Creador: habernos creado y haber encarnado al *Logos* para resarcir nuestra falla.

³⁵³ “Aiunt haeretici temporis nostri quod *duo sunt principia rerum*, et principium *lucis et principium tenebrarum*. Principium lucis dicunt esse *Deum*, a quo sunt *spiritualia*, videlicet animae et angeli; principium tenebrarum, *Luciferum*, a quo sunt *corpora* [*PL: temporalia*]”, Caput II, Ms. 7635, f. 353v/ *PL*, 210, c. 308.

³⁵⁴ “Peccatum [*PL: autem*] dicitur habitare in carne hominis, id est fomes peccati, sive [*PL: seu*] *concupiscentia*, quae *in carne habitat ratione infirmitatis non ratione substantiae* [*PL: non ratione substantiae, sed ratione circumstantiae*], sed ratione *circumstantiae*. Ex quo enim *Adam peccavit, facta est caro prona ad concupiscendum*, ad accidentiam, id est *homo ex infirmitate carnis*. Quamvis ergo *concupiscentia* maneat in carne occasionaliter, non tamen *caro est mala*, id est vitiosa, sed *vitiata*, seu *infirmata*, nec ideo minus est a Deo. Sicut homo, quamvis infirmus sit, tamen a Deo existentiam habet (...)”, Caput IV, Ms 7635, f. 356r-356v/*PL*, 210, c. 310.

³⁵⁵ Denis Crépin, *Aux sources du Catharisme. Genèse et développement d'un mouvement hétérodoxe*, Paris, Geuthner, 2014, p. 14.

³⁵⁶ “Dicimus etiam quod *Dei iustitia multos occidit, qui ita erant durae cervicis*, quod nullo modo corrigi poterant. Rationaliter ergo puniti sunt, ut poena quorundam esset metus aliorum. Et etiam ad nostram instructionem, ut sciamus nos gravius esse puniendos, qui gratiam Christi accepimus, si erraverimus, quam illos (...). *Multi etiam illorum qui puniti sunt temporaliter, ad hoc temporali poena puniti sunt, ut aeternaliter non punirentur (...)*”, Caput XXXVII, Ms. 7635, f. 379r/*PL*, 210, c. 337.

Alain de Lille explica que la ley mosaica es nombrada *lex peccati* o *mortis* porque fue ocasión del pecado, más no causa eficiente de pecado o de muerte. La concupiscencia exigió una ley que la domeñara, fue dada por/para el bien del humano; así como la medicina que se da al enfermo para su curación, no para su daño, y si éste desobedece hay que culparlo [de su peligro o no curación, *id est*, salvación] a él y no a la medicina otorgada. Del mismo modo se castiga temporalmente al transgresor, con justicia, de otro modo habría de pagar su transgresión eternamente.³⁵⁷ La ley fue dada temporalmente, era la promesa a su pueblo. Luego, cuando llegó Cristo, se otorgó la solución, la ley evangélica, y es por ello que aquella se hace innecesaria en adelante. No es que devenga mala o que estuviera determinada a durar hasta el final del tiempo, sino que “cuando la verdad llega, debe cesar la sombra”.³⁵⁸

La prosecución a esa historia es, tal como desde siempre ha estado proyectado, que habrá de ganar el Bien, cuando se consume la totalidad del plan divino.

3.2 Mal

Ahora bien, según nuestro teólogo estos *haeretici* sostienen que el Mal alcanza el estatus y altura del Bien, en ese escenario nos enfrentaríamos a una lectura que desgaja el planteamiento fundamental de la omnicualidad de la divinidad. Si hay una columna paralela

³⁵⁷ “Lex Mosaica non dicitur *lex peccati*, vel *mortis*, quod esset efficiens causa peccati, vel efficiens causa *mortis* temporalis vel aeternae, sed quia fuit occasio peccati, vel *mortis* (...). Concupiscentia enim aliquantulum sopita erat, per legis traditionem magis excitata fuit, et contra legis traditionem incanduit, et ita *lex peccati* occasio fuit, non tamen ideo vituperanda est, sed potius hominis concupiscentia. Lex enim *data est a bono*, et non a malo. *Sicut medicina, quae datur isti aegroto ad bonum*, et non ad malum, si aegrotus inobediens fuerit, erit in perniciem, non in salutem: *non tamen ideo medicina vituperanda est, sed hominis inobedientia*. Similiter dicebatur *lex mortis*, quia praecipiebat transgressorem temporaliter puniri, et iuste; vel *si non puniebatur pro transgressione legis, puniebatur aeternaliter* (...)”, Caput XXXVI, Ms. 7635, f. 379r-379v/PL, 210, c. 338.

³⁵⁸ “Dicimus etiam quod *lex non est deleta quia mala, sed minus bona*; minus enim bona, magis bonis cedere debent. Praeterea, *lex vetus erat promissionis, lex evangelica solutionis*. Soluta ergo promisso, debet cessare promissio; et *veniente veritate, debet umbra cessare*. Dicimus etiam quod *lex ad tempus data est, non ad permanendum; ergo quia venit veritas cessat umbra*”, *Ibid.*, f. 379v-380r/c. 339.

que organiza, disloca, contiene y vence, entonces nos hallamos frente a un dualismo que exige una lectura divergente de la divinidad y, por tanto, del humano.

Si no hay solución de continuidad entre lo que anima y quien es animado, entre el cuerpo que recibe un soplo y lo más inmaterial de ese soplo –divino-, entonces la relación con la divinidad habrá de plantearse en otros términos. Los temores, el tratamiento de lo corporal, de lo carnal, de lo material se estructurarán de diverso modo. El mal como código ético y moral se verá necesariamente modificado, por tanto las limitaciones, que normalmente se aceptaban, verán transgredidos sus contornos. Se establecerán otras restricciones que estén dirigidas a contrarrestar la implícita malignidad necesariamente asignada a los cuerpos que habitamos, mejor dicho a los cuerpos que nos aprisionan en este espacio terreno.

Para abundar en la malignidad humana y su relación con la antigua ley, los herejes señalaron que existen demasiados ejemplos de transgresión, asesinatos, lujuria, gula, soberbia en el Antiguo Testamento, ennumerando a las principales figuras como Abraham, Isaac, Jacob, Enoc, Moisés, Aarón, David, Sansón, etc. Los herejes sostienen que los patriarcas son muestra de la tendiente naturaleza al mal y están condenados al infierno por haber observado la ley del diablo.³⁵⁹ En esta sección, Alain de Lille dedica también numerosos folios para explicar cada pasaje, pero sin mucho ingenio, es decir siguiendo el modelo de enunciación de versículo a versículo sin hacer uso de algún otro recurso explicativo.³⁶⁰ No sorprende, pues lo que le permite defender su posición, su caso, fue planteado desde el inicio del libro: la intención es desechar el enunciado por el que el diablo

³⁵⁹ Todo el capítulo y “Et quid opus narrare per singula? Omnes Patres Veteris Testamenti aeternae subiiciunt damnationi, quia propter enormitatem peccati ad inferos descendisse credunt, qui praeter alia peccata, legem a diabolo traditam observant”, Caput XXXVII, Ms. 7635, f. 381v-382v/*PL*, 210, c. 341-342.

³⁶⁰ Caput XXXVIII, Ms. 7635, f. 382v-384v/*PL*, 210, c. 342-344.

es denominado *princeps mundi*,³⁶¹ el dominio del *Dyabolus* que orquesta el mal se da en razón de la circunstancia por la que se introduce y se conduce, en lo sucesivo, el mundo material, pero no en razón de la sustancia material.

3.3 Error exegético: los *non sequitur*

Entonces, el fundamental error en que incurren los herejes reside en extraer conclusiones, mejor dicho, en construir falacias *non sequitur* al examinar las condiciones de la Creación en términos de bondad y maldad, como las causas de la existencia material y su adyacente corruptibilidad. Veremos el recurso a este tipo de falacia en su lectura y corrección de los postulados, salpicados por todo el texto. Pero concentrémonos en los usados hasta ahora.

Ellos insisten en que el *dyabolus* fue el autor de las cosas visibles, pero no recuerdan que aquél asimismo tuvo un inicio. Replica Alain, sin embargo: “Si hubiese sido desde la eternidad, dos habrían sido autores coeternos de las cosas; y así dos creadores coeternos de las cosas y, por consecuencia, dos dioses”.³⁶² Existe la necesidad de un principio inmutable, no sujeto a otro [distinto de sí mismo], que dé inicio a lo mutable y variable; como el diablo es mutable y compuesto, pues tuvo un principio en su existencia, señala el teólogo que también, y por tanto, tendrá un final.

Aquellos herejes arguyen que fue en carencia, defecto, error o maldad que una causa inmóvil e inmutable habría producido una creación mutable, fallida, enferma, pecadora y

³⁶¹ “Dyabolus [PL: etiam] non dicitur princeps mundi, quia mundum creavit, sed *princeps mundi* [, id est] *mundanorum hominum*, quia in corporibus [PL: cordibus] eorum dominatur [PL: principatur], et regnat per appetitum terrenorum. Eadem ratione dicitur dominus princeps mundi (...) Peccatum autem dicitur habitare in carne hominis, id est fomes peccati sive [PL: seu] concupiscentia, quae in carne habitat ratione infirmitatis non ratione substantiae sed ratione circumstantiae [PL: non ratione substantiae, sed ratione circumstantiae].”, Caput IV, Ms 7635, f. 356r/PL, 210, c. 310.

³⁶² “Si dyabolus auctor est visibilium, quaeritur aut habeat initium [PL: habuerit] aut non? (...). Si ab aeterno sint [PL: fuerunt], duo sunt [PL: fuerunt] auctores rerum coeterni; et ita duo coeterni rerum creatores; et a simili [per consequens,] duo dii, cum omnis scriptura Novi et Veteris clamet, unum solum Deum esse. Item cum *dyabolus mutabilis sit et variabilis, aliqua est compositio in eo*, saltem proprietatis ad subiectum; cum mutatio nihil aliud sit, quam accessus unius proprietatis ad subiectum alterius, et recessus alterius; *omne autem compositum habet suae existantiae principium*”, Caput VIII, Ms. 7635, f. 359v-360r/PL, 210, c. 314.

viciosa. Si la causa primera no eligió hacernos inmutables fue maligna, al ser poco bondadosa o buena; si por el contrario quiso pero no pudo, fue impotente.³⁶³ Además ellos consideran que hay muchos seres malos (serpientes, arañas, moscas, etc.) en el mundo, que tienen nula utilidad, pues como están preparados para el mal, no pueden proceder de lo bueno, sino [necesariamente] deben hacerlo de lo malo.³⁶⁴

La falla de lectura, de acuerdo con el teólogo, consiste en que no distinguen apropiadamente entre los tipos de causación de las cosas. Al separar la causa eficiente - considerando su apéndice, la instrumental- de la formal y de la final, podremos ver con claridad por qué no se sigue la conclusión a la que llegan los herejes.

Las formulaciones anteriores se constituyen en proposiciones *non sequitur*, en cuanto que si la causa es una, el efecto deba corresponderle enteramente; no obstante, hay un desgajamiento causativo que establece diferencias entre la causa eficiente y la causa formal. De la causa eficiente no se desprende que sea inmutable el efecto: la creación. Pero de la formal sí, en efecto. Lo que tiene principio naturalmente tiene un final.³⁶⁵ Por su parte, si Dios fuera la causa formal de cada elemento de la Creación, entonces sí tendría que ser inmutable. Pero la humanidad, en tanto naturaleza sustancial del humano es su causa formal, al ser ésta mutable, por tanto, el humano lo es. Al igual que el *dyabolus* y los ángeles caídos, el género humano tuvo un comienzo y tendrá un final. La bondad divina se despliega,

³⁶³ “Si Deus ista visibilia fecit, aut ea incorruptibilia facere potuit, aut non; si potuit, impotens fuit; si potuit et noluit, invidus fuit. Si causa immutabilis, effectus immutabilis; sed constat ista corporalia mutabilia esse, ergo causa eorum mutabilis est (...)”, Caput III, Ms. 7635, f. 354v/PL, 210, c. 310.

³⁶⁴ “Cum caro hominis in peccato et per peccatum generatur, a bono principio esse non videtur. Item: Quaedam creaturae sunt, quae in nullam utilitatem cedunt ut serpentes, muscae, aranae, sed in multiplicem perniciem: ergo cum ad malum sint parata, et non ad bonum, a malo sunt, et non a bono”, *Ibid.*

³⁶⁵ “Praeterea non sequitur, quod si causa sit immutabilis, effectus sit immutabilis. *Alia est causa efficiens, alia formalis.* Efficiens causa est, quae movet et operatur ad hoc ut res sit; ut artifex est causa efficiens operis sui, illudque movet, et operatur ad hoc ut sit; *nec tamen sequitur*, quod si aliquid praedicatur de artifice, quod etiam de eius opere vel contra. Contingit enim opus esse diuturnum, et non artificem (...). *Quia quidquid habet principium, naturaliter habet finem (...)*”, Caput V, Ms. 7635, f. 356v-357r/PL, 210, c. 311.

primero, en habernos creado; segundo, en que existe la posibilidad futura de vivir eternamente en ese otro mundo, aunque sea en condición distinta de la que aquí-abajo nos encontramos.³⁶⁶

Ninguna cosa ocurre o es sin que pertenezca, provenga o tenga su origen en Dios, aunque pueda *ocasionalmente* ser realizada mediante el mal, en pecado, es decir por ocasión del pecado, como se señalará sobre la situación de la carne en este mundo. Para fortalecer su argumento, Alain de Lille armoniza a “El Filósofo”, esto es Aristóteles, con la Escritura, al señalar que ninguna cosa surge a la que no le precedan una causa y razón legítimas.³⁶⁷ En ese tenor es que incluso esos seres que llaman malos, no lo son y, de hecho, tienen una utilidad en el núcleo de la fauna creada, si bien el humano los considera peligrosos, venenosos o dañinos.³⁶⁸ En ese mismo tenor, se explica que existe una utilidad y función de los castigos y las penas: tienen por misión enderezar las fallas y dejar lecciones en el humano.³⁶⁹ Con este apunte cierra la presentación central de la causación al señalar las causas instrumentales de ciertos elementos creados, cuya interacción con otros tienen un sentido y objetivo específicos, aunque sean, en primera o superficial lectura, poco claros para el humano.

³⁶⁶ “*De formali autem causa, verum est, ut si ipsa sit immutabilis, effectus sit etiam immutabilis, et contra, ut si albedo sit mutabile, album etiam sit mutabile. Sic quia humanitas quae est natura substantialis hominis, et causa formalis, mutabilis est, mutabilis est et effectus eius, id est facere hominem. Cum ergo Deus non sit causa formalis, sed efficiens, quamvis ipse sit immutabilis non ideo res immutabiles*”, *Ibid.*, f. 355r/PL, 210, c. 311.

³⁶⁷ “Nulla” namque “res est”, ut dicit *philosophus*, “cuius ortum legitima causa et ratio non praecedat”. Unde Christus in Euangelio ait, quod *nec unus passer cadit in terram sine Deo* (Mat., 10)”, *Ibid.*

³⁶⁸ “*Praeterea nulla creatura est quae ad aliquam utilitatem facta [PL: creata] non sit; quaedam namque enim creatura [PL: creata] sunt a Deo in usum hominis quaedam in usum ut iumenta; quaedam ad humiliandum ut venenosa animalia ut homo considerans quod sibi usque ad mortem nocere possunt et minima animalis ut humilietur sub manu omnipotentis dei et quid sit et a quo sit recognoscat [PL modifica la mayor parte de la frase en: in usum [sic] hominum, quaedam in alios usus, ut iumenta. Quedam ad humiliandum, ut animalia venenosa, ut homo considerans quod haec multa animalia usque ad mortem sibi nocere possunt, humilietur sub manu creatoris Dei et quid et a quo sit recognoscat]*”, Caput V, Ms. 7635, f. 357r/PL, 210, c. 312.

³⁶⁹ “*Quaedam ad intelligendum Creatorem, ut per ea quae facta sunt visibilia [PL: invisibilia] Dei et intellecta conspiciantur; quaedam ad puniendum, ut poenae gehennales, et alia puniendi causa instrumentali [PL: causae instrumentales], quaedam ad exercitium, ut quaedam nociva per quae homo excitatur ad bonum per patientiam, quaedam ad delectandum. Nihil enim [PL: ergo] in hoc mundo creatum est, quod ad aliquem usum bonum creatum non sit*”, *Ibid.*

Considero interesante la introducción que realiza, en la derivación de este apartado, sobre la idea de las *poenas gehennales*, pues me parece que es un pequeño guiño que lanza al lector relativo al sentido que está alcanzando el espacio de reciente definición: el Purgatorio. Este recurso volverá a aparecer al menos en dos ocasiones más. La llamada que hace no es únicamente en términos de la paciencia frente al sufrimiento de la pena que ahí se purga, sino en el hecho de que, además, incorpora otros ejemplos relacionados con la simonía y la usura para mostrar que quien los realiza, no actúa desde otra fuerza distinta a Dios mismo,³⁷⁰ y éste habrá de designar el “pago” de unos pecados que tienen una razón de ser: la prueba de la solidez de la fe y, en su defecto, la purga correspondiente.

Considero que, en estos planteamientos, está marcando una pauta en la línea ortodoxa sobre la que la institución eclesial romana avanza en esos años. Esa reflexión e intuición, desarrolladas por su amplio manejo de temas, autores y discusiones dogmáticas, se perfilan en sintonía con lo que puede ser fundamentado apropiadamente en el Testamento. No encuentro gratuidad en la elección y relación de ninguno de los ejemplos ni temas que teje.

3.4 Ángeles

Ahora bien, la sola posibilidad de conectar con lo ontológicamente otro, incognoscible, inexplicable, sustancialmente diverso, se constituye por unas entidades que fungen como mediadores, vasos comunicantes que habitan junto a Él, pero que tienen la capacidad de acercarse aquí casi como signos eficaces que refrendan en el humano la creencia de su

³⁷⁰ “Sequenti rationi haec datur responsio: *Multa sunt quae in peccato fiunt, et mediante peccato, et tamen peccata non sunt, et a Deo sunt; ut scientia quam iste acquirit mala intentione, scilicet intuitu favoris humani, vel terreni emolumenti, mediante peccato habetur ab isto, et tamen est a Deo. Similiter potestas quam iste acquirit Simoniace, in peccato et per peccatum acquiritur, et tamen a Deo est. Similiter pecunia quae per usuram acquiritur, in peccato et per peccatum habetur*”, Caput V, Ms. 7635, f. 357v/PL, 210, c. 311.

indudable existencia. Y que, además, manifiestan avances, cambios o anuncios que Dios decide enviar a su Creación.³⁷¹

Los ángeles desempeñan un lugar central en la relación de lo material y lo inmaterial. Sus manos derechas, junto a Cristo, y en quienes hay una confianza depositada para hacer valer y darle “voz/cuerpo” al mensaje contenido en el plan providencial. Si la falla radicó en uno de ellos y sus *sequaces*, se debió a la propia introducción del mal en ese esquema.³⁷² Se comprende cómo el mal se desencadenó, igualmente, en este eón. La libertad apareja la elección, y la elección errónea, entonces, el mal. Sin embargo, si se acepta que su función es producto de la existencia de un segundo principio de las cosas, esto es, del mundo; entonces, se modifica asimismo la lectura o interpretación de su acción y relación con nosotros.

II.4 Antropología

Los humanos somos también el objeto último de la bondad infinita de Dios y de su plan. Sin una especie asignada para la cual se desplegara el mensaje y la posibilidad de salvación, el fin último de dicho mensaje deja de tener sentido: si no hay receptor, entonces tampoco hay mensaje ni comunicación. Este receptor, el género humano, intenta comprenderse en su constitución. ¿Qué lo caracteriza? ¿Cómo se concilia una *anima* con un *corpus*? ¿Hay una posibilidad de comunión?³⁷³ ¿O únicamente debe intentar operar en una disgregación de su

³⁷¹ “Ad quod dicimus, quod ibi vocatur angelus Petri, angelus deputatus Petro ad custodiam; *frequenter namque angeli deputati hominibus ad custodiam, in eorum specie apparuisse leguntur*, vel animam Petri vocaverunt angelum Petri, putantes Petrum esse occisum, et animam eius apparere, et aliquid de Petro velle nuntiare, ergo *quia nuntiantis gerebat officium, angelum vocaverunt; angelus enim interpretatur nuntius*”, Caput XI, Ms. 7635, f. 362r/PL, 210, c. 317.

³⁷² “Sed si a Lucifero initium habuerunt, Lucifer non solum auctor fuit corporalium, sed etiam spiritualium. Sed si a Deo, Deus fuit auctor eorum. Item, cum omnes creaturae sint mutabiles, oportet unam causam esse immutabilem, a qua omnia mutabilia procedant; *cum ergo Lucifer mutabilis sit, ab immutabili, scilicet Deo, est (...). Et ita Lucifer a Deo creatus est bonus, et si postea fuit malus, per peccatum malus esse incepit (...)*”, Caput VIII, Ms. 7635, f. 360v/PL, 210, c. 315.

³⁷³ “Item, si dyabolus creavit corpus hominis, Deus vero animam, quaeritur, qua auctoritate anima sit coniuncta corpori, et corpus animae?”, Caput VIII, Ms. 7635 f. 360v/PL, 210, c. 315-316.

relación? El mensaje está orientado a la interioridad inmaterial que le configura como ser racional, con un alma que es, finalmente, el objeto último de su salvación. ¿Cómo comprender que el vehículo deba ser domeñado a fin de que prevalezca la *anima-psyque-ratio*?

4.1 El cuerpo y el alma

¿Es una dicotomía la constitución de lo humano? ¿Se debe entonces a dos principios constitutivos o únicamente a dos aspectos que confluyen en la configuración específica del género? La respuesta va a depender, de nueva cuenta, del ojo del intérprete. La negación herética de todo aspecto corpóreo en lo humano se debe a su *generatio* por el principio de malignidad del mundo, de ahí que rechazarlo sea menester y deber fundamental de todo miembro de esta comunidad. De acuerdo con la lectura de Eckbert de Schönau, elaborada veinte años antes de la redacción del *DFC*, los herejes sostienen que las almas son espíritus apóstatas expulsados, cuando se realizó la Creación, y desde que cayeron en este mundo han estado atrapados en cuerpos para purgar su falta, enunciado que seguiría la idea platónica de la eternidad de las almas, y que se contrapone al planteamiento ortodoxo tradicional.³⁷⁴

Alain de Lille atribuye a estos herejes el mismo planteamiento narrado por Eckbert, y además añade otro detalle: los herejes consideran que un pecado de soberbia, cometido en su naturaleza espiritual como ángeles, hubo de ser castigado con su caída y la asunción de una sustancia corporal-material, y más adelante el paso por seis u otras ocho sustancias corporales sucesivas, a fin de asegurar el cumplimiento de la *poenitentiam* por su falla

³⁷⁴ “Dicebant enim animas humanas non aliud esse, nisi illos apostatas spiritus, qui in principio mundi de regno coelorum eieci sunt: et eos in humanis corporibus posse per bona opera promereri salutem; sed hoc nisi inter eos, qui ad eorum pertinent sectam”, Eckberti Abbati Schonauensis, “Sermo primus: Decima, de humanis animabus”, en *Sermones contra catharos*, PL, t. 195, Paris, 1855, c. 16 y “Sermo XIII: Contra haeresim decimam de humanis animabus”, c. 96-98.

inicial.³⁷⁵ El teólogo, incluso, determina que caen en el *error pitagórico* quienes aseguran que el alma del humano luego de morir, y en razón del pecado, entra en el cuerpo de otro humano o de un bruto animal.³⁷⁶

Alain de Lille señala que estos herejes sostienen la total distinción entre el cuerpo-carne y el alma-espíritu, y además agregan que ya no hay ningún espíritu que acompañe a Dios en el cielo desde que cayeron a la Tierra.³⁷⁷ Aquéllos aluden que mientras el cuerpo se convierta en cenizas no será posible restituirlo al final de los tiempos; ahí incluso mencionan un ejemplo tomado de Sócrates.³⁷⁸ Entonces los humanos somos los herederos del pecado cometido por los ángeles mismos, aún antes de Adán, según -retrata Alain- el planteamiento que ellos elaboran.

³⁷⁵ “Dicunt etiam praedicti haeretici, quia *angeli peccaverunt in spirituali natura, voluit eos Deus punire in corporali substantia, et ibi poenitentiam agere*; non enim est eis ablata; ut dicunt, libertas arbitrii, nec potentia poenitendi; aliter, iniuste ageretur cum eis”, Caput XI, Ms. 7635, f. 362r/PL, 210, c. 317.

³⁷⁶ “Praeterea, qui hoc asserunt *in errorem Pythagoricum* cadunt, qui asseruit animam hominis merito peccati post mortem intrare in corpus alterius hominis vel brutis animalis”, Caput XI, Ms. 7635, f. 362r/PL, 210, c. 317.

³⁷⁷ “(...) negant singulis diebus animas creari, et corporibus infundi; *asserentes solos angelos apostatas qui de coelo ceciderunt corporibus humanis infundi Dei permissione, ut ibi poenitentiam valeant agere. De quibus etiam dicunt, quod unus spiritus potest octo corporibus successive infundi, ut si poenitentiam non egit in uno, agat in altero vel in sex corpora possunt intrare* [PL: alio y omite el resto de frase/ **Ms. 16525: in alio vel in xvi corpora possint intrare**]. Propter quod dicant [PL: praeterea dicunt/Ms 16525: propter quod dicant], quod *nullus alius est spiritus hominis, nisi angelus apostata, et quod in coelo non sunt spiritus, quia omnes spiritus qui in coelo erant, cum Lucifero ceciderunt*”, Caput IX, Ms. 7635, f. 361r/Ms. 16525, f. 5, c. 3/PL, 210, c. 316. Esta diferencia me parece importante pues implica un tema de alto interés en la “descripción” y comprensión de los postulados de estos herejes, al añadir detalles de qué ocurre con el alma en su *iter* terrenal, entre seis, ocho o ¡dieciséis! cuerpos, habría que pensar por qué la PL decide eliminar el pasaje, si dos de los materiales lo integran. Sin embargo, dos capítulos más adelante todos los materiales concuerdan en la numeración de “*usque ad VIII et XVI corpora conceditur illius*”, Caput XI, Ms. 7635, f. 362r/Ms. 16525, f. 6, c.1/PL, 210, c. 317.

³⁷⁸ “Praeterea, cum *caro semper appetat mala, et non bona, quomodo ergo glorificabitur? Et illud quod incineratum est, quomodo in effigie corporis humani iterum formabitur? (...) Videtur quod illa corpora quae erunt in die iudicii, non erunt illa quae sunt incinerata. Quod possumus probare per simile. Ecce albedo desit esse in Socrate, et post decem annos quaedam albedo incipiet esse in Socrate, dicemus quod ita sit vel possit esse illa quae a decem annis desiit esse in Socrate? Absit!*”, Caput XXV, Ms 7635, f. 369v/PL, 210, c. 326.

El teólogo responde que la carne no tiende al mal, sino que se enfermó, se vició³⁷⁹ al haber pecado, es un problema circunstancial permanente, más no un asunto sustancial.³⁸⁰ Ese conflicto será resarcido una vez que se dé inicio a la resolución de los tiempos, del mismo modo en que antes del pecado no había conflicto entre espíritu y carne.

De Lille además precisa que “cuando se dice que la carne pelea contra el espíritu, no debe entenderse la carne misma, sino que se trata de la carnalidad (digamos la causa formal) de la carne; en efecto, la carne, esto es la carnalidad, siempre contradice al espíritu, esto es a la razón”.³⁸¹

Retomando la idea de que únicamente son los espíritus de los ángeles caídos los que habitan los cuerpos de este mundo, entonces debe combatir la idea de que si dichas entidades proceden, por creación del Maligno, entonces los humanos sólo actuaríamos desde y para el mal, lo cual se prueba incorrecto.³⁸² Señala el teólogo que los herejes tergiversan los pasajes testamentarios para leer que Cristo expulsó un espíritu maligno de algunas personas, aplicando esas “anécdotas” a la generalidad de la humanidad, si bien resulta evidente que se trató de momentos específicos en los que un espíritu maligno ocupaba el cuerpo de una persona en particular, y aquél, a través del gesto de expulsión, nos mostraba la potencia de

³⁷⁹ “Ex quo enim Adam peccavit, facta est caro prona ad concupiscendum, id est homo ex infirmitate carnis. Quamvis ergo concupiscentia maneat in carne occasionaliter, non tamen caro est mala, id est vitiosa, **sed vitiata**, seu infirma, nec ideo minus est a Deo”, Caput IV, Ms. 7635, f. 356r-356v/PL, 210, c. 310.

³⁸⁰ “Dicimus quod *caro ex sui natura non est [PL: sit] prona ad malum, sed potius ex sui infirmitate, quam contraxit ex peccato Adae. Ante peccatum enim Adae, caro non pugnabat contra [PL: adversus] spiritum, nec spiritus contra carnem (...)*”, Caput XXVI, Ms. 7635, f. 370v/ PL, 210, c. 327.

³⁸¹ “Quod autem caro dicatur pugnare adversus spiritum, non est intelligendum de ipsa carne sed de carnis carnalitate: caro enim, id est carnalitas, semper contradicit spiritui, id est rationi”, Caput IV, Ms. 7635, f. 356v/PL, 210, c. 310.

³⁸² “Item si corpus est opus dyaboli, homo bene facere non potest, quia arbor bona (...)”, Caput XVIII, Ms. 7635, f. 365v/PL, 210, c. 321.

su suprahumanidad, al tiempo que si su alma hubiera sido el espíritu maligno angélico, el cuerpo-persona en cuestión habría quedado inerte.³⁸³

Dice el teólogo que no se comprende tampoco cómo se determina que un espíritu angélico caído pueda atravesar seis, ocho o dieciséis cuerpos y no un número mayor (o menor). Lo que es seguro es que el cuerpo y el alma ambos fueron creados por Dios, pero la circunstancia del pecado determina una tendencia predominante a la carnalidad y ahí reside la posibilidad del espíritu de persistir en su práctica, domeñando o subordinando al cuerpo a sí, mientras espera al momento de la muerte para luego estar en condiciones, con la resurrección de los cuerpos, de alcanzar en beatitud a su Creador.

Es importante notar la manera en que propone una lectura dual de la composición del humano, aunque no dualista, cuya pretensión es justificar los dos elementos que constituyen en consonancia la causa formal del género. La visión dualista heredera de la Patrística se va matizando en esta época, mientras las cualidades y características humanas del *Logos* requieren su exaltación, frente a las críticas que estas posiciones impulsan en medios heréticos.³⁸⁴

Del mismo modo que hará en la presentación sobre las necesidades fisiológicas de Cristo, la secuencia inicial relativa a la resurrección de los cuerpos arranca con una tradicional exhibición de versículos sin la elaboración lógica que, por el contrario, sí

³⁸³ “Iuxta hanc opinionem, cum Christus eiiciebat spiritum malignum a corpore humano, cum nullus alius spiritus esset in eo corpus remanebat exanime. Item, si corpus hominis a dyabolo, et spiritus hominis dyabolus, homo totus quasi essentialiter malus est, et ita bonum agere non potest, nec mereri vitam aeternam”, Caput X, Ms. 7635, f. 361v/PL, 210, c. 316.

³⁸⁴ También se debe a esta relación, que simultáneamente, “corporaliza el espíritu” y “espiritualiza el cuerpo”, la manera de enlazar la antropología con las cualidades angélicas como vasos comunicantes o la doble condición de la virgen que permite conectar ambas esferas en el género humano. Muchos de esos temas se verán desplegados en las siguientes secciones. Jérôme Baschet, “Âme et corps dans l'Occident médiéval : une dualité dynamique, entre pluralité et dualisme”, en *Archives de sciences sociales des religions* [en línea], 112, oct-déc 2000, p. 5-30. [puesto en línea en agosto 2009]

encontramos en varios otros apartados. Se limita a señalar que: si el cuerpo se debe al diablo ¿qué cuerpos de santos Dios va a glorificar el día del juicio?,³⁸⁵ o que el hombre se compone de cuerpo y alma, los cuales deben primero morir para que puedan resurgir para aquel día.³⁸⁶ Sin embargo, da un giro interesante casi al final del apartado retomando el argumento por el que insiste en el contraste de la sustancialidad y la circunstancialidad que atraviesan al género humano.

La falla de la carne es circunstancial, más no sustancial. Como había establecido, antes del pecado de Adán la carne no tendía al pecado, fue después de éste que se enfermó. De ahí que, cuando se dé la resurrección de los cuerpos, la carne resurgirá en su verdadera sustancia, que era buena, finalmente renovada, ya sin la enfermedad ni la tendencia a fallar,³⁸⁷ y siempre supeditada al alma, lo que le da coherencia al aspecto corporal asignado a esa resurrección, una “unión jerárquica y dinámica”.³⁸⁸

A continuación, realiza una bella analogía sobre la sustancia y cualidades del grano; éste se cultiva y, en el proceso de germinación, va a ser modificado, así que el grano cambia en parte de sustancia, al convertirse en un fruto, al derivar en raíz, en hojas, planta o en árbol, pero una parte de él (la forma grano) es lo que le da sentido y existencia a las demás, aunque haya dejado de serlo en ese proceso.³⁸⁹

³⁸⁵ “Si omne corpus humanum a dyabolo est, a quo glorificabuntur corpora sanctorum in die iudicii? a dyabolo non, nec etiam, ut apparet, a Deo, Deus enim malam naturam non glorificabit”, Caput XXIII, Ms. 7635, f. 368r/PL, 210, c. 324.

³⁸⁶ “enim ratione qua nova caro, creabitur et novus spiritus (...); a simili, corpus hominis nisi prius moriatur, per resurrectionem non vivificabitur”, Caput XXIV, Ms. 7635, f. 368v/PL, 210, c. 325.

³⁸⁷ “Sicut enim granum quod in terra mortificatur, non est idem cum eo quod ex illo egreditur, seu nascitur, sic corpus quod incineratur non erit illud quod in die iudicii suscitabitur”, Caput XXV, Ms. 7635, f. 369v/PL, 210, c. 326. “Dicimus quod *caro ex sui natura non sit prona ad malum*, sed potius ex sui infirmitate, *quam contraxit ex peccato Adae*. Ante peccatum enim Adae, caro non pugnabat adversus spiritum, nec spiritus contra carnem. Ergo in die iudicii *caro resurget in sui substantia*, non in sui circumstantia”, Caput XXVI, Ms. 7635, f. 370v/PL, 210, c. 327.

³⁸⁸ Baschet, “Âme et corps...”, en *op. cit.*, p. 11-13.

³⁸⁹ “De grano autem mortificato in terra, dicimus, quod *ex illo diversa producuntur grana*, non unum quod sit illud; nec substantia grani tota *transit in substantiam aristae*, partim *in substantiam stipulae*, partim in

Este ejemplo le da la oportunidad de despuntar en otro núcleo de argumentaciones lógicas, en los capítulos XXVII y XXVIII, que enriquecen su manera de refutar el discernimiento erróneo de los herejes. Decididamente se trata de los intereses que lo vinculan a los abordajes, por una parte, victorinos y, por otra parte, porretanos.

En primera instancia retoma planteamientos boecianos centrales, respecto de la función, localización del alma, sus distinciones con respecto del espíritu y su situación, una vez que el cuerpo fenece.

Para comprender las diferencias entre alma y espíritu habremos de preguntar, primero, por el espíritu que los animales también tienen. ¿Es corpóreo o incorpóreo? Si es incorpóreo, ¿por qué razón aquél muere junto con el cuerpo, y no [así] el espíritu de los hombres? Hay una diferencia adjunta al género, lo corpóreo hace el género “cuerpo”; de forma semejante, esta diferencia, lo incorpóreo hace el género “espíritu”. Como esta diferencia incorpórea es constitutiva del género espíritu, todo espíritu es incorpóreo. El *espíritu* del animal lo es [incorpóreo], pero no del mismo tipo que el del humano. Boecio propone una división del espíritu en: uno racional, otro irracional. El primero es el del humano; el segundo es el del animal. Al cuerpo subyace el sentido o los sentidos; sin embargo, no así el alma.³⁹⁰ Para terminar de resolver la diferencia, lo plantea del siguiente modo en el capítulo XXVIII:

substantiam folliculorum et radicum, sed totum illud corpus humanum quod incineratum est, erit illud totale corpus quod in die iudicii resurget”, Caput XXVI, Ms. 7635, f. 371r/PL, 210, c. 328.

³⁹⁰ “Spiritus bruti animalis, aut corporalis est aut incorporalis. Si incorporalis est, sicut spiritus humanus, qua ratione perit cum corpore, et non spiritus hominis? (...) haec autem differentia, corporeum, adiuncta hic generi, substantia, faciet hoc genus, corpus: similiter, haec differentia, incorporeum, adiuncta huic generi, substantia, faciet hoc genus, spiritus. Igitur, cum haec differentia, incorporea, sit constitutiva huius generis, spiritus, omnis spiritus incorporeus est. Ergo spiritus bruti non est spiritus aut incorporeus est (...). *Boetius etiam hanc ponit divisionem spirituum, alius rationalis, et alius irrationalis; et sic spiritus bruti est species generis, spiritus (...). Item, omne corpus habet qualitates perceptibiles aliquo sensu, sed qualitates animae non sunt tales; ergo anima non est corpus. Item, corpus subiacet sensui vel sensibus, non autem sic anima*”, Caput XXVII, Ms. 7635, f. 371v-372r/PL, 210, c. 328-329.

En el hombre hay un espíritu doble; el espíritu racional e incorpóreo, que no perece con el cuerpo; y otro que se conoce como *físico* o natural, mediante el cual el alma racional se une al cuerpo; y este espíritu es más sutil que el aire, y también que el fuego, por el que se hace[n] el sentido y la imaginación; y aquél perece con el cuerpo. Tal espíritu natural está en el cuerpo de los animados brutos; y aquél vegeta también cuando el cuerpo perece.³⁹¹

Tal distinción le permitirá señalar cómo es que el alma se preservará para la realización del plan al final de los tiempos, negando cualquier clase de ciclo de reencarnaciones defendida por los herejes; y al tiempo hacer un despliegue del enfático interés y conocimiento médico que le caracterizó, y el cual ha sido señalado por autores como Alverny.³⁹²

Continúa señalando que en el animal el espíritu [físico o natural] se produce de la segunda digestión del hígado, tan tenue como el humo que aquella produce. Mientras que en el humano es necesario que ese espíritu tenga alguna afinidad con el alma racional. Siguiendo otra idea boeciana señala que al “espíritu incorpóreo, junto a la sutileza y perspicacia, le pertenecen cinco potencias como, sentido, imaginación, razón, intelecto e inteligencia”.³⁹³

Pero en el espíritu del bruto no tienen lugar ni las dos potencias [para percibir lo sensible y para imaginar], de las que las cosas corporales en el humano versan. Se dice,

³⁹¹ “In homine duplex spiritus, spiritus rationalis et incorporeus, qui non perit cum corpore; et alius qui dicitur physicus sive naturalis, quo mediante anima rationalis unitur corpori, et ille corporeus [PL: hic spiritus] est subtilior aere, et etiam igne, quo mediante fit sensus et ymaginatio; et iste [PL: ille] cum corpore moritur [PL: perit cum corpore]. Talis spiritus naturalis est in corpore bruti animantis, et illud vegetat etiam corpore pereunte [PL: et perit pereunte corpore]”, Caput XXVIII, Ms. 7635, f. 372r-372v/PL, 210, c. 329-330.

³⁹² Marie-Thérèse d’Alverny, “VI: Alain de Lille et l’Islam. Le ‘Contra Paganos’”, en *Pensée médiévale en Occident. Théologie, magie et autres textes des XIIIe-XIIIe siècles*, Charles Burnett (ed.), Aldershot, Variorum, 1995, p. 380; Alain de Lille. *Textes inédits. Avec une introduction sur sa vie et ses oeuvres*, Paris, J. Vrin, 1965, p. 105 y 146.

³⁹³ “Quod autem spiritus bruti animalis sit corporeus, multipliciter probatur; ut naturalis testatur ratio, spiritus bruti animalis *originem habet ex secunda digestionem quae sit in hepate*, et nihil aliud est quam tenuis fumus qui ex illa digestionem nascitur, qui dicitur naturalis in hepate, vitalis in corde, animalis in capite. Praeterea, *eo mediante, anima rationalis unitur corpori hominis*. Oportet ergo quod spiritus ille *habeat aliquam affinitatem cum anima rationali, quo ad subtilitatem scilicet et agilitatem, cum corpore, corporeitatem. Praeterea, ad spiritum incorporeum propter subtilitatem et perspicacitatem, pertinent quinque potentiae, ut, sensus, imaginatio, ratio, intellectus et intelligentia*”, Caput XXVIII, Ms. 7635, f. 372v-373r/PL, 210, c. 330.

entonces, que el mismo espíritu es corporal, cuando en él no rigen ni las potencias para percibir las cosas corporales. También, si dos espíritus incorpóreos están en el cuerpo del hombre, se dice que el cuerpo es animado por dos almas, o que el otro excede al espíritu.³⁹⁴

La solución se encuentra de nueva cuenta en la detección de un planteamiento *non sequitur*. En el animal el espíritu que vegeta es un espíritu por aspiración, porque es de naturaleza aspirante, pero no de naturaleza espiritual y aunque cierta potencia converge en aquellos espíritus vegetales, sin embargo, *no se sigue* que éstos sean espíritus. De forma inversa, algunas otras propiedades del animal convergen en el humano, entre las principales la mortalidad.³⁹⁵

Una vez más siguiendo a Boecio, el espíritu irracional asume este nombre, espíritu, en la designación de la naturaleza vegetal, la que hace aspirar, como es el sentido. Ya para cerrar su argumentación señala que el espíritu de los brutos tiene cualidades perceptibles por el sentido en su naturaleza, pero tal es la sutileza que el sentido se esconde de la percepción, como el aire.³⁹⁶

Por tanto, ya que queda asentado lo que distingue al animal del animal racional, le es imprescindible avanzar sobre el estatus de inmortalidad del alma, que resulta un álgido tema

³⁹⁴ “In spiritu vero bruti, non habent locum nisi duae potentiae, quae circa corporalia versantur. Videtur ergo quod et ipse spiritus sit corporalis, cum in eo non vigeant nisi potentiae percipiendi corporalia. Item, si duo spiritus incorporei sint in corpore hominis, videtur quod corpus sit animatum duabus animabus, vel quod alter superfluat spiritus”, *Ibid.*, f. 373r/PL, c. 330.

³⁹⁵ “Dicimus etiam quod in alia significatione illud quod vegetat corpus bruti dicitur spiritus, scilicet aspiratione, in corporea subiecta; in incorporea autem substantia dicitur a spiritualitate, quia spiritualis naturae est. *Spiritus vero bruti dicitur spiritus, quia spirantis est naturae, quia brutum animal facit spirare. Vegetabile etiam, quo corpus bruti vegetatur, sub hoc genere spiritus continetur, quia spiritualis naturae non est; et quamvis quaedam potentiae spiritus conveniant illi vegetabili, non tamen sequitur quod idem sit spiritus.* Sic multae proprietatis bruti animalis conveniunt homini, ut grossibilitas, mortalitas, etc”, *Ibid.*, f. 373r-373v/c. 330-331.

³⁹⁶ “Cum autem Boetius hanc ponit divisionem spirituum, ut alius sit rationalis, alius irrationalis, non sumit hoc nomen, *spiritus, in designatione spiritualis naturae, sed potius, vegetabilis, quae facit spirare, ut sit sensus: Spirituum, id est vegetabilium spirare facientium; alius rationalis, alius irrationalis est (...).* Ad sequentem obiectionem, dicimus quod spiritus bruti habet qualitates sensu perceptibiles in sui natura, sed tantae est subtilitatis quod sensus perceptionem subterfugit, sicut aer”, *Ibid.*, f. 373v/c. 331.

para poder refutar enteramente los postulados de una cosmovisión dualista como la que está presentando de estos herejes. Al mismo tiempo esto le permite desplegar su visión dual en la que armoniza cuerpo y alma, e incluso podemos observar aquí un planteamiento que llamaría ternario, siguiendo a Baschet,³⁹⁷ al señalar que se desdobra en cuerpo-alma-espíritu racional e incorpóreo [no físico], como puente entre los dos primeros, siempre obedeciendo a una unidad jerárquica en la que el alma domina la tríada. A estos asuntos, y siguiendo otras autoridades gentiles y razones, dedica los capítulos XXX y XXXI.

Mercurio Trismegisto en el *Asclepius* sostiene que el alma es inmortal; mientras el *Aphorismis de essentia summae bonitatis* señala que el alma excede la vida corporal, situada en el horizonte de eternidad o perpetuidad, sí tiene un inicio, pero no tiene un final.³⁹⁸ En seguida cita a Virgilio y Cicerón, quienes señalan que las almas padecen sus penas luego de la muerte bajo las sombras o en el “infierno”.³⁹⁹ Es natural que haga hablar a estos autores, a través de una clave cristiana de lectura de sus textos. Sin embargo, y rompiendo ligeramente su esquema referencial para el resto del libro, me parece interesante que les dedique un espacio en esta refutación, al articular sus ideas con los demás temas que organiza al modo de un tratado filosófico, porque es esto lo que, en buena medida, distingue su pensamiento y discurso del resto de polemistas del mismo siglo.

³⁹⁷ Baschet, “Âme et corps...” en op. cit., p. 5-30. [puesto en línea 2009]

³⁹⁸ “Ait Mercurius in *Asclepia*: *Omnis enim immortalis est anima. In Aphorismis etiam de essentia summae bonitatis* legitur quod *anima est in horizonte aeternitatis*, et ante tempus nomine aeternitatis. Hic designatur perpetuitas. Est ergo sensus. Nominis aeternitatis, et ante tempus aeternitatis, anima est in horizonte, etiam et in termino perpetuitatis (...). Ergo anima, etsi habuerit principium, non habebit finem”, Caput XXX, Ms. 7635, f. 374v/PL, 210, c. 332.

³⁹⁹ “*Virgilius* etiam de anima tantum loquens ait: *Vitaque cum gemitu fugit indignata sub umbras*. Id est *anima tantum recedens a corpore*, cum indignatione descendit ad inferos. Hic insinuavit Virgilius animam esse superstitem post mortem. Et *Tullius* in *Rhetorica*, ait quod probabile videtur sapientibus *poenas esse paratas animabus malorum apud infernum*. Si animabus malorum poenae paratae sunt apud inferos, ergo animae sunt superstites post mortem”, *Ibid.*, f. 375r/c. 332-333.

Continúa con Platón, refiriendo el *Timeo* y el *Fedón*, en los que se plantea que después de la disolución [del cuerpo], las almas son afligidas por varias penas. Cierra el capítulo asumiendo que la *auctoritas cereum habet nasum...* de ahí que haya tantos sentidos que se le pueden dar a una misma proposición.⁴⁰⁰ Si bien resulta una mención breve, considero es significativa de la posición racionalista con la que está enfrentando la necesaria corrección de los errores interpretativos de estos grupos, al explicitar que ha habido múltiples formas de reflexionar sobre una misma idea. Me parece que, al insertar esa frase en este específico fragmento del libro, el teólogo hace un guiño sobre la variabilidad interpretativa -por ello, errónea- en un mundo precristiano.

En seguida recurre a Boecio, de nuevo, para hablar de la inmortalidad del alma. Su intención es reforzar el aspecto de la incorruptibilidad de la entidad incorpórea y espiritual que constituye. Remite al *Arithmeticam* donde aquél plantea que el alma no es una sustancia corporal, pero es a partir de la cual el cuerpo tiene su movimiento y sentido. Las propiedades del alma son algo también incorruptible, porque no son materia y no están sujetas a los flujos de ella. El humano puede percibir lo incorpóreo gracias y a partir del alma.⁴⁰¹ Finalmente regresa a Aristóteles para decir que es posible darle un uso religioso a una de sus intuiciones, a pesar de que aquél negaba la inmortalidad del alma. Recordemos que en su planteamiento sobre el alma hay una composición con el cuerpo, los cuales en conjunto constituyen la

⁴⁰⁰ “Plato etiam in *Timeo* ait animas post dissolutionem variis affligi poenis. Immortalitatem etiam animae in *Phaedone* multipliciter probat. Sed quia *auctoritas cereum habet nasum*, id est diversum potest flecti sensum, rationibus roborandum est”, *Ibid.*

⁴⁰¹ “Unde *Boetius* in prologo super *Arithmeticam* ait (...): Ergo ex substantia partium corrumpi non potest, quia simplex est, proprietates autem sine forma non est, quia substantia est, et ex fluxu materiae corrumpi non potest, quia in materia non est. Ergo incorruptibilis est (...). Item anima vel a se, vel ab alio habet, comprehendere spiritualia et incorporea, sed non ab alio; ergo a se, et ex propria vi; ergo spiritualis est et incorporea, quod enim homo incorporea percipit, non habet ex se, sed ex anima (...). Ergo corpus non habet moveri a voluntario motu et sensu, sed movetur ab anima, ergo anima est incorporea”, Caput XXXI, Ms. 7635, f. 375r-375v/PL, 210, c. 333.

sustancia “humano”. El alma, la forma del cuerpo, no puede subsistir al perecimiento del cuerpo. Sin embargo aquí, Alain de Lille se conforma con retomar una idea aristotélica que señala una creencia a conveniencia o comodidad: es más cómodo creer que el alma es inmortal, y que resulte mortal que la situación inversa. Dice el teólogo que Aristóteles había planteado en el *De eligendis duobus propositis* que si hay las dos opciones de “creencia”, es siempre mejor elegir el bien consecutivo frente al mal consecutivo.⁴⁰² Finalmente con el *Aphorismis* insiste en que la destructibilidad de las cosas se refiere a la corporeidad, no a la incorporeidad⁴⁰³ y ya ha quedado asentado que el alma es incorpórea, *ergo*, Alain está concluyendo a partir de esa premisa que el alma no puede ser mortal.

4.2 Mujer: Virgo sine macula

Si hay una entidad que combina y explica la relación inexpugnable entre lo corporal y lo espiritual, entre lo material y lo inmaterial, lo abyecto y lo sublime está representada por el portal mariano: la Virgen. No resulta coincidencia –como casi nada tampoco lo es en la Edad Media- que este siglo viera surgir un auge creciente y progresivo en torno a la figura de María. La argumentación y afirmación de su presencia en la dogmática fue una de las vías utilizadas para atajar los múltiples cuestionamientos que de los teólogos cristológicos se produjeron desde cien años atrás. Aquí la reflexión sobre la virgen permite reafirmar los elementos relativos al carácter humano del *Logos*, toda vez que los herejes *dogmatizan* en torno a la naturaleza celeste que habría tenido María para no manchar al Hijo. Sin embargo,

⁴⁰² “Item, ad idem probandum possumus uti ea insinuatione qua usus est quidam religiosus contra *philosophum* qui negabat animam esse immortalem. Ait enim: Aut anima est mortalis, aut immortalis: Si mortalis est anima, et credis eam esse immortalem, nullum tibi inde provenit incommodum; si autem est immortalis, et credis eam esse mortalem, aliquid potest tibi inde provenire incommodum. Ergo melius est ut credatur immortalis quam mortalis. Quia, ut ait *Aristoteles*, in libro *De eligendis duobus propositis*, si istius est consecutivum malum, et illius est consecutivum bonum, magis est illud eligendum cuius est consecutivum bonum, quam aliud cuius est consecutivum malum”, *Ibid.*, f. 376r/c. 334.

⁴⁰³ “Item in *Aphorismis de essentia summae bonitatis*, legitur, quod *res destructibiles sunt ex corporeitate, non ex incorporeitate*”, *Ibid.*

el recubrimiento o armazón articulado en torno a la concepción *humana* sin mácula de María provee del dispositivo necesario para que evitar las inquietudes sobre la posible tendencia a la carnalidad en Cristo, aledaña circunstancialmente a su naturaleza humana. El teólogo, al mismo tiempo, negará la idea de que éste poseyera una “corporalidad celeste”, como se esbozará en seguida.

II.5 Ontocristología

5.1 Cuerpo: el humano

El más amplio esfuerzo de este libro se condensa en argumentar por qué son impropias las lecturas que ofrecen los herejes frente a su comprensión en torno a la divinidad. Los problemas más acuciantes se centran en dos aspectos y están de fondo relacionados: la cuestión del bien y el mal y las naturalezas de Cristo, porque de la primera definición se derivará la consideración de la segunda. Se observa una contradicción en el planteamiento que los herejes manifiestan sobre el asunto. Primero, aluden a una corporalidad implícita de Cristo, pero demuestran contrariedades en las críticas que ofrecen a la lectura imperante y generalizada sobre dicha persona de la divinidad.

Por una parte, se lee que niegan la posibilidad de que Cristo sea persona; por otra, niegan su carácter de Dios, sin que logremos encontrar que lo perfilen únicamente como profeta. Al menos, a partir de las líneas alagianas no se puede extraer dicha conclusión. Si Cristo no puede ser Dios, aquel principio de la luz, eterno e inmortal, entonces debe ser sólo un mensajero más, pero ni siquiera en ese sentido se articula apropiadamente un argumento. Veamos ejemplos de las dos posiciones.

En la primera lectura que niega la encarnación humana del Dios, los herejes sostienen que únicamente es una apariencia-simulación de humano.⁴⁰⁴ *Dogmatizan* respecto al *corpus celeste* que Cristo habría asumido, para lo cual sostienen que la Virgen habría sido creada también en el cielo,⁴⁰⁵ no podían proceder del error y del mal de la carne como el resto de la Creación. Sin embargo, el énfasis más repetido por los herejes reside en la caracterización de Cristo como Dios, pues con ésta se “resuelven” varios de los temas polémicos, incluidas las necesidades fisiológicas, las fallas *ex carne infirmitatis*, la aceptación de los milagros, los teologúmenos de la eucaristía, el sentido de la resurrección de los cuerpos, entre otros; así que es la línea que más peso tiene en el libro y contra la que continúa desplegando su confrontación.

Mientras que, en el segundo planteamiento, si se acepta que Cristo se encarnó, entonces no puede adjudicársele el mal que va implícito al cuerpo y la infusión de almas de los ángeles apóstatas.⁴⁰⁶ O bien señalan que se encarnó porque no es el verdadero hijo de Dios.⁴⁰⁷

⁴⁰⁴ “Dicunt etiam quidam haeretici, Filium Dei praesentasse hominibus *umbram humanae naturae, non veritatem*, sicut legitur in Evangelio, discipulis suis *apparuisse in alia effigie, et se in monte Thabor transfigurasse* (Mat., 17), *repraesentando glorificatam naturam, quam non habebat*”, Caput XIX, Ms.7635, f. 365v/PL, 210, c. 321.

⁴⁰⁵ “*Alii vero haeretici dogmatizant Christum corpus coeleste assumpsisse, et beatam Virginem in coelo creatam fuisse, et de coelesti natura; et ita Christum de beata Virgine carnem coelestem assumpsisse*”, Caput XXXIII, Ms. 7635, f. 376v/PL, 210, c. 335. Este es uno de los ejemplos en los que parece estar discerniendo entre distintos grupos de herejes. *Alii haeretici* da cuenta de distintas posiciones, de igual modo, heréticas, de entre quienes confrontan las posiciones ortodoxas del autor, como si dijera: “unos herejes sostienen.... Y otros herejes dicen”.

⁴⁰⁶ “*Si veritas humanae naturae in hoc consistit, scilicet in corpore et spiritu maligno, Christus verus homo non fuit, quia nec spiritum malignum habuit, nec sibi univit; sed verus homo fuit*”, Caput XII, Ms. 7635, f. 362v/PL, 210, c. 318.

⁴⁰⁷ “*Propter praedictas rationes dicunt quidam haeretici Christum veram quidem carnem habuisse, sed Filium Dei non fuisse: absurdum enim iudicant asserere Filium Dei assumpsisse carnem*”, Caput XXXII, Ms. 7635, f. 376r/PL, 210, c. 334.

5.2 Necesidades fisiológicas: Comida

Ahora bien, si Cristo es humano, comparte las cualidades y aspectos sustanciales del género humano en sí, de suerte tal que sus prácticas deben ser emuladas, en consonancia con sus palabras. No es un planteamiento claro ni lineal, pues de nueva cuenta el teólogo “reproduce” dos visiones heréticas: una que asume que Cristo al ser divino entonces no necesitaba nada de lo que el humano sí; y otra que sostiene que al ser sólo humano siguió prácticas restrictivas a fin de amainar los cauces concupiscentes en los que la carne está inmersa, *ex carne infirmitatis*, con ello logrando el predominio del alma (espíritu) sobre el cuerpo.

Sin embargo, el teólogo adopta la clásica posición en la que se señala que Cristo asumió todos los defectos de la naturaleza humana, excepto la ignorancia y el pecado: es necesario que asumiera nuestros defectos como humanos para poder liberarnos de ellos. En ese mismo sentido es que el *Doctor universalis* abraza el planteamiento anselmiano de encarnación: sólo mediante su encarnación puede redimir el pecado que vició permanentemente a la carne,⁴⁰⁸ esto es, el único posible sacrificio, el mayor, frente al mayor e inicial pecado que deja su huella en todo el *genus humanum*.

La asunción de los defectos implica ineludiblemente las necesidades que esta naturaleza humana tiene y, en una de las secciones más débiles de todo el tratado se constriñe a repetir y citar los versículos predominantemente de Mateo (11, 26) y Lucas (11, 14, 22) en los que se narran episodios en los que Cristo comió o bebió junto a sus discípulos.⁴⁰⁹

⁴⁰⁸ “*Oportuit enim ut sicut per hominem facta est humani generis perditio, ita per hominem fieret eiusdem redemptio. Ergo per hominem facta est hominis liberatio; purus autem homo redimere non potuit; si enim purus homo esset, tabe humanae naturae infectus esset. Oportuit ergo ut Deus esset et ratione divinitatis purus esset, et peccare non posset. Sic ergo oportuit ut Deus homo fieret, hoc ut modo hominem redimeret*”, Caput XXI, Ms. 7635, f. 367r/PL, 210, c. 323.

⁴⁰⁹ Especialmente Caput XXII, Ms. 7635, f. 367v-368r/PL, 210, c. 324, aunque se muestra esa actitud desde el Caput XX.

5.3 Sustancia divina

De Lille trata a toda costa de plantear los múltiples errores de lectura cometidos por unos y otros herejes. No es posible leer literalmente ni rebajar las cualidades únicas que abarcan la doble naturaleza de esta persona de la Trinidad. Todo su esfuerzo a lo largo de varios capítulos se asienta en la necesidad de explicar a través de los libros neotestamentarios, que además son los únicos que aceptan los herejes, los matices que hay que aplicar a nuestra lectura a fin de bien comprender el sentido de los pasajes aludidos.

El teólogo señala que utilizan a Hilario de Poitiers para refutar la encarnación de Cristo, sosteniendo que no pudo sufrir la pasión, ni morir, pues se apareció “como si” fuera hombre, no “siendo” hombre;⁴¹⁰ para después cuestionarlos por aducir autoridades que ni siquiera reconocen como tales.⁴¹¹ Con esos temas concluye la primera parte del Libro y avanza para concentrarse en las formulaciones sacramentales en pugna.

II.6 Lo jurídico canónico: Sacramentos

6.1 Lo moral-religioso-dogmático: teologúmenos

La serie de apartados que englobo en esta sección tiene la intención de presentar los temas teológicos en cuestión que se derivan, mayoritariamente, de las reformulaciones dogmáticas que habían tenido lugar desde finales del siglo XI. Éstas, en buena medida, constituyen los motivos de crítica, rebelión, desobediencia que dan pie a la catalogación como herejes de múltiples grupos en el Occidente, y en particular, de estos *haereses* que son la materia de trabajo de nuestro teólogo. Veamos uno a uno el tratamiento aducido para la defensa de los

⁴¹⁰ “Dicemus etiam, Filium Dei vere mortuum esse, et dolorem substituisse in cruce, cum tamen *Hilarius* dicat, quod nulla passio, nullus dolor fuit in Christo (...) Quem dixit esse Deum, non ut Deum, eumdem *dixit esse ut hominem; non, esse hominem (...)*”, Caput XIX, Ms. 7635, f. 366f/PL, 210, c. 321.

⁴¹¹ “*Quomodo autem in medium afferunt auctoritatem Hilarii, cum auctoritatibus sanctorum Patrum fidem non habeant? Possumus tamen dicere, quod Hilarius hoc retulit non ad poenam, sed ad poenae causam, id est culpam. Christus enim non habuit in se causam passionis, vel mortis, id est culpam*”, Caput XX, Ms. 7635, f. 366r/PL, 210, c. 322.

sacramentos a fin de constatar la posición global de nuestro autor en relación con las prescripciones ortodoxas de finales de siglo XII.

6.2 Bautismo

De acuerdo con Eckbert de Schönau estos *haereses* rechazaban el bautismo, en general, proponiendo, a su vez, que debía ser un bautismo por Espíritu Santo y fuego, siguiendo las palabras de Mateo.⁴¹² Sin embargo, Alain de Lille describe su rechazo en términos de la nula validez que le asignan, pues arguyen que el Apóstol señaló con claridad que sólo la gracia salva, ni la predicación, ni el bautismo. Ninguna cosa extrínseca alcanza ese mérito.⁴¹³

Para los herejes, el bautismo es una iniciación material que no tiene sentido. Si los sacramentos funcionan para la remisión de los pecados, ¿por qué no fueron instituidos en tiempos pretéritos en los que estaban más necesitados de la gracia de Dios?⁴¹⁴

El teólogo se opone a considerar que la voluntad del humano y las demás cosas “extrínsecas” no tengan mérito. Son complementarias para alcanzar la plena remisión de la culpa. El bautismo no sólo redime el pecado original, sino también otros pecados veniales, si además el bautizado es penitente, se suma la gracia a completar el ciclo, pues efectivamente no es por fuerza propia que la predicación o el bautismo limpien, sino a través de la gracia

⁴¹² “Nam baptizandum quidem esse hominem dicitis, cum ad annos discretionis pervenerit; non autem in aqua Huius erroris defensionem sumitis ex verbis Ioannis, quae de Domino Salvatore pronuntiavit dicens: *Ille vos baptizabit in Spiritu sancto et igne* (Mateo, 3)”, Eckberti Abbati Schonauugiensis, “Sermo VIII. Contra quintam haeresim de baptismo aquae”, *PL*, 195, c. 51.

⁴¹³ “Sunt qui dicunt sacramentum baptismi quod celebratur in Ecclesia Dei, nullam habere efficaciam in parvulis vel adultis. Asserunt enim penes hominis voluntatem, *non penes rem extrinsecam esse omne meritum* (...). Si non poenitet, non prodest ei baptismus; si poenitet, iam iustificatus est, et omne peccatum est ei remissum: ergo non habet baptismus in eo efficaciam remittendi peccatum; et sic, non est necessarius baptismus aquae quantum ad peccati dimissionem (...). Quasi dicat [Pablo]: *Nec praedicatione, nec baptismo remittitur peccatum, sed sola divina gratia*”, Caput XLIII, Ms. 7635, f. 389r/*PL*, 210, c. 349.

⁴¹⁴ “Si sacramenta instituta sunt ad peccati remissionem, quare non ab initio generis humani sunt instituta, ut antiqui Dei gratia magis indigentes, per haec peccatorum remissionem consequerentur? Item, quae est haec vis aquae, ut corpus tangat, et mentem abluat?”, *Ibid.*

conferida por Dios.⁴¹⁵ Sostiene que es verdad, además, que la llamada a Mateo 16 se refiere únicamente a los adultos, porque sólo éstos están en capacidad de recibir la gracia del bautismo a través de la fe. Sin embargo, en el caso de los infantes se comprende que reciben el perdón no por el sacramento de la fe, sino por la fe del sacramento.⁴¹⁶ Recordemos que es el sacramento mismo el que tiene la potencia que transmite la gracia, lo mismo observaremos en sus siguientes argumentaciones. Elaboremos el caso en el siguiente apartado.

6.2.1 Bautismo infantil

Si bien inicié por el bautismo en general, nuestro teólogo planteó primero la crítica que hacen al bautismo infantil. En ese despliegue, de nueva cuenta, nos va a mostrar que está al corriente de que hay diversas posiciones relativas al particular entre distintos herejes.⁴¹⁷

Unos herejes plantean que no es necesario ni válido porque los niños no han pecado. En los infantes no hay bien ni mal, pues donde hay necesidad, no hay libertad; pero donde no hay libertad, ahí tampoco pecado, esto es, porque no hay elección. Sería injusto [de parte de Dios] castigarlos por una mácula, no contraída por sí mismos, sino por la de alguien más.⁴¹⁸

⁴¹⁵ “Ex praedicta solutione infirmata est secunda obiectio, quia *in baptismo non remittitur peccatum solum originale, verum et alia, etiam venialia, si in poenitente sunt dum baptizatur, et, ut dictum est, gratia additur. Ad hoc quod Apostolus ait, dicimus quod neque baptismus, neque praedicatio ex vi sua confert aliquid, nisi per gratiam divinam*”, Caput XLIV, Ms. 7635, f. 390r/PL, 210, c. 350.

⁴¹⁶ “*Non solum pertinet ad adultos, sed etiam ad parvulos, dicuntur autem parvuli fidem habere non a sacramento fidei, sed a fide sacramenti. In Evangelio vero non fit mentio nisi de adultis quibus praedicatur Evangelium, et ideo ad eos solos est referendum quod dicitur: Qui crediderit et baptizatus fuerit (Marc., 16). Praecepta enim in iure civili non dantur parvulis et indiscretis, sed adultis et discretis. Quod in baptismo fides exigitur a parvulis, non ideo fit ut tunc habeant, sed ut habeant tempore congruo*”, Caput LII, Ms. 7635, f. 368v/PL, 210, c. 347.

⁴¹⁷ “*Praedicti haeretici sacramentis ecclesiasticis obviant: dicunt enim baptismum non valere homini ante annos discretionis. Sed super hunc haereseos articulum, diversi haereticorum diversa sentiunt*”, Caput XXXIX, Ms. 7635, f. 385r/PL, 210, c. 345.

⁴¹⁸ “*Dicunt enim quidam parvulos non habere peccatum, et ideo parvulis baptismum non esse necessarium (...). Item, penes velle et nolle consistit omne meritum; sed in parvulis non est velle vel nolle, ergo in parvulis non est meritum boni vel mali. Item, ubi est necessitas, ibi deest libertas; sed ubi non est libertas, ibi non est peccatum (...)* et ita videtur iniuste puniri pro macula quam non contrahit ex se, sed aliunde”, *Ibid.*

Otros *haeretici*, en cambio, sostienen que los niños sí llevan el pecado, pero tanto su remisión, como la propia virtud del bautismo, no tiene lugar sin fe.⁴¹⁹ No hay una posibilidad de que un infante abrace con conciencia [discreción/criterio] y siguiendo los lineamientos que exigen un dominio corporal, acorde a las intenciones espirituales planteadas por los herejes, así que resulta en un sinsentido considerar siquiera la gracia con que abrigan este ritual.

Sin embargo, nuestro teólogo refuta señalando que Dios creó *lo semejante desde lo semejante*, usando otra herramienta porretana y chartrense, así que a causa de Adán, todo humano quedó sujeto a la enfermedad, a la *lege concupiscentiae*; de suerte que por el hedor libidinoso en el que es concebido, que es el pecado, el humano nace reo. Siguiendo a Agustín, arguye que el pecado no es contraído sino que es de origen; desde el origen por la mala voluntad de los primeros humanos. Donde no hay libertad, no hay actual pecado; pero se contrae por origen. Es un castigo dado a la voluntad del primer padre.⁴²⁰ No podemos dejar de ver aquí el tema que lo relaciona con Guillermo de Conches señalado en el capítulo anterior, la discusión sobre las múltiples *voces* del término naturaleza.

Para respaldar la discreción que haría falta poseer para ejecutar este ritual, de Lille aduce el sostén que tienen los infantes en la figura del *patrinus*, que es el deudor a quien se le adjudica la tarea de encaminar al infante por un tiempo determinado, hasta que haya en

⁴¹⁹ “*Alii dicunt parvulos habere peccatum, sed remissionem peccati, vel virtutem baptismi non habere locum sine fide*”, Caput XXXIX, Ms. 7635, f. 386r/PL, 210, c. 345.

⁴²⁰ “*Deus a prima mundi creatione naturam creavit, secundum quam, similia ex similibus produxit (...). Oportuit ergo ut post peccatum Adae, quia Adam infirmitati fuit subiectus, omnes qui ab eo descenderent, infirmi essent, et sicut ipse reus erat, omne qui ab eo descenderent lege concupiscentiae, rei tenerentur. Quia ergo quilibet homo concipitur in fetore libidinis, quod peccatum est, reus nascitur (...). Dicit tamen Augustinus quod originale voluntarium est, non voluntate originis, seu quod originalem voluntatem comitem habeat, sed ab origine voluntatis, quia hoc peccatum originaliter contractum a voluntate est primi parentis: prava enim voluntas primi hominis fuit occasio peccati originalis. Dicimus etiam quod ubi non est libertas, ibi non est actuale peccatum, potest tamen ibi esse contractum per originem, sive originale (...). Non est igitur Deo imputandum quod rea est, vel quod punitur, sed vitiosae legi concupiscendi*”, Caput XL, Ms. 7635, f. 385v-386v/PL, 210, c. 345-346.

esas personas el criterio, y quien pronuncia el *Ego credo* en el ritual, adquiriendo ese privilegio, que antes es obligación y responsabilidad. Además, si ellos señalaban la injusticia que es para el inocente recibir la mácula de un pecado no cometido, “¿por qué no aceptar que será salvado a través de la fe sucedánea temporalmente de otro, esto es, de su padrino o de la Iglesia?”.⁴²¹ En este planteamiento se puede inferir el uso que hace del *in persona Ecclesiae*, la cual actuando como persona jurídica otorga la potencia de la gracia sacramental, a falta de la fe del infante.

Otra interrogante que plantean respecto del bautismo “antes de los años de discreción”, fue justamente la que abrió el apartado anterior: la referencia a Marcos, 16. El pensador la resuelve asimismo con un argumento tradicional: en aquel momento no había bautismo sino para adultos, porque en la comunidad judía la circuncisión servía, siguiendo la antigua *lex*, para borrar el pecado original desde el nacimiento. Cristo, circunciso, se bautizó en adultez para poner el ejemplo en el futuro, y toda vez que muchos gentiles se convierten en la adultez, es por ello que el bautismo parecía estar únicamente dirigido a los adultos, pero cuando dejaron de ser judíos circuncisos quienes se bautizaban, entonces se hizo necesario el sacramento para los infantes. Aquel cuestionamiento, además, le da pie para plantear un último tema que introducirá la defensa que articula en, prácticamente, el resto de capítulos de este libro.

⁴²¹ “*Unde patrinus respondet pro parvulo, Credo, id est fidem despondeo, quam habiturus est tempore determinato. Dicimus quoque quod si gentilis adultus est ita fatuus quod invincibili ignorantia nullum mortale addit originali, si baptizetur, originale remittitur (...). Item si puer ante baptismum damnandus erat pro peccato alieno, scilicet Adae, cur post baptismum non erit salvandus in fide aliena, scilicet fide patrini vel Ecclesiae? Alias iniuste ageretur cum parvulis, cum non habeant liberum velle vel nolle, si baptismi sacramentum in fide aliorum eis prodesse non posset*”, Caput XLII, Ms. 7635, f. 387r/PL, 210, c. 347.

Aquellos herejes habían cuestionado la celebración de los otros seis sacramentos que no tienen lugar en los menores.⁴²² Aunque más adelante también se van a planear las críticas que hacen al resto de estos ritos de pertenencia y afirmación de la comunidad, así como a las cualidades de gracia que les son adjudicadas por la institución. No hay que dejar de recordar, además, la importancia de que el teólogo opte por esta precisa fijación sacramental, ya que para ese momento aún se mantenían en condición de argumentaciones teológicas, pues para ser afirmados por la Iglesia romana, habrían de pasar cerca de veinte años, al alcanzar el rango de dogmas conciliares.

Sin embargo, Alain de Lille, aprovechando la referencia sobre Cristo, señala que éste también instruyó los demás sacramentos y que éstos se deben realizar ya en edad de criterio y de fe elegida.⁴²³ Sostiene que la institución de los mismos fue necesaria por el tiempo de gracia que inauguraró Cristo con su llegada, ampliadas las necesidades por los fieles multiplicados, por el propio proceso de reconocimiento de Dios y para la redención del género humano.⁴²⁴

⁴²² “*Praeterea caetera sacramenta quae non habent locum circa parvulos [PL: Item, circa parvulos non habent locum, caetera sacramenta], ut sacramentum extremae unctionis, coniugium [PL: matrimonium], ordo, eucharistia, poenitentia, confirmatio: a simili, nec circa recenter natos locum habet [PL: baptismus]. Item, non legitur quod in institutione baptismi baptizati fuerint parvuli, sed adulti; nec etiam Christus in minori aetate baptizatus est, sed in adulta: unde videtur hanc formam baptizandi praeuisse, ut scilicet non baptizarentur nisi adulti*”, Caput XLI, Ms. 7635, f. 386v/PL, 210, c. 347.

⁴²³ “*Christus autem sicut alia sacramenta tradidit in annis discretionis, ita et baptizari voluit in annis discretionis, ut exemplum baptizandi illis traderet. Catechismus autem proponitur parvulis, non ut tunc instruantur, sed quomodo in annis discretionis instrui debeant, ostendatur (...)*”, Caput XLII, Ms. 7635, f. 387r-387v/PL, 210, c. 348.

⁴²⁴ “*Tempore [PL: tempo] vero gratiae, ad plura credenda tenentur fideles. Secundum ergo processum fidei, processum habuit Dei cognitio, et fidelium multiplicatio, et sacramentorum traditio. Decuit ergo ut [PL: quod] in adventu Christi [PL: Domini] qui [erat] redemptor sint generis humani, multiplicaretur gratia, et sacramenta gratiarum collativa.*”, Caput XLIV, Ms. 7635, f. 389r-389v/PL, 210, c. 350.

6.2.2 “Bautismo” por imposición de manos

En un giro dado después de su largo planteamiento sobre el sacramento del bautismo, nuestro autor presenta finalmente por clasificación adjetival a algunos de estos herejes, a quienes no había denominado hasta entonces más que como *haeretici*.

Así, en el capítulo XLV relaciona su clasificación con el contra o pararitual que da a conocer a su lector. Estos herejes señalan que el bautismo no se puede consumir sin la imposición de manos, basándose en Hechos, 8, pasaje que interpretan como que no es posible recibir el Espíritu Santo sin que primero hayan sido impuestas las manos sobre el creyente en cuestión.⁴²⁵ Esta descripción le da ocasión para referir la jerarquía en la que se organizan. Esta descripción concuerda parcialmente con el planteamiento sobre el bautismo dado por Eckbert de Schönau, al referir que sólo válido si es por el Espíritu Santo, aunque Alain no hace mención alguna ni al versículo que aquél cita y, por tanto, tampoco al bautismo por fuego.

Entonces, la *impositio manus* será válida, redimiendo todo pecado, sin importar cuál sea éste, únicamente si es otorgada por uno de los herejes a quienes llaman perfectos. Añade que, al interpretar que todo pecado es absuelto por dicho ritual, esto les da ocasión para invitar a pecar más sin consternación. Sin duda, esta aserción se trata de otro lugar común sobre la tendencia a la vida disoluta, la inmoralidad, de los enemigos de la religión cristiana. En seguida, explica que ellos se distinguen entre consolados y perfectos. Los primeros son los que veneran a los segundos, y que todavía no han sido confirmados en la herejía, “pero a

⁴²⁵ “Fuerunt qui dicerent *baptismum non prodesse sine manus impositione: quia in Actibus apostolorum legitur quod apostoli manus imponebat baptizatis, et sic accipiebant Spiritum sanctum* (Act., 8). Sed tunc primo *Spiritus sanctus datur quando peccatum remittitur: ergo ante manus impositionem non dimittitur peccatum; et sic baptismus non valet sine manus impositione*”, Caput XLV, Ms. 7635, f. 390v/PL, 210, c. 351.

éstos sería mejor llamarlos desolados que consolados”. Perfectos se les llama a quienes han sido confirmados en la herejía, “pero éstos consisten mejor en defecto que en perfección”.⁴²⁶

Con esta breve relación termina la enunciación calificatoria del grupo y cierra con una, asimismo, breve refutación. Se trata de una errónea lectura del versículo de *Hechos*. Los bautizados no reciben el Espíritu Santo, sino la remisión del pecado, y en ella la significación del Espíritu, pero no al Espíritu mismo. En la Iglesia primitiva con cierto especial signo (algo extraordinario) se significaba el descenso del Espíritu sobre algunos bautizados, más no en todos. Cuando los apóstoles imponían sus manos es porque esos bautizados habían recibido el Espíritu, pero no sobre todos los bautizados fueron impuestas las manos, así que no puede tomarse por necesario o imprescindible acto,⁴²⁷ quizá como gesto particular, pero sin efectos sustantivos o generales en el ritual bautismal. Por último, enfatiza el teólogo que el Espíritu ha tenido múltiples modos de descender y de ser recibido por los humanos.

6.3 Penitencia: contrición y confesión

La penitencia es otro de los temas que con mayor inquietud manifiesta nuestro teólogo, será desplegado en diez capítulos. Veamos cómo dirime las implicaciones de este ejercicio cristiano.

⁴²⁶ “Dicunt etiam idem haeretici quod omne peccatum, quantumcumque fuerit, per manus impositionem remittitur, praesertim si unus ex ipsis haereticis quos perfectos vocant, manus imposuerit. Et sic hac occasione multos ad peccata invitant, spem in manus impositione ponentes, qui per diversa peccata diffluunt. Hi etiam distinguunt inter consolatos et perfectos: Consolatos vocant eos qui nuper ad eorum haeresim venerunt, et nondum in ea sunt confirmati; sed hi potius dicendi sunt desolati quam consolati. Perfectos vero dicunt eos, qui in haeresi sunt confirmati; sed hi potius in defectu quam perfectione consistunt”, *Ibid.*

⁴²⁷ “Legitur in Actibus apostolorum, quod quidam qui baptizati erant, non acceperant Spiritum sanctum, sic intelligendum est: acceperant eum in peccati remissionem, sed non in significationem. Nam in primitiva Ecclesia quodam speciali signo significabatur Spiritus sancti descensus in baptizatos, vel quod statim loquebantur variis linguis, vel alio speciali miraculo. Sed postquam apostoli manus super eos imposuerunt acceperunt Spiritum sanctum, id est descensus Spiritus sancti in eos quodam visibili signo demonstratus est. Non legitur tamen quod omnibus baptizatis imposita fuit manus (...). Dicitur autem Spiritus sanctus accipi multis modis, scilicet quantum ad peccati remissionem, vel iustitiae collationem, vel donorum divisionem, vel virtutum robur”, Caput XLVI, Ms. 7635, f. 390v-391r/PL, 210, c. 352.

El primer aspecto a considerar está relacionado con el objetivo último que le asignan al bautismo por imposición de manos: remisión de todos los pecados. Al asumir que en ese *altersacramentum* se consuma la purgación del pecado, se hace innecesaria toda obra, ritual y sacramento aledaños o complementarios.

En esta sección también es posible observar cómo el teólogo discierne distintas interpretaciones entre estos herejes. Una primera rama de herejes, *alii haeretici*, aseguran que luego de la remisión realizada en el bautismo no tiene lugar ninguna otra acción que pueda ser penitencia. En una posición muy rigurosa, éstos sostienen que constituye una injuria especial a la gracia del Espíritu Santo, pecar después de haberla recibido; de suerte tal que si pecaran después de su bautismo, serían expulsados de la comunidad.⁴²⁸ Es importante recordar el crucial papel que tiene el cuerpo social para la civilización medieval, el individuo por sí no tiene un lugar en el mundo, así que, al igual que sucedería con la comunidad cristiana ortodoxa, el castigo máximo es ser excluido de dicho orden social.⁴²⁹

El segundo punto de crítica reside en que si otros sacramentos como el bautismo, ordenación o confirmación no deben ser repetidos, la penitencia tampoco debería serlo. Asimismo, en caso de reincidir en el pecado, la penitencia resultaría frustrada y rota. Recurren a Orígenes para señalar que hacer penitencia es continuar haciéndola hasta el final, por ello no puede haber una segunda penitencia.⁴³⁰

⁴²⁸ *“Alii haeretici asserunt quod post remissionem quae fit in baptismo, non habet locum alia quae fit per poenitentiam: quod nituntur probare variis auctoritatibus. Dicunt etiam illud esse peccatum in Spiritum sanctum, quod sit post peccati remissionem in baptismo factam, quia specialis sit iniuria gratiae Spiritus sancti, cum post acceptam gratiam redit quis ad culpam. Unde dicunt quod hoc peccatum nec hic, nec in futuro dimittetur. Unde si quis illorum peccaverit, postquam illorum baptismum susceperit, sine omni iniuria eiicitur ab eorum consistorio”*, Caput XLVII, Ms. 7635, f. 391r/PL, 210, c. 352.

⁴²⁹ Iogna-Prat, “Unité de l’Église et définition...”, en *op. cit.*, p. 118-119.

⁴³⁰ “Conantur etiam idem rationibus probare quod sicut *baptismus, vel ordo, vel confirmatio iterari non debet, sic nec poenitentia*. Item, qui semel de peccatis suis poenitet, omnibus diebus vitae suae de eisdem poenitere tenetur; ut ait auctoritas: *ergo si incidat in peccatum, cassa et frustratoria est illa poenitentia (...)*. Unde et auctoritas ait: “Poenitere est peccata deflere, et flenda iterum non committere”. **Origenes** [PL: **Augustinus**]

El teólogo, sin embargo, ataja estas posiciones señalando que cada sacramento que no debe ser repetido lo es en razón de la dignidad que representa; mientras que la penitencia sí se repite, debido a que es como una segunda tabla que nos es extendida después del naufragio, esto es, después del pecado original, contra el que es otorgado el bautismo, que redime el pecado original. La penitencia tiene por fin purgar los pecados actuales, en los que estamos individualmente, múltiples pecados cotidianos exigen penitencias repetidas.⁴³¹ Ahora bien, esto tampoco debe ser aliciente para pecar indiscriminadamente. Las autoridades que aluden, Agustín, Orígenes y Ambrosio, lo plantean de otro modo. Siempre que los pecados cometidos consistan en vicios de costumbres o palabras, múltiples penitencias pueden hacerse, pero si son más graves, como un crimen mortal, entonces solamente puede tener lugar una penitencia. Si realmente hacen penitencia en Cristo, entonces solamente la realizarán una ocasión, tanto Orígenes como Ambrosio la llaman solemne penitencia, verdaderamente celebrada, en reverencia al sacramento.⁴³² Otra razón que aduce Alain es la misericordia: quien se duele en el pecado cometido todo lo que debe dolerse, se arrepiente,

etiam velle dicitur, quod *poenitentia iterari non possit: ergo si prima poenitentia debet continuari usque in finem, secunda locum habere non videtur*”, *Ibid.*, f. 391v/c. 352-353. En esta ocasión la PL incurre en una errata, pues reproduce Agustín como la autoridad referida; sin embargo, los Ms. 7635, en folio referido y Ms. 16525, f. 20, c. 2, consignan a Orígenes como la base de ese segmento de crítica.

⁴³¹ “Dicimus etiam quod baptismus vel confirmatio, vel ordo iterari non possunt. Nam baptismus Christi passionem repraesentat, sicut ipse semel est oblatus, semel est passus, ita passionis repraesentatio iterari non debet propter dignitatem. Similiter ordo, qui est sacramentum dignitatis iterari non debet propter sui dignitatem: a simili, sacramentum confirmationis, ratione propriae dignitatis; poenitentia vero est quasi secunda post naufragium tabula. Primum enim naufragium est in originali peccato, contra quod valet baptismus; secundum naufragium est in actuali peccato, contra quod est secunda tabula, scilicet poenitentia. Et si pluries occurrat peccatum, pluries debet occurrere poenitentiae remedium”, Caput XLVIII, Ms. 7635, f. 392r-392v/PL, 210, c. 353.

⁴³² “Verba autem *Origenis* quibus videtur velle quod poenitentia iterari non possit, haec sunt: “Si nos aliqua culpa morari venit, quae non est in crimine mortali, vel in blasphemia fidei, sed in sermonis vel morum vitio consistat, haec culpa semper potest reparari, nec interdicatur pluries poenitentiam agere; sed de gravioribus tantum semel conceditur poenitentiae locus”. *Ambrosius etiam ait: “Reperiuntur, qui saepe poenitentiam agenda putant, qui luxuriantur in Christo; nam si veram poenitentiam agerent in Christo, iterandam postea, non peccarent, quia sicut, unum baptisma, ita una poenitentia”*. Sed quod *Origenes ait, de solemni poenitentia*”, *Ibid.*, f. 392v-393r/c. 354.

confiesa el pecado, y le da satisfacción, es decir, la penitencia correspondiente, entonces sería injusto que no le fuera redimido a través de aquélla y permaneciera en pecado.⁴³³

En el capítulo L De Lille señala una segunda rama de herejes, *alii Christiani religionis inimici*, éstos aseguran que ninguna penitencia vale para la remisión de pecados. En cambio, plantean que Dios nos redime de los pecados de manera gratuita, por tanto ni por buenos méritos ni por penitencia. Sostienen esta posición siguiendo el “*por la sola gracia nos hará salvos*” del Apóstol, y del siguiente modo lo reproduce nuestro teólogo: “La primera gracia que Dios opera en el hombre es la remisión de pecados, la cual se opera sin el hombre. Por tanto no [es] mediante la penitencia que se redima la culpa”.⁴³⁴

Para refutarlos, Alain de Lille retorna a su estructural explicación causal. La causa eficiente de la remisión es Dios, pero se da la ocasión, o no, de que dicha causa eficiente opere. Entonces, la voluntad de Dios es la causa eficiente de la gracia que redime el pecado; sin embargo, el humano debe poner de su parte para que Dios opere dicha remisión. Ejemplifica como sigue: para que entre la luz hay que tener la ventana abierta, pero la ventana abierta no es causa eficiente de que haya luz, sino es ocasión. La causa de la iluminación es Dios, no obstante necesitamos tener la ventana abierta para que pueda entrar y nos ilumine. Es decir, la gracia vendrá, si hemos hecho la penitencia para que la remisión pueda tener

⁴³³ “Item, iste dolet de peccato quantum debet dolere, et conteritur, peccatum confitetur, pro ipso satisfacit; ergo iniuste cum eo agitur, si non ei remittitur peccatum”, Caput XLIX, Ms. 7635, f. 394r/PL, 210, c. 355.

⁴³⁴ “Sunt alii Christiani religionis inimici [PL: omite la fórmula adjetival] *asserentes nullam poenitentiam valere ad peccati remissionem. Quod sic probare conantur: Deus remittit peccata gratis, ergo non bonis meritis, ergo nec per poenitentiam. Si enim per poenitentiam dimittitur peccatum, merito poenitentiae dimittitur. Item, auctoritas ait: Non ex operibus quae fecimus nos, sed ex sola gratia salvos nos fecit* (Tit., III) [para sostener que la penitencia en nada ayuda a la remisión de pecados]. Item: *Non est volentis neque currentis, sed miserentis Dei*, (Rom., 9). Item *prima gratia quam Deus operatur in homine, est peccati remissio, quam operatur sine homine. Ergo non mediante poenitentia remittitur peccatum vel culpam*”, Caput L, Ms. 7635, f. 394r/PL, 210, c. 355-356.

lugar. Una no excluye a la otra y una es sólo necesaria pero no suficiente, pues la gracia efectivamente sea la causa eficiente de la salvación.⁴³⁵

Un tercer grupo de herejes sostiene que basta solamente con confesarse a Dios para que los pecados sean redimidos. Utilizan a Ambrosio, al obispo Máximo y a Juan Crisóstomo para ello. En su *Comentario sobre Lucas*, Ambrosio explica que las lágrimas lavan el delito, el pudor con la voz es confesado. Mientras que Crisóstomo plantea que no hay que explicarse al público, sino que los pecados deben ser confesados con verdadero juicio con razón, pronunciar los delitos no de lengua, sino con la memoria de la conciencia, y entonces podremos esperar la misericordia. Esos pecados deben ser confesados a Dios, quien es el que los cura.⁴³⁶

Alain reacciona corrigiendo la mala lectura hecha de Ambrosio: “las lágrimas lavan el delito” se refiere a la pública penitencia, la virtud de las lágrimas mostradas en la confesión pública, pero únicamente la confesión secreta al sacerdote efectivamente “lava el delito”. El llanto purga, al confesarnos con pudor, porque si no hay modestia en la confesión, entonces

⁴³⁵ “Praedicta refellimus dicentes quod *per solam Dei gratiam remittitur peccatum, nec poenitentia est causa efficiens remissionis peccati, sed tantum gratuita Dei voluntas*. Est tamen causa sine qua non, quia nisi homo poeniteat, non dimittitur a Deo peccatum. *Sicut sol domum illuminat quia fenestra aperitur, non tamen apertio fenestreae est causa efficiens illuminationis, sed occasionalis tantum, sed ipse sol est causa efficiens illuminationis*. Quod autem dicitur: *Non ex operibus quae fecimus nos, etc.*, sic est intelligendum, *quod opera non excludant gratiam, nec gratia, opera, quia ex gratia sunt opera, et ipsa gratia est causa salutis efficiens*. Similiter gratia non excludit poenitentiam, nec poenitentia gratiam quia poenitentia est quaedam gratia”, Caput LI, Ms. 7635, f. 394v/PL, 210, c. 356.

⁴³⁶ “*Sunt quidam haeretici qui dicunt sufficere soli Deo confiteri, quod sic probare conantur; ait Ambrosius super Lucam: “Ideo flevit Petrus, quia culpa subrepsit ei: non invenio quid dixerit, invenio quod flevit, lacrymas eius lego, satisfactionem non lego: quod defendi non potest, abluí potest: lacrymae lavant delictum, quod voce pudor est confiteri; et veniae fletus consulit et verecundiae”*. Hoc etiam dicit Maximus episcopus. Item Ioannes Chrysostomus, *super Epistolam ad Hebraeos: “Non tibi dico ut te prodas in publicum, neque te apud alios accuses, et obedire te volo Prophetarum dicenti: Revela viam tuam ante Dominum (Salmo 36): ergo confitere peccata tua apud verum iudicem cum ratione, delicta tua pronuntia non lingua, sed conscientiae tuae memoria; et tunc demum spera misericordiam consequi posse (...)*. Item idem: “*Peccata tua dicito ut deleas illa, sed si confunderis alicui dicere, dicito ea quotidie in anima tua. Non dico ut confiteris ea servo tuo, ut tibi exprobet, sed dicito Deo, qui curat ea*”, Caput LII, Ms. 7635, f. 394v-395r/PL, 210, c. 356-357.

no sería borrada la culpa del pecado.⁴³⁷ Sobre Crisóstomo también negligén el sentido de sus palabras. No es que omitamos la confesión al sacerdote si podemos, sino que hay crímenes que no se remedian con la confesión pública. Ésos deben ser, por secreta confesión, satisfechos secretamente, esto es, hecha la penitencia, para que sean purgados.⁴³⁸ En esta lectura parece estar aludiendo al *scandalum*,⁴³⁹ asunto que también importaba en gran medida a la institución, una parte de la acusación de herejía era que desarmonizaba el cuerpo y daba ocasión de malos ejemplos al resto de sus miembros. La última objeción a esta interpretación herética de Crisóstomo reside en que se trata de la “lengua del corazón” con la que debemos confesar al verdadero juez, si queremos en verdad redimir nuestros pecados.⁴⁴⁰

En el capítulo LIV resume en dos líneas las críticas implícitas a la idea de la remisión de pecados a través de la penitencia y su proceso: contrición del corazón, confesión y satisfacción. Es importante aquí enfatizar, de nueva cuenta, la inclusión de estas reflexiones teológicas que habrán de ser elementos centrales de la adopción canónica del inicio del siglo siguiente. Sin ser una mirada teleológica, los señalo como indicios de que el posicionamiento de este teólogo fue tan próximo al de la Iglesia romana, que no se sostiene la idea de que pudo ser cuestionado o sospechoso de desobediencia o herejía únicamente bajo el argumento de haber sido próximo al núcleo porretano.

⁴³⁷ “Ibi enim virtutem lacrymarum et confessionis ostendens, innuere voluit quod lacrymae occultae, *secreta confessio soli sacerdote facta, lavant delictum, quod pudet aliquem publice confiteri* (...). Vel sic intelligi potest, “lacrymae lavant delictum”, *id est fletu purgantur ubi pudor est in confitendo, quia nisi in confessione fuerit verecundia, non deletur culpa*”, Caput LIII, Ms. 7635, f. 395r/PL, 210, c. 357.

⁴³⁸ “Illud *Ioannis Chrysostomi* non ita est intelligendum, ut liceat alicui, si opportunitatem habeat, sacerdoti non confiteri, sed quia sufficit, ubi crimen occultum est, soli Deo per sacerdotem dicere, et semel, nec oportet publicare coram multis, quod est occultum, sicut ipse notavit dicens: “Non tibi dico ut te prodas in publicum”, etc. *Sicut enim publica noxa publico eget remedio, ita occulta, secreta confessione et occulta satisfactione purgatur*”, *Ibid.*, f. 395v/c. 358.

⁴³⁹ Dominique Iogna-Prat, *La invención social de la Iglesia en la Edad Media*, Buenos Aires, Miño y Dávila, 2016, p. 25.

⁴⁴⁰ “Attamen non tantum lingua carnis, verum etiam lingua cordis apud verum iudicem confiteri debemus, si peccata nobis remitti velimus”, *Ibid.*, Ms 7635 f. 395v/PL, 210, c. 358.

El ciclo arrepentimiento-contrición-confesión-satisfacción-comunión ha sido ampliamente trabajado por Baschet.⁴⁴¹ En este material podemos constatar que nuestro autor representa un ejemplo bien articulado de dicho planteamiento. Los capítulos LV y LVI están dedicados a probar cómo es que la contrición y la confesión son caminos para alcanzar la remisión de los pecados individuales cotidianos. El corazón compungido y el recuerdo de los males pasados hacen correr las lágrimas. “¿De qué modo pueden ser redimidos los pecados del hombre si no es deseándolo?”, se pregunta Alain. El hombre desearía no tener pecado, por ello lo confiesa para no estar en él. Define la contrición del siguiente modo: es, en efecto, la compunción del corazón, que nace desde el recuerdo de los males pasados, con la intención de no recaer, eligiendo sufrir todos los peligros mortales, con tal de trabajar la culpa.⁴⁴²

La *confessio oris* implica decir en voz alta, una vez que se ha rumiado interiormente y se ha construido el arrepentimiento sobre el pecado cometido frente al sacerdote. La intercesión de éste es necesaria para que se reciba, a su vez, la penitencia que habrá de cerrar el ciclo. Si no revelamos el pecado al sacerdote no podemos medir cómo se va a satisfacer proporcionalmente al pecado cometido.⁴⁴³ Únicamente habiendo realizado la penitencia, podemos estar reintegrados a la comunidad para recibir honestamente el siguiente sacramento que aborda.

⁴⁴¹ Jérôme Baschet, *La civilización feudal. Europa del año mil a la colonización de América*, México, FCE, 2009, p. 231 y s.

⁴⁴² “Ecce quomodo corde compunctus et mali praeteriti recordatus, currit ad lacrymas. Praeterea, quomodo remittetur homini peccatum nisi volenti? Sed cum homo vult sibi remitti peccatum, vult non habere peccatum: vult ergo se non esse in peccato, ergo conteritur de peccato (...). Contritio enim est compunctio cordis, quae nascitur ex recordatione praeteriorum malorum, cum intentione non relabendi, malens omnia mortis subiisse pericula, quam tali laborasse culpa”, Caput LV, Ms. 7635, f. 396r/PL, 210, c. 358.

⁴⁴³ “Debet se per confessionem ostendere sacerdote (...).Cum enim ob alias causas instituta sit peccati confessio, instituta est etiam ut erubescencia pro peccato cedat in poenam, ratione etiam quandoque satisfaciendi, quia nisi peccator sacerdoti revelaverit, ipse per iniunctam satisfactionem non poterit eis mederi”, Caput LVI, Ms. 7635, f. 396r-396v/PL, 210, c. 358-359.

6.4 Eucaristía

Cualquier intento de asimilación de una sustancia material a la espiritual de Cristo es, por principio, una aberración que no puede ser tolerada, menos concebida por estos herejes. Todo el ritual, junto a las prácticas devocionales y cargas teológico-simbólicas asociadas, que a partir del siglo X se comienza a perfilar, recibe el mayor de los rechazos en el cúmulo de movimientos de interpretación alterna del siglo XII y los que siguieron.

Gary Macy, hace ya unas decenas de años, articuló una arqueología sobre la construcción y afirmación teológica de este sacramento. Se perfilan, al menos, tres líneas de interpretación cultivadas a lo largo de ese siglo; y Alain de Lille concuerda, en buena medida, con dos de ellas. La proposición mística de los laoneses-victorinos y la proposición corporativa de los porretanos.⁴⁴⁴ Sigamos la refutación y expliquemos los detalles.

En primer lugar, los herejes rechazan que el pan se convierta en el cuerpo de Cristo con las santas palabras enunciadas por el sacerdote en la misa. Este cuestionamiento enfatiza de varias maneras el problema de la materialidad y sustancialidad del pan. Indagan por la materialidad del pan, cuando deja de ser y se corrompe. Se preguntan cómo es que el cuerpo de Cristo puede entrar por la boca del humano. Les resulta problemático asumir que, en esa concepción material, el cuerpo de Cristo sea comido, masticado por los dientes, y así dividido en partes. También asumen que si el pan hace [se convierte en] el cuerpo de Cristo, entonces el pan sería la materia del cuerpo de Cristo, enunciado que no pueden aceptar.⁴⁴⁵

⁴⁴⁴ Gary Macy, *The Theologies of the Eucharist in the Early Scholastic Period. A Study of the Salvific Function of the Sacrament According to the Theologians c. 1080-1220*, Oxford, Clarendon Press, 1984, p. 73-132.

⁴⁴⁵ “Dicunt etiam praedicti haeretici, panem non transsubstantiari in corpus Christi per sancta verba quae a sacerdote dicuntur in missa. Et hoc sic probare conantur: Si singulis diebus panis in corpus Christi mutaretur, illud in infinitum augetur. Quaerunt etiam utrum ille panis desinat esse. Si desinit esse, annihilatur, et ita etiam corrumpitur. Item quaerunt, corpus tantae quantitatis quomodo intrat per os hominis. Item, si corpus Christi comeditur, dentibus atteritur, et ita in partes dividitur: item panis fit corpus Christi, ergo erit corpus Christi, et ita aliud quam sit. Item panis fiet corpus, ergo de pane fiet corpus Christi, et sic panis erit materia corporis Christi”, Caput LVII, Ms. 7635, f. 396v-397r/PL, 210, c. 359.

En otro apartado señalan que después de la transustanciación permanecen los accidentes [del pan], entonces, quedan dispersos en distintos lugares; no puede ser el cuerpo de Cristo o no pueden permanecer los accidentes. Si bajo la forma del pan subyace el cuerpo de Cristo, al ser dividido en partes deja de serlo. ¿De qué modo bajo una singular porción de esa hostia se da el cuerpo [íntegro] de Cristo? ¿Dónde queda su cabeza o sus pies? Además, si entregó su cuerpo a sus discípulos antes de la Pasión, ¿se entregó como mortal o como inmortal? Ambas situaciones no pueden ser simultáneas.⁴⁴⁶

Alain contraargumenta esta serie de preguntas con una lista de definiciones y distingos emanados de su inquietud gramático-filosófica y encuentro esta refutación como la parte más interesante de esta sección. Existe una diferencia entre la alteración, la alteridad y la transustanciación. La *alteratio* implica que hay una mutación en función de la variedad de accidentes del sujeto, lo que era blanco luego comienza a ser negro. Sin embargo, no se dice que el blanco sea la materia de lo negro. En esa mutación permanece lo sometido y permanece la sustancia, pero no los accidentes.⁴⁴⁷

La *alteritas* consiste en un cambio en que permanece la materia, pero no la sustancia, como el agua que se convirtió en vino en las bodas de Canaán. La sustancia agua deja de ser

⁴⁴⁶ “Item, cum forma illa sub qua latet corpus Christi dividatur in partes, sub illa forma desinit corpus Christi. Quomodo ergo sub singulis portionibus illius hostiae datur corpus Christi? Item, si Christi corpus latet sub illa exigua forma, ubi est Christi caput vel pes? et ita indistincta sunt membra illius. Item Christus dedit suum corpus discipulis ante passionem: sed dedit eis mortale vel immortale: si mortale dedit, sed tunc erat mortalis: ergo quando erat mortalis immortalis erat, quod est impossibile”, *Ibid.*, f. 397r-397v/c. 359.

⁴⁴⁷ “Ad primam obiectionem dicimus quod mutationum alia est alteratio, alia est alteritas, alia transsubstantiatio. Alteratio dicitur illa mutatio quae fit secundum varietatem accidentium in eodem subiecto, et cum aliquod subiectum primo est album, post incipit esse nigrum. Secundum hanc mutationem concedimus has: album erat nigrum, album incipiet esse nigrum, et fiet nigrum. Hanc autem negamus, de albo fiet nigrum, ne album intelligatur esse materia nigri: nam, *de*, materiam notat. In hac mutatione manet subiectum, manent et substantialia, sed non manent quaedam accidentalia”, Caput LVIII, f. 397v/PL, 210, c. 360.

y comienza a ser vino. No son agua y vino al mismo tiempo y por eso no permanece lo sustancial de una y otro.⁴⁴⁸

Finalmente, la *transsubstantiatio* es la especie de mutación, según la cual cambian la materia y la forma sustancial, pero permanecen los accidentes. Nada de la sustancia permanece, tanto en cuanto a la materia, como en cuanto a la naturaleza sustancial, léase del pan. Entonces da lugar a otra forma sustancial que es el cuerpo de Cristo. Así, como toda la sustancia pan muta en cuerpo de Cristo, no se mantiene pan ni se trata del cuerpo de Cristo que existió, sino otro. Se dan dos aumentos o dos especies de aumentos, una por extensión de las partes, otra por adición. “Así, en efecto el pan se convierte en el cuerpo de Cristo, en el cual nada de la materia del pan permanece, ni lo sustancial; sino sólo lo accidental, como la redondez, su blancura y sabor”.⁴⁴⁹ Permanece como imagen pan, lo que se parte y consume materialmente es el pan, pero se modifica durante la consagración en otra sustancia espiritual que permite al creyente acercarse a la esencia de Cristo. Ese pan, al dejar de ser sólo pan, no se corrompe.

El pan se puede comer y permanece siempre incorruptible e indivisible porque la división se da en los accidentes del pan, pero no en el cuerpo de Cristo, en cuanto sustancia espiritual de esa materia. En el altar se mantiene el pan ya consagrado como cuerpo de Cristo.

⁴⁴⁸ “Alteritas vero est illa species mutationis, in qua manente eadem materia, non manent substantialia: quae mutatio facta est in Cana Galileae, quando aqua mutata est in vinum (Juan, 2). Ibi enim materia mansit, quia eadem materia aquae et vini, sed mutata sunt quaedam substantialia; nam illud substantiale quod aqua erat, desiit esse aqua et illud quod vinum est, vinum esse incoepit. Quaedam etiam accidentalia mutata sunt. Iuxta mutationem hanc dicitur quod de aqua factum est vinum, et quod aqua mutata est in vinum. Sed, nec aqua fuit vinum, nec coepit esse vinum, nec fuit futura vinum”, *Ibid.*, f. 397v-398r/c. 360.

⁴⁴⁹ “Transsubstantiatio est illa species mutationis, secundum quam et mutatur materia, et substantialis forma, sed remanent accidentia. Unde dicitur, transsubstantiatio, quia nihil de substantia remanet, vel quantum ad materiam, vel quantum ad substantialem naturam. Talis mutatio fit in consecratione panis. Panis enim ita mutatur in corpus Christi, quod nihil de materia panis remaneat: nec substantialia remanent; sed quaedam accidentalia, ut rotunditas, albedo, sapor. Et quia tota substantia mutatur in corpus Christi, non augetur, quamvis multoties panis in Christi corpus mutatur, non remanet in corpore Christi, nec remanet corpus Christi; et ideo nec corpus Christi augetur. Sunt enim duae augmenti, seu augmentationis species, una quae fit per partium extensionem, alia per additionem”, *Ibid.*, f. 398r/c. 360.

Una cosa muta en otra, pero ciertas propiedades de la cosa que mutó permanecen, como cuando el vino muta en aceite y permanece la liquidez. Bajo una forma subyacen [están latentes] otras.⁴⁵⁰

A continuación, el teólogo menciona que hay varios ejemplos de falacias, para explicarlas usa versículos del Antiguo Testamento. Los ojos pueden engañarnos: en ocasiones por un golpe de luz nos encegecemos; en otras, vemos cosas que no están o no vemos las que están, tal como los profetas que podían ver lo que no era visible [para los demás].⁴⁵¹

Sobre el estado material cuestionado en torno a la división del pan, de Lille señala que todo el cuerpo de Cristo se encuentra de forma íntegra en cada porción de hostia, no hay que olvidar que es una sustancia espiritual y ya fue glorificado, es tal su sutileza que puede estar en ese pequeño lugar.⁴⁵²

El teólogo continúa su exposición señalando que Cristo, en efecto, siendo un cuerpo mortal se entregó a sus discípulos, y milagrosamente como cuerpo entró en las bocas de los que comían. Aquí recurre al clásico ejemplo paralelo de la manera milagrosa por la que deambuló sobre el mar. Afina esta idea planteando que hay que entender que el alimento del

⁴⁵⁰ “Dicimus etiam quod licet corpus Christi comedatur, semper tamen incorruptibile et indivisible remanet. Cum autem corpus Christi dicitur dividi vel frangi, potius ad formam panis refertur quam ad corpus Christi; fractio enim illa vel divisio non est in corpore Christi, sed in forma panis (...). Videmus etiam, quod quaedam res mutantur in alias, et tamen quaedam proprietates rei mutatae remanent ut, quando vinum mutatur in acetum, remanet ibi liquiditas”, *Ibid.*, f. 398v-399r/c. 361.

⁴⁵¹ “Sunt enim multae species fallaciae visus: Una est, quando non videmus quod oculis praesentatur, quae dicitur aurisia, id est avidentia, qua percussi fuerunt qui Elisaeum quaerebant (4 Reyes, 6); alia est quae dicitur praestigium, quando arte magica ita praestigiuntur oculi, ut videatur aliquid esse quod non est, nec videatur quod est: hoc autem fit a magis ad decipiendum; alia vero est, quae fit ad instruendum, et in sacramentum; iuxta quod videbatur prophetis videre, quod non videbatur”, *Ibid.*, f. 399v/c. 362.

⁴⁵² “Dicimus etiam quod quando forma illa dividitur in partes, sicut prius Christi corpus totum et integrum latebat sub integra forma, postea sub singulis portionibus hostiae fractae latet idem corpus integrum et totum, sicut in speculo integro apparet aliqua imago et integra, eo autem fracto, in singulis portionibus eadem forma apparet. Dicimus etiam quod sub illa exigua forma, latet totum Christi corpus, quia cum iam sit glorificatum, tantae subtilitatis est, quod non facit distantiam aeris ad aera, et ideo latere potest in parvo loco”, *Ibid.*, f. 399v/c. 362.

que habla Cristo en (Mateo 15 y Marco 7) es uno material, así de la misma manera en que la comida material se desecha -termina fuera de uno en la letrina-, así la comida espiritual se convierte en un estado mental fuera de sí mismo. Aquél es alimento del vientre, éste es el alimento de la mente-espíritu.⁴⁵³

Sin explícitamente señalarlo, considero que sugiere la distinción de Cristo en varios cuerpos, idea que diversos teólogos del siglo analizaron también. Por ejemplo, Guidberto de Nogent, en el primer tercio del siglo XII, había planteado que eran tres los cuerpos de Cristo: “el que murió y sufrió en la Tierra; el que está presente en el altar; y el que se sienta a la derecha del Padre”.⁴⁵⁴ Este tema es refrendado por nuestro teólogo tres capítulos más adelante, al decir, puesto que el hijo de Dios subyace a la forma humana, ¿qué es lo admirable de que también esté latente bajo la forma pan? Bajo la humanidad latería la divinidad, así como bajo la forma pan latería la humanidad. La divinidad sin velo no puede aparecer frente a nosotros, así la humanidad glorificada sólo mediante otra forma puede aparecer frente a nosotros, enfermos y mortales. Fue necesario que retrocediera hacia el hombre por presencia de la carne, el que se sienta a la derecha del Padre, y para visitarnos de vez en cuando, que subyaciera bajo otra forma, esto es, el pan consagrado.⁴⁵⁵

En otro apartado de críticas se encuentra la novedad de la transustanciación como artículo de fe. Los herejes así negaron que existiera una mención en otro *símbolo*, es decir

⁴⁵³ “Quod autem Christi ait: *Omne quod in os intrat*, etc. (Mat., 15; Marc., 7), intelligendum est de cibo materiali, non spirituali: sicut enim materialis cibus vadit in secessum, ita spiritualis in mentis excessum. Ille enim est cibus ventris, hic mentis”, *Ibid.*, f. 401v/c. 363.

⁴⁵⁴ Macy, *op. cit.*, p. 81.

⁴⁵⁵ “Si Filius Dei sub forma humana latet, quid mirum si corpus Christi sub forma panis latens non apparet? Quia sicut ratio fuit, ut sub humanitate lateret divinitas, ita ut sub forma panis lateret humanitas. Sicut enim divinitas sine velamine nobis apparere non potuit, ita glorificata humanitas, nisi mediante aliena forma, nobis mortalibus et infirmis apparere noluit. Decens etiam fuit ut qui ab hominibus recesserat per praesentiam carnis, sedens ad dexteram Patris, nos aliquando visitaret, quamvis sub aliena forma lateret (...)”, Caput LXII, Ms. 7635, f. 402v/PL, 210, c. 365.

como canon de alguno de los concilios definitorios de los primeros tiempos. Es prácticamente la única ocasión en que se manifiestan dos particularidades. Primero, el autor aprovecha para hacer mención de las herejías clasificadas en los primeros cuatro siglos del cristianismo. Son señaladas algunas: las que cuestionaron la situación de la Trinidad, con Arrio y Sabelio; sobre el Espíritu Santo, con Macedonio; sobre la Encarnación, con Eutiques y Nestorio; sobre la resurrección, según otros.⁴⁵⁶ Segundo, usa el mismo capítulo para plantear la crítica herética y para refutarla, cuando normalmente las divide en secciones claramente diferenciadas; forma de presentación que sólo usará de nuevo al final del libro. Para defender esos señalamientos, el teólogo recuerda que en el símbolo apostólico sí se mencionó la eucaristía, en términos de la *communio sanctorum*; lo que significa que los santos comunican espiritualmente, y reciben el cuerpo de Cristo no sólo sacramental, sino también espiritualmente.⁴⁵⁷

La articulación que encontramos en esta larga sección manifiesta, por una parte, la lectura mística que hace del sacramento, tal como la escuela laonesa-victorina había planteado, junto con el énfasis particular de esos dos sentidos del ritual, es decir lo sacramental y lo espiritual.⁴⁵⁸ Por otra parte, enfatiza el sentido comunitario del sacramento; el significado, digamos, general que tiene para todos los fieles, esto es, la función social de

⁴⁵⁶ “Quaerunt etiam haeretici utrum sit articulis fidei Christianae panem transsubstantiari in corpus Christi, cum de hoc non fiat mentio in aliquo symbolo. Non enim in symbolo Apostolico, scilicet: *Credo in Deum*; vel in Nicaeno; *Credo in unum*, etc.; vel in symbolo Athanasii: *Quicumque vult*, etc. Cum in his symbolo, de omnibus articulis Christianae fidei fiat mentio, cur non fit mentio de illo ineffabili sacramento, cui magis videtur obviare humana ratio (...). Nec super hoc in primitiva Ecclesia ulla haeresis pullulavit, ad quam reprimendam opus esset mentionem fieri de hoc in aliquo symbolo articulo. Unde, quia in primitiva Ecclesia de Trinitate pullulavit haeresis apud Arium et Sabellium; de Spiritu sancto apud Macedonium, de Incarnatione apud Eutychem et Nestorium; de resurrectione apud alios”, Caput LIX, Ms. 7635, f. 400v-401r/PL, 210, c. 363.

⁴⁵⁷ “Dici tamen potest, quod in Apostolico symbolo fiat mentio de eucharistia, cum dicitur, *sanctorum communionem*. In hoc enim spiritualiter communicant sancti, dum recipiunt corpus Christi, non solum sacramentaliter, sed etiam spiritualiter”, *Ibid.*, f. 401r/c. 363.

⁴⁵⁸ Macy, *op. cit.*, p. 73-108.

dicha consagración. No permanece únicamente en el vínculo que se articula interior e individualmente, sino en cuanto cada cristiano como parte de toda la comunidad, del *corpus mysticum*, habría de comprenderlo. En esa medida se alcanzaría el planteamiento de la dinámica jerárquica ternaria: cuerpo/alma/Dios; fiel/Iglesia/Dios.⁴⁵⁹ De igual modo, se ocupa de plantear las precisiones léxicas que podrían dar pie a confusiones, así como los diversos niveles de lectura que dicho sacramento exige.

6.5 Matrimonio

El rechazo al matrimonio por los herejes tiene distintos fundamentos. Su cuestionamiento en un medio en el que permite fortalecer lazos comunitarios nobiliarios, y que se enfrenta a continuos desencuentros debidos a luchas territoriales y de derechos feudatarios, resulta un conflicto mayor para la institución eclesiástica. Si bien los motivos de fondo de estos intérpretes se asientan especialmente en el comercio de la carne que es regulado y asegurado a través de esta institución. En última instancia, su contestación implica la disolución de la comunidad toda y hasta el presente podemos ver de qué manera remueve las conciencias cualquier disputa que esté relacionada con la modificación de su acepción social. De nueva cuenta se trata de una codificación que apenas está en curso para el orden y armonía comunitarios, legitimados por la autoridad eclesiástica, pero cuyo cuestionamiento tiene o implica altos costos sociales.

Los herejes vinculan centralmente este sacramento a la lectura dualista que hacen del mundo y a la causa corporal del humano. Hay que coartar el flujo de la carne que nos ata a este mundo, de ahí que el sacramento que tiene por fin perpetuar la existencia carnal sea

⁴⁵⁹ Iogna-Prat, “Unité de l’Église et définition...”, en *op. cit.*, p. 118.

condenable.⁴⁶⁰ En este terreno, el teólogo se abandona a una crítica ordinaria sobre la inmoralidad, asignada como tópico, de los herejes o de las personas que históricamente no se asimilen al esquema de valores imperantes de la sociedad cristiana. Por un lado, se supone que detestan la carnalidad, la señalan como parte de la institución del *coniugium* como sacramento; pero, por otro, el teólogo señala que se rinden a los flujos de la lujuria y que la constricción de dicha institución es lo que desobedecen o pretenden desobedecer “para hacer las cosas más inmundas”.

Esta manera tradicional de “descalificar” a estos herejes le va a dar ocasión de señalar, por única y muy breve ocasión en todo el tratado, la denominación de “*catharos*”, jugando e imaginando “raíces etimológicas” para tal nomenclatura. No me parece un tema menor que sea hasta el capítulo LXIII -de setenta y siete- que decide nombrar a esos herejes o a algunos de los herejes que protagonizan esta refutación. Veamos cómo los presenta:

Éstos se llaman Cátaros, esto es que fluyen a través de los vicios, *a catha*, que es un flujo; o cátaros, casi [como si fueran] castos, porque se creen castos y justos. O se dicen cátaros por el gato, porque se dice que besan la parte posterior de los gatos, en cuya especie, como dicen, se les aparece Lucifer.⁴⁶¹

Es el único y breve pasaje que nos ofrece con respecto a la tan discutida nomenclatura de estos herejes. El autor prosigue refiriendo las autoridades en que se basan para sostener que el matrimonio es condenable. En primer lugar, porque el matrimonio únicamente se consuma a través del coito carnal, es decir, por el pecado, lo que lo hace execrable. Vuelve a

⁴⁶⁰ “Praedicti etiam haeretici nuptias damnant. Dicunt enim quidam eorum quod omnibus modis se homo (c.366) debet purgare ab eo quod habet a principe tenebrarum, id est a corpore, et ideo passim et qualitercunque fornicandum esse, ut citius liberetur a mala natura. Et ideo nuptias damnant, quae fluxum luxuriae coarctant. Unde, et fertur, in conciliabulis suis immundissima agunt”, Caput LXIII, Ms. 7635, f. 403r/PL, 210, c. 365-366.

⁴⁶¹ “Hi dicuntur Cathari, id est *diffluentes per vitia*, a *catha*, quod est *fluxus*; vel cathari, quasi *casti*, quia se castos et iustos faciunt. Vel Cathari dicuntur a *cato*, quia, ut dicitur, osculantur posteriora catti, in cuius specie, ut dicunt, apparet eis Lucifer”, *Ibid.*

la contradicción que los envuelve: si bien se sienten “amadores de la castidad”, más bien son partidarios del incesto y de la lujuria. En segundo lugar, el matrimonio obvia la ley de la naturaleza, que dicta que todo debe ser común, mientras que el matrimonio apropia eso que debe ser común. En tercer lugar, porque promueve el máximo pecado que es el adulterio: sin el matrimonio, aquél no tendría lugar,⁴⁶² muy en la tónica del *nullum crimen, nulla pena, sine lege* que la *Concordantia discordantium canonum* actualizara del *Digesto*, la cual sigue siendo una máxima de la fundación de la civilización jurídica europea.

Para objetar sus planteamientos el teólogo recuerda que el Apóstol sólo mencionó como preferible la virgindad –o la viudez- al matrimonio, mas nunca lo condenó. Es cierto que el matrimonio se consuma a través del coito, pero éste sólo es pecado cuando se hace fuera del sacramento. El matrimonio justamente tiene por fin regular la tendencia carnal que abarca al género humano y dirigirla a la finalidad reproductiva.⁴⁶³

El estatus conyugal implica múltiples negocios que son necesarios para la vida, incluso los gentiles también lo tienen por venerable institución, por lo que a los hijos nacidos fuera de él los toman por ilegítimos.⁴⁶⁴

El último señalamiento se articula en torno a la gran misericordia de Dios quien, a sabiendas de que el humano no podría ser continente, instituye el matrimonio como

⁴⁶² “Coniugium non consummatur nisi carnali coitu, et ita in peccato dicunt coniugium execrabile esse, ac si amatores essent castitatis, cum potius sint sectatores incestus et luxuriae. Dicunt etiam coniugium obviari legi naturae, quia lex naturalis dictat omnia esse communia: coniugium vero appropriat, quod commune debet esse ex iure naturali (...). Dicunt etiam quod coniugium est causa maximi peccati, id est adulterii, quia nisi coniugium praecederet, non sequeretur adulterium”, *Ibid.*, f. 403r-403v/c. 366.

⁴⁶³ “Non ideo Christus Ioannem revocavit a nuptiis, quod nuptiae essent execrabiles, vel malae, sed ut at maius bonum invitaret, id est ad virginitatem: melior est enim virginitas, id est expeditior et ad maius bonum promptior, quam castitas coniugalitatis. Coniugalitatis enim status multis negotiis implicatur, quibus acquiruntur necessaria vitae, per quae idem status minus promptus est ad bonum. Concedimus etiam coniugium non posse consummari sine carnali coitu, verum carnalis coitus non semper peccatum est: nam per coniugii sacramentum fit, ut carnale commercium aut grave non sit peccatum, aut omnino peccatum non sit”, *Ibid.*, f. 403v/c. 366.

⁴⁶⁴ “ideo quia virginalis status vel vidualis expeditior. Coniugium enim sanctum est, unde et ipsi gentiles in tanta veneratione haberunt coniugium quod filios qui nati non erant de coniugio, illegitimos iudicabant”, *Ibid.*, f. 404r.

sacramento para que no tenga que ser juzgado por el pecado de incontinencia al que la carnalidad, *ex infirmitate*, arroja al humano.⁴⁶⁵

6.6 Confirmación, Extremaunción, Ordenación

Restan tres sacramentos por abordar, mismos que condenso en una sección, pues el autor les da un breve espacio en su disertación, además de que los presenta enlazados. De igual modo en estos capítulos finales, en ocasiones, presenta mezcladas las opiniones de los herejes con su propia corrección.

Los herejes niegan la institución de la confirmación en el Evangelio. Cuando Cristo insufló a los apóstoles, dándoles el Espíritu Santo, se insinuó el sacramento de la confirmación. Esa virtud que era dada a los apóstoles por la imposición de manos; era otorgada a los fieles por la confirmación. Sin embargo, juzgan que es mayor sacramento la imposición de manos, cuya fuerza retiene la de la confirmación, derogando este sacramento.⁴⁶⁶

Dicen también los enemigos de la fe católica que el orden, diaconato o sacerdocio no es un sacramento. No se señala en la Escritura sobre la ordenación, ni que fueran ungidos con crisma.⁴⁶⁷ De Lille contraargumenta indicando que cuando Cristo entregó su cuerpo a sus discípulos los estaba instituyendo como sacerdotes. Igualmente, el Apóstol da prueba de

⁴⁶⁵ “Maxime etiam contradicunt effectui misericordiae Dei, qui coniugium damnant: in hoc enim maxime apparet effectus misericordiae Dei, quod coniugii sacramentum ad hoc instituerit, ut qui continentes esse non possunt, ab incontinentiae peccato excusarentur”, Caput LXV, Ms. 7635, f. 405v/PL, 210, c. 369.

⁴⁶⁶ “Dicunt enim nullam esse virtutem sacramenti confirmationis, cum nec in Evangelio, nec in aliis libris Novi Testamenti legatur esse instituta a Christo, vel ab eius discipulis. Ad hoc dicimus quod ubi Christus insufflavit in apostolos, dans eis Spiritum sanctum ad robur, insinuavit eis confirmationis sacramentum. Illa enim virtus quae ab apostolis dabatur per manus impositionem, datur fidelibus per confirmationem. Nec legitur hoc sacramentum in primitiva Ecclesia fuisse datum, nisi ab apostolis (...). Cum ergo ipsi haeretici iudicent magnum esse sacramentum, manus impositionem, cuius vicem retinet hoc sacramentum confirmationis, inique derogant huic sacramento”, Caput LXVI, Ms. 7635, f. 405v-406r/PL, 210, c. 369.

⁴⁶⁷ “Dicunt etiam fidei catholicae inimici, ordinem ut dyaconatum vel sacerdotium, non esse sacramentum quod sic probare conantur: non legitur in aliqua canonica Scriptura apostolos ordinatos fuisse in sacerdotes, cur ergo eorum vicarios sic ordinari oportet? Item, apostoli, qui maiores sacerdotes dicti sunt, non leguntur uncti fuisse chrismate, cur ergo ungentur eorum vicarii?”, Caput LXVII, Ms. 7635, f. 406r/PL, 210, c. 369-370.

esa institución, así como en Hechos, 6 se establece que los apóstoles ordenaron a siete diáconos.⁴⁶⁸ Me parece interesante pensar en esta crítica, cuando a su vez múltiples especialistas modernos asumen o concluyen que este movimiento herético habría decidido establecer sus jurisdicciones en torno a siete iglesias, siguiendo el ejemplo y la interpretación que los herejes le habrían dado a este mismo pasaje, si nuestro teólogo señala que rechazan su validez. Por último, pregunta qué acción sería más razonable que aquéllos con dignidad espiritual sean quienes operen el sacramento de la Eucaristía.

Sobre la extremaunción señalan los herejes que no tiene ningún efecto y tampoco hay huella de ello en la Escritura.⁴⁶⁹ Por el contrario, el teólogo asegura que dos son las causas de que este sacramento fuera instituido: para la remisión de pecados [final]; así como para aliviar la enfermedad corporal. Esta unción alivia tanto el alma como el cuerpo en estos últimos instantes de vida terrena.⁴⁷⁰

Estos herejes plantean que no hay salvación fuera de su Iglesia, en esto se implica la comprensión de la Iglesia cristiana desde la negación y la invalidez que su comunidad constituye. No hay evidencia ni motivo por el que las ordenaciones sacerdotales determinen la recepción de la gracia en este mundo, cuanto menos una vez que muramos. Si la ordenación no es válida, entonces tampoco la dotación de un santo viático para un pretendido otro mundo que no merecemos, y que depende de nuestros hábitos, conducta y fe durante nuestro paso

⁴⁶⁸ “Ad hoc dicimus quod Christus apostolos instituit sacerdotes, quando dans eis corpus suum (...) Legitur etiam in Actibus apostolorum quod apostoli septem ordinaverunt diaconos: a simili intelligendum est ab apostolis alios ordinatos esse sacerdotes (...). Quid magis rationabilius est, quam illos esse praeditos quadam spiritali dignitate, qui conficiunt sacramentum eucharistiae?”, *Ibid.*, f. 406v/PL, 210, c. 370.

⁴⁶⁹ “Dicunt etiam extremam unctionem quae datur infirmis, nec esse sacramentum, nec aliquem habere effectum, quia hoc sacramentum unctionis infirmorum ab apostolis institutum non legitur (...)”, Caput LXVIII, Ms. 7635, f. 407r/PL, 210, c. 370.

⁴⁷⁰ “Duplici ex causa sacramentorum hoc institutum fuisse, ad peccatorum remissionem, et ad corporalis infirmitatis alleviationem. Unde constat eum qui hanc unctionem fideliter susceperit, tam in anima quam in corpore alleviari, si tamen expediat ut in utroque allevietur”, *Ibid.*, c. 371.

en este tiempo-espacio. Por último, es necesario agregar que se considera el *consolamentum* como si fuera un para o altersacramento, que va aparejado a la *impositio manus*. Aquél también sería ofrecido al término de la vida de un *credente* y concebido como el único medio por el que éste pudo aspirar a no reencarnar más y finalmente ascender a la vida bienaventurada junto al Dios benigno. Sin embargo, nuestro autor no hace mención alguna sobre esta práctica-ritual, limitándose a nombrarlos consolados, como señalamos páginas atrás, sin ofrecer más información respecto del particular.

No puedo cerrar este apartado sin señalar una grave extrapolación realizada por el editor de la *PL* en este capítulo. Se introdujo una columna entera con otras fuentes teológicas que aluden al mismo tema, pero que resultan todas posteriores a la época de escritura y vida de nuestro teólogo, señalando incluso hasta el concilio de Trento.⁴⁷¹ Es evidente que dicho gran pasaje no se encuentra en los manuscritos y queda la duda de por qué habrá decidido de agregar esta información, si bien todo el material podría haber sido de igual modo “completado”, pero en ese sentido modificando la intención de nuestro teólogo.

Aún resta un segmento de críticas que estos herejes dualistas manifestaron en contra de la institución eclesiástica, sin embargo, al estar en consonancia con varias de las planteadas por el otro grupo herético, el valdense, al que dirigió su atención en su segundo libro, me pareció pertinente englobar los cuestionamientos junto con mi análisis en el siguiente capítulo.

⁴⁷¹ *PL*, 210, c. 370-371.

Capítulo III. La crítica institucional: *Contra Haereses & Contra Valdenses*

III.1 Lo jurídico social. Moralidad: político-institucional

Hay un amplio registro de críticas relativo a normas, prácticas y costumbres que inciden en la organización y las actividades cotidianas que articulan, refuerzan e identifican los lazos sociales. Si bien este nivel de crítica podría parecer más superficial o menos grave, su cuestionamiento erosiona la unidad comunitaria, al poner en entredicho el esquema jerárquico por el que se afirma la potencia y superioridad de la *auctoritas* eclesial, al mismo tiempo que contraviene el orden resguardado por la *potestas*. En esa medida, resulta imprescindible corregir las opiniones alternas que se manifiestan en torno a las bases de estas tradiciones. Con la refutación de estas ideas es que, finalmente, nuestro autor dio término a su primer y más extenso libro.

En consonancia, el *Contra Valdenses* retrata todos los motivos de refutación que pertenecen a esta línea crítica. Por estas razones, me pareció pertinente enlazar el contenido de ambos libros en este capítulo, para entonces dar paso a los puentes que establezco entre los dos, las posiciones historiográficas y las consideraciones a las que llego sobre la herejía, luego de un gran recorrido temático. Entremos, pues, en materia.

1.1 Iglesia-templo

“No faltan quienes dicen que el lugar material no es la Iglesia, sino la congregación de los fieles, por ello, no es necesario un lugar para la oración”, señala Alain de Lille. Este planteamiento herético se cimienta en la tradicional posición de que Dios está en todas partes, de suerte que puede ser adorado donde se prefiera. Igualmente dicen los herejes que si los antiguos eremitas elegían lugares despoblados, sin tener iglesias, ¿por qué, entonces, se sostiene que los sacramentos únicamente tienen efecto si son celebrados en un lugar llamado

iglesia? Cristo aprovechó más su oración en el monte y en el desierto, no en un lugar dedicado a la oración.⁴⁷²

Para abordar ese delicado tema, puesto que no había [tampoco] precedente doctrinal antiguo, sino uno mucho más tardío a partir del año 800, Alain de Lille se añade a la lista de pensadores que trataron de darle un sustento teológico a la novedad que representó introducir este sentido técnico del término.⁴⁷³

El teólogo señala que el lugar o tiempo de la oración es uno de circunstancia. El templo conmina con más eficacia a la reflexión y a la oración. Ese espacio exige que se haga con buena intención, pía y perseverantemente, para la eterna salvación. La oración debe estar dirigida al eterno bien, “el verdaderamente verdadero bien que es inmutable”. El lugar anima la devoción humana. Por ello el templo material fue instituido para significar el templo espiritual, que es la Iglesia. Incluso hay horas especiales que recuerdan los hechos de la vida de Cristo en la Tierra y orar en esa circunstancia hace más eficaz la plegaria.⁴⁷⁴ La oración de Cristo en lugares desiertos insinuó que es mejor alejarse del tumulto para orar, como lo

⁴⁷² “Non desunt qui dicant locum materiale non esse Ecclesiam, sed conventum fidelium tantum, quia ut aiunt, locus ad orationem non pertinet: Sicut enim ubique est Deus, sic ubique adorari vel orari potest (...). Item si locus facit ad orationem, cur eremitae antiquitus in abditis locis habitantes, ecclesias non habebant? Cur etiam sacramenta effectum suum habent, etsi non celebrentur in loco qui dicitur ecclesia? (...). Christum etiam in montibus et locis desertis legimus fructuosior orasse, non in locis orationi dedicatis”, Caput LXIX, Ms. 7635, f. 407r-407v/PL, 210, c. 371.

⁴⁷³ Iogna-Prat, “Dissidents et polémistes anti-hérétiques face à la question du lieu de culte dans l'Occident latin (v.1000-v.1200)”, en *Les cahiers de Lagrasse*, 3, p. 33-46.

⁴⁷⁴ “Dicimus locum vel tempus non esse de substantia orationis, sed circumstantiam. Duo vero sunt de substantia, intentio bona et finis debitus. Nam ut oratio sit meritoria, oportet ut fiat bona intentione, pie et perseveranter, et fine debito, id est pro aeterna salute. Unde Christus ait: *Veri adoratores adorabunt Patrem in spiritu et veritate* (Juan, 4); in spiritu, id est bona intentione, in veritate, hoc est pro veritate, scilicet pro aeterno bono, quod vere verum est bonum, quia immutabile. Locus autem de substantia orationis non est, sed tamen ad orationem institutus est, ut ratione loci ad hoc destinati, ad orandum excitetur humana devotio. Et etiam, institutus ad significandum, quia templum materiale significat templum spirituale, quod est Ecclesia”, Caput LXX, Ms. 7635, f. 407v/PL, 210, c. 372.

asentó Mateo, 6. La sola devoción opera el mérito, pero el lugar excita el ardor de la devoción.⁴⁷⁵

Por último, el autor insiste en el doble sentido del término *Ecclesia*, que es tanto el lugar material, como la congregación fiel; al igual que al decir Jerusalén se connotan dos aspectos: uno denota la ciudad y otro al conjunto del pueblo que la habita. Tampoco se debe olvidar que los apóstoles conminaron a “fabricar iglesias”.⁴⁷⁶ En esta reflexión estarían implícitas dos ideas-acciones. La primera de ellas sería el marco dentro del cual todas las operaciones sacramentales deben ser ejecutadas, lo que dota de sacralidad al espacio-monumento. La segunda: si bien no está considerando la tercera acepción del término que es la institución, ésta estaría subsumida en el acto de consagración del lugar material, puesto que igualmente debe ser efectuada por un ministro que represente y encarne la sacralidad de la institución.⁴⁷⁷ Al mismo tiempo dicho *ad ordo benedicendam ecclesiam* sería interpretado sacramentalmente como el bautismo del edificio, sitio exclusivo para el posterior bautismo del fiel.⁴⁷⁸ Me parece que estas ideas nos remiten a la distinción planteada entre *urbs* y *civitas*, de ahí que la segunda sea la base para constituir la *civitas Dei*, porque no es el espacio ni el territorio, sino la sacralidad que se propulsa en ellos a partir de la reunión de la comunidad cristiana, dominada por su jerarquía.

⁴⁷⁵ “Sunt tamen quaedam horae specialiter orationi deputatae (...). Christus enim ideo in locis desertis oravit, ut insinaret quod homo a tumultu saecularium cogitationum debet animum secludere, dum orat Deum. Unde ipse ait: *Cum oraveris, intra in cubiculum, et clauso* (c. 373) *ostio ora Patrem in abscondito*, etc (Mat., 6). Oravit etiam ideo in desertis, ut per hoc insinaret quod ubique potest orari Deus. Dicimus etiam quod sola devotio operatur ad meritum orationis, locus tamen excitat ardorem devotionis”, *Ibid.*, f. 408r-408v/c. 372-373.

⁴⁷⁶ “Sciendum ergo quod tam locus materia is, quam conventus fidelium, dicitur Ecclesia dei. Sicut et Ierusalem, dicta est Civitas, et etiam conventus populi qui erat in ea (...). Si dicunt nullas, videntur obviare apostolis, qui ecclesias fabricasse leguntur”, Caput LXXI, Ms. 7635, f. 409r/PL, 210, c. 373.

⁴⁷⁷ Iogna-Prat, “Dissidents et polémistes...”, en *op. cit.*, p. 37.

⁴⁷⁸ Iogna-Prat, *La invención social...*, p. 26-37.

1.2 Misas-oraciones

Múltiples grupos heréticos del siglo XII manifiestan inquietudes con respecto a la función y utilidad de las misas y oraciones para los difuntos. De ambos lados, heterodoxos y ortodoxos, se plantean preguntas y respuestas tradicionales sobre el particular.

Los herejes dualistas sostienen que las misas no pueden ser útiles al mérito o al premio, porque no implican ni lo uno ni lo otro. Los santos no están en sitio para merecer o recibir, así que no sirve hacerles plegarias por otros. Además, ya se sabe [está determinado por Dios] quiénes habrán de ser salvados o condenados por sus acciones en vida, así que es inútil rezar por los muertos.⁴⁷⁹

El teólogo responde que los ángeles interpelan, interceden por nosotros con Dios, por ello los santos, como miembros del cuerpo místico, también deben o pueden intentarlo. Así como los ángeles habrán de representar nuestras oraciones a Dios, los santos ejercen su misericordia al orar también por la salud de los vivos.⁴⁸⁰ Nadie conoce el destino final en el Juicio, excepto Dios, así que no se puede descalificar la utilidad o conveniencia de orar. De suerte que todo lo que se sepa o considere pertinente para la salvación, debe hacerse. Es evidente que los santos que están “en [su] patria” orarán por quienes puedan merecer la

⁴⁷⁹ “Dicunt etiam haeretici quidam orationes sanctorum non prodesse vivis, nec vivorum orationes mortuis. Probare etiam videntur, quod sancti non orant pro vivis, quia sciunt qui sint salvandi vel damnandi; pro illis autem quos sciunt salvandos, non orant, quia superflua esset oratio, quia sive orent sive non, salvabuntur (...) Orationes sanctorum non prosunt vel quantum ad meritum, vel quantum ad praemium, quia non augent merita vel praemia. Item, sancti non sunt in loco merendi, sed recipiendi, ergo orationibus nec aliis bonis merentur sibi vel aliis”, Caput LXXII, Ms. 7635, f. 409r-409v/PL, 210, c. 373-374.

⁴⁸⁰ “Cum unusquisque habeat angelum sibi ad custodiam deputatum, nonne verum est angelos velle eorum salutem, et interpellare pro eis? Paulus etiam dicit, Christum pro nobis interpellare apud Patrem, et si caput interpellat, nonne et membra, id est sancti? Alia iterum auctoritas dicit, quod angeli repraesentat Deo nostras orationes (...). Multo magis sancti qui praediti sunt misericordia, orant pro salute vivorum”, Caput LXXIII, Ms. 7635, f. 409v-410r/PL, 210, c. 374.

primera o la mayor gracia, no por aquellos que están en el infierno y cuya condena es eterna.⁴⁸¹

Finalmente recuerda el teólogo que la Iglesia ora y pide por todos, sean cismáticos o herejes, para que Dios los convierta mediante la penitencia; así como Pedro y Pablo oran por los muertos que se encuentran en el purgatorio, para que sean liberados cuanto antes.⁴⁸² En ese gesto la Iglesia está emulando la plena misericordia del Señor.

1.3 Comida ilícita

Si hay una relación de lo corpóreo creado con el Mal, se deriva un rechazo del resto de la creación carnal. De acuerdo con la interpretación que hacen Barber y Hamilton de los planteamientos heréticos dualistas,⁴⁸³ y sólo por poner un par de ejemplos, la reencarnación de las almas aprisionadas podría darse en otras especies de la creación, sobre todo las de sangre caliente, es así que se impone la restricción en el consumo de animales para la alimentación, pues no se puede saber si ese animal encierra el alma de alguien que antes fue persona. Sin embargo, aquí nuestro teólogo hace hablar a estos herejes siguiendo otro tópico sobre el rechazo que manifiestan a la alimentación con cárnicos, en general, sin mencionar nada semejante a lo anterior para constituir su proscripción.

Estos herejes aseguran que es pecado mortal comer carnes. Se fundan en la maldición de Dios a la tierra y a los animales que la habitan, narrada en Génesis, 3. Esta maldición

⁴⁸¹ “Dicimus etiam quod sancti vivorum futuram salutem vel damnationem nesciunt, sed solus Deus: sic nec diem iudicii sciunt (...).Omnium cognitionem habent quae pertinent ad eorum salutem (...).Unde illi qui sunt in patria, non orant pro iis qui sunt in gehena, quorum damnatio aeterna est (...). Si enim in vita aliquis potest mereri primam gratiam, vel maiorem gratiam, multo magis sancti per suas orationes et preces, possunt vivis mereri gratiam, vel eam facere maiorem”, *Ibid.*, f. 410r-410v/c. 374-375.

⁴⁸² “Ecclesia etiam pro schismaticis et haereticis orat, ut Deus convertat eos ad poenitentiam: quod non faceret, nisi crederet orationes posse iis prodesse (...). Palam etiam est quod orationes vivorum prosunt mortuis, cum tota Ecclesia Dei oret pro defunctis, ut vel poena sit tolerabilior, vel citior liberatio. Si sancti ut Petrus et Paulus habent potestatem ut suscitent mortuos orationibus suis, multo magis videntur habere potestatem subveniendi mortuis in purgatorio, ut citius liberentur”, *Ibid.*, f. 411r/c. 375.

⁴⁸³ Hamilton, “The Cathars and Christian Perfection”, en Biller, *et al.* (eds.), *op. cit.*, p. 8-9.

implicaría la prohibición de alimentarse de las carnes que descienden de la inmundicia por la lujuria. Su consumo fomenta la lujuria y no se lee en el Testamento que Cristo comiera carnes, así pues siguiendo su ejemplo se insinúa la abstención.⁴⁸⁴

El autor refuta sosteniendo que si la maldición fue para toda la tierra entonces deberíamos abstenernos también de todos sus frutos, lo que se prueba ilógico. De igual modo la maldición se habría manifestado en la esterilidad de la misma. Se equivocan: la maldición consistió en la labor del humano de extraer sus recursos con dificultad. La carne de los animales no fue condenada. Nada de lo creado es inmundo, sino por razón de pecado, las bestias no están sujetas al pecado, como los hombres,⁴⁸⁵ porque no poseen un espíritu racional que elija -recordemos-, únicamente el físico o natural. Si ésas son las razones que aluden, entonces también habrían de abstenerse de ingerir peces o leguminosas pues los primeros nacen por razón seminal y las segundas excitan la libido. La única recomendación es cuidar el exceso, para no fomentar la concupiscencia, razón por la que usualmente los santos se abstienen, logrando el principio de unión jerárquica del alma sobre el cuerpo. Finalmente, el Evangelio narra que Cristo sí consumió el cordero pascual, así como compartió con los

⁴⁸⁴ “Asserunt praefati haeretici, carnibus vesci esse mortale peccatum. Legitur Deus maledixisse terrae (Gén., 3), et in maledictione terrae, maledixisse animalibus quae vivunt de terra, et ideo, quibus maledixit Deus non est utendum. Item, caro descendit a carne sensitiva, immunditia, per luxuriam; immundis autem non est utendum. Item, caro praebet fomentum luxuriae, et ideo a carnibus abstinendum est, quia ab omnibus quae praebent incitamenta peccati, abstinendum est. Praeterea, non legitur quod Christus carnes comederit, et ideo non comedit, ut nobis exemplum abstinendi a carnibus praerberet, et ita ab eis cavendum insinuavit. Sancti etiam leguntur abstinuisse a carnibus, et non sine causa; ergo et nobis abstinendum est”, Caput LXXIV, Ms. 7635, f. 411v/PL, 210, c. 376.

⁴⁸⁵ “Quod non ideo abstinendum est a carnibus, quod terrae maledixit Deus, quia simili ratione abstinendum esset a fructibus. Terrae autem maledici nihil aliud fuit, quam eam sterilitati subiici. Nam quae ante peccatum Adae fertilis erat ad omnes fructus sponte ferendos, post peccatum, et pro peccato sterilitate damnata est, ita ut raros faciat fructus, nec sine labore hominum, spinas et tribulos germinans (Gén., 3). Non tamen ideo damnata est caro, ut ea non sit licitum uti, quamvis propter peccatum Adae sit infirmata (...). Nihil apud Deum reputatur immundum, nisi ratione peccati; cum ergo bestiarum caro non sit peccato subiecta, cur prohibetur ab usu hominum?”, Caput LXXV, Ms. 7635, f. 411v-412r/PL, 210, c. 376-377.

apóstoles, instruyéndoles alimentarse de lo disponible donde quiera que estuvieran y fueran recibidos.⁴⁸⁶

Con estos temas es que le da cierre a su primer libro, indicando que a continuación vertirá su pluma contra los valdenses.

1.4 *Contra Valdenses: El peso de la auctoritas*

Alain de Lille ejecuta un notable cambio de tono de enunciación al comenzar el segundo de los libros de este tratado, cuya extensión se reduce a una tercera parte con respecto al primero. En veinticinco capítulos manifestó la inquietud y preocupación por los alcances que una segunda agrupación herética, los valdenses, tendrían en el ordenamiento del cuerpo místico. Para elaborarlo, echó mano de autoridades testamentarias y figuras jurídicas que respaldaran la expedita necesidad de acatar los marcos de ordenación del universo legislativo cristiano. Se mostró enfático, desplegando un alegato que se inaugura con una fuerte arenga, la cual considero casi nos deja sentir su urgencia por emprender tal combate.

El primer aspecto a observar reside en la inmediata identificación del grupo que se articuló en torno a un heresiarca de nombre Valdo, y cuyos *sequaces* habían arropado, así como extendido las falsas atribuciones que se a aquel se arrogara.⁴⁸⁷ Esta inmediata clasificación debe servirnos para reforzar la medida interpretada en el título y despliegue del libro anterior. Resulta más sencillo contraatacar a una faz conocida y unas actitudes que

⁴⁸⁶ “Christus autem comedis agnum paschalem cum discipulis suis, de quo non est dubium cum in Evangelio legatur (...). Sancti autem a carnibus abstinerunt, non quod malae essent, vel edere malum esset, sed ne fomentum concupiscentiae eis praerent”, *Ibid.*, f. 412r/c. 377. “Cur etiam non abstinent a piscibus, qui etiam quadam seminativa ratione nascantur, et quidam etiam delicati pruritum excitent libidinis. Praeterea, quare etiam utuntur leguminibus, ut fabis, et pisis, quae magis ventositatem faciunt et libidinem succendunt? (...). Dicimus quod Apostolus non prohibet hic usum carnis vel vini, sed dat consilium abstinendi”, Caput LXXVI, Ms. 7635, f. 412v-413r/PL, 210, c. 377-378.

⁴⁸⁷ “Sunt quidam haeretici qui se iustos esse fingunt, cum sint lupi veste ovina induti (...). Qui Valdenses [/PL: Hi Waldenses] dicuntur a suo haeresiarcha, qui Valdus [/PL: Waldus] dicebatur, qui suo spiritu ductus, non a Deo missus (...)”, Ms. 7635, f. 413r/PL, 210, c. 377.

explícitamente contravienen la solidez de la jerarquía eclesiástica.⁴⁸⁸ En esta descripción inicial expresa todos los tópicos por los que habrán de ser temidos y neutralizada su acción. No hay fundamento para la labor en la que se han enfrascado: no poseen carisma, ciencia ni autoridad, por lo que han emprendido una acción de usurpación de las funciones sacerdotales. Es intolerable.

Es tan patente la tribulación que le causan al teólogo y a fin de mostrar el cambio tan marcado de tono entre el primer y segundo libros, parafraseo el fragmento inicial en el que nos presenta a los *haeretici valdenses*. Este pasaje es una adaptación-ampliación de la epístola a *Timoteo*, 2, 3, cuyos elementos centrales se resumen como sigue: en todas estas máximas coinciden los valdenses. Son traidores de la Iglesia; soberbios de cuya propia obra se jactan; blasfemos en Dios por ser herejes; desobedientes de los prelados, de sus padres carnales y espirituales; sin afección, sin paz, criminales; incontinentes, promueven la gula y lujuria en sus conciliábulos, en los que se rinden a sus consortes; promueven pleitos; sin bondad, sediciosos, traidores, descarados de la religión profana, procaces, renegadores de la virtud, amadores de la voluptuosidad, se regocijan en las alegrías carnales; prepotentes y pervertidores de la verdad.⁴⁸⁹

⁴⁸⁸ “(...) Novam sectam invenit, scilicet ut sine praelati auctoritate, sine divina inspiratione, sine scientia, sine litteratura praedicare praesumeret. Sine ratione philosophus, sine visione propheta, sine missione apostolus, sine instructore didascalus, cuius discipuli imo muscipuli iam per diversas partes mundi, simplices seducunt, a vero avertunt non ad verum convertunt. Qui potius ut satient ventrem quam mentem, praedicare praesumunt, et cum non velint laborare propriis manibus ut acquirant victum, malunt otiose vivere et falsa praedicare”, Ms. 7635, f. 413r/PL, 210, c. 377-378.

⁴⁸⁹ Las cursivas son de PL, las negritas mías: “Haec omnia maxime conveniunt Valdensibus [/PL: Waldensibus], qui *elati* sunt, praelatis Ecclesiae detrahentes; *superbi*, propria opera iactantes; *blasphemi* in Deum per haereses, *parentibus* carnalibus et spiritualibus *inobedientes*, quia negant obedientiam praelatis suis; *scelesti*, quia suas animas et alias pravis dogmatibus interficiunt; *sine affectione* ad aliquem, *sine pace*, alios inquietantes, *criminatores*, quia aliis crimina imponunt; *incontinentes* tamen in conciliabulis suis gulae indulgent et luxuriae intendunt; ut testantur illi qui a consortiis eorum recedunt; *immites*, exercendo lites; *sine bonitate*, quia subvenire aliis nolunt; *proditores*, quia secreta aliorum revelant; *tumidi* corde inflati, profana religione protervi et procaces, *speciem quidem pietatis habentes*, *virtutem autem eius abnegantes*, quia extrinsecus religionem praetendunt, intrinsecus autem sunt lupi rapaces; caeci non intelligentes quid loquuntur, nec de quibus agunt; *voluptatum amatores*, *carnales laetitia spiritualibus praeponentes*. Isti sunt qui penetrant domos viduarum et

Ese pasaje nos permite observar lo que sería un ejemplo ordinario o común del despliegue de la clásica polémica antiherética cristiana. Para este punto considero que resulta muy evidente comprender por qué hay que reivindicar la originalidad del teólogo en cuestión de entre el resto de textos de aquel género. Sin embargo, esta apertura nos ofrece una imagen vituperante y execrable como introducción a los temas que contestan, confrontan y rechazan de la institución, de suerte que la descalificación moral con que los recubre minimice los alegatos que manifiestan.

1.4.1 Predicación

En una posición alterna a sus demás libros, Alain de Lille muestra como exordio que su pretensión predicadora constituye el motivo nodal de consternación para la Iglesia. Estos valdenses –dice- fingen ser justos, no conocen de lo que hablan, comunican falsedades, y no tienen conocimiento, ordenación, justificación, ni virtudes carismáticas que validen la girovagia por la que viven de los otros, llevando a todas partes una noticia que no es sino falsedad y mentira.

La usurpación de funciones es arrogarse una misión que no les fue asignada y no les viene autoridad de Dios, ni de ningún prelado. El teólogo señala que incluso Cristo vino solamente enviado en misión por beneplácito del Padre.⁴⁹⁰ A semejanza, el sacerdocio fue instituido desde el Antiguo Testamento mostrando una misión dada por Dios, de igual modo

eas decipiunt; hi sunt qui semper laborant in gymnasiis suis, ut addiscant, et nunquam ad scientiam veritatis pervenient”, Ms. 7635, f. 414v-415r/*PL*, 210, c. 380.

⁴⁹⁰ “Qui primo, in hoc navigant contra divinam auctoritatem, et contra sacrae Scripturae praeconia, quod praedicant non missi a superiori praelato, aut a Deo; nam a Deo missos esse non probant eorum opera, nec miracula comprobant. Missio enim a Deo facta, et operibus probatur bonis, et miraculis comprobatur. Nec etiam legimus aliquem sanctum praedicasse nisi missum. Nam et Christus a Patre missus est, nec venit ad praedicandum nisi secundum Patris beneplacitum. Hoc idem patet in prophetis et apostolis, eorumque vicariis (...)”, Ms. 7635, f. 413r-413v/*PL*, 210, c. 378.

en el cristianismo, con los apóstoles que recibieron la ordenación y la tarea de predicar, sin usurpar ni autodotarse de dicha labor.⁴⁹¹

Un efecto pernicioso de ocupar funciones que no les han sido otorgadas carismáticamente por elección divina es el de subvertir el orden que emula el celestial. Se realiza una inversión del menor que supedita al mayor, lo cual daña el tejido social. La jerarquía ve resquebrajados sus cimientos. Es peligroso que quien no sabe ni entiende la Escritura la comunique, porque pervierte y transgrede su sentido, aquí vemos un eco de las pautas que más interesaban a la Escuela de Saint-Victor: sólo el docto entrenado por alguien de probada experiencia, saber y rango puede enseñar e interpretar el Texto. Si esto se aplica incluso para los cistercienses, quienes cuidan en exceso a quien envían en misión de predicación, mucho más para quienes al usurpar el sacerdocio, devienen una lepra espiritual, al nivel de pecado mortal, porque desconocen cuándo, cómo, dónde, a quién y lo que debe ser predicado.⁴⁹²

Esto se agrava, además, porque incluyen en tales labores a las mujeres, las cuales, siguiendo los versículos bien conocidos del Apóstol, ven esquinadas sus posibilidades participativas en la tradición a ser receptoras pasivas, en el mejor de los casos.⁴⁹³ El teólogo

⁴⁹¹ “Omnes prophetas Veteris Testamenti legimus a Deo missos fuisse. Similiter et discipuli Christi dicti sunt apostoli, quasi super alios missi. Similiter et eorum vicarii missi sunt. Per hoc etiam quod Christus misit apostolos et alios ad praedicandum, signatum est, quod minores in Ecclesia Dei praedicare non debent, nisi a maioribus mittantur. Et cum in Ecclesia Dei distribuuntur ordines per maiores, ita praedicandi officium, cum sit maximum in Ecclesia Dei”, Ms. 7635, f. 413v-414r/PL, 210, c. 379.

⁴⁹² “Et sicut nullus promoveri debet ad sacerdotium, nisi eo modo quo Aaron, hoc est, ut sibi non usurpet, sic nec aliquis ad officium praedicatoris sua auctoritate accedere debet (...). Similiter lepra spirituali, id est peccato mortali percutitur, qui praedicatoris officium sibi usurpat (...). *Quomodo etiam praedicabunt illiterati qui Scripturas non intelligunt?* Nonne eorum praedicatio potius est in ruinam multorum quam resurrectionem? Item, quomodo litteras noverunt, qui non didicerunt? Videmus etiam sanctiones iis non praedicare, qui intellectum sacrae Scripturae habent, ut multos Cistercienses, quia nimirum missi non sunt. *Si sapientibus et sanctis periculosum est praedicare, periculosissimum est idiotis, qui nesciunt quod praedicandum, quibus praedicandum, quomodo praedicandum, quando praedicandum, ubi praedicandum*”, Ms. 7635, f. 414r/PL, 210, c. 379.

⁴⁹³ “Ipsi etiam obviant Apostolo, in hoc quod mulierculas secum ducunt, et eas in conventu fidelium praedicare faciunt, cum Apostolus dicat in *Epistola prima ad Corinthios: Mulieres in ecclesia taceant: non enim*

enfatisa que la posición que se establece de superior-inferior, así como la que queda establecida entre laico y eclesiástico o de hombre y mujer, determina una situación de obediencia proporcional. A este tema dedica sus siguientes cinco capítulos.

1.4.2 Obediencia y autoridad

Los valdenses confrontan la autoridad sacerdotal negándole la validez de intermediación de los hombres con Dios. Según el teólogo, opinan que únicamente es a Dios a quien se debe una ciega obediencia, pero no explican cómo es que conocen su voluntad, sin la intervención de mediadores. Utilizan pasajes de Hechos para indicar que Pedro y Juan les dan ocasión de sostener que la única sujeción posible es para Dios, insistiendo en que hay un acomodo de inferior y superior, pero el único realmente superior es Dios, así que siempre habrá de obedecerse, incluso si eso implica desobedecer a otro “superior” humano.⁴⁹⁴ Un error común es obedecer al humano en algo que no deberíamos, por lo que se termina pecando, mientras que lo mandatorio es sólo obedecer a Dios, ahí no puede haber falla.

El teólogo aclara que la obediencia se debe ofrecer primero y en mayor grado a Dios, pero también al hombre -ordenado. Nos sometemos al hombre superior, en función de la jerarquía, su superioridad se constituye por la gracia de la ordenación. Para ejemplificarlo utiliza versículos neotestamentarios y únicamente un pasaje veterotestamentario que ha elaborado desde el capítulo II, termina señalando que incluso Cristo, no obstante Dios, en su

permittitur (c. 380) *eis loqui, sed subditas esse, sicut et lex dicit: si quid autem volunt discere, viros suos domi interrogant; turpe enim est mulierem in ecclesia loqui* (1 Cor., 14). [PL añade: Item Apostolus in Epistola prima ad Timotheum: *Mulier in silentio discat cum omni subiectione; docere autem mulieri non permitto, neque dominari in virum* (1 Tim., 2)]”, Ms. 7635, f. 4/PL, 210, c. 379-380.

⁴⁹⁴ “Isti Valdenses asserunt neminem debere obedire alicui homine, sed soli Deo. Quod probare nituntur auctoritate Petri et Ioannis (...). Quasi dicat: Erratis, prohibentes quae Deus praecipit, nec estis audiendi: ubi enim superior praecipit, et inferior contradicit, non est inferior audiendus. Dicunt etiam quod si homini obediendum est, propter Deum obediendum est, et non propter hominem, et sic soli Deum obediendum est”, Cap. II, Ms. 7635, f. 415r/PL, 210, c. 380-381.

calidad de humano obedeció a su padre y madre carnales,⁴⁹⁵ no podría haber mayor ejemplo de confirmación en torno a la importancia y necesidad de la obediencia del superior.

Ahora, la obediencia a los máximos preladados está señalada en Pablo y Pedro, quienes manifestaron cómo fue Dios quien instituyó la ordenación. Para reforzar la idea, agrega una referencia al Pseudo-Dionisio y su *Hierarchia* para sostener que hay una organización jerárquica divina (gradación de seres celestiales) de la que es émula la terrena-moral (humanos); hay una prelación de los mayores a los menores y el esquema se repite también en el ámbito natural (animales).⁴⁹⁶

Este ejemplo le permite introducir la idea de la procedencia divina de la ordenación jurídico-social. El esquema de la *potestas* se asienta en una ordenación-dotación divina. En esa calidad se observa el doble privilegio de la *Ecclesia* al tener una *potestas* temporal, con el respaldo de su *auctoritas* espiritual, ambas dictadas de tal modo por Dios. La potestad secular debe ser respetada porque de ese modo también se asegura la concordia social.⁴⁹⁷ El teólogo advierte, sin embargo, que debe haber una deliberación del alma para saber qué se obedece y que se sigue el bueno y virtuoso ejemplo de los preladados, pero jamás el de sus

⁴⁹⁵ “His respondendum est quod Deo et homini obediendum est, sed Deo magis quam homini: homini tamen etiam, quia potestas super homines a Deo ordinata est, quia ut ait Apostolus (...). Homini tamen nunquam est obediendum in malis, sed tantum in bonis: et in hoc quod quis obedit homini in bono, obedit Deo (...)”, Cap. III, Ms. 7635, f. 415r-415v/PL, 210, c. 381.

⁴⁹⁶ “Quod autem hominibus, et maxime praelatis obediendum sit, manifeste ostendit Apostolus in Epistola ad Romanos dicens: Omnis anima potestatibus sublimioribus subdita sit; non est enim potestas nisi a Deo; quae autem sunt a Deo, ordinata (c. 382) sunt. Itaque qui resistit potestati, Dei ordinationi resistit (Rom., 13) (...). Petrus etiam in Epistola canonica ait obediendum esse dominis suis, non solum modestis sed etiam dyscolis (1, Ped., 3). [Ms: Angeli etiam sub invicem obediunt minores videlicet maioribus ut testat **Dyonisius in Gerarchia** [PL: Dicit etiam Dyonisius in *Hierarchia*, quod angeli invicem obediunt, minores scilicet maioribus]. Bruta etiam animalia sibi invicem obediunt; quod est in minimis animalibus, id est apibus, nam et apes regem habent”, Cap. IV, Ms. 7635, f. 415v-416r/PL, 210, c. 381-382.

⁴⁹⁷ “Potestates ergo tam ecclesiasticae quam saeculares ordinatae sunt a Deo; ut superiores inferiores rogant, et ut subditi laudem habeant ex illis si bene agant; vel, si male, puniantur. Debent subditi suis obedire praelatis, sive boni sint, sive mali, in bonis tamen, et non in malis. Obedientia enim est animi deliberantis, honestae et iustae iussionis effectus; quia in his debemus obedire praelatis quae iuste deliberant et iuste imperant”, Ms. 7635, f. 416r/PL, 210, c. 382.

fallas, recordemos que la carencia-defecto-error procede *ex carne infirmitatis*, así que tampoco se puede pretender la infalibilidad humana, lo que evidentemente incluye a los prelados.

De esto se sigue, además, una clasificación que interesa en términos de la taxonomización de los errores y pecados, que también se conjuga con el proceso de sistematización jurídica que tuvo lugar en los siglos XII y XIII. Hay tres clases de actitudes-acciones que deben ser emuladas o rechazadas, es decir obedecidas o desobedecidas. Las primeras sin las cuales no hay salvación son actuar acorde a los preceptos morales, en todo hay que obedecer a los prelados. Las segundas sin las que tampoco hay salvación, como los pecados mortales, que en el caso de que se ejecuten [por los prelados], no hay que obedecerlos. Y finalmente, hay unas acciones intermedias, en las que tanto haciéndolas o no, habrá salvación; es decir, son acciones neutrales que no determinan el futuro de nuestra alma, su salvación. Sin embargo, en la segunda categoría de acciones perjudiciosas se encuentra la prédica de un laico, que es peligrosa y que cae en el segmento de pecados mortales.⁴⁹⁸ Si además se insiste una vez que se ha recibido la advertencia del pecado en que consiste dicha acción, entonces cae la excomunión. En esta obcecación han caído los valdenses quienes, en el III Concilio de Letrán, fueron excomulgados por insistir en predicar sin ningún tipo de licencia, permiso ni saber de las Escrituras;⁴⁹⁹ al hacerlo, traicionan la fe de la Iglesia, la curia

⁴⁹⁸ “*Sunt autem quaedam sine quibus non est salus, ut adimpletiones praeceptorum moralium, in quibus omnino tenemur obedire praelatis. Sunt aliae in quibus non est salus, ut mortalia peccata, in quibus agendis, nulli est obediendum. Sunt et alia media, cum quibus est salus, et sine quibus est salus, ut carnes comedere, vel non comedere. Praedicare autem laico non licet, et ei periculosum est, quia non intelligit quod dicit, nec Scripturas intelligit quas exponere praesumit. Ergo si praelatus ei iniungat ut taceat, tenetur tacere, et si non tacet, mortaliter peccat*”, Ms. 7635, f. 416r/PL, 210, c. 382.

⁴⁹⁹ “Unde si sub poena excommunicationis prohibet ei praedicare, si praedicet, sententiae excommunicationis subiacet. Quare, isti valdenses qui contra praeceptum domini papae praedicant, imo contra totam Ecclesiam, huic sententiae subiacent. In concilio etiam Lateranensi in eos sententia excommunicationis lata est. Unde eis etiam communicandum non est, cum sententia apostolica ab Ecclesia praecisi sint. Ideo autem excommunicati sunt, quia officium non suum usurpant contra fidem et quidem verbis Ecclesiam praedicant, cui factis derogant, et os in coelum ponunt, Romanae curiae detrahentes, cum instar sacrilegii sit, de facto summi pontificis

romana y disputan al sumo pontífice, sin razón. Para darle un último toque remite al testimonio del papa Gregorio, quien resulta una sólida voz en esta tradición.

Los capítulos V y VI le permiten dar cierre a esta sección. Los valdenses sostienen que sólo a quienes llevan una vida apostólica -entiéndase al modo apostólico- deben ser imitados y seguidos. Los prelados que no sean así, no son pastores sino mercenarios del oficio.⁵⁰⁰ Alain de Lille descarga citando a Agustín y Gregorio como referentes de la potencia que el oficio eclesiástico implica. La gracia de la ordenación supera y excede el error individual de un prelado.⁵⁰¹ Este motivo le da ocasión de saltar al siguiente gran aspecto.

1.4.3 Intermediación de lo sagrado: *ligare & solvere*

Considero que Alain de Lille, sutilmente, se desliza del énfasis en la *auctoritas* hacia el de la *potestas*, de suerte que su programa en este libro resulta de carácter marcadamente juridizante, en recurso de la tradición. Así, recuerda el teólogo que el papa Gregorio dijo que únicamente a Pedro le fue dada la *potestas* para ligar y desligar, y de ahí que sus imitadores, léase sucesores, al imitarlo tengan también dicha potestad.⁵⁰²

Esta referencia enlaza la siguiente objeción herética por la que sostienen que sólo los sacerdotes que siguen los preceptos de la vida y doctrina apostólica poseen la potestad de

disputare. Quibus etiam magis credendum est, ydiosis [PL: idiotis], an sapientibus Ecclesiae universis? Si ergo in his quae non sint periculosa, sed indifferentia, ut abstinere a carnibus vel a vino, obedimus maioribus et praelatis Ecclesiae, multo magis tenentur praedicti haeretici praelatis romanae [PL: omite romanae] Ecclesiae obedire in his quae periculosum est facere; cum praelati sententia testante Gregorio [PL: omite] sive iusta sit sive iniusta, non solum timenda est sed tenenda”.

⁵⁰⁰ “Forte dicent quidam haeretici, quod bonis praelatis obediendum est, qui apostolorum vicarii sunt vita et officio, non vero iis qui apostolorum vitam non habent, nec officium eorum retinent, quia hi mercenarii sunt, non pastores”, Cap. V, Ms. 7635, f. 416v/PL, 210, c. 383.

⁵⁰¹ “Dicit etiam idem Augustinus, peccata vel commissa dimitti a sanctis (...Cita más Agustín y Gregorio). Si enim maledicit Dominus benedictionibus eorum, et si animae quas vivificant, non vivunt, quomodo per eos gratia benedictionis datur?”, Cap. VI, Ms. 7635, f. 417r/PL, 210, c. 383.

⁵⁰² “Item ex **Gregorii**: “Haec soli Petro concessa est potestas, et imitatoribus Petri, nam quicumque Petri vestigia imitantur, habent hanc ligandi et solvendi potestatem (...)”, Ms. 7635, f. 417r/PL, 210, c. 383.

ligar y desligar, pues solamente ellos gozan de esta digna y recta potencia. De ahí que aquello que bendicen torna en maldición si es otorgado por un ministro pecador o indigno.⁵⁰³

Es importante en este punto mencionar una falla en la edición de *PL*, pues considero que altera la organización de esta parte de la refutación. Los que aparecen como capítulos V, VIII, X y XI de la *PL* aglutinan en sí una división de opiniones heréticas y contraargumentación del teólogo, por lo que el contenido parece confuso o que rompe con su esquema de trabajo; de suerte que mezclan en el mismo capítulo las dos perspectivas, herética y ortodoxa; sin embargo, la separación habitual de posiciones se preserva en los manuscritos consultados. Señalado este punto, retornemos al particular.

El teólogo refuta citando a Jerónimo, quien refuerza la extensión de la cesión a Pedro de las llaves del cielo a los demás apóstoles. En seguida, utiliza a Agustín para recordar la institución antecristiana del sacerdocio y especialmente el hecho de que la gracia se infunde por el orden de la tradición, sean dignos o indignos los ministros, únicamente la ordenación asegura la infusión de la gracia y el peso de la bendición.⁵⁰⁴

⁵⁰³ “Ad hoc dicimus quod omnes sacerdotes habent potestatem ligandi et solvendi, sed illos solos digne ac recte hac potestate uti, qui praediti sunt vita et doctrina apostolica, et ad hoc referendae sunt praedictae auctoritates, quae dicunt iniustos sacerdotes nec ligare nec solvere, id est nec digne, nec recte. Absolute tamen per illos qui sancti non sunt, fit remissio vel retentio peccatorum. Dat enim Deus benedictionem digne petenti, etiam per indignum ministrum (...). Vel sic: et si benedicunt sanctis, non hoc faciunt ex vero corde; et sic, benedictio vertitur eis in maledictionem. Vel sic: quod a vobis benedicatur, a me maledicatur, quia male agentibus benedicunt, adulanturque peccantibus, dummodo sint divites. Vel intelligatur hoc dici contra haereticos ab Ecclesia praecisos et excommunicatos, quorum benedictiones sunt maledictiones, qui eorum sequuntur errores. Illud autem, *Vae illis qui vivificant animas*, id est se vivificare dicunt, intelligitur de his qui absque clave scientiae et forma bonae vitae, ligare vel solvere praesumunt”, Cap. VII, Ms. 7635, f. 417v/*PL*, 210, c. 383-384.

⁵⁰⁴ “(...) testatur **Hieronimus** super illum locum Evangelii, ubi Dominus ait Petro: *Tibi dabo claves regni coelorum*, etc. (Mat., 16). “Habent eandem iudiciariam potestatem caeteri apostoli, habet et omnis Ecclesiae in episcopis et presbyteris, sed ideo Petrus eam specialiter accepit, ut omnes intelligant quod quicumque ab unitate fidei et societate Ecclesiae se separaverit, nec a peccatis solvi, nec coelum potest ingredi”. Item quod sacerdos etiam si malus sit, gratiam tamen transfundat pro suae dignitatis officio, **Augustinus** ostendit dicens: “Dictum est a Domino, in Numeris, ad Moysen et Aaron sacerdotes: (...). **Augustinus** dicit in libro *Quaestionum Veteris et Novi Testamenti* (...) *per quod ostenditur spiritum gratiarum personam non sequi indigni vel digni, sed ordinem traditionis*, ut, quamvis aliquis boni meriti sit, non tamen possit benedicere, nisi fuerit ordinatus, ut nihil ministrorum officium exhibeat. *Dei autem est officium tribuere benedictionis*”, Ms. 7635, f. 417v-418r/*PL*, 210, c. 384.

En el capítulo VIII, Alain resume otra crítica de los valdenses como sigue: Es el mérito el que otorga la potestad para consagrar, bendecir, ligar y desligar. Los valdenses niegan que sea el oficio o una ordenación los que otorguen esas manifestaciones del poder.⁵⁰⁵

Por su parte, el teólogo asegura que por defender esa posición “navegan en contra de la Iglesia”. Son dos cosas diferentes la virtud del sacerdote y el poder de la bendición, que es dada administrándola como si fuera la figura de Cristo. Una es la bendición que es congruente con los sacerdotes y otra la que se da comunitariamente a todos.⁵⁰⁶ En estas consideraciones nos arroja al siguiente tema de crítica.

1.4.3.1 Confesión, absolución general, misas

El poder de ligar y desligar se ejecuta en función del acto de confesarse. Los valdenses, al negar la necesidad de hacerlo únicamente ante el sacerdote, amplían la función de presta escucha a un laico que esté disponible, un compañero o alguien cercano. Utilizan a Agustín y al papa León para probar que la misericordia no es dada únicamente a través del oficio de un sacerdote, sino por distintos medios, basta el juicio de Dios, la confesión consciente y la manifestación de la vergüenza por los pecados cometidos para que la remisión de éstos opere.⁵⁰⁷

⁵⁰⁵ “Aiunt etiam praedicti haeretici quod *magis operatur meritum ad consecrandum vel benedicendum, ligandum et solvendum, quam ordo vel officium*. Unde ipsi quamvis ordinati non sint, quia se iustos esse fingunt et merita apostolorum habere, modo sacerdotali benedicere praesumunt. *Dicunt etiam se posse consecrare, ligare et solvere, quia meritum dat potestatem, non officium*: et ideo qui se dicunt apostolorum vicarios, *per merita debent habere eorum officia*.”, Cap. VIII, Ms. 7635, f. 418r/PL, 210, c. 385.

⁵⁰⁶ “In quo maxime contra Ecclesiam navigant, et se contra demonstrant esse. Istum autem errorem fulcire conantur auctoritate N. dicentis: “Sacerdotes non propria virtute benedicunt, sed quia figuram Christum gerunt, et propter eum qui in ipsis est, benedictionis plenitudinem tribuunt (...). Praedictis autem respondemus, quod alia est benedictio quae congruit solis sacerdotibus, alia quae ab omnibus communiter exhibetur. Denique sacerdotes in quibus Christus habitat, benedictionis plenitudinem tribuere dicuntur, non quia illi soli gratiam transfundant, sed quia illi soli licite et digne id agant. Nec subditos mala vita sacerdotis laedit, si vere faciunt quod ille dicit”, Ms. 7635, f. 418r-418v/PL, 210, 385.

⁵⁰⁷ “Praefati etiam dicunt haeretici quod non est necesse hominem confiteri peccata sua sacerdoti, si praesto sit laicus cui possit confiteri. Sed, quod studiose requirendus sit sacerdos, cui Deus concessit potestatem ligandi et solvendi, ostendit Augustinus in libro *De poenitentia*, dicens: “Qui vult confiteri peccata, ut inveniat gratiam, quaerat sacerdotem qui sciat ligare et solvere, ne cum negligens circa se existit, negligatur ab eo qui

Sin embargo, Alain de Lille recurre a las mismas autoridades para mostrar la errónea interpretación de estos herejes. No basta sólo confesarse con Dios, sin sacerdote. No es, en verdad, humilde ni penitente, si no se desea y si no participa el juicio del sacerdote. Si hay un sacerdote disponible no vale hacerlo con un amigo, compañero ni el prójimo. Agustín en su *De poenitentia* señaló que únicamente es válido confesarse a un prójimo si es urgente y falta el sacerdote, es decir, en ocasiones extremas.⁵⁰⁸ No obstante el penitente no tendrá el efecto integral de la confesión, que es la absolución, porque aquel no tiene el poder de ligar y desligar. Más tarde, deberá acercarse a un sacerdote para poder alcanzar la potencia del ritual, quien le asignará la penitencia correspondiente.⁵⁰⁹

Esto se debe a que al pecar, se peca contra Dios, en contra de su precepto; y en contra del prójimo, por el mal ejemplo que se da –de nuevo aludiendo al *scandalum*. Una parte la absolverá el sacerdote, la temporal; la otra, eterna, Dios. Al confesarnos con verdadera contrición, el sacramento de la penitencia le dará satisfacción, cerrando el ciclo y absolviendo

misericorditer (c. 386) eum monet et petit”. Idem: “Iudicet se homo voluntate dum potest, et mores in melius convertat, ne cum non poterit, praeter suam voluntatem a Domino iudicetur. Et cum protulerit in se severissimae (sed tamen utilissimae) medicinae sententiam, veniat ad antistites, per quos illi claves in Ecclesia ministrentur. A praepositis sacramentorum accipiat suae satisfactionis modum”. Item Leo papa: “Multiplex misericordia Dei ita lapsibus humanis subvenit, ut non modo per baptismum, sed etiam per poenitentiam spes vitae reparetur, sic divinae voluntatis praesidiis ordinatis, ut indulgentiam Dei, nisi supplicationibus sacerdotum nequeat obtinere (...). Item Leo: “sufficit confessio quae primum Deo offertur per sacerdotem, quem pro delictis primum peccator accedit. Tunc enim plures ad poenitentiam provocari poterunt, si populi auribus non publicetur conscientia confitentis”, Cap. IX, Ms. 7635, f. 418v-419r/PL, 210, c. 385-386.

⁵⁰⁸ “Ex praedictis patet quod non sufficit confiteri Deo sine sacerdote; nec est vere humilis et poenitens, nisi desideret ac studiose requirat sacerdotis iudicium. Si tamen sacerdotis habere non possit copiam, socio vel proximo sufficit confiteri. Unde Augustinus in libro *De poenitentia*: “tanta est vis confessionis, ut si desit sacerdos, confiteatur proximo”. Saepe enim contingit quod poenitens non potest verecundari coram sacerdote. Et quoniam desideranti nec tempus, nec locus offert, etsi ille cui confitebitur, ligandi et solvendi potestatem non habeat, fit tamen dignus venia, ex sacerdotis desiderio, qui crimen confitetur socio”, Cap. X, Ms. 7635, f. 419r-419v/PL, 210, c. 386.

⁵⁰⁹ “Video enim quo vinculo eum ligat, scilicet temporali poena, sed non a quo eum absolvat. Ante poenitudinem enim cordis, anima rei maculam habet, et fetorem peccati, et aeternae ultionis vinculo ligata existit. Si vero ante confessionem, per contritionem cordis, Deum per seipsum sine ministerio sacerdotis, et debitum omnino relaxat, et animam interius purgat a contagio, et fetore peccati, quid igitur murdat, quid dimittit sacerdos?”, Ms. 7635 f. 42/PL, 210, c. 387.

sus componentes.⁵¹⁰ En ese tenor, el teólogo se concentrará a continuación en el tema de la absolución general.

Los valdenses sostienen que las absoluciones generales dadas por los obispos al consagrar iglesias no son válidas. La crítica central consiste en que se paga para relajar tres años de penitencia, por tanto, dicha relajación no se iguala a la recompensa de la satisfacción.⁵¹¹

Nuestro autor señala que siempre que se implique verdadera caridad individual es posible alcanzar la satisfacción con el gesto de relajación del obispo, para ello es necesario que se complete la penitencia, pues desde el fervor de la caridad, se absuelve la pena purgatoria. También sostiene el teólogo que la pena espiritual puede ser intercambiada por una corporal o pecuniaria, si es mayoritariamente corporal. Pero siempre debe ser realizado el cambio en función de una intención amorosa o caritativa. La relajación se da si se cumple la penitencia, sea la pena purgatoria como la temporal.⁵¹²

⁵¹⁰ “*Ad hoc dicimus quod homo, quando peccat, delinquit contra Deum et contra proximum: Contra Deum, quia facit contra eius praeceptum, contra proximum, per pravum exemplum. Cum ergo penitus remittitur ei peccatum quoad reatum, id est quantum ad debitum poenae aeternae, remissum est quoad Deum: Sed quia peccavit etiam contra proximum, restat poena temporalis ei iniungenda. Praeterea quia nemo certus est utrum revera habeat veram contritionem per quam ei omnia peccata remissa sint; ideo datum est a Deo officium sacerdotibus, ut poenitentibus sacramentum absolutionis impendant, et secundum quod viderint illos dispositos, maiorem aut minorem iniungant satisfactionem*”, Ms. 7635, f. 420r/PL, 210, c. 387.

⁵¹¹ “*Praedicti etiam haeretici nituntur probare quod absolutio quae fit ab episcopis in consecratione Ecclesiarum, vel in aliis officiis, non sit habenda rata (...). Item, indiscreta videtur esse illa relaxatio, nec aequa satisfactionis recompensatio, si pro uno obolo vel nummo, relaxetur unius anni satisfactio*”, Cap. XI, Ms. 7635, f. 420r/PL, 210, c. 387.

⁵¹² “*Verum ad praedicta dicimus, quod ille cui iniungitur satisfactio, charitatem habet vel non (...). Quia ipsa charitas reddit hominem paratum, ut non solum illam, verum etiam maiorem compleat, si ei iniungeretur. Talis, si implet illud, pro quo facta est relaxatio ab episcopo, non relaxandae poenae intentione, sed ex charitatis fervore, et decedit ante peractam poenitentiam, remittetur ei tantum de poena purgatoria, quantum in praesenti saeculo ei relaxavit episcopus. Dicimus etiam quod liceat spiritualem poenam commutari in corporalem, vel pecuniariam, quae in plerisque longe gravior corporali. Nec isti, qui ex charitate accedit, fit commutatio poenae quantum ad ipsum, quia non hac intentione facit illud pro quo sit relaxatio, scilicet ut relaxetur ab iniuncta poenitentia, sed solo intuitu charitatis (...). Quia igitur proponit eam perficere, nec in ipso remanet quin perficiat, si priusquam perficiat, decedit, et ipse episcopus hac intentione relaxat, ut in Purgatorio ei aliquid de poena relaxetur: isti, si fuerit morte praeventus, tantum de poena purgatorii relaxabitur, quantum in hoc saeculo de poena temporalis relaxatum esse videbitur*”, Ms. 7635, f. 420v/PL, 210, c. 387-388.

El siguiente cuestionamiento valdense se asemeja en parte a una crítica realizada por los dualistas. Estos valdenses señalan que los sufragios para los muertos no aprovechan si proceden de personas que estén en pecado mortal. Ni las oraciones ni los sufragios pueden servir si las personas no pueden ellas mismas aprovecharlas por su situación pecadora.⁵¹³ Es soberbio y fútil pensar que pueden usar sus bocas pecadoras para pedir justicia y misericordia a Dios. Añaden también que los sacerdotes que están en pecado mortal merecen la pena eterna por orar o celebrar oficios en esa condición, y no son merecedores de la relajación de su pena. Lo mismo aplica si tienen concubinas, están en pecado mortal, no deben orar, menos enseñar al pueblo.⁵¹⁴

Para atajar la inquietud, el teólogo explica que es cierto que hay perjuicio de que el ministro sea indigno, incluso *scandalum*, lo cual no es deseable. Sin embargo, el aprovechamiento de la oración y las misas, incluso por ministros de cuestionable actitud, es independiente del enunciante. El significado de la oración favorece a otros, por la virtud de la Iglesia que instituye la oración, y quien la hace válida y beneficiosa para los vivos y los muertos. El valor del acto radica en la fuerza de su significación, no en la acción del que ora.⁵¹⁵

⁵¹³ “Dicunt etiam praedictis haeretici quod orationes vel suffragia eorum qui sunt in mortalibus peccatis, animabus mortuorum non prosunt. Nam quomodo potest aliis prodesse qui sibi non potest prodesse? Item, oratio quae fit in orantis perniciem, quomodo erit in alterius salutem? (...)”, Cap. XII, Ms. 7635, f. 421r-421v/PL, 210, c. 388.

⁵¹⁴ “Sacerdos in mortali peccato existens, dum celebrat divina, aut orat, actio illa mala est, et per hanc sibi meretur poenam aeternam, ergo eadem non meretur alii relaxationem poenae: nulla enim actione potest quis mereri bonum et malum. Item dicit auctoritas quod illius sacerdotis missa audienda non est, de quo indubitanter constat quod habeat concubinam. Alia etiam clamat auctoritas, quod ille qui in mortali peccato est nec in ecclesia orare, nec populum docere debet”, Ms. 7635, f. 421v/PL, 210, c. 388-389.

⁵¹⁵ “Deterior etiam fit sua conditio divina celebrando; maxime si fuerit in notorio crimine, quia et in eo peccat quod praesumit, et quod aliis occasio scandali sit, sed tamen quia orat in persona Ecclesia dicens: Oremus, ipsum significatum orationis, seu ipsa orationis significatio, prodest aliis, non ex virtute orationis orantis, sed ex virtute Ecclesiae, ad hoc orationem instituentis, ut prosit vivis vel mortuis. Peccat ergo qui in mortali peccato praesumit celebrare; prodest tamen oratio quantum ad vim significationis, non quantum ad actionem orantis”, Cap. XIII, Ms. 7635, f. 421v-422r/PL, 210, c. 389.

Hay que recordar que la devoción es doble. Una natural y otra de la gracia. La primera es cuando alguien lo hace por piedad natural, desde cierta humildad por estar en pecado. No peca al orar, digamos, espontáneamente con intención. La devoción de la gracia es cuando a partir de la caridad ora; es decir, quien sin devoción ora, por su juicio, por ello peca. Se trata de la acción de orar, pero sin la virtud de la oración. Por estos motivos, si el hereje, habiéndose dividido –separado- de la Iglesia, ora, en realidad peca; su oración no aprovecha a nadie, porque no está orando en la persona de la Iglesia, ni por la virtud de la oración, es decir a través de lo que la ordenación otorga, porque no ha recibido el sacramento eclesiástico. Con respecto al pecador sacerdote debe confesar *in iure* su pecado, ser juzgado y hacer penitencia, pero el significado de la oración que realiza, en virtud de la Iglesia, convierte su oración en buena.⁵¹⁶ Con esta respuesta, Alain de Lille conecta con el siguiente apartado de críticas.

1.4.3.2 Calidad moral del sacerdocio

Aunque los valdenses, como los dualistas y varias otras agrupaciones heréticas del siglo, apelen a la calidad moral o inmoral de los ministros eclesiásticos, los teólogos insistirán en el respaldo institucional de la Iglesia para contrarrestar la falibilidad de los humanos que la componen. En ese tenor, nuestro autor insiste que el *in persona Ecclesiae* basta para hacer válida la acción de un hombre de Iglesia, cuya conducta es acusada de indigna. Cada

⁵¹⁶ “Sciendum etiam quod duplex est devotio, scilicet naturae et gratie: Devotio naturae est, quando quis ex naturali pietate orat, et ex quadam humilitate, quamvis sit in peccato. Talis si oret, ex eo quod orat non peccat, quia non indevote orat quantum ad devotionem naturae; huius oratio ipsi oranti non obest et illi pro quo orat potest prodesse quantum ad virtutem orationis. Devotio gratiae est, quando aliquis ex charitate orat (...) qui indevote orat, id est sin devotione naturae vel gratiae, iudicium sibi postulat, id est peccat. Ille autem qui peccato notorio laborat, et aliis praebet scandalum, oratio eius fit in peccatum illi et non aliis pro quibus orat; actio, inquam, orantis, et non virtus orationis (...). Si vero haereticus ab Ecclesia divisus, pro aliis orat, iam non orat in persona Ecclesiae, nec ipsi nec aliis prodest oratio. Ex praemissis patet quod peccatoris obstinati actio qua orat, mala est, nec ei nec aliis prodest, sed ipsa significatio orationis, quia ab Ecclesia Dei ad hoc est instituta ut prosit, prodest aliis, et ita non est mala, sed bona”, Ms. 7635, f. 422r-422v/PL, 210, c. 389.

sacramento que se ejecuta cumple su función por la fuerza y significado sacramental en sí, independientemente de la persona actual que lo realiza. Si el mérito de los ministros incidiera en el resultado, la unidad de la Iglesia no se mantendría, incluso se promoverían cismas, porque aquellos sacerdotes que se creen mejores y superiores se alejarían de los que consideran inferiores. La unidad de la Iglesia se instaure en y desde el bautismo, por el que se inaugura una sola comunidad, cada persona bautizada se integra en un solo, en el único cuerpo místico que significa la *Ecclesia*, de acuerdo con lo enseñado por el Apóstol.⁵¹⁷

Una vez que ha manifestado su posición con respecto a las inquietudes rituales, y su respectivo sustrato teológico, el teólogo procede a desplegar en diez capítulos el último segmento de críticas que lanzan los valdenses, cuyas implicaciones minan las bases de ordenación jurídico-social. Vayamos a ellas.

1.5 Mentiras, juramentos y asesinato

En este apartado de críticas se considera la tipificación de delitos y crímenes, por una parte; y de pecados veniales y mortales, por otro. Es así que el teólogo manifiesta la gran preocupación que genera la disidencia valdense al incordiar los grupos sociales, el orden y el *establishment* de la sociedad medieval. Con la respuesta y corrección de estos cuestionamientos pondrá término al libro segundo.

Los valdenses sostienen que toda mentira es pecado mortal, respaldándose en algunos versículos tanto del Antiguo (Éxodo 20; Salmo 5, Sabiduría, 1), como del Nuevo Testamento (Mateo, 5 y 19; Santiago 5). “Simplemente afirmen tan sólo lo que es verdadero [y] nieguen

⁵¹⁷ “Si merita ministrorum non augent vel minuunt vim Sacramentorum, videtur quod nec vim orationis. Sed patet quod vis baptismi vel eucharistiae vel alterius sacramenti, non augetur vel minuitur a quocunque detur: a simili, nec vires ecclesiasticarum orationum; habent enim in se quamdam vim sacramentalem. Praeterea, si merita ministrorum augerent vel minuerent vim orationum, unitas Ecclesiae non staret, imo schisma fieret; quia quidam sequerentur sacerdotem quem crederent meliorem, et fugerent alium quem putarent deteriore; rursus, alii illum, alii alium sequerentur. Paulus etiam contra illos qui gloriabantur de baptistis, dicit unum esse baptismum, et unum qui baptizat (1 Cor., 1)”, Cap. XIV, Ms. 7635, f. 422v-423r/PL, 210, c. 390.

lo que es falso (...), por tanto si aseveran mentiras, pecan mortalmente”. Si se miente en contra de la consciencia, se prepara [el camino a] la gehena, por ello es pecado mortal. Entienden el todo por la parte [sinécdoque] y por ello prohíben mentir, si se contraviene la prohibición se considera un delito mortal, o crimen.⁵¹⁸

Alain de Lille contraargumenta sosteniendo que hay una diferencia sustantiva entre las mentiras que se dividen en pecados veniales y mortales. Se establece dependiendo de si tienen causa de excusa, si favorecen a alguien o si no hay ninguna. Agustín sostiene que hay tres géneros de mentiras. El primero son las mentiras por la salud o comodidad de alguien, que no tienen malicia, sino benignidad. El segundo son las que se dicen como juego o burla, únicamente por la voluntad de gustar o deleitar. Estos dos géneros implican algo de culpa. Pero, del tercer género, que procede desde la malignidad y duplicidad, hay que estar alerta. Éste sí es causa de pecado mortal. No hay que jurar sin conocimiento de la causa, los juramentos superfluos son, en efecto, peligrosos. De donde *se sigue* que, mientras más amplio sea el juramento, procede del mal, porque es malo forzar un juramento. Es imprescindible considerar la consciencia que se tiene o no al mentir, porque en la intención se determina si es venial o mortal. Por ello, el teólogo sostiene que se debe prohibir solamente el tercer género de mentiras que es mortal.⁵¹⁹

⁵¹⁸ “Est et alius praedictorum error, quod asserant quod omne mendacium est peccatum mortale (...). Ac si dicat auctoritas: Simpliciter tantum affirmate quod verum est, falsum negate. Si hoc est praeceptum, ergo si quis mendacium asserit, mortaliter peccat. Item, quidquid fit contra conscientiam, aedificat ad gehennam, ergo mortale peccatum est. Item, cum dicitur in Decalogo: *Non falsum testimonium dices* (Éx., 20; Mateo, 19), *ex parte intelligitur totum*. Ergo tibi prohibetur mendacium; ergo qui mentitur contra prohibitionem facit. Ergo mortaliter delinquit”, Cap. XV, Ms. 7635, f. 423r/PL, 210, c. 390-391.

⁵¹⁹ “Quam mendaciorum differentiam manifeste insinuat Augustinus (in Salm., 5) dicens: Tria sunt mendaciorum genera; nam sunt mendacia pro salute vel commodo alicuius, non malitia, sed benignitate dicta (...). Est et aliud mendacii genus, quod fit ioco, quod non fallit, sed sola placendi vel delectandi voluntate profertur, et ille cui dicitur, scit, quod causa ioci dicatur. Haec duo genera mendaciorum non sunt sine culpa, sed non cum magna. Tertium genus est, quod ex malignitate et duplicitate procedit, cunctis cavendum valde. Ad illam ergo speciem mendaciorum, quae peccatum mortale est (...). Monet enim sacra Scriptura, ne iuremus sine causa cognitione: superflua enim iuramenta pernicioosa sunt. Unde sequitur, *quod amplius est*, scilicet iuramentum, *a malo est*, non quidem a malo iurantis, seu iuramenti, sed a malo iurare cogentis. Quod autem

Los valdenses se interrogan si hay casos en los que sea lícito mentir. Niegan que haya alguno lícito. Pero el teólogo insiste en que sí hay dos modos en que es lícito. Cuando se puede hacer sin otro pecado implícito; y cuando sí hay pecado venial, pero resulta el mayor de los bienes. Para explicarlo, ejemplifica planteando el caso de deber mentir si la vida de alguien está en peligro. Si sabes dónde está alguien que huyó porque será asesinado, y mientes para no decir dónde se encuentra, estás preservando la vida de su cuerpo y máxime la de su alma, así que en ese caso “no dices mentiras, pero puedes callar la verdad”. Esto explica el sentido de la intención detrás de la mentira y lo que la modifica la consciencia y el objetivo que se persigue al mentir. “Ningún modo de mentira es bueno, pero asegurar que toda mentira es pecado mortal es necio”.⁵²⁰

Ahora, con respecto a los juramentos, los valdenses señalan que no se debe jurar de ningún modo, siguiendo a Mateo 5. Sin embargo, el teólogo contraataca sosteniendo que es indiferente jurar, aunque hay ocasiones en que es malo y otras en que es bueno. Si se jura superflamente y sin necesidad es gran pecado; más si se jura “para asegurar la inocencia, para confirmar una paz entre federados o para persuadir a un auditorio es útil, aunque sea un mal necesario”. Agustín respalda esta posición, sosteniendo que hay ocasiones en que así se requiere. Lo que es prohibitivo es jurar por gusto o deleite. Hay que cuidarse de no jurar con

dicitur, quidquid fit contra conscientiam, id intelligitur de mortali peccato, quia si conscientia dictat alicui, aliquod opus esse peccatum mortale, et tamen facit, seipsum aedificat ad gehennam, et aeterna morte dignum reddit (...). Cum autem dicitur: *Non falsum testimonium*, etc. (Mat. 19), dicimus quod tantum prohibetur genus mendacii quod est mortale”, Cap. XVI, Ms. 7635, f. 423r-424r/PL, 210, c. 391-392.

⁵²⁰ “Quaerunt etiam haeretici utrum aliquo casu licitum sit mentiri, vel non. Si licitum est, ergo aliquo casu mentiri non est malum; quod falsum est (...). Ergo quia proximus eius est, tenetur eum servare ad vitam corporis et animae, sed maxime animae, ergo videtur ad hoc teneri, ut dicat absconditum non esse tibi, et ita tenetur mentiri. Ad hoc dicimus quod non tenetur mentiri, nec falsum dicere, sed potest verum tacere. Et si forte mentitur ad servandam vitam proximi, venialiter peccat; quia hoc non facit intentione fallendi aliquem, sed intentione conservandi aliquem ad vitam. *Ubicunque ergo intentio mentientis non tendit ad malum, veniale est mendacium; sed ubi intentio tendit ad malum, non ad bonum, vel potius ad malum quam ad bonum, mendacium mortale est. Nullo ergo modo mentiri bonum est; sed asserere quod omne mendacium sit peccatum mortale, stultum est.*”, Cap. XVII, Ms. 7635, f. 424r-424v/PL, 210, c. 392.

frecuencia o caer en perjurio. Es indispensable no jurar por todo, por el cielo, la tierra ni otra criatura.⁵²¹

El teólogo insiste en que hay casos en los que es lícito jurar, pero debe ser con conocimiento de causa. Sobran en el Testamento ejemplos de juramentos dados por quienes son sospechosos de crímenes, de traición o su fe puesta a prueba, además ¿de qué modo se puede forzar la purgación sino por el sacramento, cuando otras purgaciones están prohibidas, como el juicio por ordalía de agua o fuego?⁵²²

Con todos estos aspectos el teólogo da manifiesta muestra de su natural apoyo a los regímenes organizativos y jurídicos que articulan el cuerpo social y los rituales mediante los cuales aseguran la solidez y supervivencia de sus instituciones. En el mismo tenor continuará.

Finalmente se aborda la crítica valdense al asesinato, la cual resulta la sección más extensa de este libro. Estos herejes rechazan cualquier forma de asesinato, no hay excusa, ocasión, causa, razón ni motivo. Dios lo prohibió en su legado central fundacional, el decálogo.⁵²³ Según ellos, Agustín sostuvo que para no pagar las penas eternas del juicio no se debe asesinar. Sobre Gregorio dicen que éste señaló que la Iglesia defiende a los reos de

⁵²¹ “Ad hoc dicimus quod iurare, in se neque bonum neque malum est, sed indifferens; aliquando tamen malum est, aliquando non. Sponte enim et sine necessitate iurare, vel falsum iurare, grande peccatum est; ex necessitate autem iurare, scilicet ad asserendam innocentiam, vel a foedera pacis confirmanda, vel ad persuadendum auditoribus quod eis utile malum non est, est enim necessarium. Unde Augustinus, De sermone Dom. In monte: “Iuramentum faciendum est in necessariis, cum homines pigri sunt credere quod eis utile est; licet enim iuratio non sit bona, non est tamen mala quando necessaria est (...). Prohibemur ergo iurare, cupiditat vel delectatione iurandi. Item Augustinus in eodem Serm.: “Quod ergo ait Christus in Evangelio: Ego dico vobis, nolite iurare omnino, intelligitur praecepisse ne quisquam tanquam bonum appetat iuramentum, et assiduitate iurandi, labatur in periurium”, Cap. XVIII, Ms. 7635, f. 424v-425r/PL, 210, c. 392-393.

⁵²² “Praedictis auctoritatibus Evangelii, manifestum est licitum esse iurare, ex causae cognitione; quod et aliter probari potest. (Hebreos, 4). Ille igitur qui suspectus est de aliquo crimine, cum eius simplici verbo non sit credendum quomodo cogetur ad purgationem, nisi per sacramentum, cum aliae purgationes ab Ecclesia sint prohibitae, ut iudicium aquae frigidae, et ferri candentis, aut ignis?”, Cap. XIX, Ms. 7635, f. 425v/PL, 210, c. 394.

⁵²³ “Asserunt etiam praedicti haeretici, et hostes Ecclesiae, in nullo casu et nulla occasione, nulla causae ratione, hominem esse occidendum. Dicunt enim Deum prohibuisse homicidium, dicens in lege: *Non occides* (Éx., 20)”, Cap. XX, Ms. 7635, f. 426r/PL, 210, c. 394.

la sangre, no es partícipe de la efusión de sangre. También señalan los valdenses que “la oveja errabunda no debe ser asesinada, sino reducida al aprisco”; es decir, ser forzada a reintegrarse. “Semejantemente los herejes, que tienen el carácter cristiano, deben ser forzados por las palabras y los golpes, para que retornen a la unidad de la Iglesia”.⁵²⁴

En seguida el teólogo ofrece otro capítulo donde señala las *rationes* que aducen los herejes para rechazar el asesinato; no obstante, sus referencias continúan en el terreno de autoridades. En el tiempo del Evangelio existió una mayor severidad, cuando por desgarrar unos pies, se condenaba a otro a muerte. Los valdenses se preguntan ¿cuál es esta misericordia que aprueba el homicidio y exaspera las leyes? Asesinar a un hombre obvia la ley natural. Nadie debe querer ser asesinado, ni asesinar a otro. Al asesinar, el hombre asesina también su [propia] alma y cuerpo, y así se convierte en reo de su condenación.⁵²⁵ Es posible repeler la fuerza con fuerza, pero con moderación y defensa inculpada, es decir, defenderse pero no matando al otro, o a nuestros enemigos podemos aprisionar o [de ellos] huir, pero no asesinar.⁵²⁶

Alain de Lille da otras razones para probar el error de esta tajante interpretación sobre el asesinato, lo cual le permitió expresar su apoyo y defensa de otras instituciones de importancia para la Iglesia. Cuando un juez dicta la muerte de alguien, el juez no está

⁵²⁴ “Item Augustinus (...) “ex occasione terribilium iudicum et legum, ne aeterni iudicii poenas luant, corrigi eos cupimus, non necari”. Item Gregorius: “Reos sanguinis defendat Ecclesia, ne effusionis sanguinis particeps fiat” (...). Ovis etiam errabunda occidi non debet, sed ad caulas reduci. Similiter haeretici qui characterem habent Christianum, cogendi sunt verbis et verberibus, ut ad Ecclesiae redeant unitatem”, Ms. 7635, f. 426r-426v/PL, 210, c. 394-395.

⁵²⁵ “Apud legem magna iudicabatur austeritas esse in legis talione quando dens pro dente, oculus pro oculo, solvebatur, in tempore vero Evangelii multo maior videtur esse severitas, cum pro abscissione unius pedis, morte damnetur alius. Quae est haec misericordia, quae homicidium approbat, leges exasperat? Praeterea, qui hominem occidit legi obviat naturali (...). Nemo ergo debet velle alium occidi, vel occidere (...). Si ergo eum occidit, occidit eum in anima et corpore, et ita reus est damnationis illius”, Cap. XXI, Ms. 7635, f. 426v-427r/PL, 210, c. 395.

⁵²⁶ “dicat: Nonne licet iniurias hostium repellere? Ad hoc dicunt, quod “licet vim vi repellere, sed cum moderamine inculpatae tutelae”, defendendo scilicet se, sed non alium occidendo, sive ut inimicos nostros capiamus, vel fugemus, non vero occidamus”, Ms. 7635, f. 427r/PL, 210, c. 396.

asesinando, sino la ley. El juez es el ministro de la ley, más aun de Dios, pues persigue su juicio. Se condena el abuso de la potestad, o la usurpación de autoridad, quien use por odio o soberbia la espada, será condenado. Agustín intercede por la muerte por misericordia, no por el rigor de la justicia. Gregorio señala a los jueces seculares que derraman la sangre del reo, pero no a los jueces eclesiásticos. Aquéllos pueden castigar tanto el alma como el cuerpo. Cada juez secular y eclesiástico debe respetar el terreno del otro. La defensa de la Iglesia de los reos de la sangre quiere decir que el juez eclesiástico intercederá por el reo ante el juez terreno.⁵²⁷

Ahora bien, con respecto a los herejes, Alain de Lille señala que a causa de la herejía no son asesinados, sino por el carácter cristiano que tienen serán reducidos al redil de la Iglesia, reintegrados al cuerpo místico. Sin embargo, si sus pecados debilitan la costumbre temporal que se tiene, pueden ser castigados por el juez secular, y [siempre] éste los castiga en consideración de la justicia, más no desde la ira ni el rencor del ánimo.⁵²⁸ No hay que olvidar –dice el teólogo– que en la ley antigua nada podía ser dispensado a los reos, cuya ley dictaminaba la pena de muerte. Pero en el Nuevo Testamento, ninguno ignoraba que al matar era castigado con muerte, más aún era asesinado, [pero] si a la Iglesia huía, sería salvado,

⁵²⁷ “Quando iudex, dictante iustitia, praecipit aliquem occidi, ipse non occidit, sed lex. Iudex enim minister est legis, imo Dei, in exsequendis iudiciis (...). Sic intelligendum est: Qui iudiciaria potestate abusus fuerit; vel iniuste, sua auctoritate, sibi usurpaverit; vel qui ex odie vel superbia gladium acceperit, gladio peribit, hoc est condemnabitur. Quod autem Augustinus pro sceleratis intercessit, de misericordia fuit, non de rigore iustitiae. De iustitia enim poterat eos comes temporali morte punire, ad iudicem autem ecclesiasticum non pertinet sanguinis effusio. Quod autem Gregorius ait: “Reus sanguinis”, etc., sic intelligendum est quod ad iudicem ecclesiasticum non pertinet sanguinis effusio, sed iudicem saecularem, quo gladium quo puniat corpus portat; iudex vero ecclesiasticus, potius animam quam corpus suo gladio punit. Et sicut iudex terrenus non debet usurpare officium ecclesiastici, ita nec ecclesiasticus terreni. Ecclesiam ergo defendere sanguinis reos, nihil aliud est quam eos non debere corporali poena punire, sed potius pro eis apud terrenum iudicem intercedere”, Cap. XXII, Ms. 7635, f. 427r-427v/PL, 210, c. 396.

⁵²⁸ “Similiter, haeretici propter haeresim non sunt occidendi, sed propter characterem Christianum quem habent, ad caulam Ecclesiae reducendi sunt. Si tamen illis peccatis laborant quibus mors temporalis debetur, a iudice saeculari puniri possunt, si tamen eos puniat intuitu iustitiae, non ex ira, vel animi rancore.”, Ms. 7635, f. 427v-428r/PL, 210, c. 396.

[pues] mayor inmunidad se le otorga a la Iglesia en el Nuevo Testamento, que a la ciudad de refugio en el Antiguo.⁵²⁹

Sobre las atribuciones de los jueces hay distinciones. El juez eclesiástico, en efecto, no debe castigar a ninguno con pena corporal, al contrario debe interceder por los condenados ante el juez secular. Sin embargo, los reos son castigados por los jueces seculares, para que el castigo de uno sea el temor de muchos. El juez no obvia la ley natural, cuando dicta el asesinato del homicida, porque no es él mismo, sino la ley la que lo hace. Debe advertir diligentemente y dar penitencia, no omitir nada de lo contingente, para así liberar su alma y velar por su muerte temporal.⁵³⁰

En este punto introduce otra precisión de interés en torno a la estratificación y el ordenamiento social. Si un caballero, que obedece a la potestad que legítimamente está constituida, mata a otro, por ninguna ley de su ciudad es reo de homicidio, inclusive si no lo hiciera, sería [visto como] desertor de su reino, como si espontáneamente y con autoridad incidiera en el crimen de efusión de sangre. De suerte tal que si matara siguiendo órdenes no debería ser castigado; si no lo hiciera, al desobedecer, sí debe ser castigado.⁵³¹

⁵²⁹ “quod in veteri lege nulla poterat fieri dispensatio circa reos, quos lex iudicabat morte puniendos. Ille etiam qui ignoranter aliquem occidebat, non erat tutus nisi confugeret ad aliquam civitatem refugii. Sed in Novo Testamento, nullus ignorante occidens morte punitur, imo quomodocunque occidat, si ad ecclesiam confugerit, salvus erit; maiorem enim immunitatem praestat ecclesia in Novo Testamento, quam civitas refugii in Veteri”, Ms. 7635, f. 428r/PL, 210, c. 397.

⁵³⁰ “Iudex etiam ecclesiasticus nullum debet punire poena corporali, imo pro damnatis apud saecularem iudicem intercedere. Puniuntur tamen rei a saeculari iudice, ut poena unius sit metus multorum: multoties etiam parcitur reis; cum tamen in veteri lege nulla posset fieri dispensatio, sed sine omni misericordia reus damnabatur (...). Dicimus etiam quod iudex non obviat legi naturali, quando praecipit homicidam interfici, quia non ipse, sed lex ipsa hoc facit. Debet etiam iudex occidendum, quem credit esse in mortali peccato, diligenter admonere ut poeniteat, nec de contingentibus aliquid omittere, et ita liberat animam suam, nec tenetur reus, pro morte eius temporalis vela aeterna, si iuxta legem puniat”, Ms. 7635, f. 428r-428v/PL, 210, c. 397.

⁵³¹ “Miles cum obediens potestati sub qua legitime constitutus est, aliquem occiderit, nulla suae civitatis lege reus homicidii est; imo, nisi fecerit, reus erit deserti et contempti imperii; quod si sua sponte et auctoritate fecisset, in crimen effusi sanguinis incidisset. Itaque, unde punitur si fecerit iniussus, inde punietur si non fecerit iussus”, Ms. 7635, f. 428v/PL, 210, c. 397.

Con respecto a la defensa justa señala que concede que “la fuerza con fuerza se repele, más con moderación y defensa inculpada”. Tampoco se deben repeler las injurias ni matar a alguien deliberadamente, sin embargo, si por intuición al defenderse, matara a alguien, no pecaría mortalmente. Luego, el juez que dicta castigar a alguien con la muerte temporal, no lo castiga eternamente, no lo odia, sino más bien lo procura. Por eso lo castiga para que la pena temporal lo corrija, y que con ella haga la penitencia, para así reducir la pena de la vida eterna.⁵³²

Finalmente, el homicida o sacrílego peca en Dios y en el prójimo; peca en Dios, si no es penitente, será castigado eternamente; si peca en el prójimo, será castigado temporalmente. Por tanto, no se juzga doble a la misma persona, son dos penas distintas: la pena eterna es la que Dios castiga, la pena temporal es la castigada temporalmente por el prójimo, para la corrección y cautela de los otros.⁵³³

La última observación sobre el tema del homicidio remite a Jerónimo, Agustín y Cipriano. Éstos señalan la necesidad de castigar los delitos y pecados para dictar justicia, que es la cara severa de la misericordia; así como el termómetro que permite mantener estable el orden social. “El rey debe cohibir los robos, castigar a los adúlteros, correr de la tierra a los impíos, no dejar vivir a los parricidas y perjuros y a los hijos no dejar actuar impíamente”.⁵³⁴

⁵³² “Concedimus etiam, quod “vim vi repellere licet cum moderamine inculpatae tutelae”, nec licet repellendo iniurias, hominem occidere ex deliberatione, si tamen intuitu se defendendi, occiderit alium, non intendendo eum occidere, non peccabit mortaliter. Iudex quoque si homicidam vel sacrilegum occidit ad aliorum correctionem, ut puniatur temporaliter, ne puniatur aeternaliter, non debet dici illum odire quem occidit, sed potius diligere. Ad hoc enim punit, ut poena temporalis correptus, in ipsa poena poeniteat, et sic poenam vitae aeternam (...)”, Ms. 7635, f. 429r/PL, 210, c. 398.

⁵³³ “quod homicida vel sacrilegus peccat in Deum, et in proximum, secundum quod peccat in Deum, si non poeniteat, punitur aeternaliter; secundum quod peccat in proximum, punitur temporaliter. Ergo non iudicatur bis in idipsum, quia nec secundum idipsum sic punitur, imo, secundum aliud, quia secundum quod in Deum peccavit, punitur aeternaliter, secundum quod in proximum, temporaliter, ad correctionem et cautelam aliorum. Unde, si peccatum remittitur quoad Deum, per poenitentiam, restat tamen, quoad proximum, puniendum poena temporalis”, Ms. 7635, f. 429r-429v/PL, 210, c. 398.

⁵³⁴ “Augustinus, *De libero arbitrio*: Si homicidium est hominem interficere vel occidere, potest aliquando occidi sine peccato; nam et miles hostem, et iudex vel eius minister nocentem”. Item Cyprianus, in *nono genere*

En toda esta serie de apartados ha sido posible ver de qué modo el teólogo da muestra de su fuerte interés por una taxonomía que se afina respecto de los efectos del “mal” en todas sus expresiones, de la imperiosa necesidad que ha manifestado la Iglesia para dirimir, definir, clasificar, matizar el marco conductual que la organiza. En ese sentido descubrimos en este trabajo otra manera de presentar las causas, distinciones y matices que en las colecciones canónicas y jurídicas se despliegan. La diferenciación entre delitos y crímenes, pecados veniales y mortales, los cuales implican factores agravantes y mitigantes en la resolución de los castigos y penas que habrían de dictarse, en distintos *fori*, a fin de restaurar el *ordo* social.

El último de los temas de inquietud es el relativo al trabajo manual que los valdenses rechazan para las personas que predicán, como ellos.⁵³⁵ Defienden recibir bondades, sustento y pago por su labor de transmisión de la palabra. Este asunto fue de gran importancia para la jerarquía eclesiástica, puesto que con las agrupaciones que, por esos mismos años, estaban germinando para ser oficializadas como órdenes el tema se colocaría en la mesa de discusión. Me refiero a la juridización sobre la “mendicancia” que fue prohibida en el canon 61 del IV Concilio de Letrán, al dictaminarse que habría de asegurarse la dotación de sustento y provisiones tanto a las recientes órdenes, así como al resto de regulares, al mismo tiempo que en el canon 13 se limitó la creación de *novae religiones*.⁵³⁶

abusiois (c. 399): Rex debet furta cohibere, adulteros punire, impios de terra perdere, parricidas et periuros non sinere vivere, filios non sinere impie agere”, Cap. XXIII, Ms. 7635, f. 429v/*PL*, 210, c. 398-399.

⁵³⁵ “Dicunt etiam praedicti haeretici quod nullo modo debeant propriis manibus laborare, sed ab illis quibus praedicant, necessaria accipere; quod conantur variis auctoritatibus confirmare (...)”, Cap. XXIV, Ms. 7635, f. 430r/*PL*, 210, c. 399.

⁵³⁶ C. XIII. “**De novis religionibus prohibitis**”. Ne nimia religionum diversitas graven in ecclesia Dei confusionem inducat, firmiter prohibemus, ne quis de caetero novam religionem inveniat: sed quicumque voluerit ad religionem converti, unam de approbatis assumat. Similiter qui voluerit religiosam domum fundare de novo, regulam et institutionem accipiat de religionibus approbatis”, c. 1002-1003; C. LXI: “**Ne religiosi recipient decimas de manu laicali**”. In Lateranensi concilio [esto es: el III] noscitur fuisse prohibitum, ne quilibet regulares ecclesias, seu decimas, sine consensu episcoporum, de manu praesumat recipere laicali; nec excommunicatos, vel nominatim interdictos admittant aliquatenus ad Divina. Nos autem id fortius inhibentes, transgressores condigna curabimus animadversione puniri, statuentes nihilo minus, quatenus in ecclesiis, quae ad ipsos pleno iure non pertinent, iuxta eiusdem statuta concilii, episcopis instituendos presbyteros

Entonces, de acuerdo con el teólogo, los valdenses usan versículos del Antiguo (Deut., 23) y del Nuevo Testamento (1ª Cor., 9) para señalar que el trabajo que realizan merece una retribución o pago, así como el resto de trabajos manuales dan sus frutos, su labor una espiritual exige que les sean dotados los bienes para subsistir.⁵³⁷

Alain de Lille dará fin a este alegato arguyendo que únicamente en necesidad puede un predicador aceptar las cosas necesarias que los “súbditos” les entreguen. Sin embargo, esos pseudopredicadores –no sólo integrados por los valdenses-, que viven en el ocio y toman todo de sus seguidores, no merecen recibir nada, además de que al hacerlo o exigirlo ponen mal ejemplo a los mismos creyentes que quieren seducir con su palabra desautorizada. Son unos mercenarios que discurren por el mundo, fingiéndose predicadores, engañan a los simples y toman su sustento, volviéndose onerosos para quienes viven en necesidad.⁵³⁸ Sin sembrar las cosas espirituales, como pretenden, no hay razón para que reciban las cosas temporales. Con estos motivos es que da por terminada su crítica al grupo valdense.

Como ha sido patente, la manera de elaborar este libro difiere del resto, en primer lugar, por el tono de apertura utilizado, luego recuperado aquí y allá. En segundo lugar,

repraesentent, ut illis de plebis cura respondeant; ipsis vero pro rebus temporalibus rationem exhibeant competentem”, c. 1047-1048, en “Concilium Lateranense IV Generale Sub Innocentio III Summo Pontifice”, Mansi (ed.), *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, t. XXII, Venetii, apud Antonio Zatta, 1774.

⁵³⁷ “(...) Quis militat suis stipendiis unquam? Quis plantat vineam, et de fructu eius non edit? Quis pascit gregem, et de lacte eius non manducat? Nunquid secundum hominem hoc dico? (...) Quoniam qui arat, in spe debet arare, et qui triturat, in spe percipiendi fructus, triturat. Si nos vobis spiritualis seminavimus magnum est si carnalia vestra metamus? (1 Cor., 9)”, Ms. 7635, f. 430r/PL, 210, c. 399.

⁵³⁸ “Ad haec dicimus, quod licitum est praedicatoribus in necessitate, a subditis necessaria sumere. Sed isti pseudopraedicatores sunt, et ut in otio vivant, a simplicibus victum emungunt (...). Paulus etiam propriis manibus laborabat, ne sua praedicatio iis, quibus praedicabat, esset onerosa (...). Praedicti ergo qui propriis manibus laborare nolunt, hic suae ignaviae auxilium quaerunt (...). Nemo saeculum relinquens, ut Deo militet; implicet se saecularibus negotiis, id est, non debet intendere curis saecularibus. Praedicti itaque haeretici, et puri mercenarii per mundum discurrentes, fingunt se praedicatores, ut a simplicibus victualia emungant, et sic malunt turpiter otiari quam manibus operari (...). Dicant ipsi pseudopraedicatores cur laborare nolunt, estne peccatum, vel a lege prohibitum? Nonne melius est proprio laborare victualia acquirere, quam inverecunde ab aliis exigere? Ipsi sunt similes pseudopraedicatoribus, quos arguebat Apostolus, qui ut laborem fugerent, ab his quibus praedicabant, sumptus ultra necessitatem sumebant?”, Cap. XXV, Ms. 7635, f. 430r-431r/PL, 210, c. 400.

porque en buena medida las preocupaciones señaladas recaen mayoritariamente en prácticas y rituales socio-institucionales puestas en entredicho por los valdenses, aunque sin duda con su respectivo trasfondo teológico. En tercer lugar, considero una nota distintiva en esta crítica el hecho de que el autor lleva la voz protagonista, reduciendo al mínimo las supuestas opiniones heréticas y extendiendo y entreverando su respuesta y corrección a aquéllas. Con este breve apunte prosigamos con el núcleo analítico e interpretativo al que nos convoca el alegato contra herético del teólogo.

III.2 Conflictos interpretativos

Es tiempo de retornar al planteamiento de los problemas interpretativos que se han mantenido encendidos y vigentes en los estudios heresiológicos en lo que va de este siglo. Toda vez que en el estado de la cuestión se han esbozado los posicionamientos generales, a continuación me limitaré a referir específicas contribuciones de los distintos autores para tejer mi propia lectura del fenómeno.

2.1 Datación de las informaciones

Es importante considerar que se reducen a muy pocos tratados, aquéllos que tienen por fin dar a conocer, retratar, describir o refutar a los herejes “cátaros” durante la segunda mitad del siglo XII en el Mediodía francés. En esa medida, habría que ser cautos al darle una homogeneidad de tratamiento y análisis con respecto a las obras que van surgiendo en el inicio del siglo XIII, y especialmente, después de su primer tercio. La situación ha sufrido, entre esas fechas, un giro trascendente que exige ser tenido en cuenta.

Considerando este panorama y añadiendo la zona de escritura y aparición de los textos, resulta que el *DFC* es la única obra de refutación que vio la luz dentro de estas condiciones específicas: contraatacar, corrigiendo, a los herejes del sur de Francia en 1185-1190.

No obstante, me parece necesario retomar, en primer lugar, otros documentos que anteceden el recuento de Alain, para poder observar si hay relación entre las informaciones que, unos y otros, ofrecen sobre la situación frente o en torno a la herejía. Vale la pena mencionar desde ahora que estos documentos se reducen a sermones, cartas, cánones conciliares y sólo en un caso, pero no directamente relacionado por grupo herético, un tratado de refutación, como tal.

Las primeras llamadas de atención surgieron en la zona norteña, desde poco antes de mediados de siglo, con la muy conocida lamentación que lanzó el abad cisterciense, Bernardo de Claraval en 1145, y como respuesta a la petición que le fue hecha por Évervin de Steinfeld, preboste norbertino, sobre la situación en Renania en 1143.⁵³⁹

San Bernardo se dirigió en *iter* hacia el Tolosano, donde predicó y persiguió a otro grupo de herejes, los enriquitas, liderados por Enrique de Lausana. Estos herejes fueron seguidores de línea petrobrusiana,⁵⁴⁰ otra herejía del primer tercio del siglo XII y contra los cuales Pedro el Venerable, afamado abad de Cluny, dedicara un tratado de refutación (1137-1144), inserto en el “armazón de la fe” que construyó, tal como lo calificó Iogna-Prat.⁵⁴¹ En 1143, el preboste norbertino, Évervin, escribió en una carta una breve descripción de los herejes, pero insisto sobre aquella otra zona renana, especialmente Colonia.

Ya propiamente pasando la mitad de la centuria, en 1163 Eckbert, primero canónigo de Bonn y más tarde monje de Schönau, escribió un sermonario dedicado al arzobispo de Colonia, Reinaldo von Dassel, sobre la presencia en Colonia y demarcaciones aledañas de

⁵³⁹ Cfr. Roche, “Le catharisme”, en Aurell (coord.), *Cathares...*, p. 26; Crépin, *op. cit.*, p. 68-70.

⁵⁴⁰ Jean-Louis Biget, “L’anticléricisme des hérétiques d’après les sources polémiques”, en *Cahiers de Fanjeaux*, 38, Toulouse, Éd. Privat, 2003, p. 408-409.

⁵⁴¹ Iogna-Prat, *Ordonner et exclure. Cluny et la société chrétienne face à l’hérésie, au judaïsme et à l’islam (1000-1150)*, 2e éd., Paris, Flammarion, 2000, p. 113-152, aunque el término está planteado hacia el final del libro, al completar el cuadro de enemigos, con el *corpus* contra musulmanes, p. 337-338.

los que decididamente denomina “cátaros”. En sus *Sermones contra catharos*, una serie de doce partes da amplia muestra de la polémica antiherética, inserta en el terreno apologético tradicional, articulada desde el inicio del cristianismo. Introduce sin reparo el término cátaro en todas sus derivaciones verbales y adjetivales: catarizar, ser catarizado, para/a fin de catarizar, catarizado, cataristas.⁵⁴² Al parecer sostuvo diversas discusiones públicas con algunos de esos herejes y posteriormente decide elaborar este texto incluyendo información que habría conocido de primera mano.

El discurso se construye claramente en el tono de rechazo católico; sin embargo, se incorpora un planteamiento que difiere extensivamente con varios de los escritos tanto posteriores, como anteriores; éstos elaborados el siglo anterior con respecto a la sospecha de dualismo encontrada en territorios norteños, aunque un poco más al oeste, en Arras, Chalons-sur-Marne, Lieja, Soissons, principalmente.⁵⁴³

El monje de Schönau presenta, como breve resumen, la historia del “surgimiento” de estos maniqueos, a quienes retrotrae hasta Mani en el siglo III. Habla de la influencia persa zoroástrica en su formulación, sin posibilidad de negociación con lo que perfila como

⁵⁴² Eckberti Schonauensis, *Sermones adversus pestiferos foedissimosque Catharorum, qui Manichaeorum haeresim innovarunt, damnatos errores ac haereses- Accedit breve ex Augustino de Manichaeis Excerptum per eundem Eckbertum (...)* Illustrissimo rectori pontificalis cathedrae in Colonia domino Reginoldo, frater Eckbertus Schonauensis coenobii monachus, hoc minusculum ex meditationis suis. In vestra diocesi frequenter contigit deprehendi quosdam haereticos, qui diebus istis purimum notabiles sunt in erroribus suis. Hi sunt quos vulgo Catharos vocant: gens perniciosissima nimis Catholicae fidei, quam velut tinae demoliuntur et corrumpunt, ambulantes in astutia multa. Muniti sunt verbis sacrae Scripturae, quae aliquo modo sectis eorum concordare videntur, et ex eis sciunt defendere errores suos, et oblatrare Catholicae veritati (...), *Sermones contra catharos*, PL, t. 195, c. 11-102. Por poner algunos casos: “Ut faciam Catharum”, c. 16; “catharistae”, c. 18; “vultis catharizare, et in medio ignis eum locate, et tu archicathare, pone super verticem eius manum tuam (...) bene baptizandum est Catharus tuus”, c. 52.

⁵⁴³ Adémar de Chabannes, Héribert de Périgord o Guidberto de Nogent. *Cfr.* Malcom Barber, “Northern Catharism”, en *op. cit.*, p. 124-125; Crépin, *op. cit.*, p. 58-66; Roche, “Le catharisme”, en Aurell (coord.) *Cathares...*, p. 26. Estos eclesiásticos únicamente aluden al tema del maniqueísmo, surgido directamente del arsenal polémico agustiniano, sin ninguna otra añadidura. Al señalarlo así, no estoy implicando que se reste la importancia o el conocimiento directo que éstos tuvieron sobre grupos heréticos, sino el hecho de que no innovan, ni integran otros elementos a sus descripciones o refutaciones. *Vid.* Grado Giovanni Merlo, *Eretici del medioevo. Temi e paradossi di storia e storiografia*, Brescia, Editrice Morcelliana, 2011, p. 21-25.

creyentes *alienos* al cristianismo.⁵⁴⁴ Toma como fundamento patrístico a Agustín para elaborar su refutación homilética, tal como lo hicieron los autores mencionados del siglo anterior. En su lectura no son cristianos, en ningún nivel. La composición de la información responde plenamente al género tradicional y no se consolida en un tratado de refutación, sino en pasajes de calificación-descalificación salpicados con versículos aclaratorios a sus erradas lecturas.

El conflicto que se construye en torno a este sermonario es la duda de una serie de extrapolaciones que habría recibido el documento en el curso del siglo XVI, en el tenor de las pugnas entre vertientes cristianas protestantes y católica, las primeras que harían uso de polémicas anteriores que refirieran el mundo herético, especialmente esta rama “cátara”, para apelar a una larga tradición de contestación y aducir la supervivencia oculta de una lectura prístina evangélica de la que se asumían herederos como reformadores,⁵⁴⁵ frente a la deformación, corrupción y desfiguración operada por la institución eclesial romana al paso de los siglos.

En 1177 Gervais de Canterbury agrega en su *Chronica de regibus Angliae sui temporis*, la carta que el conde Raimundo V de Tolosa, envió al capítulo general cisterciense para pedir la ayuda del rey Luis VII de Francia contra los herejes que assolaban su condado.⁵⁴⁶

⁵⁴⁴ Sólo como ejemplo de formulaciones que repite en todo el texto: “O maniatice Manes cum insanis sequacibus tuis!”, Eckberti Schonauigiensis, *PL*, 195, c. 41 o “Nam princeps erroris vestri Mans, Salvatorem nostrum ita in humanitate apparuisse docebat, ut videretur homo non esse (...)”, c. 94.

⁵⁴⁵ Al planteamiento aludido sumo esta cita que completa la idea: “La herejía no es herejía sino reforma; y estos reformadores, que en verdad existieron, fueron llamados herejes”, John Arnold, “The Cathar Middle Ages as a Methodological and Historiographical Problem”, en Sennis, Antonio (ed.), *Cathars in Question*, New York, York Medieval Press, 2016, p. 56.

⁵⁴⁶ “Pullulaverat his diebus in Tolosani Comitum territorio haeresis maligna, quae fidem et orthodoxorum Patrum ecclesiastica instituta evacuans, non solum vulgus simplex, sed et Ecclesiae Dei Sacerdotes et Episcopos cum Principibus laicis tabe confecit nefanda. Huius haeresis detestanda perversitas in litteris Comitum Tolosae facilius poterit agnosci, quas ideam Comes generali Capitulo misit Cisterciensi. Harum litteratum iste est textus” [en nota al pie introduce la carta], Gervasii Dorobernensis Monachi, “*Chronica de regibus Angliae sui temporis*”, en *Recueil des historiens des Gaules et de la France*, Léopold Deslile (ed.), Paris, chez Bollandistes, 1869, p. 140.

En ella se reseñan brevemente algunos elementos doctrinarios generales de estos herejes. Esta petición se aduciría como argumento o justificante para el giro dado por la institución treinta años más adelante.

Al año siguiente, Enrique de Marcy, abad de Claraval, emprendió una misión al sur, a la zona de Lavour, en calidad de legado pontificio para inquirir y encontrar a los herejes que “pululaban” en esas partes, sin embargo, no los llama cátaros y esta misión no tuvo resultados notables. Manifiesta sus inquietudes en un par de epístolas, dirigida la primera al rey de Francia y la segunda presentada en el contexto del tercer Concilio Laterano de 1179.⁵⁴⁷ Estas informaciones son las que anteceden la redacción del *DFC*.

En la siguiente etapa encontramos de manera progresiva y creciente la aparición de tratados y sumas enteras dedicadas a la corrección de sus posturas, a la par que otros documentos surgirían de los acontecimientos puestos en marcha. Aproximadamente, en 1190 un obispo cátaro italiano reconvertido, Bonaccorso, escribió un pequeño texto la *Vita Haereticorum*, que se encuentra en el tomo CCIV de la *PL*, que incluye otros tratados polémicos posteriores y las epístolas de Clemente III.⁵⁴⁸ Esta *Vita* es, en realidad, muy breve y está dividida en dos partes: la primera resume la doctrina dualista y la segunda la refuta punto a punto. Además, agrega otras secciones que se ocupan de los pasagi y arnaldistas. Tampoco muestra innovación en la manera de presentar ni de refutar.

Por último, existen un par de versiones del *Liber Antiheresis*, elaborado por Durando de Huesca. La primera versión es de 1190-1194 y la segunda posterior a 1207, más

⁵⁴⁷ Henricus de Castro Marsiaco, Claraevallensis Abbas, S R.E. Cardinalis et Albanensis Episcopus, Epistola XXVIII “Ad Ludovicum regem Francorum- De haereticis Albigensibus” y Epistola XXIX “Ad omnes Christi fideles- De rebus a se et sociis suis tempore legationis eorum adversus Albigenses gestis”, *PL*, 204, c. 234-240.

⁵⁴⁸ Bonacursus ex Haeretico catholicus, “*Vita haereticorum*”, *PL*, 204, c. 775-792. Dedicado a los *pasagi*, c. 784-791 y a los *arnalditas*, c. 791-792.

probablemente 1212.⁵⁴⁹ En los años de la primera recensión Durando era valdense, por ello decide redactar una refutación de las posiciones “cátaras”, como resultado de diversos (des)encuentros que sostuvo con ellos en Cataluña y Septimania. En 1207, regresó a la fe católica en la famosa Controversia de Pamiers, que fue organizada por Diego de Osma y Domingo de Guzmán.⁵⁵⁰ Este encuentro ha sido considerado como la antesala del llamado a la cruzada “albigense” en 1209 por Inocencio III.⁵⁵¹

La siguiente etapa comienza con la aparición de un tratado anónimo, cerca de 1210, titulado *De heresi catharorum in Lombardia*, que ofrece la narración de varios “datos” que han dado pie a buena parte de las lecturas tradicionales de los heresiólogos cataristas.⁵⁵² En 1224 Durando de Huesca escribe otro libro titulado *Liber contra manicheos*, destinado a refutar las posiciones dualistas de estos herejes, y supuestamente escrito como respuesta a un tratado cátaro atribuido a Bernardo de Carcasona.⁵⁵³

De estos años también dataría el acta del supuesto concilio Saint Felix-de-Caraman, celebrado en 1167; pero recordemos que la fecha más temprana atribuida a tal documento es 1223; la tardía, el segundo cuarto del siglo XIII.

Los siguientes trabajos comienzan a escribirse a partir de 1240, sólo mencionaré los principales. La *Summa contra haereticos* de Jacques de Capelli fue dada a conocer en Milán en 1240.⁵⁵⁴ Del mismo año es la *Summa adversus catharos et valdenses* de Moneta de

⁵⁴⁹ *Liber antiheresis*, atribuido a Durando de Huesca por Dondaine, consenso de atribución. Ms. Latin 13446, 134 f., siglo XIII, BnF. Vid. Jean-Louis Biget, “L’anticlericalisme...”, en *op. cit.*, p. 418.

⁵⁵⁰ Pascal Épinoux, “Une réponse à l’hérésie : Dominique et les dominicains”, en Berlioz (dir.), *Le pays cathare...*, p. 105.

⁵⁵¹ Barber, *op. cit.*, p. 129.

⁵⁵² Sobre todo la división en grados, iglesias, rituales, nombres de dignatarios y relación con los dualistas orientales contemporáneos. Hamilton, “Bogomil Influences on Western Heresy”, en Frassetto (ed.), *op. cit.*, p. 103; “Cathars Links with the Balkans and Byzantium”, en Sennis (ed.), *op. cit.*, p. 139 y s.

⁵⁵³ Roche, “Le catharisme”, en Aurell (coord.), *Cathares...*, p. 31-32.

⁵⁵⁴ Crépin, *op. cit.*, p. 84. Aunque es el único que menciona este material y sin más referencias.

Cremona,⁵⁵⁵ inquisidor dominico, que en cinco volúmenes describe y refuta sus erróneas posiciones teológicas. De ésta se hicieron versiones y extractos que fueron ampliamente utilizados por inquisidores posteriores a él.⁵⁵⁶

Para establecer un corte temporal a la mitad del siglo XIII, y en relación con la modificación en la actitud y percepción de la herejía, mencionaré como último texto la *Summa de Catharis* (1240-1250) de Rainier Sacconi. Esta suma da plena muestra del cambio que se operó desde el inicio de la cruzada, en el primer tercio de siglo y enfáticamente con la progresiva instalación e institucionalización de la Inquisición en el territorio languedociano. Rainier también había sido un obispo cátaro en Italia, y una vez reconvertido al catolicismo, se volvió inquisidor dominico.⁵⁵⁷ Al igual que la suma de Moneta de Cremona, ésta parece haber tenido mucha difusión y uso, con los casi veinte manuscritos que se conservan, además de otros fragmentos y extractos que de ella se hicieron, según lo retrata Bruschi.⁵⁵⁸

Vale la pena mencionar que en esta clasificación no tomo en consideración los relatos históricos sobre la evolución de acontecimientos en torno al tratamiento de la herejía y la cruzada, ya que justamente corresponden al que he catalogado como un segundo período, el que marca su inicio con el final del siglo XII. Estos discursos históricos, tanto por contenido como por momento de composición, no consideran realmente los primeros tiempos en que la noticia de grupos heréticos surgió y se difundió; primordialmente se dedicaron a retratar cómo se desencadenó el proceso cruzado. Entre los principales textos -y primeros en tiempo de composición- se encuentran: la *Hystoria Albigensis* de Pierre des Vaux-de-Cernay, que

⁵⁵⁵ Cfr. Roche, “Le catharisme”, en Aurell (coord.), *Cathares...*, p. 26; Lucy Sackville, “The Textbook Heretic: Moneta of Cremona’s Cathars”, en Sennis (ed.), *op. cit.*, p. 208-228.

⁵⁵⁶ Crépin, *op. cit.*, p. 85-86.

⁵⁵⁷ Rainier Sacconi, *Summa de Catharis*, en Martène et Durand, *Thesaurus novum anecdotorum*, Paris, 1717.

⁵⁵⁸ Caterina Bruschi, “Converted-Turned-Inquisitors and the Image of the Adversary: Ranier Sacconi Explains Cathars”, en Sennis (ed.), *op. cit.*, p. 186-187.

comienza su relato sobre la situación de la zona a partir de 1203 y tiene una clara predilección por los señores del Norte, especialmente por Simón de Montfort;⁵⁵⁹ la *Chanson de la Croisade albigeoise* de Guillermo de Tudela y un anónimo, cuyo relato se inclina por la resistencia del Sur, a tal grado que incluso exime a Raimundo VI del asesinato de Pedro de Castelnau, adjudicándolo a un escudero de aquél.⁵⁶⁰

2.2 Disputa sobre la clasificación de los herejes

Lo que de este escenario discursivo se deriva es un mosaico de documentos producidos por autoridades eclesiásticas. Hemos visto que, documentos polémicos procedentes de la segunda mitad del siglo XII y escritos con anterioridad a nuestro *DFC*, son únicamente dos cartas y un sermonario. Con respecto a los escritos en la última década del siglo XII y hasta la mitad del siglo XIII, la gama incluye: el acta elaborada y siete tratados; uno anónimo, cuatro autores eran reconversos que escriben cinco de los tratados, de los cuales al menos dos fueron inquisidores.

Este panorama, que considero se fractura en dos etapas, es el que me convocó a hacer una presentación detallada y extensa del contenido del *Contra haereses* en el capítulo anterior, partiendo de la premisa interpretativa de que el grupo al que refuta es el que ha sido nombrado “cátaro”. El objetivo de seguir puntualmente al teólogo fue la posibilidad de tomar una posición en una discusión tan enconada y divergente con respecto a la herejía antes y después del siglo XII. Para ello fueron considerados los datos generales del autor en cuestión, el contenido específico sobre la herejía que ofrece en su *summa*, la zona y la fecha

⁵⁵⁹ Esta historia fue rápidamente versionada y traducida a langue d’oc, y de la cual consulté la contenida en el *Grand Recueil La Clayette*, de fines del siglo XIII, Ms NAF 13521, BnF, f. 312r-368r.

⁵⁶⁰ *La Chanson de la Croisade albigeoise*, 3 v., Paris, Éd. E. Martin Chabot, 1957-1961. Cfr. Jacques Paul, “Le meurtre...”, *op. cit.*, p. 271-272; Georges Passerat, “La figure de l’Apostoli dans la Canso”, en *Cahiers de Fanjeaux*, 50, Toulouse, Privat, 2015, p. 190-191.

aproximada de su escritura. Si bien las informaciones de Évervin de Steinfeld y Eckbert de Schönau proceden del mundo del noreste, al que de Lille retrata, serían los antecesores más directos a su materia, es decir quienes dan a conocer el surgimiento y expansión de un peligro herético *maniqueo*, al que Eckbert decide denominar *cátaro*, señalando los planteamientos doctrinales que amenazan el edificio eclesial y con él el cuerpo místico social. Esos discursos toman como base sustantiva el arsenal de refutación agustiniano.

Ahora bien, la información posterior, que se data en la última década del siglo XII y particularmente la procedente de la primera mitad del siglo XIII, nos muestra un panorama muy distinto en el que cada vez se precisan, magnifican, profundizan los perfiles y dimensiones de esta agrupación herética y, por tanto, los posibles daños que estos herejes pueden significar para el conjunto social y decididamente tanto para la *auctoritas* como para la *potestas*. El tratamiento cambia, la denominación se unifica, asciende el rigor con que son concebidos, descritos, buscados, procesados y enjuiciados en la zona del sur de Francia, a la par que en el ámbito noritaliano, que es de donde proceden casi todos los siguientes textos escritos.

2.3 La necesidad de renombrar. El uso de documentos como fuentes: cuidados y exigencias

Michael Frassetto plantea que fue Moore quien señaló a Adémar de Chabannes como el “que creó la confusión, que plagó a los estudiosos modernos, concerniente al origen y naturaleza de la herejía o disidencia medieval”, en el sentido de que Adémar tomó la visión del “maniqueo” descrito por Agustín y “sólo la aplicó” a los herejes del siglo XI, por lo que muchos estudiosos cuestionaron el discurso que elaboró, al ser una calca del obispo de Hipona. Aunque me parece que no son dos situaciones excluyentes, sí exigen mucha cautela

al momento de interpretar la nomenclatura utilizada, tal como señalamos en una nota anterior.⁵⁶¹

En un sendero divergente, Hamilton plantea el escenario de la siguiente manera: adjudica a Moore la tendencia a desechar la validez del testimonio del eclesiástico mencionado del siglo XI (y, en general, en adelante), en función de lo que considera una aplicación irreflexiva y desinformada de la manifestación disidente que atestiguaba –éste y los autores posteriores-, transfiriendo el término *maniqueos* para denominarlos, simplemente por el hecho de considerar que se trataba de una “herejía seria” y, al hacer eso, dichos eclesiásticos no tomaron en cuenta los puntos doctrinales específicos que esos otros herejes sostenían o rechazaban de la institución cristiana y de su autoridad.⁵⁶²

Los dos autores, Frassetto y Hamilton, a quienes uso como representantes de la vertiente tradicionalista de los estudios heresiológicos, han mantenido resistencia frente a los embates que el estructuralismo desde Moore les ha presentado. Han solido descartar sus preguntas y rechazar la idea que éste –o, el más radical, Pegg- ha sostenido sobre la *invención* discursiva de la herejía como un fenómeno a gran escala y de gran peligrosidad para la comunidad cristiana, como un producto de la ortodoxia.⁵⁶³ Asimismo, las ideas de Frassetto y Hamilton convergen al asumir un origen exógeno al Occidente del catarismo, así como al

⁵⁶¹ Frassetto, “Pagans, Heretics, Saracens, And Jews in the Sermons of Ademar of Chabannes”, en Frassetto (ed.), *op. cit.*, p. 73-75. Por lo demás, Moore continúa defendiendo su posición en el mismo libro que reúne las visiones de Hamilton y Frassetto, si bien reconoce la manera o el estilo de Ademar de presentar sus preocupaciones sobre los herejes, nos dice: “Sin embargo, sus editores [Frassetto y Callahan] no son más capaces de lo que fue Dondaine de señalar una sola identificación bogómila en el Occidente, antes de los que fueron quemados en Colonia en 1143”, Moore, “Afterthoughts on The Origins of European Dissent”, en Frassetto (ed.), *op. cit.*, p. 303.

⁵⁶² Hamilton, “Bogomil...”, en Frassetto (ed.), *op. cit.*, p. 93-96.

⁵⁶³ Además de sus otras contribuciones y para la posición sostenida en el tiempo de Mark Gregory Pegg. *Vid.*, “Innocent III, les “pestilentiels Provencaux” et le paradigme épuisé du catharisme”, en Cahiers de Fanjeaux, 50, Toulouse, Privat, 2015, p. 281-309.

señalar una relación progresiva y creciente entre dualistas orientales *-id est bogómilos-* y cátaros con el curso de los siglos.

Desde mi punto de vista, el *quid* para comprender, en alguna medida, los diferendos reside en un cambio de panorama, una especie de punto de inflexión que considero se estructura de la siguiente manera. A partir del inicio del siglo XIII se establece como modelo discursivo de refutación el contorno *ante quem* de la imagen reportada o entregada de *todo* el “catarismo”, englobando cada semejante manifestación herética en un único y gran grupo. En particular, a partir del anónimo *De heresi catharorum* que se dio a conocer en Lombardía en 1210, y debido a la dependencia de varios otros textos posteriores, entre los que se incluyen el de Moneta de Cremona y los más tardíos del siglo XIII (como el de Anselmo de Alejandría).

Estos documentos, al homogeneizar en una sola faz las que considero múltiples visiones dualistas existentes, optan por adjudicar ese mismo rostro a la expresión herética de la etapa anterior, en la que se describió, primero, la temprana presencia descubierta en zona norteña, entre Flandes y Renania (1143-1163) y, después, la que nuestro autor articula en su tratado sobre el sur de Francia (1185-1190). La primera vertiente ha sido denominada como catarismo norteño por algunos autores como Malcom Barber o Peter Biller.

Sin embargo, con la creciente intervención de la Iglesia de Roma la situación vira hacia un nuevo escenario que incidirá en la manera en la que el discurso es comprendido, construido, difundido y llevado a la acción. Esta plataforma se cimienta en la organización de un *ordo iudicii* más sofisticado que toma forma desde los años finales de la gestión de Alejandro III, quien se involucra mediante decretos y bulas, cánones conciliares y el envío

constante de legados.⁵⁶⁴ La llegada de Inocencio III, al final del siglo, agudiza el cambio de actitud y de acción. Éste se empeña en la sujeción y obediencia a la dignidad que encarna; añade facultades inquisitoriales a los legados y termina convocando a los señores seculares del Norte a la cruzada. Este pontífice, que inaugura la época de los llamados “papas canonistas”,⁵⁶⁵ le da sentido a tal mote al convocar el IV Concilio de Letrán, que fue el corolario de su ideario político-teológico. Finalmente, hay una continuidad del proyecto de dominación pontificio con el establecimiento oficial, en 1233, de los tribunales de Inquisición en Languedoc por bula de Gregorio IX; y en 1234 con la determinación de una lista de operadores dominicos a cargo de aquéllos, es decir con la facultación institucionalizada y juridizada de la *potestas* pontificia fortalecida junto a su *auctoritas*.⁵⁶⁶

2.3.1 ¿Dualistas? ¿Cátaros? ¿Vinieron del Este? ¿Extracristianos?

Una serie de interrogantes ha acompañado todo el camino recorrido en esta investigación. Mientras traducía, desmenuzaba y trataba de analizar el aporte alainiano, volvía a preguntarme y a buscar los perfiles heréticos contruidos de formas disímolas por los autores eclesiásticos posteriores, y más particularmente por los especialistas modernos.

¿El siglo XII nos ofrece una lectura exógena del grupo herético dualista denominado más adelante catarismo? ¿Las críticas e interrogantes que se plantean necesariamente dependen de un contenido que recibieron por medios externos a sus grupos, comunidades y demarcaciones territoriales? ¿Las informaciones generales señaladas en misivas, concilios, sermones y tratados nos dejan ver necesariamente un origen *alieno* al cristianismo? ¿Todos

⁵⁶⁴ Simone Balossino, *op. cit.*, p. 48.

⁵⁶⁵ Kenneth Pennington, *Popes & Bishops. The Papal Monarchy in the Twelfth and Thirteenth Centuries*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1984, especialmente el capítulo uno, “Innocent III and the Divine Authority of the Pope”, p. 13-42.

⁵⁶⁶ James Given, “Learning by Doing: Coping with Inquisitors in Medieval Languedoc”, en Roach, Andrew & James R. Simpson (eds.), *Heresy and the Making of European Culture. Medieval and Modern Perspectives*, Dorchester, Ashgate, 2013, p. 337.

los herejes nos conducen a un único grupo? ¿Qué encuentro en nuestro teólogo frente a lo que encuentro interpretado en otros documentos anteriores y posteriores? ¿Cómo puedo comprender y situar la refutación de Alain de Lille a la luz de las interpretaciones actuales del mismo fenómeno herético?

Siguiendo estas inquietudes y pesquisas, terminé por determinar que el teólogo no habla de un único grupo en este libro, sino que también parte de referencias elaboradas sobre otros herejes en la primera mitad del siglo XII, como los enriquitas, continuadores de los petrobrusianos, quienes también estuvieron activos en la zona de Provenza.

Las críticas que unos y otros hacían a la Iglesia se acercan particularmente en tres de los temas sobre los que más interés muestra Alain: el sacramento del bautismo y su subíndice, el bautismo infantil; el rechazo de la necesidad de un edificio cultural, en términos de una asignación sacra específica; y la descalificación del significado de la Eucaristía como una ficción o mentira operada por la autoridad sacerdotal, por la que se asegura un monopolio exclusivo de lo sagrado.

Para fundamentar esta idea, habremos de recordar cómo a lo largo de la exposición del teólogo mencioné en varias ocasiones, especialmente en los subapartados correspondientes a estos tres temas, que nuestro autor distinguía entre “unos herejes dicen... otros herejes sostienen”. En la sección dedicada al bautismo específicamente señalé el planteamiento de dos posiciones distintas aducidas para invalidar su necesidad y utilidad. Así mismo, en la gran sección dedicada al ciclo contrición-confesión-penitencia se observan con claridad distintas posiciones, críticas heréticas frente a la línea institucional que se afirma y que Alain de Lille defiende. En ese tenor, Théry y Biget insisten en la reacción que esta serie de modificaciones, que se articularon a partir de la reforma gregoriana y endurecieron la

actitud de la Iglesia, produjo y que empujó a los disidentes a manifiestas lecturas dualistas del Evangelio a finales del siglo XII.⁵⁶⁷

Por su parte, Uwe Brunn propuso que, si bien a partir del planteamiento estructuralista de Moore normalmente se estudiaba el binomio herejía-reforma (general “gregoriana”) en los estudios de caso, su interés particular radicaba en comprender la aplicación de la reforma en un nivel local, adscrita a Colonia y únicamente relacionando otras demarcaciones en la medida en que tocaran o afectaran la situación de dicha diócesis, para poder observar y entender en ese momento *ante Inquisitionis* qué determinaciones se hicieron con respecto de la herejía, vinculando tanto la ocurrencia como el tratamiento a la reforma canónica (no la gregoriana) que tuvo lugar a lo largo del siglo XII.⁵⁶⁸

En efecto, pensar en una particularización a esta escala y considerar un corte ante-Inquisición me permite regresar al caso de nuestro teólogo. En vista de su trayectoria itinerante, de los múltiples contactos, referentes y temas, así como de la reiteración de intereses y preocupaciones manifestados en sus distintos trabajos, es necesario tener en cuenta que su bagaje no sólo se debió a una cultura libresca, tal como Alvéry repitió constantemente,⁵⁶⁹ sino que mucho de su experiencia y sus contactos intelectuales informaron su visión de mundo, esto es de la *Ecclesia*. Considero que tampoco se sostiene la idea de que esta tétrada refutatoria cabe en una clasificación de tratado apologético clásico, ni su ideario en la casilla de teología negativa, como Alvéry, Libera y otros autores ya referidos plantearon. El lilense ofrece una articulación propositiva aristotelizante, en ese

⁵⁶⁷ Julien Théry, “Cléricalisme et hérésie des bons hommes : l’exemple d’Albi et de l’Albgeois (1276-1329)”, en *Cahiers de Fanjeaux*, 38, Toulouse, Éd. Privat, 2003, p. 473-474; Jean-Louis Biget, *Hérésie et Inquisition dans le Midi de la France*, Paris, Picard, 2007, *passim*.

⁵⁶⁸ Uwe Brunn, *Des contestataires aux “cathares”*. *Discours de réforme et propagande antihérétique dans les pays du Rhin et Meuse avant l’Inquisition*, Paris, Institut d’Études Augustiniennes, 2006, p. 32-39.

⁵⁶⁹ Alvéry, *Textes...*, p. 165 y s.

sentido marcadamente racionalista, sello que podríamos considerar distintivo tanto frente a los anteriores *adversus* tradicionales de línea agustiniana, como frente a las sumas incendiarias y judicializantes que caracterizarían la siguiente etapa del siglo XIII.

Hemos señalado también que el destinatario de este *CH* –lo mismo que el resto de libros- no fue el grupo refutado en cuestión, sino que más bien tuvo la intención de instruir a otros ministros eclesiásticos en esta particular misión-necesidad de la época, y este hecho ha sido tomado como argumento para reducir la importancia o la “originalidad” que es posible adjudicarle, así como señalar que formó parte de una cultura exclusivamente libresca. En este sentido, no estaría de acuerdo con Bain, quien recientemente propuso que “en el tratado de Alain de Lille la herejía fue ante todo una construcción intelectual” y “que no es fiable para el conocimiento de los herejes meridionales” de ese período. Sin embargo, este autor Bain no desestima la existencia de la herejía en sí ni tampoco el esfuerzo del teólogo, pues recupera la particularidad intelectual del discurso de Alain como una discusión escolástica. Yo propondría, en su lugar, que ambos señalamientos no son factores excluyentes. Por una parte, ha sido la explícita intención de esta investigación argumentar por qué el *DFC* es un tratado teológico escolástico antes que una simple refutación y; por otra, establecer que aunque sus destinatarios no fueron directamente los herejes dualistas en cuestión, el teólogo no hizo uso de “tesis heréticas extraídas de los antiguos escritos que los denunciaban”, como sostiene Bain.⁵⁷⁰

Por estas razones, insisto en que la lectura que se ha realizado hasta ahora de este texto ha consistido en extraer algunos fragmentos dispersos o aislados del libro I o analizar únicamente los libros III y IV, por lo que la imagen que se esboza de la refutación, en su

⁵⁷⁰ Bain, “Les hérétiques du prince...”, en *op. cit.*, p. 189.

integralidad, ha quedado fraccionada, menoscabando el aporte que dicho tratado, considero, constituye.

En este libro, Alain de Lille ofrece la imagen de una serie de planteamientos dualistas radicales que determina la descalificación de significados, simbolismos, sacramentos, prácticas, devociones y espacios que están atados a la materialidad-carnalidad, anclados a un aquí-abajo que se dibuja más fuerte y vivaz conforme discurre el siglo XII. El teólogo seguramente ha leído o tenido noticia del perfil informado a Bernardo de Claraval sobre los “cátaros”, pequeños zorros pestilentes, señalados por Évérvin de Steinfeld. En ese sentido, Alverny lanza una pista, únicamente como guiño veloz y muy sutil, sobre su conocimiento respecto de otros procesos locales llevados a cabo en la década de 1160 en contra de dualistas de Colonia, Lieja y Tréveris, y que de ahí pudo tomar la expresión de herejía de los *catti* o *cattorum*.⁵⁷¹

Asimismo, parte de la legislación eclesiástica elaborada en la segunda mitad de siglo XII integró en su arsenal taxonómico el término “cátaro”, si bien se utilizaron sobre todo otras denominaciones, de acuerdo con la zona en que fueron emitidos los decretos y cánones, entre otras podemos mencionar: *poplicani*,⁵⁷² *texerants*, *tisserands*, *piphiliis*, *pifres*, *albigenses*, *boni homines*, *paterinos*, *bougres* y algunas más, todas con variantes, como hemos también ya señalado.

De los principales concilios que manifiestan estas enunciaciones se encuentran: el concilio de Reims de 1157;⁵⁷³ el concilio de Tours de 1163, reunido por el pontífice

⁵⁷¹ Alverny, *Textes...*, p. 157-158.

⁵⁷² Moore niega decididamente que éstos puedan ser considerados equivalentes a “cátaros”, Moore, “Afterthoughts on...”, *op. cit.*, p. 309.

⁵⁷³ No sólo tratan el asunto, sino que es el canon que abre las actas: “I. De Piphiliis. Quoniam impurissima Manichaeorum secta tergiversatione lubrica sub specie religionis apud imperitissimos se occultans, simplicium animas perditum ire molitur, & per abiectissimos textores, qui saepe de loco fugiunt ad locum, nominaque commutarunt, captivas ducunt mulierculas oneratas peccati: Nos gregi dominico, cuius curam suscepimus, ne

Alejandro III, el cual a pesar de ser un concilio local contó con la presencia de más de 100 obispos y 400 abades;⁵⁷⁴ el concilio de Lombers de 1165,⁵⁷⁵ que se conoció también como *Concilium Gallicanum adversus Albigenes*; el III ecuménico Laterano de 1179, al que habría asistido Alain –recordemos- y en ellos particularmente se instruyeron acciones al respecto.⁵⁷⁶

Los siguientes años incluyen las dos bulas siempre aludidas: la *Ad abolendam diversarum*

per illos in praecipitium eat, consulentes, flatuimus ut quoniam *inter sacrilega, nefandaque*, quibus non inquinare solum, verum etiam, *inficere ecclesiam conantur, coniugium quod a Dominum institutum sanctumque est, ut quasi puriores mundioresque valeant apparere, impudenter damnant, & tamen in fugillatione mendacissime simulationis feminarum etiam consanguinearum contubernia affectant & frequentant ut nisi commoniti a cohabitatione sua illas removerint, ab episcopo excommunicentur (...)*”, “Concilium Remense. Anno 1157”, Mansi, *Sacrorum Conciliorum*, t. XXI, c. 843.

⁵⁷⁴ “**C. IV. Ut cuncti Albigenium haereticorum consortium fugiant.** In partibus Tolosae damnanda haeresis dudum emersit, quae paulatim more cancri ad vicina loca se diffundens, per Guasconiam & alias provincias quamplurimos iam infecit. Quae dum in modum serpentis intra suas evolutiones absconditur, quanto serpit occultis, tanto gravius Dominicam vineam in simplicibus demolitur. Unde contra eos, episcopos & omnes Domini sacerdotes in illis partibus commorantes vigilare praecipimus, & sub interminatione anathematis prohibere ut ubi cogniti fuerint illius haeresis sectatores, ne receptaculum quisquam eis in terra sua praebere, aut praesidium impertire praesumat. Sed nec in venditione aut emptione aliqua cum eis omnino commercium [nota añade: communio] habeatur ut solatio saltem humanitatem amisso, ab errore viae suae respicere compellantur. Quisquis autem contra haec venir tentaverit, tanquam particeps iniquitatis eorum, anathemate feriat. Illi vero si deprehensi fuerint, per catholicos principes custodiae mancipai omnium bonorum amissione mulctentur (...)”, “Concilium Turonense, quo Victor antiappa eiusque fautores schismatici, iudicio XVII cardinalium, & CXXIV episcoporum, excommunicati fuerunt, anno MCLXIII,” en Mansi, *Sacrorum Conciliorum*, t. XXII, c. 1177-1178.

⁵⁷⁵ “Concilium Lumbariense. **In Gallia Narbonensi adversus haereticos qui Boni homines dicebantur.** Anno ab Incarnatione Domini MCLXV, talis deffinitiva sententia lata est super altercatione & assertionem atque impugnatione fidei catholicae, quam expurgare nitentur quidam *qui faciebant se appellari Boni homines, quos manus tenebant homines de Lumbars*. Et haec sententia lata est per manum Giraldi Albiensis episcopi, electis ac statutis iudiciis ab utraque parte, & cognoscentibus atque assidentibus praefato episcopo Gaucelino Lodovensi episcopo, & Castrensi abbate, & abbate de Ardurello, & abbate de Candillo (...)”. Continúa un listado de clérigos y laicos de todas partes, Narbona, Fuente Fría, Tolosa, Cella-Nova, alcanza a nombrar a una beata María de Monte-Pessulano, Mansi, *Sacrorum Conciliorum*, t. XXII, c. 157-168.

⁵⁷⁶ “**C. XXVII, De haereticis.** Sicut ait beatus Leo, licet ecclesiastica disciplina sacerdotali contenta iudicio cruentas non efficiat ultiones: catholicorum tamen principum constitutionibus adiuvatur, ut saepe quaerant homines salute remedium, dum corporale super se metuunt evenire supplicium. Ea propter, quia *in Gasconia, Albigenio, & partibus Tolosanis, & aliis locis, ita haereticorum, quos alii Catharos, alii Patrinos, alii Publicanos, alii aliis nominibus vocant*, invaluit damnata perversitas, ut iam in occulto, sicut aliqui, nequitiam suam exerceant, sed suum errorem publice manifestent, & ad suum consensum simplices attrahant, & infirmos; eos, & defensores eorum, & receptores, anathemati decernimus subiacere; & sub anathemate prohibemus, ne quis eos in domibus, vel in terra sua tenere, vel fovere, vel negotiationem cum eis exercere praesumat (...)”, “Concilium Lateranense III Generale, sub Alexandro III Summo Pontifice”, Mansi, *Sacrorum Conciliorum*, t. XXII, c. 231-232.

haeresum pravitatem de 1184,⁵⁷⁷ y la *Vergentis in senium* de 1199,⁵⁷⁸ ésta última posterior a su escritura. Me parece relevante también mencionar que esta bula, aunque dictada inicialmente para la población de Viterbo, luego fue enviada a Guillermo VIII de Montpellier por el propio Inocencio III.⁵⁷⁹ Finalmente consideremos la celebración de dos concilios en Montpellier en 1195⁵⁸⁰ y en 1205, cuyo tema fue *Contra Albigenses*.⁵⁸¹

Considero que el acta del concilio de Lombers es uno de los textos más interesantes surgido de entre los documentos oficiales eclesiásticos de esta etapa. En lugar de enunciar los cánones definidos sobre los distintos temas que constituyen el motivo de la convocatoria de este tipo de encuentros jurídicos, en esa ocasión se presentaron las preguntas y respuestas del debate público sostenido por los “buenos hombres” para conocer sus posiciones teológicas. Éstas, en general, concuerdan con el retrato que de Lille presenta, a pesar de que las opiniones y razones que él desmenuza exceden en mucho las que tal acta contiene, esto, me parece, sólo como resultado de la diferente extensión entre ambos textos. El señalamiento de que se hacen llamar a sí mismos *boni homines*, que muchos especialistas como Duvernoy,

⁵⁷⁷ “III. Eiusdem Decretum. **Contra haereticos. Ad abolendam diversarum haeresum pravitatem**, quae in plerisque mundo partibus, modernis coepit temporibus pullulare, vigor debet ecclesiasticis excitari: cum nimirum imperialis fortitudinis suffragante potentia, & haereticorum protervitas in ipsis falsitatis suae conatibus elidatur, & catholicae simplicitatis veritas in ecclesia sancta resplendens, eam utique demonstret ab omni execratione falsorum dogmatum expiatam (...). Contra ipsos haereticos, quibus diversa vocabula diversarum indidit professio falsitatum, *praesentis decreti generali sanctione consurgimus*, & omnem haeresim quocumque nomine censeatur, per huius constitutionis seriem, autoritate apostolica condenamus. *In primis ergo Catharos, & Patarinos, & eos qui se Humiliatos, vel Pauperes de Lugduno*, falso nomine mentiuntur, *Passaginos, Josephinos, Arnaldistas, perpetuo decernimus anathemati subiacere* (...)”, “Vitae et Epistolae. Lucii Papae III”, en Mansi, *Sacrorum Conciliorum*, t. XXI, c. 476-478.

⁵⁷⁸ Jacques Chiffolleau, “Note sur...”, *op. cit.*, p. 89-144.

⁵⁷⁹ Françoise Durand-Dol, *op. cit.*, p. 64.

⁵⁸⁰ Vale la pena mencionar que este concilio refrenda casi todo lo dictado en III Letrán y especialmente se ocupa de legislar para mantener separación clara con judíos y cristianos. “Concilium Monspelicense. A Michaele S.A.L. celebratum anno MCXCV”, en Mansi, v. XXII, c. 667-690.

⁵⁸¹ En este caso también es importante señalar que se planteaba como concilio celebrado en incierto lugar en la Narbonense, pero luego se determina que fue en Montpellier en 1205 por los datos de sus protagonistas, especialmente Diego de Oxford. Entonces se incluyen los dos “Concilium in Provincia Narbonensi. Incerto loco celebratum anno MCCVII, **pro convertendis Albigensibus**”, c. 753-754 y “Concilium Montis Pessulani. **Contra Albigenses**. Anno forte 1205”, en Mansi, *Sacrorum Conciliorum*, t. XXI, c. 755-756.

Biget o Pegg incorporan en sus trabajos sobre esta herejía, resulta también significativo. Si bien, nuestro teólogo no los presenta de este modo, este hecho puede darnos pistas de por qué no se manifiesta decidido definitivamente por el término “cátaros” y que sí está hablando sobre los dualistas del período, aunque no sólo sobre los de zona meridional, sino también sobre otros herejes del siglo XII.

Es menester señalar que la referida carta de Raimundo V de Tolosa, enviada al capítulo general cisterciense de 1177 para pedir ayuda al rey de Francia para detener y extirpar esta “nefanda herejía”, no hace mención alguna del término “cátaro”, sino que se limita a señalarlos como dualistas y a esbozar el peligro que resulta de que no sólo gente simple, sino gente de Iglesia [y noble] esté involucrada en esta virulenta herejía.⁵⁸²

Es posible afirmar que Alain de Lille tuvo noticia de un término que no había acabado de perfilarse en el momento en que redactaba su tratado, un término que había sido aparejado a otras nomenclaturas y a otras agrupaciones heréticas como los valdenses, los arnaldistas, los josefinos, etc., cuyas posiciones eran, en ocasiones, muy diversas a las que estos dualistas presentan. En ese tenor, Moore nos recuerda, siguiendo a Pegg, que “los historiadores actuales usan con mucha más libertad la palabra “cátaro” de lo que se usó en el siglo XII”; ponen como ejemplos de herejes “cátaros” a algunos que sí aceptaban que Cristo se encarnó, implicando con esto que no era divino -tal como vimos en el retrato de Alain las distintas posiciones sobre el particular-, por lo que se trataría de otros núcleos heréticos y no de “cátaros”.⁵⁸³

⁵⁸² “haeresis foeditate depravantur (...) quod dici nefas est, duo etiam principia introducuntur (...)”, Gervasii Dorobernensis Monachi, “*Chronica de regibus Angliae sui temporis*”, en *op. cit.*, p. 140.

⁵⁸³ Moore, “Afterthoughts on The *Origins of European Dissent*”, en Frassetto (ed.), *op. cit.*, p. 308-309.

Es cierto que en un pasaje tardío, en el capítulo XLV, nuestro autor hace una muy breve mención que presenta dos niveles entre los afiliados: perfectos y consolados. Sin embargo, no vuelve a hacer alusión a esto en todo el resto del libro. De igual modo, es hasta el capítulo LXVI que incluye un brevísimo párrafo en el que les denomina *catharos*, juega con las palabras, con “la raíz etimológica” de la misma -en este caso, en el tono de “si se parece, es”-, además de la pista o sugerencia de Alverny sobre la posible lectura de informaciones del norte en torno al particular. Tampoco podemos olvidar que Alain de Lille ha jugado en todo el tratado, mostrando cuánto le interesa la nomenclatura, la gramática, el lenguaje. Siempre que tiene ocasión, hace uso de la muy amplia reflexión que elaboró a lo largo de toda su trayectoria intelectual, especialmente cuando está vinculada a la pregunta por la sustancia y la naturaleza de todas las cosas. Si podemos conocer y definir la sustancia y la naturaleza, entonces podremos intentar comprenderla y explicarla, apelando a las causas y a la organización apropiada, esto es lógica, de la reflexión.

En ese tenor sostengo que la refutación que nuestro teólogo articula contra estos *enemigos de la fe católica* -como también los llama- no se acerca a las fuertes invectivas que encontramos en el siglo XI o los modelos refutatorios de otros documentos (sermones-carta) de la primera mitad del siglo XII, que se constituyen en plenos continuadores de la clásica polémica antiherética, heredera del modelo agustiniano. El *CH* tampoco se construye ni se asemeja a las magnificadas descripciones escritas en la que denomino segunda etapa, del siglo XIII, que fortalecen y profundizan los *topoi* y tropos tradicionales sobre los herejes. Estos *adversus*, mayoritariamente redactados en forma de *summae*, retratan particularmente las comunidades heréticas italianas, enfatizan la “fortaleza” de la organización que han alcanzado e insisten en la causa externa del surgimiento y la difusión de la herejía, a la que

caracterizan repetidamente como veneno y enfermedad, peste, cáncer o lepra, potenciando la fórmula calificativa paleocristiana.

En este libro son sólo frases aisladas, breves, puntuales en las que el teólogo recurre a ese tipo de tratamiento de descalificación. Se ocupa, en su lugar, de usar *rationes* para desmontar las posiciones contrarias. No puede deslindarse del panorama del que procede y al que pertenece, la tradición, por eso están ahí, así como están en cualquier otro pensador del siglo XII. Pero es evidente un esfuerzo comprensivo, explicativo y correctivo a través de argumentos en todos los casos en los que la *ratio* sea útil *ad quaerendum fidei*. Es menester tener presente que a un teólogo del siglo XII le resultara natural execrarlos como enemigos, sin embargo, nuestro autor, al mismo tiempo, intenta manifestar por otros medios esa corrección. Es así que construye esta sólida sistematización descriptiva de la debilidad de sus posiciones y las erradas lecturas que hacen del Testamento, en singular. Recordemos que desde el desprecio que hacen del material veterotestamentario estos herejes han marcado su línea de rechazo, por ello el uso de éste se limita en lo posible en todo el libro, usualmente a los capítulos en que ellos mismos lo refieren para denostar el tiempo de la ley mosaica, la ley del maligno.

Ahora bien, un cambio de tono se hace muy evidente en la manera de presentar y confrontar a los valdenses, con quienes no muestra reparo para recurrir a un extenso fragmento de deprecación magnificada clásica: la contestación a la autoridad le resulta franca y abiertamente intolerable. Contrariamente a estos dualistas diversos, porosos y difíciles de aprehender, los valdenses sí manifiestan una cara visible, tuvieron un heresiarca reconocido -Pedro Valdo-, hay que denostarlos porque sus críticas se concentran en la desobediencia y ésta también es un crimen de herejía. En ese sentido es como si estuviera prefigurando la bula *Vergentis in senium* de 1199 que eleva la herejía a *crimen laesae maiestatis*, la

desobediencia sostenida a la *auctoritas* eclesiástica es inexcusable y torna en pecado mortal para el foro eclesiástico y en crimen para el juzgado secular. Sin embargo, queda claro que la contestación valdense es ésta y no prioritariamente teológica, ni remotamente dualista. Asumo que también por este motivo es que Alain de Lille elige la separación de la refutación valdense a un segundo libro exclusivo, pues entiende que hay diferencias entre los núcleos heréticos que su presente enfrenta.

Es menester insistir en que tampoco utiliza el arsenal patrístico para denominar y explicar a estos herejes dualistas. Si bien hay un extensivo uso de Agustín, menciones a Orígenes e incluso a Tertuliano, en un pasaje que rechaza la opinión de los dualistas sobre la inexistencia del sacramento de la transustanciación en un símbolo dogmático, recuerda que la Iglesia en aquel tiempo tuvo que combatir a múltiples grupos y en seguida enlista las herejías del pasado, reconociéndolas por sus líderes. Lo que considero marca una nítida distinción entre los grupos que ve en el presente y aquéllos que hubo en los primeros siglos. Por lo demás, tampoco les nombra maniqueos o neomaniqueos como sí harían insistentemente autores del siguiente siglo o como los autores del período anterior. No retrotrae su origen a Mani, ni a Persia, sino simplemente a una lectura que fractura la causa del mundo y de nuestra existencia en dos partes imposibles de reconciliar, de acuerdo con sus opiniones. No debo dejar de señalar que en la *Summa Quoniam Homines* les llama en una sola ocasión maniqueos, pero no cátaros. Esta decisión coincide, a mi parecer, con la posición vacilante que se detecta en el teólogo para denominar a estos herejes, más allá de la caracterización que hace de ellos en tanto dualistas radicales.

III.3 Cierre capitular

Por todos los motivos aludidos, me interesa recuperar la propuesta de John Arnold. Éste, en un capítulo dedicado a reflexionar sobre las divergentes posiciones entre las líneas

historiográficas en torno al “catarismo”, plantea una sustantiva distinción metodológica que resulta sumamente útil para desatar el nudo.⁵⁸⁴ Hay una diferencia axial entre los que trabajamos autores hasta el límite del siglo XII y los que se dedican a rastrear las evoluciones posteriores desde el siglo XIII y, con mayor razón, conforme avanzan las centurias. La masa documental abordada cambia significativamente en número y cualidades. Se multiplica la cantidad y el tipo de documentos e informaciones, así como la intención de la propia institución eclesiástica mientras se avanza en el tiempo. Se utilizan tardíos documentos que proceden al parecer del mundo herético, sobre todo manuales y rituales del siglo XIV; las deposiciones, además, tienen su interés y método de análisis específicos, al igual que los manuales de inquisidores que tienen otras características precisas. El uso o invalidación de un documento, como el acta del supuesto concilio reunido en 1167, resulta mucho menos importante para los que estudian la evolución de la herejía en un mundo postinquisición que para los que la estudiamos anteinquisición; pues aquéllos otros documentos sostienen también la existencia de la herejía (“catarismo”) y su discurrir.

Concuerdo en los planteamientos generales señalados; sin embargo, considero que el autor, al ser parte de los estudiosos postinquisición, negligente que esos estudiosos insisten en establecer el inicio de la “institucionalización del catarismo” *en* el siglo XII, al darle un lugar fundamental, como “prueba”, al acta paraconciliar de 1167. Algunos de ellos aceptan recorrer su fecha de celebración por tarde y únicamente a la década de 1170. Lo que esta elección interpretativa implica es pasar por alto: a) las evidencias que exigen situarla cincuenta y seis años más tarde, b) que no existe ninguna otra mención al respecto en ningún otro documento

⁵⁸⁴ John Arnold, “The Cathar Middle Ages as a Methodological and Historiographical Problem”, en Sennis, Antonio (ed.), *Cathars in Question*, New York, York Medieval Press, 2016, p. 53-78.

de esa centuria, y c) el uso de una datación ya descartada para fijar la estructura herética que buscan explicar.

El tránsito de etapa señalado antes, en términos de la modificación de condiciones, necesidades y operatividades eclesiástica y secular, explica mucho mejor la elaboración de esa acta ya entrado el primer tercio del siglo XIII. La datación asignada por Biget a esa forjación, según las estimaciones ya referidas, es 1223, mismo año que coincidiría con la convocatoria al concilio de Sens por el cisterciense Conrad d'Urach, primero abad de Claraval y de Cîteaux, y en ese momento legado pontificio y cardenal de Porto. Ese encuentro tuvo por objetivo relanzar la cruzada en contra de los albigenses y se enfatizaron las supuestas relaciones de éstos con el Este, Bulgaria, Croacia, Dalmacia, así como el planteamiento de la existencia de un “antipapa”;⁵⁸⁵ temas que no parecen gratuitos frente al documento en cuestión. Igualmente, en ese contexto, se entiende la escritura creciente de tratados y sumas en Italia que son interreferenciales, que esbozan cuadros semejantes, más sólidos, que acentúan la relación con un dualismo oriental y la estructuración institucional de los que llaman cátaros.

Por este escenario se entiende la dificultad comprensiva entre unos y otros estudiosos, así como el rango de razón que unos y otros puedan tener. El modo de trabajo es distinto, los especialistas anteinquisición, al realizar estudios más puntuales, buscamos relaciones y redes, puentes entre ideas y grupos de pertenencia y vinculación. Es innegable que hay que reducir los argumentos *a silentio* y plantear con más firmeza los datos que damos por sentado. En ese tenor, prefiero mantener la denominación herejías dualistas para la gama de opiniones y

⁵⁸⁵ Jean-Louis Biget, *Hérésie et inquisition...*, p. 66-67.

posiciones que retrata nuestro autor, tal como él mismo decidió restringir el título de su libro, *Contra Haereses* sin apellido ni otra marca de reconocimiento particular.

Igualmente me parece necesario señalar que tampoco considero que sean doctrinas procedentes de Oriente las que retrata Alain de Lille, en ese sentido coincido con Biget.⁵⁸⁶ Empero, no podría afirmar lo mismo con respecto a los herejes noritalianos que se describirían en el siguiente siglo. Con respecto a los que en el noreste se denuncian me mantengo también reservada, pues ha faltado enfatizar que en todos los casos se trata de gente letrada que dirige, predica, y organiza estos núcleos, fundamental e inicialmente eclesiásticos involucrándose en prácticamente todos los escenarios.⁵⁸⁷

Se trata de críticas repetidas, que armonizan unas con otras, en torno a la serie de modificaciones teológicas, por lo tanto, litúrgicas que anclaban cada vez más la Iglesia a esta humanidad y a este mundo. Considero que fueron ciclos continuos de discusiones, con sucesivas de formas de explicar y argumentar el sentido de la Eucaristía, la encarnación, el futuro de los cuerpos, las almas, su reunión con el Creador, a partir de la reflexión e interpretación que anima la Escritura. Las posiciones adoptadas con respecto a esos temas se derivaron en aceptación o rechazo de prácticas, devociones, objetos y espacios vinculados a tales promociones teológicas, pues el ejercicio litúrgico deriva en la socialización de sus contenidos.

La referencia a los herejes de la primera mitad del siglo XII remite también a esos señalamientos, aunque ninguno de sus grupos manifiesta una explícita lectura dualista, sí coinciden en el resto de puntos de rechazo, incluyendo la validez y sentido de sacramentos como el bautismo; lo que daría cuenta de las tensiones en el binomio herejía-reforma, en el

⁵⁸⁶ Jean-Louis Biget, “L’anticléricisme...”, en *op. cit.*, p. 416 y s.

⁵⁸⁷ Biller, “Northern Cathars and Higher Learning”, en Biller, Peter & Barrie Dobson (eds.), *op. cit.*, p. 24-53.

sentido micro, si se quiere local, que se ha mencionado antes. Merlo también ha enfatizado la necesidad de repensar el concepto mismo de “movimientos religiosos populares”, así como las “contraposiciones netas entre el universo de la ortodoxia y el microcosmos de la heterodoxia”.⁵⁸⁸

Esta necesaria revisión surge igualmente de reconsiderar la interpretación dada a la manera de presentar la información sobre estos grupos. Si atendemos las palabras con que son presentados en cada canon citado –extensamente por ello- al pie, se observa la repetición del topos del engaño y convencimiento de los simples, quienes mayoritariamente se conforman como seguidores o partidarios de estas herejías; sin embargo, insisto en que prácticamente todo núcleo herético parte de la lectura alterna que algún eclesiástico realiza y predica, no de un *rusticus* o *simplex*. Esos hombres con formación letrada, partícipes de redes de saber, de *scholae* retornan a sus zonas de origen, o se transfieren a otras escuelas, llevando consigo su particular lectura de la palabra. A esto hay que añadir un fuerte peso de la patrística, notablemente el uso de Orígenes y Agustín para la defensa de su exégesis alterna. Además, y en particular, en estos territorios sureños los eclesiásticos heréticos no se caracterizan por allegarse a gente simple, sino a los estratos acomodados de las comunidades, tanto burgueses como nobles, capas sociales a las que igualmente muchos de ellos pertenecían.

Por estos motivos, así como hay que ser cuidadosos en no dar por sentado que los documentos son datos o “fuentes” de las que simplemente extraemos información, así también valdría la pena replantear qué términos elegimos utilizar para denominar a estos cristianos cuya lectura diverge de la que la institución romana necesita unificar para poderse

⁵⁸⁸ Merlo, *Eretici...*, p. 56-57.

afirmar como cabeza. En ese sentido, se ha planteado también la impronta y radicalización del anticlericalismo como una pugna entre las iglesias del Mediodía y la intromisión de la romana, vía los cistercienses, situación que recrudeció y alimentó la contestación en el último tercio del siglo XII.

Los aspectos que encuentro, tanto centrales como originales, en nuestro autor tienen que ver con las complejidades lingüísticas y lógicas que aplica para comprender la divinidad y, en consecuencia, su intento de argumentarla a través del modelo de causación que tanto eco tendría en los textos universitarios a partir del siglo siguiente, gracias a las adaptaciones tomistas del aristotelismo, pero no así en los textos dedicados al combate herético.

Es necesario señalar que hubo una influencia del trabajo de Alain de Lille en al menos tres autores, especialmente con respecto a este tema: la refutación lógica sobre el error exegético de la causación. Biller esquematiza la manera de presentar el particular en Guillaume d'Auxerre (ca. 1222), Moneta de Cremona (ca. 1240) y Peter Tarantaise (ca. 1250).⁵⁸⁹

Esta forma de estructurar el saber y la reflexión, de igual modo, se manifiesta en el catarismo norteño, el cual se observa poseedor de una alta cultura intelectual que fue adquirida en el último tercio del siglo XII. Ello explicaría también el uso en el catarismo italiano de máximas y refutaciones de tipo silogístico. Considero que los puentes vinculantes entre los distintos núcleos se deben a que se trata de hombres eclesiásticos educados en los mismos espacios, que se han fortalecido desde fines del siglo XII. Éstos se han realizado preguntas, y al introducir esas lecturas y formas de razonamiento, que junto a la patrística y a las renovaciones teológicas, se interrogaron por el sentido de la Sagradas Escrituras. Los

⁵⁸⁹ Biller, *op. cit.*, p. 28-30 y 50-54.

estudiantes, como dije, fueron viajeros, constituidos por *nationes*, en algunas partes. No podría afirmar que se trata necesariamente de los mismos herejes, pero sí que con gran facilidad pudieron compartir las mismas bases de saberes, y por tanto los métodos de cuestionamiento en los que se articula el escolasticismo. En su momento, cada eclesiástico formado pudo desarrollar una manera particular de enriquecer o complejizar sus razonamientos sobre la pauta dual que es posible extraer de algunas partes del Testamento y luego compartirla con su comunidad inmediata.

Por mi parte, sostengo que Alain de Lille no habla de herejes procedentes de Oriente, ni las informaciones que se encuentran, hasta el momento en que él escribía, manifiestan elementos que puedan llevar a tales conclusiones. Recordemos que en el caso de los autores del siglo anterior a nuestro autor se trata de recuperación del modelo agustiniano de presentación de las herejías con las que él lidió. Hacia el final del libro, nuestro teólogo enlista las antiguas herejías eutiquianismo, macedonianismo, arrianismo, sabelianismo, nestorianismo; pero es claro que las distingue de las manifestaciones de su presente.⁵⁹⁰ Asimismo, en una sola ocasión menciona a los maniqueos, pero también en un contexto relacionado con Jerónimo, no con su contemporaneidad.

No comparto la idea de quienes sostienen que necesariamente tuvo que darse el concilio de Saint-Felix-de-Caraman para poder crear una relación con las visiones dualistas de Oriente, habría de expandir mis límites temporales y espaciales para comprender qué es lo que plantean los distintos eclesiásticos de la segunda parte de este proceso, esto es con el cambio al siglo XIII. He de dejar como mera intuición en esta investigación la idea de que el

⁵⁹⁰ Claire Taylor refiere la tesis de maestría inédita de Hilbert Chiu de 2009, “The Intellectual Origins of Medieval Dualism”, por la universidad de Sidney, la cual sostiene específicamente lo opuesto, Alain se refiere a un fenómeno antiguo, no medieval. Su tesis ha sido usada por Mark Gregory Pegg. Taylor, *op. cit.*, p. 241.

pasado herético de sus autores y su reconversión da mucho de qué sospechar por la manera tan recalcitrante de plantear las posiciones de sus antes correligionarios. En ese sentido permanezco en la línea planteada por Raffaello Morghen desde mediados de siglo XX, la cual sigue siendo la óptica más aceptada.⁵⁹¹

También sostengo que Alain de Lille da un tratamiento diferente, más elaborado en términos de causas y argumentos silogísticos, que los planteados desde los primeros refutadores del siglo XI como Adémar de Chabannes, quien se limitó a enunciar las semejantes contestaciones dadas por aquellos dualistas a quienes llama “maniqueos de Aquitania”, venidos de Oriente, y gracias a cuyas palabras se creó la polémica conocida como el “Iceberg bogómilo” y que tiene por sostenedores actuales aún a autores como Daniel Callahan,⁵⁹² Frassetto, Taylor o Hamilton. Éstos, al tiempo que proponen esa lectura del siglo XI, señalan también como puente comunicante la Primera Cruzada y el retorno de los hombres cruzados con ideas dualistas, lo cual resulta un contrasentido, desde mi punto de vista. Entonces ¿ya había maniqueos procedentes de Oriente en la primera mitad del siglo XI o la llegada de estas ideas se debió al retorno de los cruzados en la primera mitad del siglo XII? No es posible aceptar las dos proposiciones sin asumir que se están forzando demasiado los hilos de los procesos históricos a fin de defender una línea interpretativa.

Por ello, pienso que todo este escenario exige preservar el título de *haereses* de manera abierta o general. Considero que su elección nos indica y refiere a dualismos simultáneos que ocurren en diversas partes del territorio europeo. No me parece que exista

⁵⁹¹ Autor con múltiples aportes, únicamente refiero aquí dos de entre ellos: Raffaello Morghen, “Le origini dell’eresia medioevale in Occidente”, en *Ricerca di storia religiosa*, 1, 1954, p. 84-107; “Problème sur l’origine de l’hérésie au Moyen Âge”, en Le Goff, Jacques (coord.), *Hérésies et sociétés dans l’Europe préindustrielle, 11è-18è siècles*, Paris-La Haye, 1968, p. 130-133.

⁵⁹² Daniel Callahan, “Ademar of Chabannes and the Bogomils”, en Frassetto (ed.), *op. cit.*, p. 40-41.

la necesidad de englobarlos en un único grupo a fin de intentar explicar su ocurrencia. Al mismo tiempo, el punto central de mi duda reside en que me parece que se crean demasiados huecos qué rellenar desde argumentos *a silentio* y múltiples los grupos heréticos que sostienen, interrogan o critican las mismas pautas de la institución y su exégesis dominante.

Ahora bien, hace falta interrogarse otro aspecto para completar los temas de este capítulo: ¿Cómo se distinguiría la crítica del valdensismo en Alain de Lille? Desde mi perspectiva, primordialmente, la diferencia reside en el tipo de inquietudes y ansiedades que los valdenses producen, las relativas a este núcleo se concentran en la ruptura –o pretensión de ruptura- de los lazos jurídicos que desgajarían la sociedad. No se encuentran temas fundamentalmente teológicos, sino organizativos, de ordenamiento jurídico; éstos, sin embargo, afectan seriamente el respeto a la jerarquía, la obediencia (a nobles, a preladados, sacerdotes), a través del incumplimiento de juramentos, proscripción de todo asesinato y toda mentira. En ese sentido, al tocar las fibras más sensibles sobre las cuales esta civilización está fundada, sus vinculaciones jurídicas quedaron expuestas y la manera de justificar la superioridad de los estratos, del clero y *potentes* guerreros, veía minada su base.

El único aspecto nodalmente teológico, pero igualmente relacionado con contestación a la autoridad, consistiría en el tema de las misas para los difuntos, sin embargo el tipo de cuestionamiento ahí se recarga mucho más en la pregunta por la función clerical, que en el sentido de la salvación que está tras bambalinas. En ese sentido se atacaba la intención de unidad jerárquica dinámica, sobre la que Baschet e Iogna-Prat han reflexionado.⁵⁹³

Considero que el teólogo en *CV* se manifiesta más interesado en demostrar la legalidad y legitimidad de la tradición romana cristiana. Se apega a decretos, concilios y

⁵⁹³ Baschet, “Âme et corps...”, en *op. cit.*, p. 5-30; Iogna-Prat, “Unité de l’Église et...”, en *op. cit.*, p. 109-123.

autoridad papal, pues el énfasis temático, siguiendo la propia crítica herética, está concentrado en la obediencia al peso de la *auctoritas*. Alain de Lille, en este libro, se muestra más combativo y hace recurso más explícito de los tópicos tradicionales de la polémica antiherética, tal como el largo pasaje de apertura nos permite interpretar, condensando una especie de exordio de carácter denostatorio, plagado de adjetivos o fórmulas adjetivales descalificantes que desarmaran al enemigo sin haber siquiera comenzado el combate.

Las preocupaciones del teólogo son distintas frente a este grupo, quizá por ello los recursos utilizados también lo fueron. Además, considero que hay que tener en cuenta las profundas manifestaciones de anticlericalismo que embargan la zona durante este siglo, como describimos antes, para comprender por qué resulta tan incendiaria, en el sentido clásico, la refutación que nos entrega en contra de esta agrupación herética.

Finalmente, para encabalgando estos temas, me interesa recuperar otras ideas de Biget, que observo confirmadas a través del análisis detallado de este par de libros en contra de ambos grupos heréticos. En 2003, Biget ofreció un planteamiento relativo a ciertos cortes cronológicos que ayudan a comprender las inconsistencias entre las ramas interpretativas en torno a la herejía, si bien ese no era el objetivo último de su reflexión.⁵⁹⁴ Planteó un escenario que hasta 1170 no da lugar a descripciones de grupos heréticos que exuden dualismo ni que demuestren con claridad una estructuración de importancia. Los rasgos más evidentes y repetidos entre diversas manifestaciones señaladas como heréticas recaen en su impronta anticlerical, antisacerdotal y antisacramental. En esa gama se incluyen desde los petrobrusianos y enriquitas hasta los autoidentificados en 1165 como *boni homines*. De

⁵⁹⁴ Biget, “L’anticléricisme des hérétiques...”, en *op. cit.*, p. 405-445.

dualismo ni una palabra. Tal escenario es el que hemos confirmado según las pesquisas en red antes presentadas.

Un siguiente periodo -propone Biget- entre 1180 y 1200, en el que se van sentando las bases del cambio de inflexión que serán patentes a partir del inicio de la cruzada albigena en 1209. Se observa la fractura en dos ramas heréticas: una de carácter primordialmente anticlerical más radicalizado, encarnada por los valdenses; y la otra, aquélla que es nombrada “cátara” por los tradicionalistas, cuyo marcador más evidente se ha constituido por la contestación teológica dualista, preservando ciertos elementos anticlericales.

Justamente el tratado de Alain de Lille, tal como he señalado, se sitúa entonces en el final de una etapa, de la que no hubo vuelta atrás. Su escrito es muestra del final de un mundo y el inicio de otro en el que el que el convencimiento por la palabra y la discusión habían dejado de ser opción, herramienta y medio. Además, Alain de Lille presenta el cruce de rasgos del mundo escolástico en evolución, los esfuerzos anteinquisición, considero que representa casi el último de los bastiones que intentaron persuadir antes que perseguir.

Hay, por último, una influencia notable de las informaciones que proveyó nuestro teólogo en los siguientes documentos del siglo XIII, aunque la manera de presentarlas ya no se corresponderá con el carácter racionalizante de él, sino con la petrificación de una defensa doctrinal eclesiástica, cargada de fórmulas repetitivas, cerradas y fijas en las que los argumentos retroceden ante las *auctoritates* y los incuestionables dogmas, todas características que se refuerzan a partir de 1229, al término de la cruzada. Los clérigos les dan a los herejes una dimensión que antes no tenían, para entonces coartar o menguar el anticlericalismo manifiesto de los primeros decenios del siglo anterior.

Considero importante, sin embargo, manifestar mi desacuerdo con un planteamiento que Biget hace. Sostiene como peculiar y caso aislado en el mundo postcruzada -al menos-

el de una *Summa contra hereticos*, conservada en la Biblioteca Municipal de Toulouse. Según él, en ese escenario, que ha petrificado los modelos de escritura de estos textos para el uso de los predicadores, y en seguida inquisidores, esta suma presenta artículos “originales”.⁵⁹⁵ Sin embargo, como vimos en la sección de la refutación valdense, algunas de las cosas que afirma se encuentran en Alain de Lille, especialmente dos. Primero, la idea/defensa de que los detentadores del poder temporal no cometen ningún pecado llevando a los criminales a la pena de muerte. Segundo, el reconocimiento de que existen malos prelados y predicadores, por ello debe haber vigilancia, obediencia y penitencia para ellos también. La *summa* referida sí añade una afirmación “original” al proponer que esos malos prelados deben abandonar el oficio “por el bien de todos”. En ese sentido, estas notas permiten refrendar la idea que ha regido mi análisis en torno a la muy particular manera en que nuestro autor desarrolló su defensa teológica del cristianismo.

Con estos apuntes dejo este capítulo, para ahora dar paso al siguiente esfuerzo del teólogo en su enfrentamiento con un subuniverso *ad extra* cristiano: los judíos.

⁵⁹⁵ *Ibid.*, p. 420-421.

Capítulo IV. El *Contra Iudaeos*

IV.1 Elementos conceptuales

1.1 La conceptualización del *judío (hermenéutico)* y el Antijudaísmo teológico

La construcción discursivo-teológica del judío, del judaísmo y de la tradición judía fue uno de los pilares fundamentales del edificio teológico con que el Cristianismo se dotó desde su etapa fundacional.

Los límites entre la identidad en formación de los cristianismos, las herejías y los judaísmos resultaron una amplia y porosa masa que paulatinamente fue expurgada por una de las vertientes cristianas, cuya visión, a la postre, terminó dominando como la única y verdadera idea cristiana del mundo.⁵⁹⁶ Esa vertiente, que se acopló y alió al máximo y más amplio poder en turno en Occidente, proyectó de distintos modos pero con intenciones muy semejantes el rechazo, la distancia y la diferencia sustantiva que la separaba del mundo judío, cuyo pacto con Dios parecía haberse roto y caducado.⁵⁹⁷ Realizó ese movimiento para intentar erigirse como la censora del -ya no tan nuevo- pacto de Dios con los hombres y como la bandera de la ortodoxia cristiana en el territorio europeo occidental.

Alain de Lille, personalidad tan polifacética como prolífica, abonó también a la larga tradición de polémica antijudía que el Cristianismo albergó en su seno. Considero que, para abordar el tercer libro del *DFC*, dedicado a combatir los errores de “los judíos” en torno a su comprensión del verdadero Dios cristiano, el concepto de *judío hermenéutico*, propuesto *in extenso* por Jeremy Cohen en *Living Letters of the Law*,⁵⁹⁸ resulta una herramienta adecuada.

⁵⁹⁶ Daniel Boyarin, *Espacios fronterizos. Judaísmo y Cristianismo en la Antigüedad Tardía*, trad. Carlos A. Segovia, Madrid, Trotta, 2013, *passim*.

⁵⁹⁷ Raúl González Salinero, *El antijudaísmo cristiano occidental (siglos IV-V)*, pról. de Gonzalo Puente Ojea, Madrid, Trotta, 2000, p. 35-36.

⁵⁹⁸ Jeremy Cohen, *op. cit.*, p. 2-3.

Hablar del judío hermenéutico o *teológico* –según Gilbert Dahan-⁵⁹⁹ es distanciarse de una persona de carne y hueso y, en su lugar, elegir la configuración de un tipo o estereotipo diseñado para depositar en él aquellos elementos que resulten tanto pertinentes, como necesarios para la fijación de un prejuicio en particular. Este prejuicio sobre el judío concebido como una abstracción y, por tal motivo, esa idea de “judío” implicó a la totalidad de un grupo religioso y cultural.

El mecanismo consistió a grandes rasgos en construir la *idea*, como descripción, de una serie de carencias, errores, fallas y defectos del judío como individuo; del judaísmo como religión; y de la tradición judía como entorno cultural. Esta operación; sin embargo, no tenía sentido por sí misma, sino en pos de fortalecer, como contraindicador, la *realidad* de las cualidades, aciertos y *virtudes* del cristiano como individuo, del cristianismo como la única *verdadera* religión, así como de la tradición cristiana como el único *sano* entorno cultural posible.

Por su parte, Anna Sapir Abulafia planteó la conflictiva idea de la necesaria presencia de los judíos en la teleología cristiana, en cuanto al servicio que daban en la vida cotidiana, y a la servidumbre descrita en el plan salvífico, como aspecto fundacional señalado en el Nuevo Testamento. Esta concepción, que fue sólidamente desarrollada por Agustín de Hipona y más adelante por Gregorio Magno, tuvo una fuerte injerencia por la autoridad que les precedía y amplio efecto en el pensamiento de los teólogos de los siguientes siglos, como es bien sabido.⁶⁰⁰

⁵⁹⁹ Gilbert Dahan, *Les intellectuels chrétiens et les juifs au Moyen Âge: polémique et relations culturelles entre chrétiens et juifs en Occident du XIIe au XVe siècles*, Lille, ANRT, 1988, p. 585 et s.

⁶⁰⁰ Anna Sapir Abulafia, *Christian-Jews Relations (1000-1300). Jews in the Service of Medieval Christendom*, Edinburgh, Pearson, 2011, p. 3-33.

Ahora bien, es menestar avanzar al siglo XII, momento en el que es patente un punto de inflexión en la manera de dialogar, discutir, debatir *con* o *contra* la tradición judía, predominantemente a partir de los procesos desencadenados por el llamado a la cruzada, y repetidamente en cada ocasión que volvía a convocarse una empresa con dicho móvil.

Theodore L. Steinberg, siguiendo a Sylvia Tomasch y para el caso particular de la Inglaterra del siglo XIII, señaló que “los judíos reales pudieron estar ausentes, pero ‘los judíos virtuales’ siempre estuvieron ahí”,⁶⁰¹ para plantear cómo incluso cuando no había presencia real de grupos judíos -a causa de los bandos de expulsión de fines del siglo XIII-, no dejaban de narrarse historias (fábulas) que “presencializaban su ausencia”. Esas narraciones estaban fundamentalmente construidas con elementos retóricos que permitían depositar en ellos, como *tropos*, toda suerte de rechazos, burlas y denostaciones sobre los judíos, sin importar en qué género hubieran sido escritas. Esa reiteración tropológica descalificativa permitió que la idea del judío *virtual* prevaleciera por sobre la actualidad de un judío real, de carne y hueso y que fuera la concepción sesgada que tuvieron que enfrentar los judíos al ser reintegrados oficialmente como población en el territorio anglosajón.

Ariel Toaff, por su parte, plantea la noción del judaísmo virtual, pero con connotaciones muy diversas. Toaff, en un tono sumamente polémico para otros especialistas, señala que detrás de las acusaciones de homicidio ritual, profanación de hostias, y el supuesto uso sacro de la sangre disecada quizá sí había un trasfondo basado en ciertas prácticas judías comunes a sus comunidades en los diferentes territorios europeos. Es imperativo, de acuerdo con Toaff, prestar atención a las actitudes, creencias religiosas y los elementos supersticiosos y mágicos que acompañaban esta serie de prácticas, de forma tal que sea posible reconstruir

⁶⁰¹ Steinberg, *op. cit.*, p. 3.

más integralmente los procesos por los cuales fueron perseguidos, así como no únicamente abordar las persecuciones llevadas a cabo ni a los persecutores, quienes habrían promovido ese tipo de acusaciones y rumores.⁶⁰²

Desde otro enfoque, en *Communities of Violence: Persecution of Minorities in the Middle Ages*, David Nirenberg realizó una revisión sobre la conceptualización elaborada en torno al judío *hermenéutico, teológico* o *virtual* en el campo de la historia del discurso y señaló cómo la configuración de identidades a partir de dichos conceptos soslayaba factores fundamentales en la reconstrucción histórica de los procesos a estudiar; enfatizando la necesidad de precisar el espacio-tiempo de uso y las realidades sociales específicas en donde dichos conceptos operaron y moldearon o no a éstas últimas.⁶⁰³ En ese sentido convoca a otros investigadores a la medida, en el momento en que aplican o califican la interacción de las comunidades religiosas a partir únicamente de cierta caracterización del contraindicador, construido sobre los judíos, en cuanto o como herramienta ideológica. Nirenberg se posiciona explícitamente en *contra* de lo que denomina *estructuralismo de la historia de la persecución de las minorías en la Edad Media*; también rechaza el acento exclusivo colocado en la construcción de un discurso que, según él, únicamente se lee desde una perspectiva teleológica específica.⁶⁰⁴

Para responder a esa crítica, sin embargo, Steven Kruger propuso la noción del judío *espectral*.⁶⁰⁵ De acuerdo con su planteamiento, tal como el propio título de su libro sugiere, la espectralidad -y su contraparte, que traduzco como encarnamiento- implica e incide sobre

⁶⁰² Ariel Toaff, *Pasque di Sangue. Ebrei d'Europa e omicidi rituali*, Bologna, Il Mulino, 2007, p. 10-12.

⁶⁰³ David Nirenberg, *Communities...*, p. 3-20.

⁶⁰⁴ *Ibid.*, p. 11-13.

⁶⁰⁵ Steven F. Kruger, *The Spectral Jew. Conversion and Embodiment in Medieval Europe*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2006, p. XVII-XXV.

los cuerpos en que se encarnan las ideas construidas por una parte, por los cristianos; y, por otra, la propia *agencia* de los judíos tanto con respecto a sí mismos, como en su interacción con los grupos cristianos de los que estaban circundados.⁶⁰⁶

Este enfoque permite enfrentar, simultáneamente, las especificidades de los horizontes histórico-culturales que se pretenden estudiar, pero teniendo también en cuenta de qué modo esos discursos conceptuales sobre los judíos -si bien maleables, dinámicos y cambiantes- fueron *persistentes en el tiempo*, especialmente con respecto a “la remanente centralidad de los judíos en relación con la autoconstrucción de los cristianos”,⁶⁰⁷ elemento con que abrimos esta sección capitular.

Dichos discursos fueron -y siguen siendo- aprovechados para perpetuar la transmisión de una idea más allá de la existencia de unas comunidades vivas, cambiantes, reales. Por esos motivos, Kruger se interesa por el cruce de las ideas cristianas y las reacciones judías⁶⁰⁸ ante los discursos que articularon una idea sobre un grupo del que, o bien se desconocía en la realidad, o bien se rechazaba únicamente por el hecho de formar parte de él. La efectividad de estos discursos difuminó la diferenciación del judío de carne y hueso y la idea sobre “ese judío” creada como herramienta ideológica –digamos- teológica para el periodo que es de interés en este trabajo.

⁶⁰⁶ *Ibid.*, p. XXI-XXII.

⁶⁰⁷ Kruger, *op. cit.*, p. XXIII.

⁶⁰⁸ Resulta, en este trabajo, de gran peso la *agencia* de los judíos y conversos ante el antijudaísmo cristiano: “Los judíos medievales son significantes no sólo por los roles que desempeñaron en las construcciones del sí mismo cristiano. Tuvieron real presencia y al menos algo de *agencia* en Europa occidental. Sujetos a presiones económicas, políticas y sociales y violencias, ellos también intervinieron potencialmente en contra de éstas, moldeando sus vidas en modos que quizá estaban prohibidos por la cultura cristiana dominante”. *Ibid.*, p. 11-12. En un tenor semejante, con respecto al papel activo de las comunidades judías en este punto de inflexión, podemos situar el trabajo de Anna Sapir Abulafia arriba mencionado, y especialmente a Israel Yuval con su *Two Nations in your Womb*.

Hasta aquí hemos hablado de la construcción discursiva del judío, en sus matices conceptuales *hermenéutico*, *teológico*, *virtual* o *espectral*. Elegir la noción de judío *hermenéutico* como la herramienta y clave de lectura del *Contra Iudaeos*, no negliges el hecho de que solamente constituye uno de los muchos elementos que integran el antijudaísmo teológico cristiano. Este género cuyo espectro es muy amplio, también permeó buena parte de la literatura cristiana de toda la Edad Media, esto es del pensamiento de los autores cristianos y de la acción de los dignatarios eclesiásticos y gobernantes seculares.

Vale recordar la polémica posición de los investigadores en torno a la aprehensión y entendimiento de esta interacción religioso-cultural en su dimensión histórica, esbozada en el estado de la cuestión, para vislumbrar que de este complejo y discutido panorama surgen diversas interrogantes para intentar comprender el horizonte histórico-cultural del autor, de la redacción del texto; así como los motivos, móviles y método de trabajo del lilense. A continuación divido en algunas breves secciones los diversos elementos que debemos considerar para ello.

1.2 Manuscritos usados y *PL*: J. Pearson y los errores de la *PL*

En primer lugar, me gustaría señalar algunos elementos relativos a los manuscritos y ediciones del *DFC* que contiene el *Contra Iudaeos* de Alain de Lille. He indicado que la versión más consultada por historiadores o filósofos, que han abordado algún aspecto de la vasta obra de Alain, es el tomo CCX de la *Patrologia Latina*, el cual retoma casi íntegramente la edición que, a mediados del siglo XVII, realizara el padre de Visch.⁶⁰⁹

Asimismo ya ha quedado claro que dicha edición resulta únicamente un buen punto de partida para sumirse en el estudio de cualquier pensador de la Edad Media, pero jamás

⁶⁰⁹ F. Carolus de Visch, P. Dunensis, “Prologus ad *De fide catholica*”, en, *PL*, 210.

será suficiente, pues la labor de numerosos filólogos de la segunda mitad del siglo XX, nos ha ofrecido incontables pistas para que, como historiadores, tengamos reservas y cotejemos, en la medida de lo posible, tanto los manuscritos como los avances realizados en torno a los estatus de autenticidad, atribución o invalidez, de suerte que las hipótesis con las que trabajemos tengan un más sólido respaldo.

Para comenzar el análisis del libro, resultó fundamental iniciar con las pistas que Joseph Pearson nos ofreció, hace poco más de quince años, en un congreso que justamente tuvo por fin conmemorar el aniversario luctuoso de nuestro teólogo. Así, en “The Anti-Jewish Polemic of Alain of Lille” esbozó algunos elementos indispensables para situar este *Contra Iudaeos*.⁶¹⁰

De entre los *peccata minuta* más significativos, que encontró en su cotejo de la edición de la *PL* frente a los manuscritos preservados, está el hecho de que la versión de Migne abre con una caracterización que abona precisamente a uno de los tópicos centrales de la construcción discursivo-teológica del judío y del judaísmo: el error obstinado de este grupo ante la evidencia de la *verdad* de la visión cristiana del Dios. Esa edición elige consignar el vocablo *mendicitatem* -que implica la malicia o mentira “natural” de un grupo dado-, en lugar del de *medietatem* -que enfatizaría únicamente su “mediocridad”- que aparece en otras versiones. Hacer esta elección refuerza o afirma una de las figuras retóricas nodales de articulación hermenéutica planteada al inicio de este apartado.

⁶¹⁰ Joseph Pearson, “The Anti-Jewish Polemic of Alain of Lille”, en Solère Jean Luc, Anca Vasiliu et Alain Galonnier (eds.), *Colloque International de la Société internationale pour l'étude de la philosophie médiévale. Alain de Lille, le docteur universal. Philosophie, théologie et littérature au XIIe siècle: Actes du XIe Colloque international de la Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie médiévale*, Paris, 23-25 octobre 2003, Turnhout, Brepols, 2005, p. 83-106.

A partir de ese señuelo inicié la revisión que, por mi parte, realicé de algunos de los manuscritos en cuestión. Especialmente trabajé, respecto de este libro, con cuatro de ellos: el Ms BnF 7635 de Montpellier;⁶¹¹ el Ms IRHT 46927 de Asís;⁶¹² el Ms IRHT 38337 de Chambéry;⁶¹³ y el Ms BnF 16525 de Sorbona;⁶¹⁴ los cuatro confirman el planteamiento de Pearson.

Así mismo, la división que ofrece el Ms 7635 no se corresponde con la ofrecida en la *PL* en los fragmentos iniciales que nos interesan, pues dicho manuscrito no contiene la separación de los capítulos III-V⁶¹⁵ de la *PL* y, en su lugar, los presenta como subapartados de la misma cuestión.⁶¹⁶ De igual modo, en los otros tres manuscritos Ms 38337, Ms 16525 y Ms 46927, el fragmento inicial del libro no aparece separado por o en capítulos. Me parece factible pensar que esta pertenencia a un solo apartado, frente a la división realizada *a posteriori*, nos permite considerar que el contenido de dicha sección responde, en realidad, a un mismo tema, el cual tiene una lógica propia y que, aunque es abordado desde diversas perspectivas, alcanza además una importancia específica en el contenido del libro, como veremos a continuación.

Por otra parte, los Ms Asís, Chambéry y Sorbona añaden, a lo largo de todo el tratado, algunas referencias de autoridades testamentarias que el Ms 7635 Montpellier da por sentadas, por ejemplo cuando señala “el Apóstol” o “Pablo dijo...” introduce directamente el pasaje, mientras que aquéllos añaden en qué epístola se encuentra el pasaje en cuestión,

⁶¹¹ El libro se contiene en Ms. 7635, f. 431r-449v y la mención específica en f. 431v.

⁶¹² Ms. 46927, f. 121-129.

⁶¹³ Ms. 38337 de Chambéry, f. 85-95, y mención en c. 1, f. 85.

⁶¹⁴ Ms. 16525, f. 38v-48v; mención c. 2, 38v.

⁶¹⁵ *PL*, 210, c. 403-407.

⁶¹⁶ Ms 7635, f. 433r-436v.

igualmente con otras referencias a los evangelistas.⁶¹⁷ Lo mismo sucede cuando son mencionados otros pensadores, como el caso de Agustín o Ambrosio, añadiendo el título de la obra en cuestión, por ejemplo: “Ait enim Augustinus remissionem peccatorum [in libro de Baptismo] vel per seipso facit deus vel per columbae membra”,⁶¹⁸ o como: “Item Augustinus [in libero arbitrio] si homicidium est hominem occidere (...). Item Cyprianus [in nono genere abusionis] ‘rex furta debet cohibere’”.⁶¹⁹

Más allá de este tipo de diferencias, mínimas si se quiere, me parece conveniente referir la homogeneidad que he encontrado en el cotejo de los manuscritos. Los distinguos encontrados se reducen, en lo general, al cambio de posición o de modo de algunos verbos o el tipo de abreviaturas que utilizan para enlazar ciertas palabras o fórmulas como Cristo, cristiano, Espíritu Santo o “por la razón”. Así es el único que, repetidamente, transcribe de forma abreviada (o encadenada) algún pasaje u oración completa que sea referencia de un versículo bíblico, dando por sentado que es parte del bagaje que debe tener el lector que hace uso de él.⁶²⁰ Su lector proyectado, debemos asumir, es necesariamente uno entrenado en la *Sacra Pagina*, muy seguramente un miembro de la iglesia institucional, como hemos referido en varias ocasiones.

⁶¹⁷ “Paulus in Ep[isto]lla ad Ro[manus] dicens solus...”, Ms Asís, c. 2, 104/Ms 7635, f. 378r; o “Eodem modo intelligendum est quod dicit Joh[ann]es in Apocalypsi, vidi caelum...”, Ms Chambéry, 55f, c.1; que se corresponde con Ms 7635, f. 370r.

⁶¹⁸ Fragmento faltante en Ms Montpellier, 417f; que aparece en Ms Asís, f. 117r, c. 2; Ms. Sorbona, f. 32, c. 1/ *PL*, 210, c. 398-399.

⁶¹⁹ Este ejemplo preciso es además complejo, pues Ms. 7635 confunde los pasajes; primero omite el “in libero arbitrio” al decir “Agustín dice” cosa que concuerda con el estilo del manuscrito en general, pero sí lo consigna como si fuera el libro referente de Cipriano, f. 121, c.2-3; mientras que Ms. Sorbona omite las dos referencias, f. 38r, c.1-2. En todo caso, parece que sólo es error de copiado por la cercanía de las marcas en las que aparecen las dos referencias.

⁶²⁰ Por ejemplo: “Ait enim angelus ad Mariam ecce Elizabeth cognata tua et ipsa concepit filium in senectute sua ergo si beata Maria cognata habuit vel ex parte patris vel ex parte matris eius cognata fuit...”, que en Ms. Asís, c. 1, 104 aparece todo enlazado; mientras desencadenado en Ms 7635, f. 377v; o el mismo pasaje mencionado en la nota 319 del Ms Asís sirve para ilustrar cómo lo da por entendido al utilizar abreviaturas y enlaces del siguiente versículo: “Paulus in epla ad ro dicens solus (...) tibi soli peccavi et malum coram te feci ut interficis (...) ostendit...”, Ms Asís, f. 104r, c. 2/ *PL*, 210, c. 336.

Finalmente vale la pena señalar que el Ms 7635 en los últimos cinco subapartados, o capítulos del libro, realiza la copia íntegra de sus contenidos pero omite los subtítulos de cada sección.⁶²¹ Sin tener más certeza del motivo de dicha omisión, pero notando que se dejaron los espacios que habrían correspondido a ese fin, considero que ese defecto se debió a la no conclusión del mismo o únicamente a la prisa de terminar de copiarlo, pues los títulos están escritos con diferentes tintas y en una estética mucho más elaborada y adornada que el resto de texto.

Por último, y con respecto a esta acotada descripción de algunas características de los manuscritos y retomando el indudable gran aporte filológico de Joseph Pearson sobre el *Contra Iudaeos*, considero que éste no aborda a profundidad la defensa teológica que articuló nuestro teólogo lilense, aunque probablemente sea así porque su interés residió más bien en aclarar la discusión de la originalidad en sí del texto.

1.3 El debate entre David Berger y Pearson sobre Gilberto Crispino y Alain de Lille

De acuerdo con un breve artículo de 1974 de David Berger,⁶²² en este libro Alain de Lille habría procedido a realizar una copia-recorte-pegado del trabajo que otro autor, Gilberto Crispino, había elaborado según el más convencional género del *Adversus Iudaeos* que se había desarrollado desde los primeros siglos. Sin embargo, no podemos negligir el hecho de que en el curso del siglo XII éste resurgió con nuevos bríos, y cuyos múltiples ejemplos nos permiten observar que los redactados de esa centuria numéricamente excedían el total de los tratados escritos en la primera mitad de la Edad Media.⁶²³

⁶²¹ Ms 7635, f. 444v-449v.

⁶²² David Berger, “Gilbert Crispin, Alain of Lille, and Jacob Ben Reuben. A Study in the Transmission of Medieval Polemic”, en *Persecution...*, p. 227-228. (Originalmente aparecido en *Speculum*, 49, 1974, p. 34-47)

⁶²³ La lista de títulos y autores es realmente muy numerosa, entre los más conocidos se encuentran: varios de las obras de Guidberto de Nogent, especialmente las *Monodiae* y *De incarnatione Contra Iudaeos*, G. Dahan, “La première croisade...”, en *Les Juifs en France...*, p. 29-20 y 32-33; o Bernardo de Claraval con su comentario al Cantar de los Cantares, Cohen, *op. cit.*, p. 221-225 y 233-238; *Adversus Iudaeos* de Pedro el

El texto aludido por Berger, escrito por Crispino, se titula *Disputatio Iudei et Christiani*,⁶²⁴ al cual complementó con la *Disputatio Christiani cum Gentili*, al parecer destinada a dialogar hipotéticamente con un filósofo, quizá musulmán, con las mismas intenciones apologéticas cristianas. En ambos libros habría planteado un diálogo entre él y los otros personajes para declarar los errores de percepción, contenido e incredulidad de los contrincantes dialógicos, para luego presentar los argumentos a favor de la verdad cristiana; diálogos que progresivamente tornarían prácticamente en monólogo, discurso y lección del cristiano a sus escuchas -que ya no interlocutores.⁶²⁵ Se usarían especialmente los tropos tradicionales de ceguera e *inveterata duritia* de los judíos.

Así pues, Berger adujo que el cuarenta por ciento de este libro, *CI*, de De Lille fue una copia casi literal de la obra de Crispino, dejando únicamente abierta la posibilidad de que ambos hubieran usado una fuente común, en todo caso, y para fortalecer su argumento citaba a la filóloga más autorizada en la amplia obra de Alain, Marie-Thérèse d'Alverny, quien había señalado que seguramente nuestro teólogo se había inspirado en el trabajo de Crispino.⁶²⁶

Me parece que el tono del artículo tenía la intención de negarle enteramente la cualidad de aporte al *Contra Iudaeos* de Alain, al presentarlo de manera tan tajante como un

Venerable, Iogna-Prat, “La formation d’un paradigme ecclésial de la violence intellectuelle dans l’Occident latin aux XIe et XIIe siècles”, en Azoulay, Vincent & Patrick Boucheron (dirs.), *La mot qui tue. Une histoire des violences intellectuelles de l’Antiquité à nos jours*, Seyssel, Champ Vallon, 2009, p. 322-331; la creciente literatura de “Milagros de la Virgen”, especialmente un relato redactado por primera ocasión por Gregorio de Tours pero que parece se popularizó en este siglo y recibió diversas versiones de la mano de Sigeberto de Gembloux, Vincent de Beauvais, Jacques de Vitry y Gautier de Coincy, entre otros; así como Guillermo de Champeaux. *Vid.* Dahan, “Les juifs dans les miracles de Notre Dame de Gautier de Coincy”, en *Les Juifs en France...*, p. 175-208, sólo por mencionar algunos de ellos.

⁶²⁴ Gisleberti Crispini, *Disputatio Iudei et Christiani*, Blumenkranz Bernhard (ed.), Antuerpiae, Spectrum, 1956, 83 p.

⁶²⁵ Anna Sapir Abulafia & Gillian Evans Rosemary (eds.), *The Works of Gilbert Crispin, Abbot of Westminster*, London, Oxford University Press, 1986, p. XXXI.

⁶²⁶ Alverny, *Textes inédits...*, p. 161.

simple plagio, en el que únicamente se realizaron cortes de secciones enteras, como si su intención hubiera sido eliminarlas para ocultar la evidencia de la copia.

Sin embargo, el trabajo mencionado de Pearson también resulta muy útil para reivindicar tanto la validez como la originalidad del material de Alain de Lille. Pearson, reconociendo la deuda con Crispino o con una fuente común -si es que la hubo-, propone entender los motivos que habrían llevado a nuestro teólogo a ‘editar’ secciones completas que resultaban indispensables para el argumento de la *Disputatio*, así como para observar que el argumento central del *Contra Iudaeos* –y yo añadido íntegramente del *De fide catholica*– reposaba en otro referente temático como fue la defensa de la encarnación, de la virginidad de María y especialmente de la Trinidad.⁶²⁷

IV.2 Argumento central: Contenido y defensa de la Trinidad

A primera vista, el *Contra Iudaeos* ha sido leído como una obra de polémica antijudía al viejo estilo.⁶²⁸ Esta refutación se compone por un rechazo al literalismo judío,⁶²⁹ la ampliación y renovación del pacto de Dios con los hombres,⁶³⁰ y se concentra en la *opus restorationis* que significó el envío del hijo de Dios entre los hombres.⁶³¹ Así pues, en términos generales es una cristología que alude a la necesidad de encarnación de Dios por nosotros,⁶³² a través de la Virgen,⁶³³ así como los modos, condición humana y obras de Cristo.⁶³⁴

⁶²⁷ Pearson, *op. cit.*, p. 93-98.

⁶²⁸ Alverny, *Textes...*, p. 156-158.

⁶²⁹ C. X: *lex quantum ad litteram mortua sit*/Ms. 7635, f. 439r-439v.

⁶³⁰ C. VI: *lex mosaica non est abolita sed adhuc observanda*/Ms. 7635, f. 436v-438r; C. VIII: *divinae sanctiones non sunt mutandae*/Ms. 7635, f. 438r-439v.

⁶³¹ C. XI: *Iudeis probant messiam non venisse*/f.439v-442r; C. XII: *Iudei probant Christum non fore Deum*/Ms. 7635, f. 442v-444r.

⁶³² C. XX: *Christus passus sit ad nos liberandum et peccata nostra delendum*/Ms. 7635, f. 448v-449r.

⁶³³ C. XVI: *Christum non esse conceptum de Virgine*/Ms. 7635, f. 444v-445r; C. XVIII: *Virgine manens intacta, Christum concepit*/Ms. 7635, f. 445r-446v.

⁶³⁴ C. XIX: *Christum ad inferos descendebat, quod necessarium fuit ad reducendum genus humanum ut Deus hominem assumeret*/Ms. 7635, f. 446v-447r; C. XXI: *Christus vere a mortuis resurrexit et ad caelos ascendit*/Ms. 7635, f. 449r-449v.

El abordaje de los tópicos anteriores especialmente la refutación del literalismo judío y el planteamiento de la virginidad de María resultan elementos nodales de la clásica enunciación de la apologética cristiana y de la polémica antijudía,⁶³⁵ por lo que no abundaré en su contenido y, en su lugar, me concentraré en otro argumento.

Con respecto al planteamiento sobre la encarnación, vinculado tanto a la propuesta anselmiana como a la visión de los victorinos, considero que el autor lo desarrolló de forma más ordenada y extensa en el primero de los libros del tratado que ya hemos abordado, razón por la que también lo dejo sólo enunciado. En cambio, me parece indispensable considerar otro elemento central situado en los capítulos iniciales del libro: la defensa de la Trinidad.⁶³⁶

Propongo que en esa sección se sitúa el elemento más progresista del tratado, el cual, sin duda, lo vincula a sus otras obras de sistematización teológica (*summae*, *RT* o *Distinctiones*),⁶³⁷ además de que constituye un ejemplo de lo innovador de su pensamiento. Así, los capítulos iniciales son los encargados de establecer mediante elementos racionales – vale la pena enfatizar que esta consideración que debe ser entendida desde los propios referentes de la época y evidentemente no desde los nuestros- en qué ha consistido el error de comprensión de Dios por los judíos, para lo cual se sirvió de filosofía natural y moral, aritmética, lógica, dialéctica; así como de la discusión contemporánea sobre la filosofía del lenguaje.

⁶³⁵ Kruger, *op. cit.*, p. XXIV.

⁶³⁶ C. I-V: Iudeis pluralitatem personarum divinarum impugnant/Ms. 7635, f. 431r-431v; Vere unitas est in essentia/Ms. 7635, f. 431v-433r; Tres sunt personae divinae et una earum natura/Ms. 7635, f. 433r-434v; Rationibus probantur/Ms. 7635, f. 434v-435v; Similitudinis sic probantur/Ms. 7635, f. 435v-436v.

⁶³⁷ Chiurco, *Le regole...*, p. 7.

2.1 Temas y discusiones

En cinco capítulos, de veintiuno que integran el libro, desarrolló de forma vinculante explicaciones entre las definiciones de los sustantivos y adjetivos, las formas de la luz y el sol, y los componentes de la vida humana para desglosar una presentación que permite entender por qué se puede hablar de una “pluralidad”, en términos del entendimiento humano, al interior de la unidad divina. En las próximas páginas, siguiendo el esquema de presentación del teólogo, ofrezco en paráfrasis las principales ideas expuestas en el libro y mi análisis, mientras que las citas literales y completas se desencadenan en las notas al pie.

Para Alain de Lille existe una sola naturaleza en Dios, la cual no es excluyente al hecho de que sean tres personas las que la constituyen; del mismo modo en que podemos percibir que ocurre con un adjetivo como *albus, a, um* que -no sólo se permite, sino que debe usarse en distintas voces- no remite a tres adjetivos distintos, sino a la institución del mismo *nombre*, a la única sustancia que tiene; de igual modo, en Dios podemos o debemos entender que siendo éste una y la misma esencia, pueda desplegarse en tres personas diversas.⁶³⁸ En un pasaje como el anterior, intenta utilizar la gramática mediante argumentación silogística para probar *racionalmente* cómo entender la pluralidad en la unidad que constituye la esencia de Dios. Considero que está planteando una adaptación de la teoría de la *conformitas* gilbertiana para tratar de comprender el fenómeno esencial al interior de las personas de la divinidad.⁶³⁹

⁶³⁸ “Cum dicitur unus, vel unius naturae Deus est, nulla trium personarum excluditur, quia ipsae sunt unus Deus, et unius naturae, veluti dici potest de his vocibus adjectivis, albus, alba, album; qui profert enim unam, nullam aliarum vocum excludit, quia sunt unum nomen; nam licet istae voces plures sunt, non tamen sunt plura nomina, sed unum, et unius institutionis nomen. Similiter tres personae sunt unus et unius essentiae Deus”, Ms. 7635, f. 431v-432r/PL, 210, c. 401-402.

⁶³⁹ Erismann, *op. cit.*, p. 31-36.

Asimismo, insiste en mostrar una separación entre el lenguaje natural y el lenguaje teológico. El sustantivo (nombre) dado a una cosa refleja la “forma” relativa a un realismo, pero cuyo referente es de orden ontológico.⁶⁴⁰ Sin embargo, trasladar ese lenguaje al discurso teológico modifica la *significatio* -o muestra la polisemia de los términos-, pues en ese ámbito no referirá o remitirá jamás a formas materiales, como sí ocurre en el resto de los casos. Hay que evitar confundir las cosas celestes con las cosas naturales, tal como Gilberto de Poitiers habría establecido y dejado como advertencia.⁶⁴¹

Así, en lo natural las sustancias o naturalezas son los subsistentes de las personas, pero la causa de la naturaleza no está sujeta a la misma, es decir, no existe un *subsistente* posible para la causa que causa, que es sólo una. En cambio si a ésta la consideráramos o fueran varias, siguiendo el hecho de son varias personas las que “integran” la divinidad, se seguiría que habría muchos principios de las cosas.⁶⁴² Sin embargo, resulta necesario enfatizar que este planteamiento -mucho mejor estructurado en sus *Regulae Theologicae*-⁶⁴³ es de nueva cuenta un esbozo de la teoría de la causación que habría de ser utilizada incesantemente en el curso del siglo XIII, a partir del aprovechamiento de los textos aristotélicos, en clave tomista de lectura. El autor da por entendido que hay una división de causas para cada sustancia, mientras se interroga de fondo por la primera o última causa de las mismas y especialmente por la posible explicación de la causa de la Divinidad. En ese

⁶⁴⁰ Jean Châtillon, “La méthode théologique d’Alain de Lille”, Roussel, et Souard (eds.), *op. cit.*, p. 54-55.

⁶⁴¹ Monagle, *op. cit.*, p. 35.

⁶⁴² “Quamvis enim in naturalibus verum sit, tot esse substantias vel naturas, quot sunt subsistentes personae; tamen qui naturam creavit, naturae subiectus non est; licet enim tres sint personae, unius tamen sunt naturae; quia si pluralitas esset naturarum, plura dicerentur esse rerum principia, quod abhorret fides catholica”, Ms. 7635, f. 432r/PL, 210, c. 402.

⁶⁴³ Regula XLV: Haec praepositio “in” in Divinis aliquando notat essentiae identitatem, et personae pluralitatem, aliquando quasi diversitatem, aliquando preordinationem, aliquando identitatem, aliquando *causa efficientem*, aliquando quasi *causa formalem*”, Chiurco, *Le regole...*, p. 104-106.

sentido, armoniza con la intención correctiva racionalista que hemos subrayado ampliamente para el primer libro del tratado.

Continúa su alegato estableciendo que aquel *subsistente* no es tampoco triple porque eso implicaría hablar de partes, de pluralidad o de composición; pues todo lo compuesto es creado, mientras que el principio de la esencia divina es [debe necesariamente ser] lo simple. No se dice que cada una de esas personas sea un Dios distinto, sino que son tres manifestaciones de una misma divinidad, como decimos que “la voz blanco es otra que la voz blanca, sin embargo no es otro nombre [adjetivo]”.⁶⁴⁴

De forma subyacente, nos envía a los conflictos derivados de la diferenciación entre *appellatio* y *significatio*, que ya desde Anselmo estaban comenzando a discutirse y especialmente entre los porretanos del siglo XII. La diferencia fundamental reside en la *praedicatio* que implica la *compositio* de las cosas naturales, las cuales no pueden utilizarse para intentar definir o comprender a Dios y lo que éste implica. Hay un régimen de identidad entre la extensión y la intensión cuando de Dios se habla; régimen que se desintegra y deja de ser posible o viable cuando buscamos definir lo múltiple, lo *compositus*, dentro de lo cual se halla el humano y toda la Creación.

Es menester observar que el lenguaje que elige utilizar para su presentación de razones no es arbitrario ni fortuito, sino que se enmarca en todo un esfuerzo colectivo de discusiones y definiciones escolásticas en torno a los mismos problemas.⁶⁴⁵ Así lo señala

⁶⁴⁴ “Et quamvis Deus sit trinus, non tamen est triplex, nam triplex notat partium, vel naturarum pluralitatem; in Deo, autem tres personae non sunt quasi tres partes quae Deum constituent; quia si hoc esset, Deus simplex non esset, et sic non esset suae essentiae principium; nam omne compositum est genitum. Non sunt ibi etiam plures naturae, quia sic plures essent dii, vel unus Deus triformis esset, quod Christiana abhorret religio. Dicimus ergo, quod alius est Pater, alius Filius, alius Spiritus sanctus, non tamen alius Deus est Pater, alius Deus est Filius, alius Deus est Spiritus sanctus, sicut haec vox albus, est alia quam haec vox alba, non tamen aliud nomen”, Ms. 7635, f. 432r/432v/PL, 210, c. 402.

⁶⁴⁵ De Rijk, L. M., *Logica Modernorum. A contribution to the History of Early Terminist Logic. I. On the Twelfth Century Theories of Fallacy*, Assen, Van Gorcum & Comp., 1962, p. 13-178.

Alain Galonnier: “La pareja *homo-albus* se mantendrá en el siglo siguiente [XIII], la principal ilustración de problemas precisos de semántica y será utilizada notoriamente por la partición del nombre en *nomen adiectivum (albus)* y en *nomen substantivum (homo)*”.⁶⁴⁶ Considero fundamental enfatizar estos señalamientos porque permiten dotar de un sitio diverso y propio al autor y a su tratado, comprender que no sólo se constriñe a elaborar una narración con simple intención polémico-apologética, sino en verdad a captar la serie de esfuerzos desplegados en un tratado que, con objetivos pastorales, también diera cuenta de la sistematización teológica que alcanzó a construir en su trayectoria intelectual.

Por su parte, Marcia L. Colish analizó los aportes de algunos sucesores inmediatos de la escuela porretana; la autora se interesó especialmente en los que marcaron distancia con su *magister* al reutilizar el término *substantia* que aquél había rechazado. Así nos dice: “De un golpe los autores alcanzaron una notable clarificación del término *substantia*, autorizándose ellos mismos para defender el principio de que Dios es idéntico a sus atributos, de mejor modo del que Gilberto había podido, mientras se desvincularon del argumento del análisis gilbertiano sobre los nombres de lo abstracto y lo concreto, tal como eran aplicados a la deidad, lo que impedía un entendimiento de la deidad de tal modo concebida”.⁶⁴⁷ Es posible encontrar el mismo uso y distancia en Alain de Lille, quien dice: “Pero en la Trinidad según algo se atiende la pluralidad, y según algo la identidad; porque en las personas, la pluralidad, [pero] en la naturaleza y esencia, la identidad”.⁶⁴⁸

⁶⁴⁶ Alain Galonnier, “Le *De grammatico* et l'origine de la théorie des propriétés des termes”, en Jolivet (eds.), *Gilbert...*, p. 358.

⁶⁴⁷ Marcia L. Colish, “Gilbert, the Early Porretans and Peter Lombard. Semantics and Theology”, en Jolivet (eds.), *Gilbert...*, p. 242.

⁶⁴⁸ “In Trinitate vero secundum aliquid attenditur pluralitas [*PL* añade: et secundum aliquid identitas]; quia in personis pluralitas, in natura et essentia, identitas”, Ms. 7635, f. 433r/*PL*, 210, c. 403.

En el capítulo cuarto el teólogo enfatiza que la unidad simple e indivisible es el origen de toda pluralidad, de todos los subsistentes, pero que El *Existente* y *Subsistente* tiene que ser, por acto y naturaleza, simple e indivisible; líneas que siguen el pensamiento boeciano. Ese *Existente*, que es no compuesto ni engendrado, debe ser el Creador, pero como no podemos hallar esa cualidad en la criatura compuesta, debemos encontrarla entonces en “*ipse manens stabilis dat cuncta moveri*”. Por tanto, ¿en qué subsistente podríamos encontrar dicha cualidad si no es en Dios? Dios, en efecto, engendra a Dios”.⁶⁴⁹

Aquí observo un eco de la propuesta de Gilberto de Poitiers de recuperar algunos términos griegos para aclarar la polisemia de un término como *substantia*, el cual él había diferenciado de *subsistens*, *subsistentia* para hablar de filosofía natural, pero que no se acoplaba para hablar de la divinidad. El maestro de Poitiers propone, en su lugar, usar *essentia*.⁶⁵⁰ Todas las definiciones en discusión son utilizadas en este tratado, y me parece que responde a su necesidad de mostrar interés y trasladar a otros géneros los debates intelectuales que mantuvieron tan ocupados a estos maestros, a quienes interpreto como constructores –directos o indirectos- de la ortodoxia. Resulta necesario recordar que las discusiones planteadas por Gilberto, y que han sido denominadas como “Metafísica de lo concreto”, marcan un distanciamiento explícito con las definiciones hasta entonces usadas

⁶⁴⁹ "Unde cum in *Arithmetica* dicatur, quod "sola unitas indivisibilis simplex est origo omnis pluralitatis", ad res subsistentes istud videtur referendum: sed in creaturis illum existens subsistens invenitur actu et natura simplex et indivisibile, quod non sit aliqua specie compositionis compositum. Ergo in alio existente oportet nos invenire illam ineffabilem simplicitatem: restat ergo et hanc esse in Creatore, cum in creatura inveniri non possit. Quia sicut ab unitate indivisibili omnis procedit pluralitas quae divisibilis est, ita a Creatore invariabili omne procedit variabile, quia 'Ipse manens stabilis dat cuncta moveri'.

Et sicut in unitate et numero resultat Creatoris et creaturae imago, ita in Trinitatis similitudo; in proprietate enim unitatis quodam modo resultat vestigium Trinitatis, quia, ut apud *Arithmeticum* legitur, unitas gignit se ipsam. Inter unitatem autem genitam et gignentem quaedam invenitur aequalitas. In quo ergo subsistente hoc poterimus invenire, nisi in Deo? Deus enim gignit Deum", Ms. 7635, f. 434v-435r/PL, 210, c. 405.

⁶⁵⁰ Marcia L. Colish, *op. cit.*, p. 232-234.

(Prisciano, Quintiliano o Boecio), especialmente con respecto a la composición de los seres humanos y la no-composición de la divinidad.⁶⁵¹

Alain de Lille, entonces, se encarama en la línea porretana, pero guardando ciertas distancias, quizá por temor a caer en alguna proposición que pudiera ser sospechosa o señalada como heterodoxa, tal como le había sucedido a su predecesor cuando fue acusado de plantear una cuaternidad en su intento de ofrecer una definición trinitaria.⁶⁵² Considero importante añadir que, a pesar de la acusación que enfrentó Gilberto en el concilio de Reims de 1148, el obispo de Poitiers fue exculpado enteramente de esa sospecha. Al parecer su personalidad, menos conflictiva que la de Abelardo, le valió más amplios apoyos y defensores entre la comunidad de pensadores y eclesiásticos de la época. Mientras que es bien conocida la historia de enfrentamientos y enconos en los que se vio envuelta la trayectoria de Abelardo.⁶⁵³

Probablemente también a ese temor de sospecha o condena podemos adjudicar el interés que Alain de Lille mostró al enfatizar repetidamente que no se trata de un concepto independiente de la esencia de Dios, sino que en la singularidad de su esencia se reúnen las personas que son y significan Dios. Al mismo tiempo, le parece importante recalcar que en la generación humana del hijo en su sustancia-especie no hay singularidad, pero sí la hay en su esencia en cuanto Dios.⁶⁵⁴

A continuación, aborda el asunto desde la filosofía moral, planteando la vida humana, a través de la sinécdoque alma/vida, como reflejo de la explicación de una “trinidad unitaria”.

⁶⁵¹ Jean Jolivet, “Rhétorique et Théologie dans une page de Gilbert de Poitiers”, en Jolivet, (eds.), *Gilbert...*, p. 183-198.

⁶⁵² Monagle, *op. cit.*, p. 32.

⁶⁵³ *Ibid.*, p. 20-40.

⁶⁵⁴ “Hoc tamen interest in dicta similitudine quae data est, quod in humana generatione patris et filii una est substantia specie, non singularitate, Dei vero et suae notionis, singularitate una est essentia”, Ms. 7635, f. 435v/PL, 210, c. 405.

En el alma aparece una Trinidad, la de memoria, inteligencia y amor/voluntad, éstas en conjunto son concebidas como una sola vida y una sola esencia; puesto que cada una por sí misma no constituye un alma, sino únicamente en concurrencia las tres constituyen la unidad de un alma, del alma, es decir, son tres, pero que se dicen singularmente.⁶⁵⁵ En este planteamiento volvemos a encontrar, además, la idea del esquema ternario esbozada en el *CH*.

Para cerrar el argumento de la sección retorna a la filosofía natural y utiliza el fenómeno de la Luz y su procedencia. Si encendemos tres velas habrá una luz, cuyas cualidades no son distinguibles, ni mensurables, lo que constituye a una, también constituye a la otra, pues su esencia es ser luz. El reflejo espiritual nos permite ver el mismo fenómeno en la Trinidad: “Mientras el Padre es la Luz; el Hijo, el Esplendor del que él es originado; también el Espíritu Santo se origina en ambos, del Padre y del Hijo; del mismo modo que la Flama, quema, extingue e inflama, del mismo modo el Espíritu Santo quema los vicios, extingue los pecados e inflama la gracia”.⁶⁵⁶

⁶⁵⁵ “Similitudinibus idem probatur: vestigium enim Trinitatis apparet in anima. Mens humana meminit sui, diligit se, varie intelligit se. Hoc si cernimus nondum quidem Domini Trinitatem, sed imaginem Dei cernimus. Hic enim quaedam apparet trinitas, memoriae, intelligentiae et amoris. Haec igitur tria potissimum tractemus, memoriam, intelligentiam, voluntatem: haec tria non sunt tres vitae, sed una vita, nec tres mentes, sed una mens, una essentia (...). Memoria vero dicitur ad aliquid; et intelligentia, et voluntas, sive dilectio, similiter ad aliquid dicitur; vita vero ad se ipsam, et mens et essentia. Haec igitur tria eo sunt unum, quo una vita, una mens, una essentia, et quidquid aliud, ad se ipsa singula dicuntur, et simul non pluraliter, sed singulariter dicuntur”, Ms. 7635, f. 435v-436r/*PL*, 210, c. 406.

⁶⁵⁶ “Alia etiam similitudine idem probatur: sicut tres candelae sibi unitae, sibi similes, sibi aequales; si accendantur, unam habet lucem, nec maior, nec magis unius lux quam alterius. Sed trium est lux una et individua, sicut in Trinitate sunt tres personae, nec una persona maior quam alia, nec unius maior vel alia natura quam alterius. Pater autem spiritualiter dicitur lux, Filius splendor, Spiritus sanctus flamma. Ideo autem Pater dicitur lux, quia lucet a se ipso, non ab alio, et quia ab eo lucet lux illuminans, id est Filius, et lux inflama, id est, Spiritus sanctus. Filius ideo dicitur splendor (c. 407), quia sicut splendor procedit a luce et sic filius a patre. Spiritus Sanctus ideo dicitur flamma quia sicut flama procedit a luce et splendore, ita Spiritus sanctus a Patre et Filio; et sicut flamma tria facit, urit, splendet, succendit; sic Spiritus sanctus urit vitia, splendet peccata, succendit gratiam”, Caput V, Ms. 7635, f. 436r/*PL*, 210, c. 406-407.

Pero la luz procede del Sol, así como el calor, los tres son al tiempo una misma esencia, no se produce uno sin ninguno de los otros dos, si tenemos calor es gracias a la coacción de Sol-Luz. En seguida, la metáfora sol-rayo-calor le permite plantear la consustancialidad de la divinidad, su coeternidad y su coparticipación en la esencia llamada Dios.⁶⁵⁷ *Lux, Splendor et Flamma* son los tres modos de presentarse una y la misma esencia: Dios.

Finalmente, considero relevante señalar que varios de estos conceptos, especialmente lo relativo a la teoría de la *unio/unitas* que parte de los seres concretos y su definición en cuanto conformidad y similitud o semejanza, tuvieron un origen dionisiaco salido de los *Nombres divinos*, el cual habría sido retomado y discutido extensamente tanto por Gilberto de Poitiers en *De Hebdomadibus* y por Thierry de Chartres en su *Comentario a los Nombres divinos*, tal como analizó Alain de Libera.⁶⁵⁸

Hasta aquí dejo el análisis del contenido nodal de esta refutación, para retornar al ámbito de escritura del libro y considerar el horizonte en que debe ser situado.

2.2 Antijudaísmo y los judíos ¿del sur de Francia?

Se considera que hubo una situación mucho más favorable, de la pensada hasta ahora, para las comunidades judías del sur de Francia y que la integración en el entorno y gobiernos cristianos no resultó un conflicto ni un gran fardo para su vida cotidiana.⁶⁵⁹ Se ha planteado una coexistencia bastante llevadera entre los dos grupos culturales y se han acentuado las

⁶⁵⁷ “Similiter in sole considerantur tria: Solis substantia, radius a sole procedens, calor ab utroque exiens. Ista tria in sole considerantur, et sunt in una solis substantia; sol ad nullum radius de sole nascitur, calor ab utroque progreditur: tam radius quam calor coevus est soli. Tres ergo sunt, sol, radius, calor; in una tamen substantia sunt. Similiter Pater et Filius et Spiritus Sanctus sunt in una deitatis substantia, Pater a nullo, Filius a Patre, Spiritus sanctus ab utroque; Pater aeternus, Filius et Spiritus sanctus coaeterni Patri”, Ms. 7635, f. 436r-436v/PL, 210, c. 406-407.

⁶⁵⁸ Alain de Libera, *op. cit.*, p. 449-451.

⁶⁵⁹ Cfr. Pearson, *op. cit.*, p. 87-92; Christoph Cluse (ed.), *The Jews of Europe in the Middle Ages*, Turnhout, Brepols, 2002, *passim*; Sapir Abulafia, *Christians and Jews...*, p. 128-129.

cartas, bulas y decretos papales que todavía en el siglo XI fueron enviados a la zona, por papas como Alejandro II, para asegurar su supervivencia al interior de las comunidades cristianas durante las avanzadas guerreras que tenían por objeto retomar territorios para el cristianismo y en perjuicio del dominio islámico.⁶⁶⁰

No obstante, la situación en el norte comenzaba a dibujarse de forma muy diferente unos años más adelante. Casi cuando el teólogo de París escribía este tratado, al menos, una acción y un decreto reales fueron ejecutados en contra de las comunidades judías del reino de Francia. Primero, tomados como rehenes algunos de los judíos más adinerados de l'Île, se exigió un rescate por ellos en 1180-1181. En seguida, declarando la expulsión de toda la comunidad del reino en 1182,⁶⁶¹ bando por el que eran simultáneamente confiscados sus bienes, posesiones y propiedades en dicho territorio.

Se han planteado diversas hipótesis para entender a qué se debió ese viraje en el tratamiento y consideración de los judíos en materia legislativa en el paso del reinado de Luis VII al de Felipe Augusto. Se ha considerado, además, una posible relación de dicho cambio de actitud a los, casi inmediatamente anteriores, acontecimientos sucedidos en Blois, en 1171, por los que el conde mismo, Teobaldo de Blois “atacó a sus propios judíos”.⁶⁶²

Anna Sapir y E. M. Rose señalan cómo no es posible sostener únicamente la idea de la “impulsividad del rey adolescente” en la toma de semejante decisión y que, por el contrario, pueden detectarse causas más profundas y premeditadas para poner en ejecución tales decretos.⁶⁶³ Merrall Llewelyn Price sugiere que las acusaciones de profanación de

⁶⁶⁰ Gilbert Dahan, “L'Église et les juifs en Languedoc (XIII-XIVe siècles)”, en *Les juifs en...*, p. 79-81.

⁶⁶¹ Cfr. Robert Chazan, *Church, State and Jew in the Middle Ages*, New Jersey, 1989, p. 287; Robert I. Moore, *La formación de una sociedad represora. Poder y disidencia en la Europa occidental (950-1250)*, trad. de Enrique Gavilán, Barcelona, Crítica, 1989, p. 168-171.

⁶⁶² Sapir Abulafia, *Christians and Jews...*, p. 63-64.

⁶⁶³ “La expulsión de los judíos por Felipe debe ser vista ante todo en el contexto de las ambiciones seculares del rey y no debe ser descartada simplemente como el producto de sus temores de adolescencia”, E. M. Rose,

objetos sagrados, dados en prenda a través de la usura y las denuncias relacionadas a dichos rumores por renombrados personajes, como fue el caso de Pedro el Venerable –y que también describen Cohen e Iogna-Prat-, tuvieron una incidencia en el cambio de actitud de un rey a otro,⁶⁶⁴ algunos de los cuales con anterioridad también habían señalado la laxitud de Luis VII para con las comunidades judías.⁶⁶⁵ Asimismo se argumenta la cada día más detestada usura, la cual fue clasificada progresivamente con mayor minuciosidad en lo jurídico.⁶⁶⁶ Se ha hablado, además, de una relación entre la entonces reciente propagación de rumores en torno a la supuesta práctica de asesinato ritual que fue consignada por Thomas de Monmouth cuatro décadas atrás y que dichos relatos habrían motivado tanto al rey Felipe Augusto, como a su tío, el conde de Blois.⁶⁶⁷

Ahora bien, es importante tener en cuenta que, tanto dichas medidas jurídicas, como sus efectos judiciales y sociales, no fueron aislados y se presentaron eventos y procesos semejantes sincrónicamente en Inglaterra, y diacrónicamente en el norte y sur de Francia, e Inglaterra.⁶⁶⁸ Enfáticamente tendríamos que considerar el continuo recurso a los mismos argumentos discursivos y *tropos*, en vista de las explosiones de violencia ocurridas en el curso del siglo XIII y el inicio del siglo XIV en las zonas mencionadas.

“Royal Power and Ritual Murder: Notes on the Expulsion of the Jews from the Royal Domain of France, 1182”, en Jansen, Katherine L., G. Gelter & Anne E. Lester (eds.), *Center and Periphery Studies on Power in the Medieval World in Honor of William Chester Jordan*, Leiden, Brill, 2013, p. 63.

⁶⁶⁴ Merrall Llewelyn Price, “Medieval Antisemitism and Excremental Libel”, en Utterback, Kristine & Merrall Llewelyn Price (eds.), *Jews in Medieval Christendom. Slay Them Not*, Leiden, Brill, 2013, p. 179.

⁶⁶⁵ Robert Chazan, “The Deteriorating Image of the Jews- Twelfth and Thirteenth Centuries”, en Waugh, Scott L. & Peter D. Diehl (eds.), *Christendom and Its Discontents. Exclusion, Persecution, and Rebellion (1000-1500)*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, p. 221-222.

⁶⁶⁶ Sapir Abulafia, *Christians and Jews...*, p. 62-63.

⁶⁶⁷ Sapir Abulafia, “Christians and Jews...”, en Cluse (ed.), *op. cit.*, p. 26.

⁶⁶⁸ Merrall Llewelyn, *op. cit.*, p. 177-183.

Por todos estos motivos, resulta menester regresar a algunas discusiones en torno al antijudaísmo cristiano y situar la noción del judío *hermenéutico* en medio de las demás categorizaciones que abordamos al inicio de este capítulo.

Algunas preguntas y notas surgen de los temas antes descritos y del horizonte de nuestro teólogo: ¿Por qué incluir un libro en contra del error de entendimiento judío si hubo una interacción más o menos pacífica entre ambas fes en la zona desde la cual escribía? y ¿dónde situar el tratado de Alain en la polémica antijudía del siglo XII?

En primer lugar, hay que decir que en este libro, en contra de la “comunidad judía”, encontramos sobre todo un ataque de carácter hermenéutico de los libros que les fueron comunicados y de la lectura que de ellos hacían. El *Doctor Universalis* no presentó una argumentación incendiaria en su contra; no se avocó a enunciar o enlistar los prejuicios y rechazos que caracterizaron la tradicional polémica antijudía; tampoco elaboró un “combate por la pluma”, como, por ejemplo, Iogna-Prat estableciera, con respecto al trabajo del Venerable⁶⁶⁹ de unas décadas atrás, o como se manifiesta también en la *Disputatio* de Crispino. No se encuentran rastros sostenidos o repetitivos en torno a la “estulticia”, “necedad”, “ceguera”, “malicia”, “lujuria”, “suciedad”, “enfermedad” o “contaminación” ni el caso extremo de incluso interrogarse por la “humanidad”, en términos ontológicos, de los judíos. Todas estas figuras que dominaron como tópicos en dicha larga tradición teológica.

Alain de Lille se distingue en este trabajo por hacer uso de otros recursos para articular la defensa de su comunidad religiosa, la única en que, desde su perspectiva, reside la verdad, y sin embargo no abreva de los tradicionales tropos ni lugares comunes a partir de los cuales se descalifica, descategoriza y excluye al “judío”.

⁶⁶⁹ Dominique Iogna-Prat, *Ordonner et exclure. Cluny et la société chrétienne face à l'hérésie, au judaïsme et à l'islam (1000-1150)*, 2e éd., Paris, Flammarion, 2000, *passim*.

Al no utilizar el género dialógico, en principio, demuestra que no está siquiera considerando una discusión con un judío de carne y hueso o refutando una *idea* del judío, sino que su intención se concentra en el despliegue de temas por los cuales es posible “demostrar” los errores de carácter hermenéutico que una tradición cultural ha perpetuado al paso de los siglos y que, en aquel momento, exigía ser de nuevo puesta en cuestión y perspectiva.

Ahora bien, el libro sí se inscribe en la tradición apologético-polemista del siglo, al menos parcialmente, pues tiene por objetivo mostrar en qué consiste el error obstinado que caracteriza a un grupo que no acepta ni la evidencia de sus propias autoridades ni las de la razón, por lo que demuestra de forma subyacente la pertinaz *duritia* que define al ‘judío hermenéutico’, especialmente en los capítulos en los que defiende la venida del Mesías, su descenso al infierno, su resurrección y ascenso al cielo, temas con los que concluye el libro.⁶⁷⁰

Siguiendo de nuevo a Pearson, hay que agregar que el teólogo presentó una muestra de antijudaísmo mucho más ofensiva y frontal en la *Summa Quot Modis*, en la que sí hizo un uso sistemático de fórmulas adjetivales y figuras retóricas de denostación en contra de los judíos, muy utilizadas desde siglos atrás.⁶⁷¹ Por lo que tampoco sería pertinente plantear una situación de excepcionalidad en nuestro autor. Insisto, tal como señalé para los libros anteriores, no podríamos señalar a Alain de Lille como un caso totalmente aislado del ambiente que promovió y produjo relatos del mismo género, ninguna persona está fuera de su tiempo.

Por otra parte, se han analizado también otros ejemplos de cambio de tono o énfasis en Pedro Abelardo, Bernardo de Clairvaux o el propio Inocencio III, al que por mucho tiempo

⁶⁷⁰ *PL*, 210, Capiti XI; XIX-XXI.

⁶⁷¹ Pearson, *op. cit.*, p. 93-94.

se consideró como “el padre del antisemitismo”; título que, por lo demás, refleja la toma de partido y los sesgos de los estudiosos, por lo que ha exigido revisión y medida al cotejar y releer los documentos que, en su momento, fueron usados para acuñar semejante y desfasado reproche.⁶⁷²

En tercer lugar, me parece que es muy probable que la decisión de incluir este libro en el tratado resultara más de su experiencia o conocimiento sobre la situación judía en el norte de Francia, que de la situación de los judíos sureños en esos años. Esto explicaría mucho mejor en este caso, que en los otros libros, la idea de una construcción intelectual en forma de disputa escolástica. Además, el análisis de todo el tratado dibuja una preocupación probablemente más acuciante en torno a los otros enemigos que la comunidad cristiana enfrentaba en dicho territorio: los herejes dualistas y los valdenses. Así, podemos entender la desigual proporción que ocupan los últimos dos libros, contra judíos y musulmanes,⁶⁷³ que frente a los dos primeros, contra herejes.⁶⁷⁴

Por ello también hay que recordar que el tratado fue dedicado calurosamente al conde de Montpellier, Guillermo VIII, por lo que se ha insistido en una cercana relación entre ambos y de ahí el interés por ofrecerle un documento apropiado y acorde a la ortodoxia católico-romana, destinado a combatir los “peligros” que el cuerpo social cristiano enfrentaba. Por último, ese interés es consonante con el hecho de que el señor de Montpellier intentó sostenidamente mantener una buena y cooperativa relación con el pontificado,⁶⁷⁵ ya que

⁶⁷² Claire Soussen, “Innocent III et les juifs du Midi, entre tradition et rénovation”, en Fournié, Michelle, Daniel Le Blévec & Julien Théry-Astruc (dirs.), *Cahiers de Fanjeaux: Innocent III et le Midi*, 50, Toulouse Privat, 2015, p. 355-375.

⁶⁷³ Ms. 7635, f. 431r-454v/PL, 210, c. 401-430.

⁶⁷⁴ Ms 7635, f. 352v-431r/PL, 210, c. 307-401. Dedicó casi el triple de páginas a refutar a los herejes que a judíos y musulmanes en conjunto.

⁶⁷⁵ PL, 210, c. 401; Françoise Durand Dol, “Innocent III et les Guilhem de Montpellier”, en *Cahiers de Fanjeaux*, 50, Toulouse, Privat, 2015, p. 64-66 et 73.

aquél pretendía obtener el reconocimiento oficial pontificio de la segunda familia que construyó, asunto que enturbió momentáneamente su posición, pero que finalmente pudo subsanar, aunque sin conseguir tal objetivo. En ese tenor, adquiere mucho sentido el planteamiento de Bain al señalar que Alain de Lille buscó encumbrar a su señor dotándole del carácter de “príncipe de la fe”⁶⁷⁶ -yo diría de la ortodoxia- al entregarle una *summa* para enfrentar las distintas faces adversarias de la Cristiandad.

IV.3 Cierre capitular

A pesar de que autores como Pearson sostienen que este tratado -ya no sólo el *CI*- debe ser considerado dentro de los límites de la literatura polémica antijudía, antiherética o antimusulmana;⁶⁷⁷ o si atendemos los reparos que David Berger ha señalado en relación a la medida del uso de la “razón” y de la idea de “racionalismo” para una época tan temprana como el siglo que nos ocupa,⁶⁷⁸ yo propongo que el libro sí merece ser situado en un espacio propio que excede el marco genérico de las polémicas antijudías.

Considero que uno de los aspectos más interesantes de este libro, junto al resto de temas que trata de forma más convencional, reside no sólo en el tipo de argumentos que decidió utilizar, sino justamente en cómo logró introducir las discusiones intelectuales más innovadoras relativas a las palabras, las cosas y sus significados. Hablar de aritmética, pero distinguiendo las posibles lecturas que se despliegan, así como sus implicaciones filosóficas y teológicas. Como resultado de este proceder se comprende o explica que no se limitara únicamente a poner ejemplos a través de figuras retóricas ni a asumir que ellos tenían que ser destruidos, fuera por aniquilación física o conversión, como había sido la costumbre

⁶⁷⁶ Bain, “Les hérétiques du prince...”, en *op. cit.*, p. 189.

⁶⁷⁷ Pearson, *op. cit.*, p. 95.

⁶⁷⁸ Berger, “How, When and...”, en Baumgarten (eds.), *op. cit.*, p. 125-128.

teológica hasta entonces.⁶⁷⁹ Explicar en qué se distingue la unión de la unidad en la conformación de lo celestial y lo natural, o cómo entender las facetas de la unidad que comprendían la Trinidad, resultan un claro ejemplo de un pausado, pero sistemático, desarrollo de ideas que desplegó específicamente en sus otros trabajos de corte más filosófico como son la *Summa Quoniam Homines* o la *Quot modis*, las cuales escribió inmediatamente después como el corolario de su evolución intelectual.

Por los elementos esgrimidos en las páginas anteriores y en un balance general, considero que el libro se sitúa en un nicho refutatorio independiente a los tradicionales *adversus Iudaeos*. Se observa una intención sostenida de aportar reparos de carácter lógico y hermenéutico, sin asentarse exclusivamente en los basamentos clásicos de imputación sobre el rumor, denostación, invectiva, magnificación o en los señalamientos de carácter moral-inmoral-amoral que constituyen parte integral de esta vertiente polémica cristiana.

Otra de las características que lo distinguen de tratados más clásicos es la actualidad de temas que aborda, pues deja ver las lecturas y contactos textuales en cada una de sus obras. De igual modo es posible observar el trabajo de “edición” de los contenidos utilizados de otros autores en función de los objetivos que establece en cada texto, así como las necesidades que cada género le exige. Es ésta la forma en la que comprendo su uso de las autoridades, ya pertenecieran a los siglos anteriores, como Agustín, Boecio, Marciano Capella, Juan Escoto Erígena,⁶⁸⁰ o sus antecesores inmediatos, especialmente Abelardo, Gilberto Crispino, Hugo de Saint-Victor, Guillermo de Champeaux o Gilberto de Poitiers.

⁶⁷⁹ Anna Sapir Abulafia, “Christians and Jews in the High Middle Ages: Christians Views of Jews”, Cluse (ed), *op. cit.*, p. 24-25.

⁶⁸⁰ Alain de Libera, *op. cit.*, en *Gilbert...*, p. 440.

Finalmente, y sin duda, no puedo dejar de explicitar el hecho de que el trabajo de edición y adaptación que hizo con las ideas o programas de los autores que leyó, pasaron siempre por el tamiz de su propio criterio, sirviendo siempre a los intereses que Alain de Lille intentó transmitir en cada una de las partes de su vasta obra, por lo que no constituyen de ningún modo sólo un *copy-paste*, como algunos estudiosos sostuvieron.⁶⁸¹

⁶⁸¹ David Berger, “How, When and to What Degree Was the Jewish-Christian Debate Transformed in the Twelfth and Thirteenth Centuries?”, Baumgarten & Galinsky (eds.), *Jews and Christians in Thirteenth-Century France*, New York, Palgrave-MacMillan, 2015, p. 124-132.

Capítulo V. El Contra paganos seu mahometanos

Introducción

El último de los libros de la *Quadripertita editio* del *Magistri Alani Porretani*, intitulado *Contra paganos Mahometi discipulos*, es el de menor extensión en la tétrada que integra este tratado teológico. Alcanza únicamente diecisiete folios de nuestro manuscrito base, el Ms 7635 de Montpellier,⁶⁸² y apenas cinco páginas del tomo correspondiente de la *Patrología Latina*.⁶⁸³

En éste, al igual que realizó con la apertura del *Contra Iudaeos*, Alain de Lille señala por qué le dedicará el fragmento final de su obra a los *paganos* o *sarracenos*, así llamados por el *vulgus*, aunque comienza el capítulo precisando que se refiere a los *mahometanos*, es decir a los *discipulos* de la *monstruosior secta* de Mahoma, “quien fue inspirado por un espíritu maligno para inventar [esta] secta abominable”.⁶⁸⁴ Con tal caracterización, de inmediato, pareciera arrojarnos a un terreno de (des)calificación moral, como si quisiera alertarnos sobre el sendero que dicha refutación transitará.

A pesar de un arranque saturado de *tropos*, especialmente de *vituperationes* –como también iniciara el *CV*–, nos ofrece, por un lado, la misma organización que emprendió con los tres libros anteriores, estableciendo las opiniones de los adversarios en cuestión y las respuestas cristianas basadas en *auctoritates* y *rationes* para argumentar las fallas de lectura, de interpretación y de creencia en dicho grupo; y, por otro, un sorprendente planteamiento en el que introduce en la ecuación a los judíos y la relación que guardan entre sí, éstos y los

⁶⁸² En dicha versión se lee inmediatamente del *explicit* del *Contra Iudaeos*: “*Incipit liber quartus Contra paganos Mahometi discipulos*”, Ms 7635, f. 449v; cuyo contenido se extiende al folio 454v. Además de que el título del libro difiere ligeramente del de la *Patrología*, cuya versión es “Liber quartus. Contra Paganos seu Mahometanos” y el encabezado del *caput* I dice: “*Quibus auctoritatibus et rationibus dicunt pagani, seu Mahometani, Christum conceptum fuisse de flatu Dei communi*”, PL, 210, c. 421.

⁶⁸³ Mientras en PL, 210, c. 421-430.

⁶⁸⁴ “*qui maligno spiritu inspiratus, sectam abominabilem invenit*”, Ms 7635, IV, f. 449v/PL, 210, c. 421.

musulmanes y, al tiempo, con respecto al mundo cristiano, el único entorno viable y por ello al autor defiende con todas sus letras.

Este doble escenario organiza, en algunos párrafos, el planteamiento teológico central que será desplegado en el libro; mientras que la relación judíos-musulmanes vs cristianos, nos exige volver sobre nuestros pasos para reflexionar sobre las posibilidades de lectura, análisis e interpretación que se abren frente a nosotros.

Teniendo en cuenta lo anterior, me parece no sólo importante, sino necesario comenzar el desarrollo de este apartado de la tesis planteando los diversos elementos que resultarán útiles y fundamentales para articular un análisis pertinente de la breve sección que aquí nos compete.

V.1 El *Adversus* y sus subgéneros

Hablar de la polémica antiislámica en el mundo cristiano medieval occidental de nueva cuenta nos enlaza con el género *Adversus*,⁶⁸⁵ tal como fue construido y diseñado para combatir –y en su mejor, o más diligente, versión convencer- a los grupos que ocupan el blanco de los otros libros que este autor retrata.

De tal suerte que es imprescindible desbrozar las cercanías y las distancias que mantuvo este subgénero con respecto a los otros que lo componen. Podemos plantear algunas cuestiones para organizar la reflexión: ¿en qué elementos se basa la definición y tratamiento proyectado para el mundo musulmán?, ¿en qué elementos se acerca o distingue de los proyectados para el mundo judío?, ¿por qué se distinguen ambos, a su vez, de los planteamientos realizados para los *conventiculos* heréticos? y ¿qué balance se puede hacer

⁶⁸⁵ Dominique Iogna-Prat, “La formation d’un paradigme ecclésial de la violence intellectuelle dans l’Occident latin aux XIe et XIIe siècles”, en Azoulay, Vincent et Patrick Boucheron (eds.), *La mot qui tue. Une histoire des violences intellectuelles de l’Antiquité à nos jours*, Seyssel, Champ Vallon, 2007, p. 322-323.

entre todos ellos? Enfocaré estas interrogantes en nuestro teólogo, pero teniendo en cuenta al mismo tiempo de qué modo teje su argumentación con el horizonte de enunciación y la atmósfera de esa segunda mitad del siglo XII y el inicio del siglo XIII.

V.2 Viejas y nuevas preocupaciones historiográficas

En 2016, Brepols publicó *Jews and Christians in Medieval Europe: The Historiographical Legacy of Bernhard Blumenkranz*, editado por Philippe Buc, Martha Keil y John Tolan.⁶⁸⁶

Esta publicación forma parte de un amplio proyecto de investigación que ha derivado en la aparición de una serie de trabajos (de la cual éste corresponde a su séptimo volumen), cuyo objetivo central ha sido proveer de análisis históricos revisionistas y de reciente interés en el estudio comparativo de la interacción religiosa en el mundo medieval.⁶⁸⁷ De este modo se ha abierto una muy rica y promisoría gama en el estudio conjunto de la historia cristiana en espejo de la judía; de la judía en el interior del devenir cristiano; de la judía y cristiana en medios musulmanes occidentales y orientales; en suma, de la multiconfesionalidad y de la cohabitación de estas Religiones del Libro a lo largo de la Edad Media y poco más allá, si consideramos la tradicional periodización dada a este segmento de la historia europea.⁶⁸⁸

Como parte del volumen referido encontramos una colaboración, tan interesante como sugerente, de Anna Sapir Abulafia titulada “Engagement with Judaism and Islam in Gratian’s *Causa 23*”.⁶⁸⁹ Esta historiadora invita a la vinculación de dos esferas de estudio especializado que, como señala, se han mantenido mucho más alejadas de lo que sería

⁶⁸⁶ Philippe Buc, Keil, Martha & Tolan John (eds.), *Jews and Christians in Medieval Europe: The Historiographical Legacy of Bernhard Blumenkranz*, Turnhout, Brepols, 2016, 390 p.

⁶⁸⁷ Una propuesta paralela de carácter transdisciplinario que cruza estudios literarios e históricos relacionados con la interacción judía y cristiana en la Europa medieval es referida por Hannah Johnson como giro del paradigma ético-metodológico, Hannah R. Johnson, *Blood Libel. The Ritual Murder Accusation at the Limit of Jewish History*, Michigan, The University of Michigan Press, 2012, p. 18-19.

⁶⁸⁸ John Tolan, “Introduction”, en Buc, Philippe, *et al.* (eds.), *Jews and Christians...*, p. 5-7.

⁶⁸⁹ Anna Sapir Abulafia, “Engagement with Judaism and Islam in Gratian’s *Causa 23*”, en Buc Philippe, *et al.* (eds.), *Jews and Christians...*, p. 35-50.

deseable: el mundo de la historia jurídica canónica medieval y el estudio de las interacciones religiosas medievales.⁶⁹⁰ Desde hace algunos años he abogado por inquietudes semejantes, pues me parece que usualmente se ha separado el análisis de datos como éstos que vinculan la interpretación de ambos procesos; por una parte, el devenir y consolidación del Derecho canónico y; por otra, la argumentación teológica que le da fundamento a aquél y al lugar que ocupan los elementos considerados problemáticos en la economía medieval cristiana.

En ese tenor, Sapir decide, por una parte, abordar a detalle una de las *causae* de la segunda parte de la legendaria *Concordantia discordantiam canonum* de Graciano en su primera y segunda recensiones. Por otra, su intención es la de rastrear en la *Causa 23* de la *Concordantia* o *Decretum*, destinada a analizar y definir el campo de acción con respecto a los núcleos heréticos, los elementos que la vinculan a los mundos judío e islámico, aun cuando no fue pensada ni dedicada a tratar a esos *otros* ni como tema, ni como problema.⁶⁹¹

Con una pericia muy notable, navega entre las versiones manuscritas de tradición insular británica de mayor antigüedad, para determinar las diferencias entre el Graciano 1 y el(los) compilador(es) de Graciano 2, cotejados frente a la edición romana censada e impresa de 1582;⁶⁹² junto a las glosas tempranas y consolidadas, especialmente la primera llamada *Ordinaria*, realizada por Juan Teutónico y Bartolomé de Brescia.⁶⁹³ Su interés sin embargo no es únicamente filológico ni de planteamiento jurídico por sí mismo, sino que se enfoca en la detección de cambios, añadidos o comentarios con respecto a la causa mencionada. De

⁶⁹⁰ Sapir, *Ibid.*, p. 35-36.

⁶⁹¹ *Ibid.*, p. 40.

⁶⁹² *Ibid.*, p. 38-39.

⁶⁹³ “Como un todo la glosa nos da un mirada sobre cómo estos canonistas trabajaron con material disponible y como tal, nos permitirá estimar como los estatutos de la causa 23 sobre judíos y musulmanes fue recibida en la Inglaterra del tardío siglo XII”. Sapir, *op. cit.*, p. 39. También vale la pena señalar que la primera fase de glosado fue realizada hacia 1215 y la siguiente hacia 1245.

forma tal, es en ese cruce de intereses donde reside la pertinencia de su estudio con respecto del que aquí se propone.

V.3 Judíos, musulmanes y herejes

“La *causa 23* no es sobre las cruzadas, aborda cuestiones problemáticas sobre la legalidad de usar la violencia en contra de los herejes” y sin embargo, Sapir la escogió porque contiene la bula papal decretada por Alejandro II,⁶⁹⁴ la “*Dispar nimirum*, la cual distingue entre los musulmanes, a quienes los cristianos pueden atacar; y los judíos, que no deben ser asaltados, uno de los pocos mandatos concernientes a los judíos que estaba presente en la primera recensión del *Decreto*”.⁶⁹⁵ Señala que los historiadores de las cruzadas, en general, han tenido profundo interés en el estudio de esta *causa* para abordar la problemática y *sui generis* interacción religiosa en Oriente;⁶⁹⁶ sin embargo, la autora no sólo la aprovecha para considerar esa situación, sino sobre todo para repensar las posibles condiciones de su uso en Occidente.

Resulta imprescindible detectar qué autores fueron retomados -además de las autoridades testamentarias como son Pablo, Mateo y Juan- para argumentar las diferentes implicaciones y efectos de esta ficticia o hipotética *causa* legal; entre los principales se encuentran, sin duda, Agustín de Hipona, Beda el Venerable, Gregorio I Magno, la bula mencionada del papa Alejandro II de 1063⁶⁹⁷ e Ivo de Chartres.

⁶⁹⁴ La cual “escribió a los obispos de España en 1063 para ordenar la protección de los judíos en contra de los caballeros franceses que habían viajado al sur a combatir el Islam (...)”, Sapir, “Engagement...”, en *op. cit.*, p. 37-38.

⁶⁹⁵ *Ibid.*, p. 37.

⁶⁹⁶ Por poner un solo ejemplo algunas de las discusiones planteadas en: Benjamin Z. Kedar, *Crociata e Missione. L'Europa incontro a l'Islam*, trad. Liliana Silvestri, Roma, Ed. Jouvence, 1984, p. 79 y s.

⁶⁹⁷ “*Alexandri Papae II. Ep. XXXIV. Ad omnes episcopos Hispaniae. Quod Iudaei servari debeant, non occidi*”, Mansi, *Sacrorum Conciliorum*, t. XXI, c. 964.

Sin embargo, resulta sugerente -dice Sapir- que no fuera aprovechada ni por Juan ni por Bartolomé el *Sicut Iudeis*, decretado primero por Calixto II hacia 1120, posteriormente refrendado por los pontífices “Eugenio III, Alejandro III, Clemente III, Celestino III e Inocencio III”, y de nueva cuenta promulgado por Honorio III y Gregorio IX en las *Decretales* de 1234.⁶⁹⁸ Esta bula descansa en la homónima y famosa carta 598 de Gregorio Magno al obispo de Palermo, en la que establece que “los judíos no deben tener la libertad de presumir nada en sus sinagogas más allá de lo que es permitido por la ley, del mismo modo, no deben sufrir ningún perjuicio en los asuntos que les son garantizados”,⁶⁹⁹ lo que da pie a considerar que más les interesó establecer diferencias en el trato a musulmanes y judíos que la protección de éstos últimos.

La presencia de judíos y musulmanes es muy dispar en el *Decretum*. Evidentemente el papel vinculante entre un grupo cultural y otro con respecto al cristianismo occidental difiere en gran medida, sea por razones territoriales, numéricas o de distribución. De ahí que los sarracenos hayan sido sólo mencionados en cinco ocasiones aunque, señala Sapir, “todavía no he podido hacer un análisis apropiado del número de veces que el término *pagani* fue usado en el *Decretum* para referir específicamente a musulmanes”, por lo que podría incrementarse el número de llamadas que contiene el texto.⁷⁰⁰ Mientras que, con respecto, a los judíos, hay una frecuente mención en diversos tonos, especialmente de neutralidad, en una evocación histórica de su presencia en el devenir universal cristiano; y de rechazo, en múltiples ocasiones también utilizado para referir su interacción con el mundo cristiano y las

⁶⁹⁸ Y refrendada luego por Clemente III y Gregorio IX en sus *Decretales*, Sapir, “Engagement...”, en *op. cit.*, p. 41.

⁶⁹⁹ *Ibid.*, p. 43.

⁷⁰⁰ *Ibid.*, p. 40.

distintas reglas y limitaciones que dicha interacción exigía o que debía establecerse para evitar conflictos, contagios y contaminación.

Es ordinario y casi evidente que sean presentados de manera ambigua, pues la propia materia del *Adversus Iudaeos* así fue constituida, tal como hemos visto en otro apartado de este trabajo, como una de las grandes paradojas y dificultades del edificio teológico cristiano; representando a la vez el germen y cimiento de sí, pero distanciados y, en todo caso, reivindicados únicamente a la lejanía espacio-temporal del marco bíblico.⁷⁰¹

3.1 Justificación teológica y su expresión en derecho

Ahora bien, es menester recordar que hay una diferencia –diría- ontológica en la construcción de la definición entre uno y otro grupos, cuya consideración han abordado varios especialistas.⁷⁰² Ontológica, pues la comprensión de la existencia de las distinciones que había entre dichos grupos culturales y los cristianos pasó por el tamiz de interrogarse por la sustancia y materia de su ser, allende del papel o lugar teológico que podían tener. Y sin embargo, esa interrogación ontológica fue producto de una reflexión desde, por y para la teología.

Cabría aquí también rememorar que, entonces, conocer el universo natural tenía por objeto la comprensión y el enriquecimiento del universo moral. No debemos perder de vista, pues, que el interés por conocerlos, definirlos y tratarlos no pudo ser, en ningún nivel, independiente de los intereses fincados en el universo mental cristiano.⁷⁰³ Para ponerlo en otros términos, no se pretendía conocerlos porque hubiera curiosidad de ver o saber cómo un

⁷⁰¹ Raúl González Salinero, *El antijudaísmo cristiano occidental (siglos IV y V)*, pról. Gonzalo Puente Ojea, Madrid, Editorial Trotta, 2000, p. 69 y s.

⁷⁰² Cfr. Ron Barkai, “Juifs, chrétiens et musulmans en Espagne médiévale”, en Esther Benbassa (dir.), *Les Sépharades. Histoire et culture du Moyen Âge à nos jours*, Paris, PUP, 2011, p. 15-38; Iogna-Prat, *Ordonner et exclure... passim*; entre varios que citaremos más adelante.

⁷⁰³ Harold J. Berman, *La formación de la tradición jurídica de Occidente*, trad. Mónica Utrilla Neira, México, FCE, 1996, p. 143 y s.

grupo diverso era, creía, pensaba o vivía, sino siempre y sólo en relación a la historia de la salvación universal cristiana.⁷⁰⁴ De forma tal que interrogarse por su existencia implicó, en muchas ocasiones, interrogarse por su ser, en términos de la *substantia*-humanidad que subyacía o no a su creencia, cuestionando esa diferencia que los separaba del cuerpo cristiano.

¿En qué se distingue un judío de un musulmán? ¿En qué se asemejan? ¿Por qué ameritan trato diverso y bajo qué circunstancias? Me parece apropiado comenzar por la taxonomía y lo que cada etiqueta implicó, pensando que también hubo matices y cambios en el curso de los siglos y mientras el contacto fuera más o menos cercano entre ambos grupos.

En los diversos pensadores de la Edad Media encontramos los apelativos *sarraceno* o *mahometano* usados intercambiamente por *paganus*;⁷⁰⁵ pero se les distingue en general de *infidelis* que identificó primordialmente al no creyente. Sapir señala, sin embargo, que *infideles* aparece en una ocasión en las glosas de Juan y Bartolomé para designar a los musulmanes.⁷⁰⁶ Pero generalmente *gentiles e infideles* son reservados para no creyentes en el Dios testamentario; mientras por la época podía nombrárseles *pagani, sarracenos, mahometanos, agareni o ismaeliti*.⁷⁰⁷

Por su parte, como es bien sabido, los judíos jamás entraron en esa gama de enunciaciones, y las posibles lecturas e implicaciones que de ellas derivaran; pues siempre

⁷⁰⁴ David Nirenberg, *Neighboring Faiths. Christianity, Islam and Judaism in the Middle Ages and Today*, Chicago, The University of Chicago Press, 2014, p. 16.

⁷⁰⁵ Para un recorrido a vuelo de pájaro pero muy ilustrativo: *vid.* Benjamin Z. Kedar, *op. cit.*, p. 31 y *s.* Se mencionan las tradiciones hispánicas de Eulogio y Álvaro de Córdoba; la *Chronographia tripertita* de Teófanos de Bizancio, y traducida al latín por Anastasio el Bibliotecario en el siglo IX, o la posición de Guidberto de Nogent en su *Gesta Dei per Francos*. Pedro el Venerable incluso propone *ethnici*. *Apud* Mechthild Dreyer, “... *rationabiliter infirmare et... rationes quibus fides [innititur] in publicum deducere*. Alain de Lille et le conflit avec les adversaires de la foi”, en Solère (ed.), *Alain de Lille...*, p. 440-441.

⁷⁰⁶ Sapir, “Engagement...” en *op. cit.*, p. 46.

⁷⁰⁷ Iogna-Prat, *Ordonner...*, p. 336-337.

quedó o estuvo claro que su existencia formaba parte del carácter salvífico de la historia, habían sido la prefiguración del sentido final de este *eschaton*. De tal suerte que la justificación de su supervivencia era de carácter teológico: habían tenido un rol fundamental en el plan divino que no terminaría sino hasta su conversión que antecedería y anunciaría el inicio del final del mundo y, así, el cumplimiento de la promesa. Se intuye una presencia-rol eficaz en el pasado-futuro; mientras se observa una presencia omitida, oscurecida, menguada -o del deseo cristiano de convertirla en *ausencia*- en el presente.

De todo lo cual se deriva la exigencia de que los judíos tuvieran un lugar, un papel y una consideración específicos que contribuyera a la perfecta secuencia del plan y, como resultado de esto la actitud ambigua desarrollada con respecto a las comunidades judías en el mundo presente y futuro.

Ahora bien, la existencia del mundo musulmán no tiene correlato de esta necesidad teológica fundamental.⁷⁰⁸ El estatus diverso que se les puede otorgar a los musulmanes es resultado de este *no lugar* (o uno sólo contingente) en el plan universal. Es una presencia innegable, expansiva, inaprensible en el presente, una cara más de los enemigos que históricamente *El* cristianismo había tenido que combatir. De suerte que combatirlos, oprimirlos y erradicarlos -si era posible por conversión- era parte de la misión de la Cristiandad. En ese tenor, Pascal Montaubin, por ejemplo, lo plantea para describir los intereses e inquietudes de Inocencio III quien, “tenía prisa de terminar con el *negotium pacis et fidei* [refiriendo la batalla contra los herejes del sur de Francia] para consagrarse a su

⁷⁰⁸ Sapir, “Engagement...”, en *op. cit.*, p. 36-37.

objetivo escatológico mayor: la lucha con el enemigo exterior, los musulmanes que habían retomado Jerusalén en 1187”.⁷⁰⁹

Considerar conocerlos y -de ahí que además algunos pensadores dudaran en nombrarlos *haereses* resulta de reconocer que había un enlace entre ambas religiones, al tener noticia de que ellos creían en Cristo y la Virgen, si bien esa *creencia* no lo fuera en términos aceptables para el cristianismo y negligiendo el hecho de que para ser herejes, primero debían haber sido bautizados para sólo entonces haber podido entrar en dicha nomenclatura.⁷¹⁰ Por tales motivos, me parece que añadir la etiqueta herejes a la posible identificación del grupo musulmán complicó aún más el escenario discursivo que se fue forjando en el corazón de la Edad Media y sin embargo, así lo hicieron algunos autores.

Como producto de estos puntos de contacto y distancia se formularon algunos *binomios paradójicos*, de acuerdo tanto a las diferencias que para nuestro presente cada categoría describe, como para los contenidos semánticos que en aquel tiempo se otorgó a los mismos. Entre algunos de los que considero que caben en esta catalogación que denomino binomio paradójico, para definir a los grupos musulmanes, puedo colocar los siguientes: pagano-hereje; idólatra-hereje; gentil⁷¹¹-hereje o sarraceno-infiel. Asimismo, aunque menos como una etiqueta que definiera al grupo y más como una que describe un error sustancial en su lectura e interpretación del Dios, y a su vez otra que no cree en aquél: infiel-literalista.

⁷⁰⁹ Pascal Montaubin, “Une tentative pontificale de reprise en main du Midi: la légation du cardinal Pietro Beneventano en 1214-1215”, en *Cahiers de Fanjeaux*, 50, Toulouse, Privat, 2015, p. 391.

⁷¹⁰ James Muldoon, “Tolerance and Intolerance in the Medieval Canon Lawyers”, en Gervers, Michael & James M. Powell (eds.), *Tolerance and Intolerance. Social Conflict in the Age of the Crusades*, New York, Syracuse University Press, 2001, p. 122.

⁷¹¹ Quizá parece obvio, pero considero que vale la pena recordar, además, que gentiles era la etiqueta dada por los judíos a todos los *no judíos*, y que incluye a los cristianos; mientras que para el mundo cristiano se refería a todos los no cristianos, sin incluir a judíos, pues los judíos, a pesar de no entender toda la potencia y profundidad del Dios, eran los antecesores recipientes de la noticia de Dios en el mundo.

Ahora con respecto a este último, y desde la óptica cristiana, se veían también algunos enlaces entre el judío y el musulmán; primordialmente asentados en los hábitos y costumbres relativos a la alimentación,⁷¹² marcas (defectos) de carácter moral, el rechazo al culto a imágenes y el literalismo, ambas anclas que no les permitía desligarse de la prisión corporal-material para el ejercicio adecuado de la creencia en el Dios.

La observación o conocimiento de estas características y similitudes devinieron en articulación discursiva de diversa raigambre entre los teólogos, y ésta, a su vez y eventualmente, se convirtió en materia legislativa y jurídica. Como tal, se le puede ver como una reacción, cuyo objetivo fue sistematizar la reglamentación del posible contacto cristiano con ambos grupos, debido justamente a las confusiones, tentaciones, malas ideas –léase, creencias- y contagios que podrían provocarse si dicha interacción no era contenida, vigilada, legislada y limitada. Por el momento continuemos con los elementos que nos permitan intentar comprender las cercanías y distancias que exigieron colocar a ambos grupos, por momentos, espacios y discursos, en el mismo saco interpretativo y jurídico.

Como hemos visto, de acuerdo con Anna Sapir las diferencias también exigían un tratamiento diverso para judíos, musulmanes o herejes. Así, los judíos tenían una especie de prioridad (por su lugar teológico); mientras que tanto herejes como musulmanes podían ser despojados de sus bienes y propiedades,⁷¹³ siempre que fuera justificado el combate que se les emprendía o si contravenían las varias condiciones que la Cristiandad les había otorgado para poder *ser parte* de su universo jurídico. Sin embargo, se igualaba el tratamiento para guerrearlos o perseguirlos en varios casos, entre ellos: a) si insistían en hacer proselitismo

⁷¹² Muldoon, *op. cit.*, p. 120-123.

⁷¹³ Muldoon, *op. cit.*, 122-123.

sobre su *superstitiosa* creencia entre cristianos;⁷¹⁴ b) si tenían esclavos o servidores cristianos (tanto en Occidente, pero especialmente en el entorno latino gestado en territorio oriental);⁷¹⁵ c) si insistían en convivir con cristianos y compartir los alimentos;⁷¹⁶ d) si promovían o permitían el matrimonio interreligioso, cuando la esposa no se convertía;⁷¹⁷ por mencionar los más significativos y conflictivos. Vayamos a otra arista de esta dificultosa, cuando menos confusa, interacción.

3.2 Endógeno y Exógeno

James Muldoon propuso una serie de consideraciones interesantes para pensar o repensar una imaginable o factible *tolerantia* en estas sociedades, junto con lo que ésta pudo implicar. A pesar de que Muldoon rechaza taxativamente la muy polémica hipótesis de la “sociedad persecutora” que labraría la fama internacional de Robert I. Moore, sí concuerda en establecer que fue durante el siglo XIII que la situación de tolerancia dada se modificó, al crearse un cuello de botella para la presencia de la diferencia en sociedades que tendían a la unidad y unificación, como uno de los efectos e intereses de la consolidación de los reinos occidentales y el fortalecimiento de la posición pontificia.⁷¹⁸

Así pues, conviene pensar en el sitio que los *otros* ocuparon –o que les fue permitido ocupar- en el interior de la sociedad cristiana. Moore mismo sostiene su posición como

⁷¹⁴ Sapir, *op. cit.*, p. 42-44.

⁷¹⁵ Claire Soussen, “Innocent III et les juifs du Midi, entre tradition et rénovation”, en Fournié, Michelle, Daniel Le Blévec & Julien Théry-Astruc (dirs.), *Cahiers de Fanjeux: Innocent III et le Midi*, Toulouse Privat, 2015, 50, p. 360.

⁷¹⁶ Tolán, “Chapter 9 Of Milk and Blood: Innocent III and the Jews, Revisited”, en Baumgarten..., p. 142-143.

⁷¹⁷ Dejamos por supuesto del lado la posibilidad que una cristiana se casara con un no cristiano, pues fue prohibido legalmente, primero, en 339 por el emperador Constancio; y generalizado en 388 vía el *Codex Theodosianus*. Evidentemente la repetición en los decretos y cánones conciliares especialmente en entorno ibérico nos señalan la letra muerta de la prohibición. Finalmente, Nirenberg apunta que en el período altomedieval peninsular el interés se centró más en el acto sexual interreligioso que en el matrimonio en sí. *Apud* Nirenberg, *Communities of...*, p. 129-132.

⁷¹⁸ Muldoon, *op. cit.*, p. 117-118.

outsiders,⁷¹⁹ pues no participan del cuerpo en el cual estaban alojados. En ocasiones se les clasificó como un virus, como un organismo que requiere de otro cuerpo, uno ajeno a sí mismo, para mantener su propia existencia. En otras ocasiones, se les metaforizó más bien a través de las sanguijuelas, para con éstas implicar referencias de abuso, enfermedad, necesidad, dependencia, contagio y contaminación del cuerpo alojante. Ambas representaciones fueron muy aprovechadas para señalar todos los inconvenientes que su cercanía podía acarrear en el medio cristiano, a ojos de los teólogos, juristas y mandatarios.

En “Of Milk and Blood: Innocent III and the Jews Revisited”, John Tolan propuso que es en el lenguaje de Inocencio III, expresado en tres cartas dirigidas a altos dignatarios eclesiásticos y seculares del territorio del reino de Francia, donde se encuentran las primeras referencias más incisivas y argumentativas con respecto al peligro de contagio y contaminación al que se sometían las poblaciones cristianas que alojaban a estas comunidades, primordialmente concernientes o articuladas sobre los judíos, pero cuyos postulados también eran susceptibles de ser extendidos a musulmanes y heréticos.⁷²⁰

Se señala una relación entre la amenaza física y real (cuando hasta entonces habían representado *sólo* una amenaza teológica) en que devinieron y la fijación dogmática de la transustanciación, así como todo el ideario que durante el siglo XII, y en adelante, insistió en la corporalización -y por tanto enfatizó la humanidad- de Cristo. En el núcleo de esta contaminación estaba en juego la defensa de las especies eucarísticas⁷²¹ y la pureza del cristiano,⁷²² temas y preocupaciones que el teólogo nos dejó ver en sus primeros dos libros.

⁷¹⁹ Robert I. Moore, *Hérétiques. Résistances et répression dans l'Occident médiéval*, trad. Julien Théry, Paris, éditions Belin, 2017, *passim*, especialmente p. 38 y s.

⁷²⁰ John Tolan, *op. cit.*, en Baumgarten (eds.) *Jews...*, p. 140.

⁷²¹ Tema que se desglosó en el capítulo II de la tesis. *Ibid.*, p. 145-151.

⁷²² Este planteamiento bien permite comprender que una centuria más adelante se forjara el término marrano que devendría de uso corriente para señalar a los judíos conversos y la suciedad, que tornaría en todo un tópico discursivo en las relaciones entre judíos y cristianos en el ámbito peninsular. Elizabeth Koza, “Converso

Estos elementos nos permiten poner en la mesa la discusión sobre la explicitación de la diferencia. Como vimos en el caso de los judíos y las diversas posiciones defendidas en torno a la cohabitación en medios cristianos, se cruza aquí del mismo modo la pregunta por la posibilidad de coexistencia, convivencia o conveniencia, ésta última siguiendo un planteamiento que hizo David Nirenberg, con respecto a la situación peninsular hacia los siglos XIII y XIV.⁷²³

Es importante considerar al tiempo que discursivamente se enfatiza la diferencia, la separación y me atrevo a plantearlo como deseo de ausencia, cuando se afirma la perenne extranjería que exige un marcaje, una distinción y una delimitación que se materializan en la legislación sobre lo territorial. De igual modo, hay que enfatizar que ese discurso y andamiaje teológicos que promovieron y explicitaron el rechazo y el temor de contaminación, condujeron también a la guettización a la que fueron constreñidos a partir del siglo XIII, tal como lo sugiere Muldoon.⁷²⁴

Por su parte, Nirenberg plantea diversas ideas en torno a las complicaciones que el tema de la interacción, las relaciones personales y sociales interreligiosas provocaron. Se dedica a elaborar un rastreo de fuentes que cuentan los conflictos jurídicos y sociales que se gestaron en torno al tema del contacto, el sexo, la prostitución, el matrimonio, la poligamia y la procreación como espacios productores de *ansiedades* para la sociedad cristiana peninsular. Y sin embargo, también establece que hubo muchas excepciones y a cambio de alguna cuota se pasó por alto en muchas ocasiones que se mezclaran algunos cristianos con

Identities in Late Medieval Spain: Intermediacy and Indeterminacy”, Paper given at the 48th International Congress on Medieval Studies in Kalamazoo, 2013, 25 p. Consultado en www.medievalists.net (18 de mayo de 2019).

⁷²³ Nirenberg, *Communities...*, p. 3-17.

⁷²⁴ Muldoon, *op. cit.*, p. 119 y s.

judías o musulmanas; mientras que la tensión con respecto a las prostitutas cristianas se mantuvo más vigilada por considerar que podían resultar una especie de vaso comunicante, una filtración en la pared cristiana que se pretendía blindar.⁷²⁵

Nirenberg coquetea con una hipótesis muy interesante, planteada como pregunta, y a vuelo de pájaro, en relación a la diferenciación percibida por el mundo cristiano con respecto a una y otra religiones rivales: “Por ejemplo, ¿acaso la relación fundacional del judaísmo *vis-à-vis* el cristianismo condujo a los cristianos a insistir en una más grande separación de los judíos que de los musulmanes, cuya religión era menos amenazante porque su validez no tenía que ser aceptada en ningún nivel?”.⁷²⁶ Es decir, de nueva cuenta se introduciría la idea del *no lugar* que los musulmanes tienen en la economía salvífica cristiana, no tienen un papel que cumplir en ese relato y, por ello, su afrenta resulta menos urgente o menos amenazante. Finalmente propone que hubo tres permutas para el mestizaje: matrimonio con una mujer que se convertiría al cristianismo en seguida; una relación adúltera o relaciones carnales con prostitutas.⁷²⁷ Estos escenarios y casos de estudio exigen, cuando menos, matizar los planteamientos generales y adaptarlos a casos específicos que son susceptibles de ser analizados con estas reservas y parcialización en las premisas. Dejaremos de momento estos filamentos analíticos del proceso para considerar otros aspectos del mismo.

V.4 Marcas intra y extratextuales

Luego de plantear este escenario, considero oportuno comenzar a centrar nuestra atención en los posibles contactos, interlocutores y referencias inmediatas que pudo tener nuestro teólogo para poder enmarcar mejor la breve y última parte que dedica al adversario musulmán.

⁷²⁵ Nirenberg, *Communities...*, p. 126-164.

⁷²⁶ *Ibid.*, p. 140.

⁷²⁷ *Ibid.*, p. 143.

Poca atención se le ha dedicado al corto fragmento final del *De fide catholica*. No únicamente por el desigual peso que ocupa en la obra, sino quizá por considerarlo una pieza inacabada, escrita “a las prisas” sin mucho orden ni concierto. La multicitada Marie-Thérèse d’Alverny le consagró un artículo que, al tiempo, ofrece un valioso análisis comparativo de los manuscritos, una versión traducida en función de tal análisis y algunas pistas informativas y de contenido sobre las que aquí avanzaremos.⁷²⁸ Sin embargo, también considero que se limita a enunciar de manera sucinta, y quizá hasta condescendiente, el objetivo que según la autora tuvo Alain de Lille en esta disputa.⁷²⁹

Así pues, comencemos por el análisis y las pistas que nos ofrece. Alverny se propuso situar el fondo y alcance del *Contra Paganos* del lilense, para ello elaboró el cotejo de una decena de manuscritos, que incluyen algunos de los que tuve la oportunidad de revisar, especialmente los Ms 16525 BnF Sorbona, Ms 3655 BnF Montpellier, Ms 113 BM Charleville; Ms 211 BM Dijon, y el Ms 959 BM Troyes, estos tres últimos consultados en el Institut de Recherche et Histoire des Textes (IRHT), en París.

A continuación, enlisto los puntos que me parecen más rescatables de su contribución. En primer lugar, el análisis terminológico comparado de nociones como el *soplo* y *espíritu divino* (Santo)⁷³⁰ que dificultaron un acuerdo interpretativo entre cristianos y musulmanes,

⁷²⁸ Alverny, “Alain de Lille et l’Islam: le *Contra Paganos*”, en *La Pensée médiévale en Occident. Théologie, magie et autres textes des XIIe-XIIIe siècles*, Charles Burnett (ed.), Aldershot, Variorum, 1995, VI, p. 301-350.

⁷²⁹ Para muestra traduzco dos ejemplos: “Alain, ignorando el texto del Corán, sin embargo trajo esta ‘opinión’ de la doctrina de los cátaros, expuesta en el primer tratado; quienes niegan la realidad del cuerpo de Cristo, ‘una sombra de la naturaleza humana’, dice nuestro autor, al reportar los dichos de sus adversarios, él no fue realmente crucificado ni realmente resucitó”; y “La redacción parece haber sido precipitada (...); la construcción de capítulos, sobre el modelo de las primeras partes, en ocasiones tiene un carácter artificial. Reenvía a su disputa contra los judíos en el tema de la Trinidad (...), a las secciones contra los herejes y los judíos en el tema de la Encarnación (...). No parece que haya tenido conciencia de que las discusiones exigían puntos de vista diferente”, Alverny, *op. cit.*, respectivamente p. 309 y p. 315.

⁷³⁰ *Wa ruh minhu* para espíritu y *nafkhaha* para soplo, pero ambos usados en el universo musulmán para significar un sentido material de aliento, jamás en el entendido de Espíritu Santo, que hace el anuncio a la virgen, a través del arcángel Gabriel, Alverny, *op. cit.*, p. 306-308.

mismo que es un tema de discusión central para Alain de Lille. En segundo lugar, y contiguo al anterior, la crucifixión y resurrección de Cristo que es negada por los musulmanes.⁷³¹ En tercer lugar, el conocimiento de una institución musulmana llamada *tahlil*, que define un tipo de repudio legal de la mujer en el matrimonio musulmán.⁷³² Finalmente, señala: “Dentro de nuestro conocimiento, él es el único entre los autores que escribieron contra el Islam que indica que los *pagani* no deben saludar a aquéllos que no son de su secta. El hecho de que el creyente no debe dirigir el *salam* a un infiel es exacto”. Las dos últimas anotaciones hacen referencia al posible contacto que tuvo Alain de Lille o bien con algún medio musulmán, o más posiblemente de forma indirecta con gente en contacto o cercanía del medio musulmán y su cultura. Los últimos dos aspectos parecen arrojarnos a otro ángulo de interés.

Alverny se aventura a plantear posibles relaciones de nuestro autor con algunos temas, personajes o textos que le permitieron formarse idea y opinión antes de (o para) realizar su *Adversus* y es a eso a lo que dedicaremos las siguientes líneas.

Al inicio del artículo Alverny establece que no hay datos que permitan inferir un conocimiento directo y profundo de la obra impulsada y coordinada por Pedro el Venerable; pero sí un posible indirecto conocimiento del contenido, pues se deducen ciertos puntos en común entre ambos autores.⁷³³ Por su parte y en el mismo tenor, Mechthild Dreyer opina que hay ciertos puntos de contacto entre la defensa de la fe que elaboró el Venerable y la de Alain.⁷³⁴ Sin embargo, este autor expresa una opinión más favorable de nuestro teólogo, en el sentido de que reivindica su posición como una más ecuánime frente a la visceralidad que se transmina en el trabajo de Pedro el Venerable o del desdén que caracterizó a Bernardo de

⁷³¹ *Ibid.*, p. 308-309.

⁷³² *Ibid.*, p. 310-311.

⁷³³ *Cfr.* Iogna-Prat, *Ordonner...*, p. 338-341; Alverny, *op. cit.*, p. 305.

⁷³⁴ Mechthild Dreyer, *op. cit.*, en Solère..., p. 429-442.

Claraval como para ni siquiera haberse planteado la necesidad de exponer los motivos para refutar, convencer o persuadir sobre los errores de la secta mahometana. Este estudioso comprende a Alain de Lille como precursor de la escolástica, caracterización que -como hemos visto- comparto e incluso rebaso en el sentido de verlo no sólo como precursor, sino como parte de los forjadores del método en sí, diría un escolástico temprano. Dreyer sostiene que se descubre en nuestro teólogo –y al menos en intención en Pedro el Venerable- el ejercicio de un criterio de racionalidad que organiza su disertación, la cual está ya, en todo derecho, elaborada según la forma de *disputatio*.⁷³⁵

Se detecta, además, la intención de plantear autoridades y razones, sin recurrir a las versiones más burdas de la Leyenda de Mahoma, para combatir desde el terreno de descalificación o moral más superfluo que sí encontramos en otros autores del mismo siglo.⁷³⁶

Ahora bien, Alverny además barajó algunas posibilidades referenciales para nuestro teólogo. Especialmente propone verosímiles contactos que pudo tener con el *studium* de Montpellier, sus alumnos y visitantes, en términos de temas y materiales específicos.⁷³⁷ Ya se ha visto, en el *CH*, el uso de una de las primeras traducciones del *Liber de causis* o *De aphorismi*, atribuido inicialmente a Aristóteles, en su versión traducida por Gerardo de Cremona, quien muere justamente cuando Alain de Lille estaba redactando este tratado.⁷³⁸ Además la posible lectura de textos de carácter médico por algunos términos usados como

⁷³⁵ *Ibid.*, p. 441.

⁷³⁶ Alverny, *op. cit.*, p. 303-305.

⁷³⁷ *Ibid.*, p. 315-316.

⁷³⁸ *Cfr.* Alverny, “*Contra paganos...*”, p. 316; Alain de Libera, *La philosophie médiévale*, 6e ed., Paris, Presses Universitaires de France, 2015, p. 11.

spiritus physicus; y al que me gustaría agregar una especie de lectura moral relativa al efecto físico de contagio por el contacto con musulmanes (o herejes, en el caso de Alain).

Por último, pero más importante, la intuición de un posible contacto con la península Ibérica, especialmente tiene en mente a Marcos de Toledo. Alverny es cuidadosa de no aseverar definitivamente esa relación y sin embargo, nos ofrece muchos elementos que permiten seguir su intuición. Por ejemplo, el hecho de que la información que ofrece nuestro autor remite a costumbres y prácticas cotidianas musulmanas, y no a una cultura libresca o a la leyenda formada sobre Mahoma y difundida en Occidente.⁷³⁹ Sugiere: “por otra parte, existen obras de controversia anticristiana redactadas en España que aclaran ciertos puntos del *Contra paganos*”;⁷⁴⁰ añade que cuando Alain plasma la leyenda de que Mahoma fue devorado por perros, se refleja una fuente española, leyenda latina, escrita en el siglo IX y continuada en dos redacciones, una de ellas inserta en el *Liber apologeticus martyrum* de Eulogio de Córdoba y que fue copiada en otros manuscritos de los siglos X-XII, pero explica que éstos permanecieron únicamente en ámbito peninsular, es decir que no hubo resonancia de su contenido allende los Pirineos.⁷⁴¹

Por otra parte, señala como indicio la propia trayectoria de Marcos, quien confiesa haber ido a un *studium* a reforzar sus conocimientos de la tradición galénica, donde la circularidad de la enseñanza y aprendizaje, incluyó que le pidieran algunas informaciones sobre el mundo musulmán; y aunque no precisó dónde estaba el *studium*, se entiende la posibilidad por coherencia espacio-temporal-temática, además de la coherencia de intereses

⁷³⁹ Alverny, *op. cit.*, p. 314-315.

⁷⁴⁰ *Ibid.*, p. 318.

⁷⁴¹ *Ibid.*, p. 320.

expresada en los trabajos que realizaría, entrando el siglo XIII, con respecto al Islam y a petición del famoso arzobispo de Toledo, Rodrigo de Jiménez de Rada.⁷⁴²

Es conveniente introducir algunas pistas que podrían reforzar la intuición mencionada. Carlos de Ayala emprendió la traducción de una tríada, escrita en el primer tercio del siglo XII, por uno de los precursores musulmanes del último linaje que, por la época, había dominado el ámbito peninsular, Ibn Tumart de la dinastía Almohade. Este autodenominado *Mahdi*, muy fervoroso, escribió estos pequeños tratados (una '*aqida* y dos *mursida*) para defender la unidad y unicidad del Dios testamentario.⁷⁴³ Ayala emprende pues un rastreo de los posibles intereses que pudo tener ni más ni menos que el arzobispo para solicitar una versión traducida de su contenido al latín, la cual fue comisionada precisamente a Marcos de Toledo.

En este trabajo Ayala presenta a las distintas personas involucradas en el tema, época y encargo de traducción. Dedicar un apartado a narrar la trayectoria de Mauricio, obispo de Burgos; la del arzobispo; la de Marcos de Toledo;⁷⁴⁴ así como otro a los intereses de la cabeza de una jurisdicción eclesiástica tan importante como era Toledo.⁷⁴⁵ En su narración encontramos la repetida aparición de Alain de Lille, como referente no sólo temático, sino textual y material, especialmente de Mauricio de Burgos y del propio arzobispo de Toledo.⁷⁴⁶ Se describe la presencia de algunos manuscritos de la obra de Alain de Lille en el *scriptorium* de consulta del arzobispo, junto a la de Marcos, quien hacia 1192 era canónigo de la catedral y más tarde consagrado presbítero, dignidad que preservó hasta su muerte en 1216.⁷⁴⁷

⁷⁴² *Ibid.*, p. 316-317.

⁷⁴³ Carlos de Ayala Martínez, *Ibn Tumart, el arzobispo Jiménez de Rada y la 'Cuestión sobre Dios'*, Madrid, La Ergástula, 2017, 168 p.

⁷⁴⁴ *Ibid.*, p. 41-45.

⁷⁴⁵ *Ibid.*, p. 47-55.

⁷⁴⁶ *Ibid.*, p. 28-29, 48-49, 54-56.

⁷⁴⁷ *Ibid.*, p. 41.

Bien, Ayala al darle crédito a las hipótesis planteadas por Alverny de un posible vínculo entre Marcos y Alain, así como aceptando nuevos datos y más elementos ofrecidos por las investigaciones de Lucy K. Pick y Nadia Petrus Pons, fortalece dicha hipótesis.⁷⁴⁸ Se señalan algunos vínculos temáticos e intereses teológicos de Mauricio de Burgos para con Alain de Lille y la escuela porretana;⁷⁴⁹ sin embargo, no se dan indicios de ningún encuentro entre ellos. Considero improbable que lo haya habido pues no se les puede ubicar en la misma temporalidad en París, siendo uno maestro y el otro estudiante; como tampoco se mencionan viajes de Mauricio hacia la zona de Montpellier, en los años en que Alain de Lille ahí residió. Marcos resulta mejor candidato para dicho posible contacto.

Me parece que resulta demasiada coincidencia que trabajos de un teólogo y maestro, como Alain de Lille, que realmente desarrolló la mayor parte de su trayectoria en territorio norteño de la actual Francia, y cuya parte más corta de vida se avecindó en el sur, en el señorío de Montpellier, pudiera tener tal presencia en el contexto peninsular como para que por otra vía –además aún desconocida- fuera posible que parte de su legado (por lo menos sus obras más famosas: *De planctu naturae* y *Anticlaudianus*) hubiera llegado no sólo a la zona, sino a las manos del arzobispo mismo. Se dice, en ocasiones, que la explicación más sencilla suele ser la correcta; bien, considero que éste sería un caso para seguir el principio de la navaja de Ockham.

⁷⁴⁸ Lamentablemente no pude consultar directamente las obras mencionadas y que se publicaron en 2004 y 2016, respectivamente.

⁷⁴⁹ El único punto que, de esta aseveración, me salta es que se asume que Alain de Lille fue alumno directo de Gilberto de Poitiers, cuando en el primer capítulo entregado de esta tesis establecimos, siguiendo todas las demás estudios históricos, filológicos y filosóficos, que no se puede comprobar que sí fue su discípulo, sino más bien uno de sus principales inmediatos lectores, convirtiéndose más adelante en uno de sus intérpretes moderados, en todo caso continuador de la llamada “gramática especulativa”, así como de la teología práctica. Ayala, *op. cit.*, p. 28, 49 y 54.

Resta únicamente determinar su verosimilitud si queremos mantener una sólida posición con respecto a suposiciones, teorías y asunciones sobre datos que -aún- no es posible verificar.

Ahora bien, haber dado toda esta vuelta no sólo me permitió seguir los posibles senderos de constitución de redes de saberes, de la llegada de ciertos materiales y temas de un territorio a otro, sino al mismo tiempo considerar a qué o a quién se debió la información que nuestro teólogo pudo tener para organizar su breve refutación en contra del mundo musulmán. Es posible, sin duda, que además haya podido recabar más datos de otros informantes o contactos. Pues, como Alverny le reconoce, las marcas que hace y que pone en duda sobre ellos son tan puntuales y precisas, como relativas a la cotidianeidad, y en torno a ellas organiza una de los ejes temáticos que su *Contra paganos* tiene.

V.5 División temática

Es, por fin, tiempo de prestarle toda nuestra atención al contenido del libro IV del *DFC*, para leerlo a la luz de todos los elementos contextuales y temáticos antes esbozados.

Habíamos establecido los puntos esenciales abordados por Alverny, faltó, sin embargo, decir que su lectura, aunque muy fina desde una perspectiva, parece que se queda algo corta desde otra. No sólo porque tenga un tono algo condescendiente a ratos, sino porque, además del sensacional cotejo de versiones que realiza y todos los méritos filológicos e históricos que pueda tener, considero que falla al no realizar un análisis más profundo de su contenido.

El corto fragmento que articula el *Contra paganos* se constituye por catorce capítulos que están integrados, a su vez, por siete líneas argumentales, es decir una justificación de cada problema planteado o costumbre ejecutada por los musulmanes. Se divide en la presentación de las creencias y opiniones de los musulmanes en contra de la religión católica,

salpicada de su recurso a autoridades o razones; seguida de la exposición de autoridades y razones de los cristianos para responder y corregir los problemas de interpretación, incomprensión o contradicción en los postulados de los musulmanes. A pesar de que esta estructura es la que ordena todo el tratado, Alverný la considera como “en ocasiones, artificial”, también de ahí que Bain, siguiéndola, califique de “construcción” puramente “intelectual” la *disputatio* escolástica que nuestro teólogo organizó. Considero que estas impresiones, únicamente refrendan la carencia una reflexión integral respecto del eje total del tratado.

Por otra parte, una lectura superficial del libro podría darnos la impresión de que se escribió al vapor, ya sin mucho cuidado ni empeño, o por lo menos el mismo que le había dedicado a las primeras dos partes.⁷⁵⁰ Empero, una lectura diligente nos permite ver, en primer lugar, que el libro se organizó en torno a dos ejes estructurales que se fortalecen y complementan. Por una parte, el despliegue de una explicación de carácter fundamentalmente ontoteológico, dividida en el intento de demostración de las naturalezas de Cristo, la cual implica además el estatus de su madre y la operación del Espíritu Santo en esta parte del plan divino. Por otra parte, se trata de la presentación del trasfondo teológico de la operación litúrgica y moral que -entiende Alain- es susceptible de ser contestada, cuestionada y malinterpretada –no sólo por los musulmanes, sino por los propios cristianos- si no se le adjunta una clara, correcta y precisa fundamentación teológica. Simultáneamente esa posible falla puede devenir en prácticas inconsistentes, creencias erróneas como lo prueba este grupo. Sigamos, pues, con cada línea argumental.

⁷⁵⁰ Recordemos que también el libro III es más breve y por ello se ha sugerido que el autor ya no le puso tanto esfuerzo a las últimas dos secciones, quizá de ahí la poca atención que ha recibido también.

5.1 Eje: Ontoteología-Cristología

El capítulo inicial del libro incluye varias discusiones que cruzan los temas abordados en los apartados anteriores, y otros que directamente se relacionan con la gramática especulativa y la ontoteología que, a lo largo de su obra, nuestro teólogo defiende.

En cuanto al primer aspecto se refiere a los puntos de relación o acuerdo interpretativo entre judíos y musulmanes; y entre cristianos y musulmanes. Así los “sarracenos o paganos (...), quienes junto con los cristianos, en esto concuerdan: afirman que [hay] un [único/solo] Dios creador de todas las cosas (...)”.⁷⁵¹ Es interesante esta afirmación, pues permite entender por qué distintos autores decidieron denominarlos herejes; aquí, Alain; en *Contra sectam sarracenorum*, Pedro el Venerable, quien añadió que eran los peores de entre los herejes, los más peligrosos y secuaces del Anticristo.⁷⁵²

Sin embargo, y -presumo- quizá para quitarle algo de fuerza enunciativa, continúa la idea como sigue: “(...); empero, *junto con los judíos* en esto concuerdan: que, en la divina unidad, niegan a la Trinidad. Para refutarlos, lo que dijimos contra los judíos sobre la unidad y la Trinidad, [aquéllos] enunciados bastan. Aquéllos no concuerdan en todas las cosas de la Ley Mosaica y Evangélica, sino afirman a su antojo lo que tiene que ser observado, excluyendo tanto de una como de otra; no conducidos por la razón, sino llevados por su propia voluntad”.

Bien, entonces no únicamente se asemejan a los cristianos, sino también a los judíos lo que -considero- le resta severidad a la primera declaración; además de que le imprime

⁷⁵¹ “(...) vocabulo *Saracenos vel paganos nuncupant; qui cum Christianis, in hoc consonant, quod unum Deum, universorum creatorem affirmant; in hoc tamen cum Iudaeis conveniunt, quod in divina unitate trinitatem abnegant*. Ad quos confutandos, quae contra Iudaeos de unitate et trinitate diximus, dicta sufficient. Isti non in omnibus *Mosaicae vel Evangelice legi concordant*, sed ad suum nutum, ab utraque quaedam excipiunt, quae observanda esse asserunt; *non ratione ducti, sed propria voluntate tracti*”. Divergencia en PL que omite *Evangélice* y el *propria* de la *voluntate*”, Ms 7635, IV, f. 449v/PL, 210, c. 421.

⁷⁵² Iogna-Prat, *Ordonner...*, p. 352-356.

potencia discursiva al cierre de enunciado plantear que no hacen sino su propia voluntad; eligen y desechan lo que más les apetece. Pues tal afirmación no sólo dirige la atención a la débil y volátil naturaleza humana, que no es guiada por la razón, sino que permite suavizar lo que de la verdad puedan poseer o entender, en vista de que creen en el Creador del Universo. Parece, pues, que cae en una “controversia monológica”.⁷⁵³

En seguida, y sin más preámbulo, va directo al segundo aspecto que más le interesa: establecer que confunden y mezclan las apariciones del Espíritu Santo y el soplo divino en su acción en el mundo. Se equivocan al afirmar que el soplo natural divino es el mismo que anima a cualquier ente viviente y el Espíritu, al que se refiere la Escritura cuando habla del que produjo la concepción de María.⁷⁵⁴ Ahí se encuentra uno de los argumentos filológicos asentados por Alverny.

Por ahora sólo hablaremos de las sutilezas semánticas de las que hace uso para hablar del Espíritu Santo. Se interesa en distinguir que no puede tratarse del mismo *espíritu* en un caso y otro, pues a pesar de que la acción del Espíritu Santo ha sido variada, su participación en la divinidad (y con una sola naturaleza) no permite que, incluso hablando de una *sustancia*, se entienda, en algún caso, una materialidad o corporalidad cuando a él se refiere el Testamento.⁷⁵⁵ Se puede inferir que tiene en mente la noción de *subsistentia*, como desplegó con interés y detalle en el *Contra Iudaeos*; también invita pensar cuando, en el *Contra*

⁷⁵³ Iogna-Prat, *La mot qui tue...*, p. 322.

⁷⁵⁴ “Illi asserunt Christum natum de Virgine, et Mariam Virginem permansisse, et Christum de Spiritu Dei, id est flatu Dei conceptum fuisse. Spiritum autem Dei non intelligunt tertiam in trinitate personam, sed potius *naturalem flatum*, qualem [PL:/quem] reperimus *in homine, et in omni alio animante*. Dicunt etiam Deum insuflasse in Beatam Virginem, et ita *de illo flatu Virginem concepisse*”, Ms 7635, IV, f. 450r/PL, 210, c. 421.

⁷⁵⁵ “Ad hoc respondemus, quod illi qui haec conantur asserere, indigent sensu et poena, ideo enim *materialis flatus non est, quia ipse in incorporea substantia est, nec habet instrumenta flandi* ut fauces, etc. *Si enim corporeus esset, variabilis esset nec in omni loco incircumscribibilis esset*. Quod autem incorporeus sit, probatione non indiget, cum omnis ratio tam humana quam divina hoc irrefragabiliter affirmet”, Ms. 7635, f. 450v/PL, 210, c. 422.

Haereses, explicaba los diferentes tipos de *espíritus* que animan a los animales y a los humanos.

La diferenciación entre las *significationes* de un término es fundamental, pues tomar intercambiamente una por otra lleva a errores interpretativos. Entonces, si tal espíritu fuera una materialidad y ésta es la que dio origen a Cristo, entonces ¿cómo es que podría contener en sí una parte de divinidad? Aquí podría parecer que se trata de una contradicción de Alain -en tanto los musulmanes no creen que Cristo tenga algo de divino en sí-, pero en realidad se redondea el argumento cuando, en el tercer capítulo, se establece que los musulmanes defienden la idea de que Cristo fue inmortal o impassible, para negar a su vez que hubiera sido efectivamente crucificado y que hubiera podido, en consecuencia, resucitar.⁷⁵⁶ En suma, si es material el espíritu que le insufló la vida a Cristo, entonces éste no pudo ser al mismo tiempo inmortal, como también aseguran los musulmanes.

5.2 Primer basamento: Cristología e interpretación. Virgen, Resurrección y Trinidad

Por una parte, se presentan enlazadas las preocupaciones cristológicas que implican la divinidad de Cristo; por otra, el despliegue de las personas de la Trinidad, especialmente Cristo y el Espíritu Santo; y con respecto al enlace que significa la Virgen entre ambas y como puente con el mundo terrenal humano.

Así, los musulmanes se preguntan cuál es la contradicción de asumir que María concibió a Jesús sin otro intermediario divino, si el *soplo divino* impregnó la tierra, ¿qué es lo que nos sorprende de que así mismo el soplo divino [pero éste pensado en términos de lo

⁷⁵⁶ “Praedicti pagani asserunt Christum immortalem impassibilem fuisse quia concepta de dei flamine, et ideo dicunt, ipsum non fuisse passum, vel mortuum, nec a mortuis suscitatum: sed asserunt, loco sui alium hominem posuisse, cum Iudaei vellent eum cruci affigere”, Ms 7635, IV, f. 452r/PL, 210, c.423.

natural/material] diera vida a Jesús?⁷⁵⁷ Nuestro teólogo decididamente se ocupará de diferenciar el soplo divino que dio la vida a Adán, por ejemplo; y el Espíritu Santo que operó la gracia en María, pero sin transmitir su sustancia.⁷⁵⁸ Es obra del Espíritu Santo, sin ningún otro tipo de mezcla, ni otro soplo [*material*] que procediera de Dios. Sólo pudo ser aquel soplo, mejor dicho, el Espíritu divino inmaterial incorpóreo porque de otro modo perdería el Dios encarnado alguna de las cualidades que lo caracterizan. Es decir, si hubiera sido el soplo insuflado a Adán, Cristo sólo habría sido hombre; si hubiera sido sólo uno inmaterial, más no divino, habría sido un ángel o un alma; si hubiera sido sólo divino entonces no se habría encarnado.⁷⁵⁹

Cierra la idea, siguiendo a pie juntillas la fórmula dogmática calcedoniana de Cristo:⁷⁶⁰ su naturaleza humana, en este tiempo, como hijo de la Virgen; su naturaleza divina desde [y hasta] la eternidad, como hijo de Dios.⁷⁶¹ Y abrevia refiriendo al lector a la explicación que ya había desarrollado en el Libro I, *Contra Haereticos*.

⁷⁵⁷ C. I: “Ratione etiam idem volunt astruere: Virgo Maria per se, alio non mediante, Christum non genuit; *sed* de virili semine eum non concepit, *nec divina substantia*; ergo de quodam medio inter rationalem creaturam et Deum; sed quid est illum medium supra hominem, et infra Deum, nisi *flatus divinus*, quo insufflata peperit virgo Maria. *Si flatus materialis impraegnatur terram, et facit eam germinare, quid mirum, si flatus divinus fecundavit Mariam?*”, Ms. 7635, IV, f. 450v/PL, 210, c. 422.

⁷⁵⁸ “Supervenit autem Spiritus sanctus in Virginem Mariam, quia ei infundit suam gratiam. Eadem ratione, dicitur concepisse de Spiritu sancto, id est *opere Spiritus sancti, non de substantia ipsius*; ipsa enim virgo sola Dei auctoritate, de sua carne Christum concepit, *sine alterius rei commistione. Nec alius intelligitur flatus*, ut iam dictum est, *materialis a Deo*, procedens rationalem creaturam excedens; quia si alius materialis flatus procederet a Deo, aut esset eiusdem naturae cum Deo, aut non, si esset eiusdem naturae, ergo esset Deus”, Ms. 7635, IV, f. 451r/PL, 210, c. 423.

⁷⁵⁹ “Si ille flatus non est divinae naturae, quaeritur, cuius naturae sit? Si incorporeae naturae est, et non divinae, angelus vel anima est, cum spiritus sit; et ita B. Virgo de angelo vel de anima concepit. Si corporalis est, non alius quam aerem esse videtur, et ita *absurdissimum* est quod sequitur, ut dicamus B. Virginem ex aere concepisse. Quaeritur etiam, utrum ex solo flatu facta sit illa conceptio? Si ex solo flatu conceptus est quomodo ex solo flatu factus et homo vel ipse flatus factus est homo sin ille flatus anima Christi vel unitas animae: si fuit unitus unitus animae Christi *spiritus physicus esse videtur fuisse videtur*; corpus etiam quod Christus habuit, fuit de carne Virginis aut non? Si non fuit de carne Virginis, Filius Virginis non fuit. Unde ergo *carne habuit, originem habuit?* Si de Virgine habuit, fuit ille flatus unitus carni, ut ex illis duobus fieret conceptio, et illo flatu animaretur caro, ad hoc ut Christus fieret homo”, Ms. 7635, IV, f. 451v/PL, 210, c. 423.

⁷⁶⁰ Miri Rubin, *Mother of God. A History of the Virgin Mary*, New Haven, Yale University Press, 2009, p. 47.

⁷⁶¹ “Ad hoc dicimus, quod Christus *secundum humanam naturam, fuit Filius Virginis, secundum divinam, Filius Dei, ab aeternae natus a Patre secundum divinitatem*; in tempore de Virgine secundum humanitatem. Quod

Sin embargo aquí le resultó importante asentar que es gracias a la Virgen que la vida terrenal de Cristo, en este tiempo, fue una vida transitada plenamente como humano para, en seguida, poder establecer que, con ella, se implicó la variabilidad, los defectos humanos y, más importante, su muerte y resurrección.⁷⁶² Jesús debió morir para probar su humanidad y el objetivo de la misma, el cual fue únicamente alcanzado cuando regresó de la muerte para, por una parte, mostrar y probar su divinidad y; por otra, cumplir el fin último –o la causa final- de haberse encarnado: redimirnos del pecado original, es decir, morir por la humanidad y resucitar.

En este punto vuelve a quedar claro el calado que el *Cur Deus Homo* tuvo en su pensamiento, recordemos que en los otros capítulos habíamos asentado la influencia que Anselmo, Crispino y los victorinos habrían tenido en las ideas de nuestro pensador. De suerte que este fragmento, de nuevo, nos permite captar el interés que tiene en los debates teológicos más discutidos, como la intención de difundirlos y apoyarlos en cada parte de sus obras. Considero, además, que no únicamente sirvió de apoyo, sino que con gran intuición promovió justamente las ideas [y no otras] que devendrían en estatus dogmático, en el curso del siglo siguiente.

Bien, hasta este punto se condensa el andamiaje estrictamente teológico del libro. A partir del capítulo quinto vemos un giro, por el cual el resto de argumentos descansarán en el

autem Christus *fuit Deus et homo*, supra, contra haereticos et Iudaeos probatum est diligenter, et ideo ad praesens his supersedendum est. Non ergo secundum quod homo, Filius Dei, nisi per gratiam, secundum quod Deus, *Filius Dei secundum naturam*. Si enim de divina natura secundum quod homo conceptus fuisset, nullo modo variabilis esset, nec alius in eo defectus fuisset”, Ms. 7635, IV, f. 451v-452r/PL, 210, c. 423

⁷⁶² “Si impassibilem, unde eam assumpsit, pati et mori potuit; et ex divinitatis virtute a mortuis resurgere. Sed caro Virginis passibilis erat, et ex illa passibili carnem assumpsit, et sic passibilis fuit. Quod autem Christus Dei Filius fuerit, et secundum hoc immortalis (...); et sic Christus quod mortem subiit secundum carnis infirmitatem, non hoc reputavimus Christi miseriam, sed *dignationem, ex summa Dei misericordia et dignatione fuit, quod Christus carnem assumpsit: mortem subiit, non quod hoc meruisset, sed ut a morte nos per mortem redimeret*”, Ms. 7635, IV, f. 452r-452v/PL, 210, c. 424.

terreno litúrgico-moral, y sin embargo de fondo también podemos ver un sutil, pero sólido, esfuerzo de justificación teológica de las prácticas cristianas criticadas por los musulmanes o de las musulmanas rechazadas por los cristianos.

5.3 Segundo basamento: Moral y liturgia/ritualidad

5.3.1 Abluciones: sacramento del bautismo

Me parece necesario abordar el resto de capítulos en otro orden del esquema presentado por el teólogo a fin de hilvanar más apropiadamente mi análisis. Así, comenzaré por el capítulo IX y su *responsio* (capítulo X), los cuales tratan sobre las múltiples abluciones que los musulmanes practican y cómo Alain de Lille las interpreta en el sentido de sacramento para dicho grupo. El teólogo asume que para ellos la ablución que ejecutan repetidamente es un sacramento, equiparándola al bautismo y que, con ella, es suficiente como para efectuar la remisión de los pecados. La crítica central que hace se constituye por la ausencia de contrición y confesión que debería acompañar, en todo caso, semejante pretensión de redimir los pecados,⁷⁶³ todos temas que desarrolló con amplitud en el *CH*.

Es importante insistir en que la idea de contrición como profilaxis de la confesión también era una argumentación de reciente manufactura, y es de este modo en que Alain de Lille constituye un soporte a la argumentación teológica de los maestros, también es en ese sentido que lo catalogo como un forjador de ortodoxia. Aunque ese tema lo abordamos ya en otro apartado, vale la pena recordar que fue tan sólo dos décadas después, en el IV Concilio

⁷⁶³ “Affirmant etiam praedicti, *solam corporis ablutionem per aquam factam, sufficere ad peccati remissionem; quod volunt multiplici auctoritate probare. Ait enim Ezechiel: Effundam super vos aquam mundam, et mundabimini ab omnibus inquinamentis vestris (Ez., 36). Et Joannes fuit baptizans in aquam tantum (Marc., 1). Naaman etiam ablutus in Iordane, liberatus fuit a morbo leprae (IV, Rey., 5), per quod signatum est quod aliquis per solam aquae ablutionem liberatur a peccati sorde. Praefati pagani his auctoritatibus ducti, asserunt quodlibet mortale peccatum homini remitti per solam aquae ablutionem, sine contritione vel confessione*”, Ms. 7635, IV, f. 454v/PL, 210, c. 426.

Laterano, cuando se legisló sobre el asunto.⁷⁶⁴ Dejando el aspecto teológico-litúrgico católico y volviendo a la práctica ablusoria musulmana, me parece significativo observar que nuestro teólogo estaba al tanto de la misma, de la exigida repetición ritual de limpieza con agua y sobre qué partes de la Escritura fundamentan su efecto benéfico y hasta salvífico.

La sobreinterpretación de Alain de Lille consistió en asumir que dicha ritualidad tenía un sentido sacramental al estilo cristiano, y no únicamente uno normativo, incluso ortopráctico, pero sin algún trasfondo salvífico trascendental. Es evidente que teniendo en mente y como base su propio cuerpo doctrinario extrapola su esquema al del grupo cultural en cuestión. En vista de lo cual, nuestro teólogo juega tanto con la fundamental necesidad de ser bautizado –incluyendo el bautismo infantil, tema que también tiene su importancia en la defensa- para formar parte de la comunidad (sólo una vez eliminada la mácula del pecado original), como con la implementación de la confesión como el otro pilar necesario para mantenerse al interior de la misma, refrendando la pertenencia, al poder despojarse de los pecados individuales.⁷⁶⁵ Con esta “artificial” presentación -según la calificaron-, es posible ver, en su lugar, que introduce finamente otro de los grandes temas debatidos por los teólogos en el curso del siglo XII, que tendría múltiples efectos también a partir de la siguiente centuria.

Detrás de esta “falsa” asunción de parte de Alain de Lille debemos considerar que la enunciación de este tipo de informaciones es el motivo por el que no se considera que su conocimiento de los temas a refutar haya sido resultado de la cultura libresca, sino de los

⁷⁶⁴ *Vid. supra* capítulo III.

⁷⁶⁵ “Ablutio aquae quae fit peccati remissio in baptismo, iterari non debet, quia significat passionem Christi et mortem, quae iteranda non est, nec sacramento baptismi non debet fieri iniuria. Semel ergo valet aquae ablutio, id est baptismus, puero vel adulto, iterata vero non prodest. Errant ergo pagani qui singulis ablutionibus corporum suorum credunt sibi remitti peccatum mortale. Si enim hoc esset, videretur esse peccati incentivum”, Ms. 7635, IV, f. 454v-455r/PL, 210, c. 426-427.

datos proveídos por un informante cercano al medio cultural musulmán. La misma consideración debe ser tenida en cuenta en los siguientes aspectos señalados por el teólogo.

En el cierre de esta *responsio*, así como en el capítulo VII y su respectiva respuesta, nuestro autor hizo un enlace de errores entre prácticas musulmanas, copiadas, tomadas o justificadas en las judías y la *Lex Mosaica*. De nueva cuenta se trataba de informaciones que tienen más que ver con sus costumbres, que con un saber basado únicamente en lecturas, y él opta por contraargumentarlas con un fondo teológico cristiano.

5.3.2 Poligamia y reglas alimenticias

El autor establece que los musulmanes siguen varias leyes viejas que integran esa ley ya caduca, la Mosaica. Considero relevante iniciar estos apartados haciendo énfasis en la diversa manera en la que el teólogo hace referencia al Antiguo Testamento según el grupo adversario que trata de refutar. Mientras en el *CH* reivindica todo lo debido la posición y diferencia actualidad-caducidad de la ley mosaica en espejo de la ley evangélica. En este libro resulta más necesario manifestar la caducidad de aquélla, para expresar las fallas de lectura de los musulmanes, al tomar como vigentes muchas de las prescripciones que ya no lo son según el Nuevo Testamento.

En ese tenor, comienza por marcar que *iudaizant* pues discernen sus alimentos y “no consumen cerdo, también tienen varias esposas”.⁷⁶⁶ No se detiene más en el punto pues señala que esos temas ya los argumentó en contra de los judíos. Considero llamativos al menos dos aspectos de este pasaje: primero, relaciona a ambos grupos, al interpretar que la normativa

⁷⁶⁶ “Isti etiam multa in lege veteri observant, et ita quodammodo iudaizant, quia porcum non comedunt, plures uxores simul ducunt; sed superius contra Iudaeos diligenter probavimus, iam legem abolitam esse: et hoc Paulus multipliciter probat, et eum esse quasi idololatram, qui legem Moysi observat ad litteram; quia veniente veritate, debet umbra cessare, et veniente signato, cesset figura. Christus etiam ostendit eam esse consummatam, et in se esse impletam, cum dixit: Consummatum est (Juan, 19)”, Ms. 7635, IV, f. 455r/PL, 210, c. 427.

alimentaria musulmana descansa en la establecida por la tradición judía; segundo, que utiliza el verbo *iudaizare* en este sentido y no en el de “mercar intereses”, léase practicar la usura, que es el que se solió utilizar, siguiendo la pauta dada por Bernardo de Claraval; ni en el del primer cristianismo sobre el supuesto proselitismo que conducían.

Por otra parte, es importante recalcar este asunto pues concierne a lo planteado en torno a la *causa* 23 de Graciano 1 y 2, relativa a la prohibición de compartir mesa con judíos y musulmanes. Una ley alimenticia restrictiva tal exige la distancia entre uno y los otros dos grupos, especialmente cuando éstos malmiran al primero -el cristiano- por sus hábitos de consumo y lo desdeñan por la laxitud alimentaria que su entorno cultural le permite. El cristiano no puede resistir la humillación, es en esos términos que lo planteó tanto Inocencio III, como Tolan nos explica; y los glosistas ingleses, como lo argumenta Sapir. Ese desdén bien puede resultar, además, en contagiar en el sentido literal, o en el metafórico de sembrar dudas, en cuanto a la holgura impertinente del modo cristiano de vida.

El argumento de que *judaizan* reside en la promoción que hacen de las costumbres judías, sin importar que no sean siquiera judíos quienes las comunican; así, aquéllos no son merecedores de otro trato más que el dado “al mismo enemigo de siempre” del cristianismo: el mundo judío. Al tiempo, los musulmanes son igualmente impertinentes y faltos de capacidad racional pues no pueden más que leer literalmente, como aquéllos.

Con respecto a las mujeres y el matrimonio se integra otro espectro de inquietudes y ansiedades -tal como Nirenberg elige denominarlas, siguiendo la pauta dada por Langmuir,⁷⁶⁷ que problematizan la convivencia entre ambos y serían fuente de múltiples choques, rechazos y dudas.

⁷⁶⁷ Nirenberg, *Communities of...*, p. 120 y s.

El teólogo sostiene que aceptan o tienen “muchas otras causas para abandonar a una esposa”, además de la fornicación lo cual resulta escandaloso (pensemos en el *tâhlil* mencionado por Alverny). Alain aduce que porque en el Antiguo Testamento fue lícito que los patriarcas y primeras generaciones de líderes tuvieran muchas mujeres, ellos yerran y asumen que todavía lo es para los *moderni*. Ese error sólo es otra muestra del literalismo que no les permite comprender que entonces era, incluso, mandatorio porque el mundo apenas se estaba poblando; cuando ahora –entonces- lo que se debe planear es la población en el cielo, la castidad desde el Evangelio es la línea marcada por el propio Cristo.⁷⁶⁸ No sólo es un defecto interpretativo o la ausencia de interpretación, sino también que dicho motivo le permite establecer o enfatizar la atadura a la carne, a lo corpóreo y la concupiscencia que los caracteriza. Además, se denuncia el hedor de la lujuria⁷⁶⁹ como la razón que los lleva a justificar la poligamia, contraviniendo las palabras de Cristo, el profeta en quien también creen.

Finalmente hay que considerar que es ésta una inquietud teológico-jurídica de profundo calado, pues está en íntima relación con la cercanía y contacto con las costumbres matrimoniales musulmanas, si se tiene en mente la posibilidad de conversión al cristianismo: ¿qué posición se adoptaría con respecto a la poligamia? Sobre este particular, considero que

⁷⁶⁸ “*In Veteri autem Testamento, licitum erat alicui plures habere uxores ad multiplicandum genus humanum, ad divinum cultum; tunc terram replebat fecunditas; nunc autem in Novo Testamento, coelum debet replere castitas (...). Cum ergo praedicti pagani dicant Christum fuisse magnum prophetam, quomodo audent verbis eius contradicere, qui dixit mulierem non esse derelinquendam nisi causa fornicationis; ipsi autem multis aliis de causis relinquunt uxores. Sunt etiam quidam inter eos, qui dicunt mulierem relictam a marito, non debere ad eum regredi, donec alter cum ea conveniat, et sic praevaricatores legis et Evangelii facti sunt (...)*”, Ms. 7635, IV, f. 453v-454r/PL, 210, c. 425-426.

⁷⁶⁹ “*Sed hoc non asserunt nisi ut luxuriae satisfiant: tota enim vita eorum in fetore luxuriae est. Itaque sit*”, Ms 7635, IV, f. 453v/PL, 210, c. 425.

Muldoon retrata apropiadamente algunas de las preocupaciones relativas desplegadas en la causa 28 del *Decretum*.⁷⁷⁰

5.3.3 Prohibición de contacto

Falta considerar un último aspecto del apartado que se encuentra ligado a esta crítica y que se manifiesta como una contradicción –me parece no intencional- de Alain de Lille al tema anterior. En el capítulo XIII “Opinión de los paganos, que no deben saludar a nadie si no fueran de su misma secta”,⁷⁷¹ afirma que hay una prohibición explícita de tener contacto con personas de otro grupo cultural que no sea el suyo o que “no sean como ellos”.

Primero, es la penúltima marca que permite ver detrás a un informante conocedor de sus costumbres, tal como lo asentó Alverny, pues también es exacta esa afirmación. Segundo y más llamativo para nuestro análisis es el siguiente enunciado condicional: “En efecto, si no se debe ofrecer [dirigir] el saludo a los excomulgados, mucho menos a aquéllos con quienes se tiene nula comunicación”.⁷⁷² Considero que es como si en este postulado se le hubiera escapado una advertencia, aunque sin percatarse, que él dirige al eclesiástico cristiano con el que dialoga en su mente, su lector ideal, más no sobre el sujeto al que refuta, el grupo musulmán. Comenzó por señalar la costumbre musulmana que marca que ellos no pueden saludar a alguien no musulmán y terminó por decir que si no debemos [los cristianos] saludar a los excomulgados, *id est* los herejes, menos a quienes ni siquiera fueron/son cristianos, que no son parte de la comunidad, del cuerpo cristiano, se entiende.

⁷⁷⁰ Muldoon, *op. cit.*, p. 120.

⁷⁷¹ “Caput XIII: *Opinio paganorum, quod neminem debent salutare, nisi fuerit eiusdem sectae cum eis*”, Ms. 7635, IV, f. 456v/ PL, 210, c. 428.

⁷⁷² “*Illi etiam de quibus semo praecessit, dicunt nullum salutandum esse, nisi fuerit eiusdem sectae cum eis. Dicunt enim, quod cum eis non debeant habere participium salutationis, cum quibus non sunt habituri communionem salutis: Si enim excommunicatis non est offerenda salutatio, multo minus illis, cum quibus nulla habetur communicatio*”, Ms. 7635, IV, f. 456v/PL, 210, c. 428.

Así pues, hay un interés de reforzar la idea de evitar ya no sólo el contacto, sino incluso cualquier clase de comunicación o interpelación a un musulmán. Se devela un deseo de limitar con claridad los contactos con sujetos que no concuerdan con la fe interpretada de la única forma correcta posible, pues incluso ese mínimo intercambio podría devenir en confusión, contagio y, con ello, ruptura de la armonía del cuerpo social.

Es importante mencionar aquí que sí añade casi como dato curioso, y relacionado con la corporalidad y materialidad que los caracteriza, una versión de la leyenda de Mahoma por la cual se dice que murió devorado por unos perros. Evidentemente en tono de denostación, de imputación de falso rumor y también para desviar la atención al tema que estaba respondiendo, pues no se corresponde en absoluto esta mención con lo que estaba tratando.

Se han entrelazado en estos tres subapartados críticas que los acercan o asemejan a los judíos y a los herejes, dependiendo del tema que estaba abordando y que tienen su correlato y fundamento en legislación canónica compendiada en el *Decretum*, que también he tenido oportunidad de analizar. Por todos estos motivos considero que se puede afirmar entonces que esta refutación no constituye una simple crítica superficial, apresurada, incompleta al conjunto de prácticas y costumbres musulmanas, sino que por el contrario hemos podido observar que por cada línea argumental subyace un tema teológico definido y delimitado en el aparato jurídico que durante ese siglo se articuló y de los que estuvo perfectamente consciente el teólogo cuando emprendió este alegato final.

5.4 Carnalidad y voluptuosidad = Promesa metafísica

Ahora vayamos al penúltimo sendero argumentativo. La lujuria y prisión corpóreo-material que señala, con fuerza, en el tema de la aceptación de la poligamia, encuentra otro eco en los capítulos V y VI que tienen por eje la promesa metafísica de la beatitud eterna. La discusión se centra en la literalidad con la que comprenden la promesa paradisiaca del más allá de este

chrono-topos.⁷⁷³ Al igual que los judíos –otra vez- entienden literalmente el tópico, basado en el pasaje veterotestamentario, como el “guiño” neotestamentario, que habla sobre la Tierra prometida, una de la que “mane leche y miel”. Como no se trató de la zona donde se asentaron las tribus, entonces por fuerza debió estar hablando del Paraíso, los beatos que lo habitan son nutridos y regocijados en la leche y la miel que fue prometida.

Se equivocan al considerar una promesa terrena-material de un espacio-tiempo que no constituyen los de este *escathon*; no tendría sentido la expectativa escatológica si de bienes materiales como leche y miel se tratara; ¿cómo podría tener sentido la muerte de los mártires ni la fe en una beatitud de carácter material, como el que constituye a este mundo? Le basta con esos argumentos para demostrar uno de los tópicos centrales de crítica.⁷⁷⁴

Sin embargo, me parece llamativo que no mencionara la tradicional denuncia de la voluptuosidad de los musulmanes que señala su atadura carnal al imaginar que recibirían “mujeres vírgenes y vino” en un más allá paradisíaco, sobre todo porque no enfatiza el lugar común por el que se decía que sus adeptos signaban su adherencia a dicha *superstitiosa* creencia, es decir, por la esperanza de dicha promesa futura.

No obstante, esta ausencia de tópico también es consecuente con el resto de líneas abordadas. Por una parte, porque es significativo que prácticamente sólo aborde uno de los tópicos de la Leyenda de Mahoma. Por otra, y como hasta ahora hemos visto, su rechazo descansó primordial y sostenidamente en asentar la incapacidad racional musulmana de

⁷⁷³ “Dicunt etiam praedicti pagani, in aeterna beatitudine homines materiali cibo et potu reficiendos esse; quod auctoritatibus conantur probare; aiunt enim Deum Iudaeis si bene agerent, promississe terram fluentem lacte et melle; sed hoc intelligi non potest de materiali terra promissionis, quia non manat lacte et melle, ergo referendum est ad paradisum, in quo beati reficientur lacte et melle. Et Christus promittens suis aeternam refectorem ait: *Ut edatis et bibatis supra mensam meam in regno Patris mei* (Luc., 22). Christus etiam legitur post resurrectionem favura mellis comedissee, ut per hoc insinuetur, quod homines post resurrectionem reficientur melle”, Ms, 7635, IV, f. 452v/PL, 210, c. 424.

⁷⁷⁴ Nirenberg, *Neighboring...*, p. 16-18.

entender las Escrituras, sin recurso a todas las vituperaciones, denostaciones y los *tropos* más comúnmente utilizados para descalificar e invalidar cualquier posibilidad de residencia de verdad en el mundo musulmán. En este punto podemos entender por qué Dreyer señaló que el ejercicio de Alain de Lille había sido uno ponderado, ecuánime y con un criterio de racionalidad que animaba su reflexión, sobre todo al ser contrastado con prácticamente cualquier texto contemporáneo, inmediato anterior o posterior que tuviera por fin construir una refutación de un grupo cultural ajeno al cristiano romano.

5.5 Defensa de las imágenes y ritualidad: *Dulia* vs *Latría*

El último aspecto a tratar se convirtió, a la postre, en uno de los más conflictivos temas con los que la Iglesia tuvo que lidiar, y sin embargo uno de los bastiones en los que cimentó su siguiente etapa de cristianización o recristianización de las poblaciones europeas: la defensa de las imágenes en el culto cristiano.

Los musulmanes, con su estricto aniconismo histórico y como los judíos, señalan la adoración en que incurren los cristianos al labrar esculturas y representar íconos obviando el precepto divino de no forjar imágenes, cuanto menos rendirles un culto. Cita el hombre, león, águila y buey, símbolos de los evangelistas como los ejemplos del pecado cometido por la falta a uno de los primeros y principales mandamientos del Testamento.⁷⁷⁵

Vemos contraatacar al teólogo con una defensa que discierne entre la *dulia* y la *latría*, discusión que recuerda la elaborada en Oriente, varias centurias antes, que disgregó a las cabezas de sus diversas jurisdicciones en pro y en contra del uso de imágenes para el culto;

⁷⁷⁵ “*Nobis etiam insultant pagani cum Iudaeis, quia habemus imagines in ecclesiis nostris, et sculptilia, in quo videmur obviare praecepto divino, quod ait: Non facies tibi sculptiles, nec omnem similitudinem quae est in coelo vel in terra, vel in aquis, vel sub terra (Éxod., 20; Deut., 5). Et Propheta ait: Confundantur omnes qui adorant sculptilis, etc. (Psal., 96). Christiani autem effigiant Deum sublimi sedentem solio, manuque porrecta signantem, et circa eum magno dignitatis praestigio, aquilam, hominem, vitulum et leonem, has effigies exsculpant, fabricant et depingunt; unde possunt et ubi possunt, adorant et colunt*”, Ms. 7635, IV, f. 455r-455v/PL, 210, c. 427.

al mismo tiempo también se lee precursor de la línea de argumentación específicamente tomista que, con fineza y amplitud, cerrará, durante algunos siglos, en Occidente el debate en cuestión.⁷⁷⁶

Así, en otro despliegue de precisión semántica el teólogo propone que los musulmanes se equivocan al decir que “nosotros hacemos múltiples dioses, porque adoramos a muchos santos” y que “es idólatra quien le atribuye culto divino a las criaturas”, de suerte que están confundiendo el término *latria* que implica una adoración a la creación y no al Creador. Mientras que las imágenes que los cristianos usan representan y “consisten en el amor, oración, glorificación, oblación” de los hombres para Dios, “la cual en griego se dice *dulia*”.⁷⁷⁷

Hay además otra implicación y un lugar común que serán utilizados con gran frecuencia en adelante: el sentido de acercar al fiel, a través de un símbolo, al signo que le da sentido, entender el significado por el signo, éste le permite comprender lo que de otro modo le sería casi imposible de alcanzar, de suerte que se usa lo visible como medio para acercarse a lo invisible, para invitarlo a trascender su corporalidad vía la espiritualidad que la imagen puede ayudarle a activar.⁷⁷⁸

⁷⁷⁶ Por lo menos cuanto a la Iglesia romana respecta, pues críticos y detractores no dejaron de surgir en las siguientes centurias, como bien sabemos. Jérôme Baschet, *L'iconographie médiévale*, Paris, Points, 2009, *passim*.

⁷⁷⁷ “In hoc etiam nobis insultant, quod dicunt nos plures facere deos, quia plures adoramus sanctos, ut, Petrum et Paulum, etc., nulla enim debetur adoratio, nisi Deo; qui enim cultum divinum creaturae attribuit, idololatra est. Ad illum dicendum, quod illam speciem adorationis quae debetur Deo, et Graece, dicitur latria, Christianus non exhibet creaturae, sed eam quae Graece dicitur *dulia*, quae debetur homini et angelo. Illa quae debetur Deo consistit in dilectione, oratione, glorificatione, oblatione, ut Deum diligat homo super omnia, offerat ei, tanquam Creatori, se et sua, hunc cultum nemo exhibet creaturae. Sed homo tenetur diligere proximum tanquam se, ei exhibere reverentiam, aliquando ut maiori, aliquando ut pari, benignitatem, aliquando ut minori. Non ergo plures deos constituimus, sed unum Deum divino cultu adoramus”, Ms. 7635, IV, f. 456r-456v/PL, 210, c. 428.

⁷⁷⁸ “Ad hoc dicimus, quod si lex Mosaica prohibuit nullo modo fieri sculptile, peccavit Moyses qui fecit imagines cherubim, et posuit in templo: in corona etiam aurea, quae in terra Philistim detenta est, ut aiunt Hebraei, sculptae erant imagines regum. A simili videtur, quod possunt depingi imagines sanctorum, et imago

No pierde la ocasión de proponer una idea que, en el límite de mis conocimientos, no he visto retratada en muchos otros autores y que resulta una especie de burla y contradicción sobre el pasaje en el que Moisés labra unos querubines que luego serían colocados en el templo y así habrían incurrido -los judíos- en lo que critican y en lo que rechazan del cristianismo. Alain de Lille, por su parte, parece que usa la anécdota para mostrar que está partiendo de la consideración de la falibilidad humana –*ex carne infirmitatis*- y de su carencia estructural para imaginar lo que no puede ver, así que entiende y justifica el sentido didáctico-pedagógico, cultural, devocional y teológico del uso de imágenes para ello. De suerte que está tomando parte de ese gran momento en la evolución de la Cristiandad occidental y que ha sido considerado uno de los procesos nodales para la consolidación del mundo europeo: la revolución de las imágenes.⁷⁷⁹

V.6 Cierre capitular

Considero que Dreyer, a pesar de no haber planteado un estudio exhaustivo de las marcas intra y extratextuales del *Contra Paganos*, sí pondera adecuadamente el esfuerzo reflexivo de nuestro teólogo, al proponerlo como sigue:

Podemos sostener las siguientes conclusiones: la discusión ficticia sobre el valor de verdad de las diferentes doctrinas religiosas es propuesta, del lado cristiano, como una discusión cuya conducción está orientada por el criterio de la racionalidad. Tal orientación obligar a marcar cuidadosamente la diferencia entre las convicciones y sus justificaciones, explicar claramente tanto las posiciones extranjeras como las propias, y sobre todo a ponerlas en relación de manera precisa.⁷⁸⁰

Christi, ut homines per ea quae vident ad invisibilia invitentur, et per signantia, significata venerentur; quia, sicut scriptae litterae sunt clericorum, ita picturae laicorum, Ms. 7635, IV, f. 456r/PL, 210, c. 427.

⁷⁷⁹ Jérôme Baschet, *La civilización feudal. Europa del año mil a la colonización de América*, México, FCE, 2009, p. 521-533.

⁷⁸⁰ Dreyer, *op cit.*, p. 442.

Me parece interesante haber visto planteados todos los binomios paradójicos con los que se había solido clasificar al adversario musulmán y de los que se habló al inicio de este capítulo, tales como: pagano-hereje; idólatra-hereje; gentil-hereje o sarraceno-infiel e infiel-literalista, desglosados a lo largo de los catorce capítulos de este libro.

Sin embargo, propongo que se inclina particularmente a reconocer y encontrar las similitudes entre el universo musulmán y el mundo judío, le parecen más acuciantes y apremiantes frente a la órbita totalizante cristiana. Realiza una equiparación continua con los judíos, aunque se descubre que reconoce que la diferencia fundamental es que, en efecto, los musulmanes no merecen siquiera consideraciones en el plan salvífico.

Resulta de interés constatar que, incluso sin recurrir a un particular, profundo y cotidiano tono incendiario o combativo, logra organizar cuatro líneas argumentativas que se articulan en torno a la voluptuosidad que los caracteriza. Pienso que puede verse entre líneas un temor subyacente al atractivo que pudiera tener para el mundo cristiano lo que esa *secta* tenía para “ofrecer”, de suerte tal que se detecta la sutil sugerencia de mantener distancia y separación con respecto a este grupo.

Es peculiar y original el cruce de datos de los que abrevó y que lo distinguen de otros recuentos occidentales del siglo XII sobre el mundo musulmán, pero también es cierto que, de fondo, siempre son casi pretextos que le dan ocasión de reforzar tal o cual argumento sobre el andamiaje teológico cristiano en esos años todavía a debate.

Considero sorprendente la fina malla que el teólogo hilvana entre cada libro, siguiendo una axial intuición que amalgamó y fortaleció las posiciones teológicas que fueron refrendadas, de forma definitiva, como parte del núcleo dogmático de la Iglesia en Occidente. En ese andamiaje construido es que puede situarse al teólogo en medio o como parte de los autores constructores de la ortodoxia occidental.

Así mismo, es importante señalar que no he encontrado ni un solo postulado en esta obra que sostenga o incluya algo que hubiere podido ser cuestionado o sospechoso de herejía, lo que lo separa del cuestionamiento que se le ejecutó a Gilberto de Poitiers y del resto de los llamados miembros radicales de la escuela porretana. Situación que resulta significativa, tanto porque está abordando todas las reflexiones de carácter más problemático y a discusión en esa época, como por la facilidad con que las acusaciones de herejía, o sospecha de herejía, se presentaron entre los intelectuales del final de esta centuria.

Su mesurada visión nos permite entender también de qué modo la equiparación entre judíos y musulmanes en un nivel tuvo sus efectos continuados en la legislación por venir y cómo las ideas de algunos teólogos permitieron organizar de mejor modo los subuniversos de los otros al interior de la Cristiandad occidental.

CONCLUSIONES GENERALES

A lo largo de este trabajo se trató de analizar la visión eclesiológica que un tratado teológico refutatorio le permitió articular a un maestro en el final del siglo XII. Para tal fin, fue indispensable pensar y enmarcar las condiciones que cada subtema y subgrupo incluidos en dicha obra exigían.

El estado de la cuestión se estructuró para comprender la situación actual de los estudios históricos en torno al teólogo, pero especialmente para dimensionar el enfrentado escenario hermenéutico sobre la herejía y judaísmo/antijudaísmo durante el período en cuestión.

La pregunta central consistió en desentrañar el sitio que ocupó el *DFC* en la polémica cristiana occidental en la Edad Media central. Las inquietudes secundarias descansaron en las zonas implicadas, con sus lógicas de saber y poder, y las subcolectividades blanco de la corrección interpretativa que organizó el teólogo de Lille.

De ahí que, en el primer capítulo, fue necesario esbozar una especie de mapa de relaciones, temas y géneros, sobre las pocas certidumbres que de su vida nos quedan. Eso me obligó a considerar en qué épocas, aproximadamente, residió en cuáles zonas, qué tipo de vínculos temáticos estableció, cómo recuperó a los autores y a qué lecturas o interpretaciones les dio preferencia por sobre otras. Al mismo tiempo, me llevó a retratar las etapas de escritura, así como a presentar una clasificación de géneros en los que desplegó su reflexión, la cual asciende a un centenar de textos y se preserva en una cantidad mucho mayor de manuscritos, en varias partes del continente europeo.

El primer subapartado del capítulo segundo (II.1) abordó a grandes rasgos los temas relacionados con los horizontes histórico, político y social que atraviesan la escritura del tratado para darnos un marco en el cual situar y comprender su escritura en el contexto de

final del siglo XII. A partir de ahí, la guía fue el documento mismo: su intención, distribución, estructura, temas y todo el dispositivo discursivo que construyó.

Los herejes dualistas, los herejes valdenses, los judíos y los musulmanes alcanzan una apariencia homogeneizante a los ojos de un teólogo que se empeñó en construir una *summa* que le permitiera recolocar, aclarando, los fundamentos actualizados de la dogmática cristiana occidental. La *disputatio* escolástica que construye excede, por mucho, los marcos de la polémica tradicional cristiana y nos ilumina sobre muchos de los postulados y opiniones que dichas subcolectividades propusieron o defendieron en el curso del siglo XII. Sin embargo, este tratado, al ser una esquematización intelectual de opiniones y razones de ellos frente a las opiniones y razones que la correcta lectura cristiana exigía, puede despistar al lector de pasada.

En la medida en que el texto no estuvo escrito para convencer, persuadir -¿o disuadir?- ni dialogar con los grupos objetivo, sino para la formación de otros eclesiásticos sobre los temas dogmáticos a defender, se ha tendido a pensar que los argumentos de los herejes, judíos o musulmanes bien pudieron ser “ficticios” o imaginarios. La estructura que le otorga a su texto tampoco colabora para modificar la interpretación dada. No obstante, al cotejar su contenido con el análisis de los argumentos teológicos, los tópicos, la situación específica de cada grupo y las zonas de la trayectoria del teólogo se nos abre un panorama que nos lleva a dimensionar de manera más justa su contribución.

En esa medida también nos conduce a observar el crepúsculo de una etapa y el contraste con el alba de la siguiente. Este tratado se coloca como último bastión de la intención correctiva y persuasiva eclesiástica frente a los herejes dualistas. En el siglo siguiente, con la oficialización de las universidades, la aprobación de las órdenes mendicantes y la Inquisición puesta en marcha, se establecieron nuevas condiciones para

reflexionar, escribir, predicar y perseguir las lecturas alternas de la Escritura. De ahí que se planteara, en distintos momentos de la investigación, el tiempo antemendicantes o anteinquisición como recurso explicativo frente a la profunda polémica interpretativa que ha animado a los especialistas.

Las diferencias entre una etapa y otra exigen usar con cautela las clasificaciones y las cargas asignadas a estos “adversarios de la fe cristiana”, especialmente para la herejía llamada “catarismo” en el siglo XIII. El frecuente (ab)uso interpretativo del término *catharos* en Alain de Lille, sobre una única mención en un libro (*CH*) conformado por setenta y siete capítulos en torno a las herejías dualistas, nos exige ceñirnos a su propio alcance y limitar nuestra interpretación, mucho más cuando ni siquiera el título que eligió refiere explícitamente al grupo que ha querido verse en los perfiles que el teólogo planteó.

Es cierto que Alain de Lille redactó un tratado intelectual, racionalista diría, porque su objetivo final fue construir un basamento eclesiológico en toda su extensión, teniendo como pretexto refutar al gran adversario de la verdad cristiana, uno que toma distintas faces. Pero justamente al sistematizar la dogmática, en refundación durante ese siglo, nos ofreció un tratado que transita por un sendero original y muy particular en las aguas de la tradicional polémica cristiana.

Al corregir los principios dualistas, se afirma la Unidad jerárquica; al reprehender los cuestionamientos (valdenses) a la *potestas* secular, se afirma la *auctoritas* y la *potestas* eclesiásticas; al contraargumentar la Unicidad (judíos) se afirma la Unidad trinitaria; y al colegir los Testamentos (musulmanes), se afirma la Cristología, su corporalización y la espiritualización de su cuerpo místico, la *communio christianorum*.

Para emprender esa labor aprovecha todas las herramientas a su disposición: las reflexiones y discusiones teológicas de escuela (Encarnación, Eucaristía-Transustanciación,

Inmaculada Concepción, Taxonomía del delito y pecado), lecturas (Platón, Aristóteles, Virgilio y Hermes Trismegisto), autoridades antiguas (Agustín, Boecio o Escoto Erígena) y pensadores del siglo (Pedro Lombardo, Guillermo de Champeaux, Hugo de Saint-Victor y Gilberto de Poitiers). Al amalgamar todos esos recursos termina desplegando un texto que más parece un material de trabajo universitario que *adversus*. Considero que es por ello que el teólogo no abunda en: lugares comunes, tono incendiario, recurso a denostación, descalificación, ni abusa en señalamientos sobre inmoralidad o amoralidad de los grupos en cuestión a lo largo del tratado.

A pesar de lo anterior, me parece que no es exclusivamente una “construcción intelectual” -como Bain planteara- o el “resultado de su cultura libresca” -como Alverny opinó-, pues en distintos pasajes de todo el tratado se encuentran referencias muy específicas sobre las opiniones y costumbres que estos grupos practicaron, especialmente en el caso del *CP*, que nos deja ver el conocimiento indirecto vía un informante cercano al entorno musulmán.

Resulta pertinente agregar que este libro se aleja considerablemente del que articulara Pedro el Venerable en la primera mitad del siglo XII. Coincido, sin embargo, con Alverny quien sostuvo que es difícil ver puentes entre los dos teólogos, pues en Alain de Lille no se encuentran referencias, ni la intención de conocer o reproducir asuras ni pasajes directamente del Corán. Únicamente se encuentran las referencias a las prácticas o proscripciones cotidianas que el teólogo insiste en relacionar con prácticas y prohibiciones del mundo judío y, al mismo tiempo, tratando de corregirlas usando el marco sacramental cristiano, como fue el caso de su interpretación sobre las abluciones, el bautismo y la penitencia. Igualmente, la mención a la leyenda sobre la muerte de Mahoma, que refleja una tradición hispánica que no

trascendió los Pirineos sino hasta el siguiente siglo, reafirma su información de primera mano del ámbito peninsular.

Con respecto al *CI* se nos dibuja una situación diferente. Este libro sobresale, de entre los otros tres, en la medida en la que no refleja la situación que enfrentaban las comunidades judías de la franja Languedoc-Rhône, sino la mirada del teólogo y su trayectoria norteña. En esos años las condiciones al Norte comenzaron a ser mucho más dificultosas para los judíos en Blois y en l'Île de France, con los rescates exigidos y los bandos de expulsión dictados en 1171-1182.

Los *adversus Iudaeos* se multiplicaron durante el siglo y las acusaciones e imputaciones sobre rumores añadieron tópicos a la lista articulada en los siglos III y IV. No obstante, aquí también debemos distinguir el *CI* de Alain de Lille de entre el resto de *Contra Iudaeos*. La confrontación que construye contra el judío *hermenéutico* no muestra virulencia ni, de nueva cuenta, el uso de tópicos y *tropos*, sino la corrección de lectura y la defensa trinitaria mediante el despliegue de recursos gramáticos, lógicos y filosóficos. El ataque, en todo caso, fue contra su obstinada incorrecta lectura del Testamento. Aunque, insisto, me parece que resultó más un pretexto para estructurar una discusión teológica que, a su vez, exhibiera su visión eclesiológica.

Esos dos libros, *CI* y *CP*, en cierto modo completaron lo que de manera más extensa había organizado en los dos primeros, *CH* y *CV*. Al ser más mucho más breves, muchas de las discusiones se resolvían enviando al lector a su desarrollo propicio anterior. En ese sentido, considero que no deben verse como el resultado de un desprolijo trabajo final, una apresurada o desaseada escritura, sino como la continuación de la visión eclesiológica, con los específicos acentos que el teólogo pretendió darles, al tiempo que con esas llamadas evitaba la repetición de ideas y argumentos para el lector.

Ahora bien, los libros destinados a corregir las opiniones heréticas son sin duda los que, con mayor amplitud, le dieron pauta para elaborar una visión eclesiológica sólida y más sistemática. Las diferencias entre ambos son notables, pero también son visibles los puentes tendidos, por el tipo de contestación que animaban frente a la pretensión unificante y jerárquica eclesiástica.

El *CV* le da la posibilidad de acentuar las bases del poder y de la autoridad, enfatizando la procedencia divina de la ordenación social. En él vemos la intención de afirmar el proceso de sacramentalización social que ha fortalecido la intermediación exclusiva de la jerarquía eclesiástica y el sostén que su *auctoritas* representa para los poderes seculares. Estos temas se entienden mejor a la luz de la situación de la segunda mitad del siglo XII, en una franja de territorios, posesiones y disputas, que dio pie a demasiados cuestionamientos y reticencias frente a la creciente intromisión de las instancias eclesiásticas locales y suprarregionales en su dominación y en su vida cotidiana.

El anticlericalismo obstinado que encarnaron los valdenses, herejes con denominación propia y rostro conocido, exigió que echara mano de un arsenal más de carácter jurídico que teológico, como hizo en el resto de los libros, pero en ese movimiento simultáneamente completaba su esquema eclesiológico al iluminar los fundamentos jurídicos de la *Ecclēsia* en todas sus acepciones. La iglesia-monumento significaba la sacralización del espacio de reunión y la posibilidad de que la iglesia-asamblea se reuniera en las propicias condiciones para devenir *corpus mysticum*, pero todo ello únicamente era posible en la medida en que la Iglesia-institución estuviera a la cabeza y orquestando la consonancia y armonía del todo, como la unidad jerárquica dinámica del *anima-spiritus-corporis*.

Los retos y críticas que las herejías, especialmente las dualistas, lanzaron a lo largo del siglo XII, plantearon serios problemas a la institución eclesiástica, pero también

resultaron una excelente oportunidad para sus pensadores en términos de enfrentar con ingeniosas y frescas interpretaciones los fundamentos teológicos sobre los que esa civilización descansaba. Considero que no es fortuita la cercanía espacial existente entre ámbitos urbanos-urbanizados, redes de saber y agrupaciones heréticas. La trayectoria móvil de este teólogo le hizo tener conocimiento sobre las manifestaciones contestatarias del arco medio del siglo XII, en zonas más al Norte; mientras que, su transferencia al sur, le dio la pauta para conocer sobre las variadas expresiones que surgieron desde entonces y hasta que escribía su tratado.

El *CH* nos provee de un abanico de posiciones heréticas que difieren a veces poco, a veces muy marcadamente, en sus interpretaciones teológicas. La arcilla que une esas opiniones reside en el dualismo radical que manifiestan en torno a dos principios de la Creación. Sin embargo, sus opiniones sobre la o las naturalezas de Cristo varían, *de lo que se sigue* que sus posiciones antropológicas, con respecto a la corporalidad-espiritualidad, abstenciones y el lugar del pecado también difieran; finalmente de ahí resulta que sus visiones sobre cómo resarcir, limpiar y redimirlo sean, en última instancia, diversas.

Todo este escenario crítico retratado por Alain de Lille le dio la ocasión para organizar una suma teológica que recolocara cada ladrillo de la fe en su justo sitio, aclarando la serie de falacias *non sequitur* por las que no se sostenían esas opiniones, que no argumentos. La teoría de la causación le ayudó a derribar una a una las proposiciones que pretendieron usar para cuestionar los dogmas de fe; mientras que las referencias primordialmente neotestamentarias consolidaron su presentación.

Si bien en los documentos de la época no hay mención sobre la presencia de estos herejes dualistas en Montpellier, ciudad desde donde escribe su tratado, ésta fue una zona de paso en la gran franja que sí retrató crecientemente su difusión con el correr de las décadas

del siglo XII. Coincidió con Bain cuando propone que Alain de Lille decide escribir este tratado para abonar al proyecto político personal de su señor, Guillermo VIII y, al mismo tiempo, usarlo como oportunidad para, mediante su aporte, equipararse a los grandes Padres de la Iglesia de la Antigüedad y colocarse en un sitio especial en la Iglesia de su tiempo.

El teólogo se involucra en esa gran empresa del siglo que fue la sistematización y la actualización de los basamentos dogmáticos y doctrinarios del cristianismo occidental. En ese tenor, una lectura minuciosa del contenido de esta obra devela que interpela al eclesiástico de su presente, sobre los problemas y necesidades del presente, haciendo referencia al pasado, las herejías del pasado, los argumentos del pasado en la medida en que éstos le brindaran guía, solidez y pauta para organizar los propios; pero todo ello únicamente en pos del fortalecimiento de la única verdad, la cristiana y, con ello, del edificio eclesial.

Si bien la impronta del *Doctor universalis* fue grande, este tratado fue el último de una era cuyo fin, como pocas veces en la historia, prácticamente coincide con el cambio de siglo. Ya era tarde para continuar con el diagnóstico, la Iglesia procedió al tratamiento invasivo de los males que aquejaban su cuerpo. La nueva etapa le llevó a otras medidas que rápidamente le permitieron “poner manos a la obra” para la subsistencia de su lugar privilegiado en esta civilización.

Quizá éste sea el lugar para expresar que estudiar a Alain de Lille, desde esta latitud, me ha permitido reconocer los contornos de un profundo y vigente debate en torno a la herejía en los siglos XII-XIII, sus alcances, trabas y aportes. Considero, de igual modo, que las distancias formativas, ideológicas, conceptuales e idiosincráticas, en alguna medida, han contribuido a proponer una lectura que logró encabalar análisis sobre los documentos y procesos del siglo XII con los estudios contemporáneos sobre aquéllos.

Por último, me parece que el cierre de esta investigación abre la pauta para pensar que el abordaje de los documentos que retratan la evolución, mutación y situación de la herejía dualista para el siglo XIII podría completar el escenario analítico que esta tesis elaboró. En la medida en que se afina la comprensión sobre la herejía en el siglo XII, se abre una ventana para captar con más detalle y claridad los pequeños vidrios que, en conjunto, constituyen el colorido mosaico de aquella centuria fundamental para Occidente. Con tal aliento e impulso, doy por finalizado este documento.

Notas preliminares a fuentes y bibliografía

A continuación, se enlistan todos los manuscritos referidos en el capítulo I, en su sección I.3 y otros que aparecen en los capítulos III y IV. Decidí simplificar su presentación, únicamente señalando el número de clasificación correspondiente al repositorio respectivo.

Comenzaré con la lista de todas las versiones manuscritas del *DFC* que consulté para esta investigación. En primer lugar, coloco las de la Bibliothèque nationale de France (BnF), una de las cuales (Ms. 7635) fue la base de trabajo de esta investigación. Todas las demás fueron revisadas en su generalidad y para aclarar cualquier pasaje confuso, divergente, dañado o contradictorio, entre el Ms. 7635 y la *PL*.

En segundo lugar, señalo las versiones microfilmadas, albergadas en el Institut de Recherche et d'Histoire des Textes (IRHT), en París, Francia. Se ofrece la más básica información proveída por sus catálogos.

El listado continuará con la enunciación del resto de títulos del teólogo en los manuscritos disponibles en la BnF, algunos de las cuales también revisé para este trabajo, aunque, por supuesto, sólo de manera puntual para cotejar o consolidar alguna información o dato señalado.

La última sección de manuscritos incluye las versiones revisadas en la British Library y dos documentos de otros autores como contexto para esta investigación.

En la siguiente sección “Fuentes impresas” se encontrarán todos los demás títulos editados utilizados en esta tesis, incluyendo las ediciones del *DFC*.

Fuentes manuscritas

BnF

De fide catholica

Latin 3374 (procedencia meridional, primera mitad del siglo XIV, f. 1-63v)

Latin 3655 (Amédée Bovier, estudiante de Montpellier, siglo XV, f. 1r-35v)

Latin 7635 (Montpellier, siglo XV, f. 353r-431v)

Latin 16525 (siglo XII, f. 1r-52v)

IRHT

46927

Assisi, Fondo Antico presso la Biblioteca del Sacro Convento, 643

38337

Chambéry, Bibliothèque de l'Académie, [sans coté]

Ms 113

Charleville, Bibliothèque Municipale

Ms 211

Dijon, Bibliothèque Municipale

Ms 959

Troyes, Bibliothèque Municipale

Distinctionum theologialium

Ms Latin 3143 (siglo XIII)

Ms Latin 7634

Ms Latin 14794 (siglo XIII)

Ms Latin 14859

Ms Latin 15005

Ms Latin 16084 (siglo XIII, Paris)

Regulae Theologicae

Ms Latin 2155

Ms Latin 5504 (siglo XIV)

De sex alis Cherubim

Ms Nal. 361 (siglo XIII)

Ms Latin 3682 (siglo XV)

Ms Latin 3745 (siglo XIII)

Ms Latin 3769 (primer tercio siglo XV)

Ms Latin 10706 (segunda mitad siglo XV)

Anticlaudianus de antirufino

Ms 3517 (siglos XIV-XV)

M. Français 1634 (siglo XV)

M. Français 17177 (siglo XIII)

NAF 10047 (siglo XIV, francés)

Latin 8300 (siglo XV)

De planctu Naturae

M. 763 recueil (siglo XV, latín-francés)

De vitiis et virtutibus

Ms Latin 3238F (segunda mitad del siglo XIV)

Parabola

Ms Latin 3359 Miscellanea (inicio siglo XIV)

Summa de Arte Praedicatoria, Sermoni y Liber Poenitentiale

Ms Latin 994 (siglos XII-XIII)

Ms Latin 2851(2) (siglo XIII)

Ms Latin 3236B (inicio siglo XIII)

Ms Latin 3268 (primera mitad siglo XV)

Ms Latin 3762

Ms Latin 3813 (siglo XIII)
Ms Latin 12387 (siglo XIII)
Ms Latin 14640 (siglo XIII)
Ms Latin 14851
Ms Latin 14925 (siglo XIII)
Ms Latin 14926 (siglos XIII-XIV)
Ms Latin 18172 (primer tercio siglo XIII)
Ms NAL 335 (siglos XII-XIII)
Ms NAL 547 (siglo XIV)
Ms 1116 (siglo XIII, francés)
Ms 268 (siglo XII-XIII)

Atribuciones

Liber qui Corrector vocatur et medicus

Ms-853 (siglo XIV, latín-francés)

Propheticas Merlini

Ms Latin 7481 (siglo XIV)

Proverbes

Ms Français 12478 (siglo XV)

British Library (BL)

Ms 17972, 15th century, BL

Add Ms 19767, 13th century, BL

Royal Ms 8 C VII, 13th century-15 century, BL: “Liber prophessie (sic) Ieremie prophete de sacerdotibus”, en “Miscellaneous Tracts on theological and other subjets”.

Arundel Ms 334, 15th century, BL: Codex membranaceus in 4°, ff. 220, sec. XV.

Harley Ms 3244, BL.

Add. Ms 18325, BL.

Egerton MS 832, 15th century, BL.

Summa Quoniam Homines

Royal Ms 9 E XII, 13th century, BL.

Liber antiheresis, Durand de Huesca, atribuido.

Ms. Latin 13446, 134 f., siglo XIII, BnF.

Hystoria Albigensis, Pierre des Vaux-de-Cernay, en *Grand Récueil La Clayette*

Ms NAF 13521, f. 312r-368r, fines del siglo XIII, BnF.

Fuentes impresas

Besse, Guillaume, *Histoire des ducs, marquis et comtes de Narbonne autrement appelez Princes des Goths, ducs de Septimanie et marquis de Gothie*, Paris, chez Antoine de Sommaville, 1660, p. 483-486.

Bonacursus ex Haeretico catholicus, “*Vita haereticorum*”, *PL*, t. CCIV, Paris, apud J.P. Migne, 1855, c. 775-792.

Bossuat, Robert (ed.), *Anticlaudianus. Texte critique avec une introduction et des tables*, Paris, J. Vrin, 1955, 224 p.

Chiurco, Carlo (ed.), *Alano di Lilla. Le regole del Diritto Celeste*, Palermo, Officina di Studi Medievali, 2002, p.

Decretalium Gregorii papae IX compilationis, Liber I, Titulum I, “De summa trinitate et fide catholica”, Capitulum I.

Du Boulay, César Egasse, *Historia Universitatis Parisiensis, Nationes, Facultates, Magistratus, Decretas, Censuras & Iudicia in negotiis fidei, Privilegia, Comitua, Legationes, Reformationes. Item Antiquissimas Gallorum Academies, aliarum quoque Universitatum & Religiosorum Ordinum, qui ex eadem communi matre exierunt, Institutiones & Foundationes, aliaque id genus cum instrumentis publicis & authenticis a Carolo M. ad nostra tempora ordine Christologico complectens. Ab an 1100 ad annum 1300*, v. II.III, Parisiis, apud Franciscum Noel, prope Fontem Sancti Severini, 1665-1666, 794 p. et 745 p.

Eckberti Abbati Schonaugiensis, *Sermones contra catharos*, *PL*, t. CXCIV, Paris, apud J.P. Migne, 1855, c. 11-98.

Gervasii Dorobernensis Monachi, “*Chronica de regibus Angliae sui temporis*”, en *Recueil des historiens des Gaules et de la France*, Léopold Deslile (ed.), Paris, chez Bollandistes, 1869.

Gisleberti Crispini, *Disputatio Iudei et Christiani*, Blumenkranz Bernhard (ed.), Antuerpiae, Spectrum, 1956, 83 p.

Henricus de Castro Marsiaco, Claraevallensis Abbas, S.R.E. Cardinalis et Albanensis Episcopus, Epistola XXVIII “Ad Ludovicum regem Francorum- De haereticis Albigensibus” y Epistola XXIX “Ad omnes Christi fideles- De rebus a se et sociis suis tempore legationis eorum adversus Albigenses gestis”, *PL*, t. CCIV, Paris, apud J.P. Migne, 1855, c. 234-240.

Hipona, Agustín de, *De civitate Dei contra Paganos*, trad. Rosa María Marina Sáez, t. I, Madrid, Gredos, 2018, 645 p. (# 364)

- La Chanson de la Croisade albigeoise*, 3 v., Paris, Éd. E. Martin Chabot, 1957-1961.
- Mansi, Johannes Dominicus (ed.), *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, t. XXI-XXII, Venetii, apud Antonio Zatta, 1774.
- Massoni, Jean-Baptiste (ed), *Alani opus adversus haereticos et Valdenses, qui postea Albigenes dicti...*, Parisiis, ex typographia Petrus Chevalier, 1612, 237 p.
- Migne, Jacques Paul (ed.), *Patrologiae Cursus Completus, sive Bibliotheca universalis, integra, uniformis, commoda, oeconomica, omnium s.s. Patrum, Doctorum, Scriptorumque Ecclesiasticorum, qui ab aevo apostolico ad Innocentii III tempora floruerunt; Recusio chronologica omnium quae exstiterunt monumentorum catholicae traditionis per duodecim priora ecclesiae saeculae... Alanus de Insulis*, Series Latina, v. CCX, Paris, apud J. P. Migne, 1855.
- Sacconi, Rainier, *Summa de Catharis*, en Martène et Durand, *Thesaurus novum anecdotorum*, Paris, 1717.

Bibliografía temática

Alain de Lille y redes universitarias

Aliotta, Maurizio, *La Teologia del peccato in Alano di Lilla*, Palermo, Ed. Augustinus, 1986, 160 p.

Alverny, Marie-Thérèse d', *Pensée médiévale en Occident. Théologie, magie et autres textes des XIIIe-XIIIe siècles*, Charles Burnett (ed.), Aldershot, Variorum, 1995, X-339 p.

, “Variations sur un thème de Virgile dans un sermon d’Alain de Lille”, en *Mélange d’Archéologie et d’Histoire offerts à André Piganiol*, Paris, S.E.V.P.E.N., 1966, p. 1517-1528.

, “Un sermon d’Alain de Lille sur la misère de l’homme”, en *The Classical Tradition: Literary and Historical Studies in Honor of Harry Caplan*, Luitpold Wallach (ed.), Ithaca-NY, Cornell University Press, 1966, p. 515-535.

, *Alain de Lille. Textes inédits. Avec une introduction sur sa vie et ses oeuvres*, Paris, J. Vrin, 1965, 383 p.

Barbera, Carmelo, *Alano di Lilla. Poeta, filosofo et apologeta del secolo XII*, Napoli, Guida, 2011.

Bossuat, Robert, “Quelques personnages cités par Alain de Lille”, en *Mélanges d’Histoire du Moyen Âge dédiés à la mémoire du Louis Halphen*, Paris, Presses Universitaires de France, 1956, p. 33-42.

, *Anticlaudianus. Texte critique avec une introduction et des tables*, Paris, J. Vrin, 1955, 224 p.

- , “Une pretendue traduction de l’*Anticlaudianus*’ d’Alain de Lille”,
Mélanges de Linguistique et de Littérature offerts à M. Alfred Jeanroy, Paris, E. Droz,
 1928, p. 265-277.
- Chiurco, Carlo (ed.), *Le regole del diritto celeste d’ Alano di Lilla*, saggio introduttivo di
 Alessandro Musco, Palermo, Officino di Studi Medievali, 2002, XXXVI-234 p.
- Creighton, Andrew J., *Anticlaudian, a 13th Century French Adaptation of Anticlaudianus of
 Alain de Lille by Ellebaut*, Washington, Catholic University of America, 1944, VII-
 172 p.
- Doñas Beleña, Antonio, *Las versiones castellanas medievales de la Consolatio Philosophiae
 de Boecio*, 3 v., tesis doctoral, Valencia, Facultat de Filologia, Traducció i
 Comunicació-Universitat de València, 2015, 2480 p.
- Dunthorne, Judith, “Anselm and Hugh of St Victor on Freedom and the Will”, en Gasper,
 Giles E. M., & Logan, Ian (eds.), *Saint Anselm of Canterbury and His Legacy*,
 Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies/Institute of Medieval and
 Renaissance Studies-Durham University, 2012, p. 114-132.
- Dupuis, Albert, *Alain de Lille. Études de Philosophie Scolastique*, Lille, Imp. L. Daniel,
 1859, 133 p.
- Evans, Gillian R. (ed.), *Alan of Lille: The Frontiers of Theology in the Later Twelfth Century*,
 London Cambridge University Press, 1983, XVIII-249 p.
- Feret, P. L’abbé, *La faculté de Théologie de Paris et ses docteurs les plus célèbres*, tome
 premier, Paris, Alphonse Picard et fils Éditeurs, 82 rue Bonaparte, 1894.
- Glorieux, Palémon, *Alain de Lille. Docteur de l’Assumption*, Lille, Facultés Catholiques,
 1951, 18 p.

- , “La somme ‘Quoniam Homines’ d’Alain de Lille”, in *Archives d’Histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, Paris, 1953.
- Hafner Cornog, William, *The Anticlaudian of Alain de Lille*, Philadelphia, University of Pennsylvania, 1935, 192 p.
- Häring, Nikolaus, “Two theological poems probably composed by Adam of Lille”, en *Analecta cisterciensia*, v. XXXII, Roma, Ed. Cistercienses, 1976, fasc. 1-2, p. 238-250.
- , “The Commentary of Gilbert of Poitiers on Boethius’ *De Hebdomadibus*”, en *Traditio*, v. 9, New York, Fordham University, 1953, p. 177-212.
- Hauréau, Barthélemy, “Mémoire sur la vie et quelques oeuvres d’Alain de Lille”, en *Mémoire de l’Académie des inscriptions et Belles Lettres*, t. XXXII, Paris, Imprimerie National, 1885, In-4°, pièce.
- Hudry, Françoise (ed.), *La plainte de la nature. De planctu naturae d’Alain de Lille*, Paris, Les Belles Lettres, 2013, 238 p.
- (ed.), *Lettres familières (1167-1170) d’Alain de Lille*, préf. de Pascale Bourgain, Paris, J. Vrin-École de Chartres, 2003, 189 p.
- , *Règles de théologie suivi de Sermon sur la sphère intelligible d’Alain de Lille*, Paris, Éd. du Cerf, 1995, 294 p.
- Hunt, Tony (ed.), *Les paraboles Maître Alain en françoys*, London, Modern Humanity Research Association, 2005, 178 p.
- , *Les Proverbes d’Alain*, Paris, H. Champion, 2007, 133 p.
- Jolivet, Jean & Alain de Libera (eds.), *Gilbert de Poitiers et ses contemporains: Aux origines de la Logica modernorum (Actes du 7ème Symposium Européen d’Histoire de la*

- Logique et Sémantique Médiévales du Centre d'Études Supérieures de Civilisation Médiévale de Poitiers, 17-22 Juin 1985*), Napoli, Bibliopolis, 1987, 478 p.
- Libera, Alain de, *La philosophie médiévale*, 6e ed., Paris, Presses Universitaires de France, 2015, 216 p.
- Lohr, Charles H., “The Ancient Philosophical Legacy and its Transmission to the Middle Ages”, en Jorge Gracia and Noone, Timothy (eds.), *A Companion to Philosophy in Middle Ages*, New York, Blackwell Publishers, 2002, p. 15-22.
- Macy, Gary, *The Theologies of the Eucharist in the Early Scholastic Period. A Study of the Salvific Function of the Sacrament According to the Theologians c. 1080-1220*, Oxford, Clarendon Press, 1984, 244 p.
- Michaud-Quantin, M., “Le ‘*Liber poenitentialis*’ d’Alain de Lille. Le témoignage des manuscrits belges et français”, en *Cîteaux*, 10, 1959, p. 93-106.
- Monagle, Clare, *Orthodoxy and Controversy in Twelfth-Century Religious Discourse. Peter Lombard’s Sentences and the Development of Theology*, Turnhout, Brepols, 2013, p.
- Mouffat, Douglas M., *The Complaint of Nature by Alain of Lille*, New York, H. Holt, 1908, 95 p.
- Paparella, Francesco (a cura di), *Gilberto Porretano. Libro dei sei principi*, testo latino a fronte, Milano, Bompiani, 2009, 248 p.
- Raynaud de Lage, Guy, “Deux questions sur la foi inspirées d’Alain de Lille”, extrait d’*Archives d’Histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, t. XIV, Paris, s.l., 1945, p. 323-336.
- , *Alain de Lille, poète du XIIIe siècle*, Paris, Université de Paris-Faculté des Lettres et Sciences Humaines-J. Vrin, 1951, 189 p.

- Riché, Pierre et Jacques Verger, *Des nains sur des épauls des géants. Maîtres et élèves au Moyen Âge*, Paris, Tallandier, 2006, 314 p.
- Rijk, L. M. de, *Logica Modernorum. A contribution to the History of Early Terminist Logic. I. On the Twelfth Century Theories of Fallacy*, Assen, Van Gorcum & Comp., 1962, 674 p.
- Rochasse, Henri & E. Manning, (eds.), *Bibliographie générale de l'Ordre cistercien. 4, [1]. Personnes. [Premières recherches]*, Belgique, Abbaye Notre-Dame de St-Rémy, 1977, 57 p.
- Rossini, Marco (ed.), *Sulle tracce di Dio: Regule celestis iuris. Sermo de sphaera intelligibili di Alano di Lilla*, Brescia, Morcelliana, 2001, 178 p.
- Rossini, Marco et Feltrin, P. (eds.), *Verità in questione. Il problema del metodo in Diritto e Teologia nel XII secolo*, Bergamo, Pierluigi Lubrina Editore, 1992, 296 p.
- Roussel, Henri, et François Suard (eds.), *Actes du Colloque de Lille. Alain de Lille, Gautier de Châtillon, Jakemart Giélé et leur temps*, Lille, Presses Universitaires de Lille, 1979, 404 p.
- Sheridan, James J., *The Plaint of nature of Alan of Lille*, Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1980, 254 p.
- Solère, Jean Luc, Anca Vasiliu et Alain Galonnier (eds.), *Colloque International de la Société internationale pour l'étude de la philosophie médiévale. Alain de Lille, le docteur universal. Philosophie, théologie et littérature au XIIe siècle: Actes du XIe Colloque international de la Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie médiévale*, Paris, 23-25 octobre 2003, Turnhout, Brepols, 2005, XIV-495 p.
- Sweeney, *Logic, Theology, and Poetry in Boethius, Abelard, and Alan of Lille, Words in the Absence of Things*, New York, Palgrave MacMillan, 2006, XII-236 p.

Trout, John M., *The Voyage of Prudence. The World View of Alain of Lille*, Washington D.C., University Press of America, 1979, V-191 p.

, “The monastic vocation of Alain of Lille”, en *Analecta Cisterciensia*, v. XXX, Roma, Ed. Cistercienses, 1974, p. 46-53.

Wetherbee, Winthrop, *Platonism and Poetry in Twelfth Century. The Literary Influence of the School of Chartres*, New Jersey, Princeton University Press, 1972, IX-290 p.

Ziolkowski, Jan M., *Alain of Lille's Grammar of Sex: The Meaning of Grammar to a Twelfth-Century Intellectual*, Cambridge-Massachusetts, The Medieval Academy of America, 1985, XI-171 p.

Herejías

Aurell, Martin (dir.), *Cathares devant l'histoire. Mélanges offerts à Jean Duvernoy*, rassemblement par Anne Brenon et Christine Dieulafait, Cahors, L'Hydre Éditions, 2005, 457 p.

Bain, Emmanuel, “Les hérétiques du prince: Alain de Lille et les hérétiques méridionaux”, en *Cahiers de Fanjeaux. Le <<catharisme>> en questions*, 55, Toulouse, Privat, 2020, p. 173-195.

Barclay, John M. G., “Deviance and Apostasy. Some applications of Deviance Theory to First-Century Judaism and Christianity”, en Esler, Philip F., (ed.), *Modelling Early Christianity. Social-Scientific Studies of the New Testament in its Context*, London, Routledge, 1995, p. 110-123.

Berlioz, Jacques (dir.), *Le pays cathare: Les religions médiévales et leurs expressions méridionales*, Paris, Éditions du Seuil, 2000, 313 p.

- Biget, Jean-Louis, *Hérésie et Inquisition dans le Midi de la France*, Paris, Picard, 2007, 247 p.
- Biller, Peter, “Northern Cathars and Higher Learning”, en Biller, Peter & Barrie Dobson (eds.), *The Medieval Church: Universities, Heresy, and the Religious Life. Essays in Honour of Gordon Leff*, Woodbridge-Suffolk, The Boydell & Brewer Press, 1999, p. 25-54.
- Brunn, Uwe, *Des contestataires aux “cathares”. Discours de réforme et propagande antihérétique dans les pays du Rhin et Meuse avant l’Inquisition*, Paris, Institute d’Études Augustiniennes, 2006, 622 p.
- Bruschi Caterina & Biller, Peter (eds.), *Texts and the Repression of Medieval Heresy*, New York, The York Medieval Press, 2003, 257 p.
- Caldwell Ames, Christine, *Medieval Heresies. Christianity, Judaism, and Islam*, Cambridge, Cambridge University Press, 2015, 334 p.
- Cohn, Norman, *En pos del Milenio. Revolucionarios milenaristas y anarquistas místicos de la Edad Media*, versión española de Ramón Alaix Busquets, apéndice y notas de Cecilia y Julio Ortega, Madrid, Alianza Editorial, 1981, 393 p.
- Crépin, Denis, *Aux sources du Catharisme. Genèse et développement d’un mouvement hétérodoxe*, Paris, Geuthner, 2014, 509 p.
- Frassetto, Michael (ed.), *Heresy and the Persecuting Society in the Middle Ages. Essays on the Work of R. I. Moore*, Leiden, Brill, 2006, 326 p.
- Given, James, “Learning by Doing: Coping with Inquisitors in Medieval Languedoc”, en Roach, Andrew & James R. Simpson (eds.), *Heresy and the Making of European Culture. Medieval and Modern Perspectives*, Dorchester, Ashgate, 2013, p. 335-354.

Hamilton, Bernard, "The Cathars and Christian Perfection", en Biller, Peter & Barrie Dobson (eds.), *The Medieval Church: Universities, Heresy, and the Religious Life. Essays in Honour of Gordon Leff*, Woodbridge-Suffolk, The Boydell & Brewer Press, 1999, p. 5-23.

Iogna-Prat, Dominique, "Unité de l'Église et définition de l'hérésie au XII siècle", en *Cahiers de Fanjeaux. Le <<catharisme>> en questions*, 55, Toulouse, Privat, 2020, p. 109-123.

, "Dissidents et polémistes anti-hérétiques face à la question du lieu de culte dans l'Occident latin (v.1000-v.1200)", en *Les cahiers de Lagrasse*, 3, p. 33-46.

, "La formation d'un paradigme ecclésial de la violence intellectuelle dans l'Occident latin aux XIe et XIIe siècles", en Azoulay, Vincent & Patrick Boucheron (dirs.), *La mot qui tue. Une histoire des violences intellectuelles de l'Antiquité à nos jours*, Seyssel, Champ Vallon, 2009, p. 322-331.

, *Ordonner et exclure. Cluny et la société chrétienne face à l'hérésie, au judaïsme et à l'islam (1000-1150)*, 2e éd., Paris, Flammarion, 2000.

Le Goff, Jacques (ed.), *Herejías y sociedades en la Europa preindustrial (siglos XI-XVII)*, Madrid, Siglo XXI, 1987, 365 p.

Merlo, Grado Giovanni, *Eretici del medioevo. Temi e paradossi di storia e storiografia*, Brescia, Editrice Morcelliana, 2011, 175 p.

Moore, Robert Ian, *Hérétiques. Résistances et répression dans l'Occident médiéval*, trad. Julien Théry, Paris, éditions Belin, 2017, 575 p.

, *La formación de una sociedad represora. Poder y disidencia en la Europa occidental (950-1250)*, trad. de Enrique Gavilán, Barcelona, Crítica, 1989, p.

(dir.), *Inventer l'hérésie ? Discours polémiques et pouvoirs avant l'Inquisition*, Nice, Collection de Centre d'Études Médiévales de Nice, 1998, 269 p.

Judíos, antijudaísmo y antiislam

Ayala Martínez, Carlos de, *Ibn Tumart. El arzobispo Jiménez de Rada y la cuestión sobre Dios*, Madrid, La Ergástula, 2017, 168 p.

Barkaï, Ron, “Juifs, chrétiens et musulmans en Espagne médiévale”, en Esther Benbassa (dir.), *Les Sépharades. Histoire et culture du Moyen Âge à nos jours*, Paris, PUP, 2011, p. 15-38.

Baumgarten, Elisheva & Galinsky, Judah D. (eds.), *Jews and Christians in Thirteenth-Century France*, New York, Palgrave-MacMillan, 2015, 285 p.

Berger, David, “How, When and to What Degree Was the Jewish-Christian Debate Transformed in the Twelfth and Thirteenth Centuries?”, Baumgarten & Galinsky (eds.), *Jews and Christians in Thirteenth-Century France*, New York, Palgrave-MacMillan, 2015, p. 124-137.

, *Persecution, Polemic and Dialogue. Essays in Jewish-Christian Relations*, Boston, Academic Studies Press, 2010, 425 p.

Boyarin, Daniel, *Espacios fronterizos. Judaísmo y Cristianismo en la Antigüedad Tardía*, trad. Carlos A. Segovia, Madrid, Trotta, 2013.

Buc, Philippe, Keil, Martha & Tolan John (eds.), *Jews and Christians in Medieval Europe: The Historiographical Legacy of Bernhard Blumenkranz*, Turnhout, Brepols, 2016, 390 p.

Cohen, Jeremy, *Living Letters of the Law: Ideas of the Jew in Medieval Christianity*, Berkeley, The University of California Press, 1999.

Chazan, Robert, *Reassessing Jewish Life in Medieval Europe*, New York, Cambridge University Press, 2010.

, “The Deteriorating Image of the Jews- Twelfth and Thirteenth Centuries”, en Waugh, Scott L. & Peter D. Diehl (eds.), *Christendom and Its Discontents. Exclusion, Persecution, and Rebellion (1000-1500)*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, p. 220-233.

, *Church, State and Jew in the Middle Ages*, New York, Bergman House, 1989.

Dahan, Gilbert, *Les intellectuels chrétiens et les juifs au Moyen Âge: polémique et relations culturelles entre chrétiens et juifs en Occident du XIIe au XVe siècles*, Lille, ANRT, 1988.

, *Les Juifs en France Médiévale. Dix études*, Préface de Danièle Iancu-Agou, Paris, Éditions du Cerf, 2017.

Elukin, Jonathan, *Living Together, Living Apart: Rethinking Jewish-Christian Relations in the Middle Ages*, New Jersey, Princeton University Press, 2007, 181 p.

Goldberg, Sol, et al. (eds.), *Key Concepts in the Study of Antisemitism*, Cham, Palgrave Macmillan, 2021. (Palgrave Critical Studies of Antisemitism and Racism) [edición kindle]

González Salinero, Raúl, *El antijudaísmo cristiano occidental (siglos IV-V)*, pról. de Gonzalo Puente Ojea, Madrid, Trotta, 2000, p.

Nirenberg, David, *Neighboring Faiths. Christianity, Islam and Judaism in the Middle Ages and Today*, Chicago, The University of Chicago Press, 2014, 329 p.

, *Communities of Violence. Persecution of Minorities in the Middle Ages*, New Jersey, Princeton University Press, 1996, IX-285 p.

Rose, E. M., “Royal Power and Ritual Murder: Notes on the Expulsion of the Jews from the Royal Domain of France, 1182”, en Jansen, Katherine L., G. Gelter & Anne E. Lester (eds.), *Center and Periphery Studies on Power in the Medieval World in Honor of William Chester Jordan*, Leiden, Brill, 2013, p. 51-64.

Sapir Abulafia, Anna, “Engagement with Judaism and Islam in Gratian’s *Causa 23*”, en Philippe Buc, Keil, Martha & Tolan John (eds.), *Jews and Christians in Medieval Europe: The Historiographical Legacy of Bernhard Blumenkranz*, Turnhout, Brepols, 2016, p. 35-50.

, *Christian-Jews Relations (1000-1300). Jews in the Service of Medieval Christendom*, Edinburgh, Pearson, 2011, 244 p.

Sapir Abulafia, Anna and Evans, Gillian Rosemary (eds.), *The Works of Gilbert Crispin, Abbot of Westminster*, London, Oxford University Press, 1986, XLVI-245 p.

Soussen, Claire, “Innocent III et les juifs du Midi, entre tradition et rénovation”, en Fournié, Michelle, Daniel Le Blévec & Julien Théry-Astruc (dirs.), *Cahiers de Fanjeux: Innocent III et le Midi*, Toulouse Privat, 2015, 50, p. 355-375.

Steinberg, Théodore L., *Jews and Judaism in the Middle Ages*, London, Praeger-Library of the Congress, 2008, 284 p.

Toaff, Ariel, *Pasque di Sangue. Ebrei d’Europa e omicidi rituali*, Bologna, Il Mulino, 2007, 417 p.

Tolan, John, "Chapter 9 Of Milk and Blood: Innocent III and the Jews, Revisited", en Elisheva Baumgarten & Galinsky, Judah (eds.), *Jews and Christians in Thirteenth-Century France*, New York, Palgrave-MacMillan, 2015, p. 139-150.

Yuval, Israel Jacob, *Two Nations in Your Womb. Perceptions of Jews and Christians in Late Antiquity and the Middle Ages*, trans. Barbara Harshav and Jonathan Chipman, Berkeley, University of California Press, 2006, XXI-313 p.

Siglos XII-XIII

Alvira Cabrer, Martín, *El jueves de Muret. 12 septiembre de 1213*, Barcelona, Universitat de Barcelona, 2002.

Aurell, Martin, *L'Empire des Plantagenêt 1154-1224*, Paris, Éditions Perrin, 2004, 406 p.

Balossino, Simone, "Justices ecclésiastiques et justices laïques dans les comunes de la basse vallée du Rhône (XIIe-milieu XIIIe siècle)", en *Cahiers de Fanjeaux. Les justices d'Église (XIe-XVe siècle)*, 42, Toulouse, Privat, 2007, p. 47-82.

Barthélemy, Dominique, *La France des Capétiens 987-1214*, Paris, Éditions du Seuil, 2012, 373 p.

Baschet, Jérôme, *La civilización feudal. Europa del año mil a la colonización de América*, México, FCE, 2009, 637 p.

, *L'iconographie médiévale*, Paris, Points, 2009, p.

, "Âme et corps dans l'Occident médiéval : une dualité dynamique, entre pluralité et dualisme", en *Archives de sciences sociales des religions* [en línea], 112, oct-déc 2000, p. 5-30. [puesto en línea en agosto 2009]

- Bériou, Nicole, “De l’histoire des ordres à l’histoire urbaine”, en *Cahiers de Fanjeaux. Moines et religieux dans la ville (XIIIe-XVe siècle)*, 44, Toulouse, Privat, 2009, p. 13-29.
- Berger, Peter, *El dosel sagrado. Para una teoría sociológica de la religión*, 2ª ed. en castellano, trad. Néstor Míguez, Buenos Aires, Amorrortu Ediciones, 1969, 227 p.
- Berman, Harold J. *La formación de la tradición jurídica de Occidente*, trad. Mónica Utrilla Neira, México, FCE, 1996, 685 p.
- Bourdieu, *La eficacia simbólica: religión y política*, trad. Alicia Gutiérrez y Ana Teresa Martínez, Buenos Aires, Biblos, 2009, 197 p.
- Carraz, Damien, “Un revival de la paix de Dieu ? Les paix diocésaines du XII siècle dans le Midi”, en Florian Mazel (ed.), *Cahiers de Fanjeaux. La réforme <<grégorienne>> dans le Midi (milieu XIe-début XIIIe siècle)*, 48, Toulouse, Privat, 2013, p. 523-559.
- CNRS-Préfecture régionale de Languedoc-Rousillon (ed.), *Cahiers de Fanjeaux. L’anticleficalisme en France méridionale (fin XIIe-début XIVe siècle)*, 38, Toulouse, Éd. Privat, 2003, 587 p.
- Durand Dol, Françoise, “Innocent III et les Guilhem de Montpellier”, en Fournié, Michelle, Daniel Le Blévec & Julien Théry-Astruc (dirs.), *Cahiers de Fanjeaux. Innocent III et Le Midi*, 51, Toulouse, Privat, 2015, p. 63-88.
- Durkheim, *Formas elementales de la vida religiosa*, 3ª ed., intr. y notas de Santiago González Noriega, trad. Ana Martínez Arancon, Madrid, Alianza, 2014, 672 p.
- Fournié, Michelle, Daniel Le Blévec & Julien Théry-Astruc (dirs.), *Cahiers de Fanjeaux. Innocent III et Le Midi*, 51, Toulouse, Privat, 2015, 527 p.
- Iogna-Prat, Dominique, *La invención social de la Iglesia en la Edad Media*, Buenos Aires, Miño y Dávila, 2016, p.

- , *La Maison Dieu: Une histoire monumentale de l'Église au Moyen Âge (v. 800-v. 1200)*, Paris, Points, 2012, 1 vol., IX-690 p.
- Montaubin, Pascal, “Une tentative pontificale de reprise en main du Midi: la légation du cardinal Pietro Beneventano en 1214-1215”, en Fournié, Michelle, Daniel Le Blévec & Julien Théry-Astruc (dirs.), *Cahiers de Fanjeux: Innocent III et le Midi*, 50 Toulouse, Privat, 2015, p. 391-418.
- Oberste, Jörg, “Présence et concurrence. Communautés monastiques et espaces urbaines à Toulouse avant l'arrivée des Mendiants”, *Cahiers de Fanjeux. Moines et religieux dans la ville (XIIIe-XVe siècle)*, 44, Toulouse, Privat, 2009, p. 53-77.
- Pennington, Kenneth, *Popes & Bishops. The Papal Monarchy in the Twelfth and Thirteenth Centuries*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1984, XIII-225 p.
- Rubin, Miri, *Mother of God. A History of the Virgin Mary*, New Haven, Yale University Press, 2009, 515 p.
- Sociedad Española de Estudios Medievales (ed.), *La encrucijada de Muret*, Sevilla, Sociedad Española de Estudios Medievales, 6, 2015, 288 p.
- Weber, Max, *Sociología de la religión*, 2^a ed., trad. Enrique Gavilán, Madrid, Akal, 2012, 439 p.

Sitios digitales

www.bnf.fr

www.searcharchives.bl.uk

www.dialnet.com

www.gallica.com

www.medievalists.net

omniacatholicdocumenta.com

www.corpusthomicum.org