

UNIVERSIDAD DE BARCELONA
FACULTAD DE FILOSOFIA
DEPARTAMENTO DE HISTORIA DE LA FILOSOFIA,
ESTÉTICA Y FILOSOFIA DE LA CULTURA
Programa de Doctorado Filosofía: Historia, Estética y Antropología,
bienio 2002 – 2004

DUDA Y DIALÉCTICA EN *DE SUIS TENTATIONIBUS*
DE OTLOH DE SAN EMERAMO

SUSANA BEATRIZ VIOLANTE

Firma

DIRECTOR DOCTOR ALEXANDER FIDORA
TUTOR DOCTOR MIGUEL CANDEL SANMARTÍN

Barcelona, octubre de 2009

A mi padre in memoriam

A mis hijos

A mi madre

A mi nieto Guillermo...

A quienes amo...

Agradezco a Valentín Cricco, Francis Kennedy y Miguel Candel por las valiosas discusiones y por su respeto y confianza en mis ideas. A Francesc Fortuny in memoriam por haberse entusiasmado con mi proyecto, por las valiosas y enriquecedoras conversaciones que mantuvimos y por haber sido un seguidor de sus propias ideas contra viento y marea. A Rosa Rius por entender que hablo y escribo argentino y ayudarme en la traducción al castellano. A Alexander Fidora por haber pensado que, a pesar de todo, había algo de valor en mis locas ideas y haberse arriesgado a ser mi Director, dedicarme buena parte de su tiempo y ser muy riguroso. A quienes como Santiago Bazzano, Marco Burmester y Xavier Carbonell, me ayudaron con las traducciones y me ofrecieron su cariño y colaboración en cuanto los necesité. A mis amigos académicos de las Universidades de Morón, Buenos Aires y Mar del Plata y extra-académicos por haberme impulsado al no abandono en los momentos críticos. A mis colegas de la Universidad Nacional de Mar del Plata por acompañarme y otorgarme el permiso necesario para esta prolongada estadía y que esta investigación llegara a buen término; así también a las bibliotecarias y a aquellos colegas de la Universidad de Barcelona que se interesaron en mi proyecto y me ofrecieron su tiempo, espacio y amistad...

ÍNDICE

Introducción general	9
Presentación del problema	13
Hipótesis	13
Propuesta de investigación	15
<i>Status quaestionis</i>	19
PRIMERA PARTE	35
1. Características del Año Mil	37
1.1. El emerger de la teología monástica y su contexto	43
1.2. Contenido de la reforma	57
1.3. Oficios marginales	69
1.4. La historia vista por los monjes	73
SEGUNDA PARTE	81
2. Othlonus Sancti Emerammi Ratisponensis. Presentación biográfica	83
2.1. Cronología y contenido de su obra	91
2.2. <i>De suis tentationibus</i>	101
2.2.1. Característica y estilo de su escritura	109
2.2.2. Anonimato, autor	115
2.3. Conceptos clave de su pensamiento a partir de la autobiografía	119
2.3.1. Tradiciones en las que sustenta su pensamiento	127
2.3.2. Celso, posible antecedente de las razones para no creer de Otloh	131
2.3.3. Dionisio y Eriúgena	135
2.3.4. ¿Qué es lo que Otloh pudo encontrar leyendo al poeta Lucano que lo condujo a la terrible enfermedad?	147
2.4. Conceptualización de su enfermedad	155
2.5. Derrotero de su conversión	161
2.5.1. El conflicto de la promesa	173
2.5.2. Las visiones de sus deseos ocultos	185

TERCERA PARTE	187
3. Dialéctica y ética	189
3.1. El problema del mal	193
3.2. La simonía, aniquiladora de la dialéctica	205
3.3. Discusión entre dialécticos y antidialécticos	211
3.3.1. Concepto de dialéctica para Otloh y su entorno	223
3.3.2. Análisis y utilización de la dialéctica por Otloh	229
3.3.2.1. Otloh: un dialéctico boeciano	247
CUARTA PARTE	261
4. Estatuto epistemológico de la duda. Influencia de la Razón	263
4.1. Epistemología y gnoseología en <i>De tribus quaestionibus</i>	271
4.2. Duda y dialéctica en Otloh: inquietudes que le impulsan al ateísmo	275
4.3. Las dudas como pruebas de fe y herejías	291
4.3.1. ¿Gracias a Dios supera la crisis?	295
4.4. Persistencia de la duda. Debilidad de su fe	301
4.4.1. La inaccesibilidad de la verdad y el valor del símbolo	305
4.5. La solución propuesta por Otloh al problema «fe-razón»	313
FINAL	315
1. Originalidad de su pensamiento y aportes a la Filosofía del siglo XI	315
2. Conclusión	319
3. Futuras líneas de investigación	345
4. Bibliografía	347

Introducción general

Las personas al actuar, hablar y escribir vamos generando un entramado de significaciones casi imperceptibles, porque no somos del todo conscientes de él, que es el resultado de una lucha de poder y discurso a diferente escala a la que llamamos «nuestra cultura». Algunas personas, en tanto son representantes de un centro de poder, transforman algunos enunciados culturales en contenidos incuestionables, sobre todo con fines normativos, desde la ilusoria promesa de alcanzar un mejor nivel de vida.

Esto sucedía en el siglo XI y pasa también en nuestros días. En todas las épocas encontramos personas que se creen poseedoras de principios éticos absolutos que intentan imponer, y nos hablan de la necesidad de un orden, sin poder mostrar por qué ha de ser ese el orden necesario y ventajoso. Creemos que esta imposición avasalló a Otloh de San Emeramo (1010-1070/73)¹ como en ocasiones nos avasalla a nosotros. Por eso nuestra capacidad de pensar como hombres y mujeres que somos, y como filósofos, nos ha de permitir descubrir los armazones sobre los cuales estas creencias y obligaciones se han generado. Las divergencias intelectivas que como humanos tenemos, nos llevan a convivir según nuestra creencia o educación, más o menos sumisa, más o menos subversiva, o desde las improntas de la época que estemos atravesando. En todos los momentos vividos hubo todo tipo de reacciones dependiendo, como decíamos, no sólo de la educación y de las oportunidades, sino de lo que de éstas últimas fue desprendiendo cada individuo para producir «sociedades».

¿Cómo seleccionamos en qué creer? ¿Por qué tal enunciado nos parece verdadero y no aquel otro? ¿Por qué confiamos más en un área del conocimiento y no en otra? ¿Por qué olvidamos el complejo e involuntario inicio de una creencia? ¿Por qué llegamos a la violencia por una creencia cuando ella es indemostrable y, las más de las veces, tenemos que conformarnos con su verosimilitud? ¿Por qué no podemos tener presentes estas preguntas más tiempo en nuestra cabeza? ¿Por qué, creyendo en las ventajas de analizar una situación, no lo hacemos? ¿Por qué consideramos «malas» las acciones impulsivas? La Filosofía dio muchas respuestas a estas preguntas y así fuimos hilando nuestra forma de ser humanos.

Como muchas otras personas de la antigüedad y el medioevo, Otloh lo sabía y no lo ignoró, por eso escribió a favor de la duda y el aceptable error, por eso fue reconocido

¹ Mantenemos la forma germánica *Otloh* para el nombre en el corpus del texto que es la forma utilizada por la mayoría de sus comentaristas.

por algunos historiadores, filósofos y otros estudiosos de la Edad Media como un monje «que hizo historia».

Fue por distintas circunstancias de mi vida particular y académica que comencé a hacerme estas preguntas y muchas más en relación con el tema de las creencias, las imposiciones, las aceptaciones y rechazos, y aquello que llamo «la prohibición del rechazo», o sea, los momentos en que se nos impide decir que «no» a una imposición en nombre de una verdad. Analizando el medioevo (a partir del momento en que ingresé como profesora en la cátedra en el año 1984, y de formar parte de varios grupos de investigación), descubrí el surgimiento de muchos prejuicios que consideré fatales y letales para nuestra sociedad (entiéndase por esto: *mi sociedad argentina después de la dictadura militar*), producto del uso que *los militares* habían hecho de «sus» principios transformándolos en «sus» *mandamientos* a los que *divinizaron* por considerarse ellos *divinos*. Para esta acción muchas veces malograron enunciados filosóficos, una manipulación del pensamiento inevitable, intensificada en la pretensión de la instauración de una sola proposición rechazando la convivencia discutida de varios puntos de vista.

No podemos negar que en incontables momentos de nuestra vida creeríamos estar mejor si aceptáramos lo que se nos pide que creamos, con lo cual nos iríamos introduciendo en una sociedad de premios y castigos cubiertos con la piel de la aceptación y de la tolerancia. Sin embargo, al creer en lo que se nos pide, ciegamente y sin discusión, muchos de nosotros nos sentiríamos desconformes con nuestra docilidad; en cambio, haciendo lo contrario, examinando y contraponiendo verdades, seguramente favoreceríamos el desarrollo de un espíritu más cuestionador e indagador, como hizo nuestro *Venerabilis Otlohnus*.

Entonces, comencé a preguntarme por qué si algo se considera evidente y por lo tanto verdadero, como la existencia de Dios, podía adquirir la sombra de la duda; y por qué la duda es obscena, deshonesto, pecaminosa. Y cuando me preguntaba esto, pensaba en el opúsculo que san Anselmo de Aosta escribía a los monjes del monasterio de Bec respondiendo a sus pedidos para eliminar sus dudas acerca de la existencia de Dios. Por lo tanto, esta situación quería decir ni más ni menos que tenía que haber monjes que no creían, y tenían que ser ilustrados por la manera en que se lo pedían y por las argumentaciones implícitas en el *Proslogion*, ya que este opúsculo es una respuesta a esas preguntas enunciadas por los monjes que tenían que poder leer. Y así comencé a buscar a *mi monje ateo*, el que no tardó en aparecer tras mi comentario al Presbítero

Francis Kennedy con quien compartimos la cátedra de «Historia de la Filosofía Medieval» en la Universidad Nacional de Mar del Plata, quien un día se apareció con un texto en inglés, lo dejó sobre la mesa del bar de la Facultad y me dijo, escocés él, en buen argentino: «*tomá, acá tenés a tu monje...*». Y así fue que comencé a buscar datos sobre Otloh, a equivocarme y a acertar en mis apreciaciones, a escuchar las críticas, aceptaciones y rechazos sobre mi consideración de la posibilidad –que es un hecho– de ateísmo en este período. De esta manera comencé a responder en mi investigación, desde el hallazgo en documentos, a las críticas, de las que fueron surgiendo numerosos artículos publicados, conferencias y presentaciones en Congresos que –desde mi autocrítica– fueron creciendo en datos y precisiones gracias a los errores. Estos artículos, conferencias y comunicaciones se encuentran a lo largo de toda la tesis que presento, habiendo eliminado, obviamente, algunos errores y utilizado otros como hilo conductor para incorporar nuevas tesis. Estos escritos constan en la bibliografía y no los cito específicamente cuando utilizo sus frases porque forman parte del núcleo de este trabajo y de mis pensamientos, y sería un trabajo imposible porque brotan continuamente de manera enmarañada.

En estos capítulos considero que voy desarmando un juicio que me parece erróneo: el de que a Otloh se lo considerara un monje *menor* y *antidialéctico*. La ortodoxia filosófica colaboró en mantener en primera línea a algunos pensadores del medioevo en desmedro de otros que elaboraron argumentaciones diferentes a las deseadas por los Doctores medievales y que, tal vez, de haber prosperado hubieran modificado la historia de los prejuicios, puniciones, herejías y hogueras. Pero este es el resultado de nuestro pasado, no lo podemos modificar pero sí re-interpretar al re-leer los documentos en sus intersticios, para ampliar el espacio de colaboración social desde el pensamiento filosófico al intentar desenmascarar las apariencias de libertad, los miedos a la multiplicidad, a la diferencia y a la singularidad.

Presentación del problema

Si durante el periodo medieval, y especialmente en el siglo XI, la existencia de Dios era evidente, entonces ¿por qué tanto empeño en demostrarla? ¿Y por qué, por otro lado, tanta polémica contra los «dialécticos» que se apartaban del método exegético tradicional?

A partir de estas preguntas hemos de estudiar las dudas filosóficas, teológicas y existenciales reflejadas en la obra de Otloh de San Emeramo; hemos de señalar las diferencias de los modelos intelectuales en lucha dentro del monasterio y la presencia de formas de incredulidad que han de generar importantes crisis espirituales.

Hipótesis

Otloh (siglo XI), monje en San Emeramo, perteneciente a la reforma benedictina instaurada en Gorze (emergente de Cluny), fue un monje ateo que establece la cultura de la duda y el valor de la acción personal, en la racionalidad humana; se convierte al cristianismo por el uso de la dialéctica.

Propuesta de investigación

Otloh es un pensador que aborda los temas desde perspectivas diferentes y nosotros queremos abordarlo a él desde todas las miradas posibles, con lo cual nos vemos envueltos en una encrucijada para poder organizar el desarrollo de esta tesis. Hemos pensado en cinco partes, las cuales no estarán «estrictamente diferenciadas» porque ello nos llevaría a ver en su pensamiento cortes profundos y no un proceso como él mismo considera al hablarnos del detalle de sus obras. Entre ellas, *De suis tentationibus*, es la que estimamos como la mayor guía en nuestra investigación, unida a párrafos fundamentales de otros escritos suyos que no se pueden aislar porque el emeramiense les introdujo el hilo común de la repetición de sus experiencias y la utilización de la ciencia dialéctica que, como indica el emeramiense, le permite no sólo estudiar, leer, escuchar, pensar, escribir, sino que le abre la posibilidad de pensar por sí mismo y así llegar a negar a Dios, pero también le suscita el temor que esta negación le produce al enfrentarse a las formas de pensar del momento. Trataremos de mostrar cómo el monje² *amante de la duda*³, en su resistencia a los principios religiosos que no permitían discusión, fue introduciendo el ejercicio dialéctico y la teología negativa⁴. La propuesta es la realización de un estudio que nos conduzca hacia el conocimiento de estas particulares formas de pensamiento que en algunos casos fueron consideradas como excepciones de la época, o malinterpretadas por creerlas destructoras del dogma, o sea, de la supuesta verdad. Decimos *supuesta* porque esta verdad se fuga.

Pretendemos introducirnos en el qué y el por qué de su duda, preguntas que orientan una de las perspectivas de este estudio en el enfrentamiento entre la duda acerca de la existencia de Dios y la imposibilidad de dudar sostenida por algunos pensadores del mismo siglo, que buscaron imponerse queriendo constituirse en la verdadera interpretación de la divina palabra. Veremos cómo, entre los propios monjes, surgieron disputas en relación con la autenticidad de los datos tradicionales, la forma en que se aplicaba y explicaba la doctrina, las observancias de la regla, la práctica institucional,

² Cada vez que citemos las obras de Otloh lo haremos de la siguiente manera: *Nombre de la obra*, número de columna correspondiente a PL. Para *De suis tentationibus*, ídem, más número de página de la obra de Gäbe, donde transcribe uno de los manuscritos. Pondremos entre [] lo que falte en la PL. Prácticamente todos los fragmentos que reproducimos han sido traducidos por Santiago A. Bazzano, cuando no le correspondan será indicado a pie de página.

³ Así se hace llamar por Dios: *amator dubitationis totius*, en *De suis tentationibus*, 41A: «Numquid adhuc, o amator dubitationis totius, aliquid certum et definitum probatione ulla accepisti?»

⁴ En cuanto a su relación con la teología negativa Cappuyns, p. 159, sostiene que inauguró una de las tradiciones de copistas de la *translatio sancti Dionysii* realizada por Juan Escoto Eriúgena.

las guerras; todo ello entre los elementos más importantes del ámbito espiritual que fueron llevando a la duda. Así pues, pretendemos encontrar un esbozo de explicación de la profunda crisis espiritual que atraviesa Otloh, y tratamos de comprender dicha crisis como indicador explicativo para las experiencias similares en otros hombres del siglo XI, en el singular espacio geográfico y cultural del acontecer histórico del Imperio Carolingio.

Consideramos que Otloh piensa diferente a causa de la lectura de los textos «paganos» y el profundo conocimiento de las artes liberales. La «cultura de la incredulidad»⁵, de la falta de fe, está instalada y los riesgos de ser considerado «hereje», pervertido o insensato, también. Por eso, plantearemos el intento de Otloh en *De suis tentationibus* por mostrar la maraña de los supuestos que el siglo sostiene. Creemos que fue su búsqueda la que le permitió ingresar en un espacio del que otros lo habían echado: la Filosofía, porque trató de comprender el entramado discursivo que producía tales supuestos. Sostenemos que fue ante esta comprensión que rechazó un determinado uso de la dialéctica y cómo Otloh, en un intento por no claudicar a sus principios, informó de ello a todo su entorno y posteridad al copiar su libro y dejarlo en los monasterios que él había visitado. Una acción que consideramos «clave» para este fin porque en ellos se cultivaron la dialéctica y las ciencias en sus diferentes modalidades. Los propios relatos de su vida nos conducen a conocer otras nociones de la historia de esos años en los que vivió Otloh; por eso los consideramos útiles como herramientas para dilucidar cómo pensaba, cómo influyó en él la filosofía y su encuentro con la fe.

Utilizaremos de sus obras todos los argumentos que nos permitan interpretar las consecuencias derivadas de tal constructo. Nos interesa en la lectura de Otloh la seductora posibilidad de que se entendiera a Dios, en este enigmático siglo XI, desde una función simbólica⁶, avanzada de alguna manera por Dionisio y Eriúgena. La imperceptible modificación del criterio de *verdad* de la cual Otloh forma parte, nos permite comprender su ubicación en el «siglo» y la dimensión que fue tejiendo con distintos hilos, colores y puntos. En su entorno se lo escuchaba, esto podemos decirlo porque llegó a ser maestro y decano de la escuela monástica, pero se lo discutió poco, por envidia o ignorancia.

⁵ Cavallé, p. 284.

⁶ No sólo semiótica ya que el signo busca un sentido unívoco referido en la duplicidad estructural significante/significado. En cambio el símbolo abre un espacio polisémico.

Encontramos que el mejor procedimiento de llevar a cabo nuestro estudio es separándolo en estas cinco partes o perspectivas:

1. el contexto histórico de Otloh,
2. su biografía, obra y análisis de la misma; los antecedentes filosóficos, el análisis de su enfermedad y su conversión
3. su concepción de la dialéctica
4. la duda,
5. para finalizar con un apartado sobre lo que consideramos original en su pensamiento y la consabida conclusión.

Antecede a este desarrollo el *status quaestionis* que, además de ser un referente sobre la interpretación de los indagadores de su vida y su obra, actúa también como informe de la riqueza temática y argumentativa de nuestro autor.

Reconocemos, junto a muchos historiadores y pensadores a los que hemos acudido, que la reconstrucción histórica tiene mucho de hipotético porque, aunque su grado de probabilidad sea alto, nunca nos dará un cien por ciento de certeza; por lo tanto, las conjeturas y análisis que han sido aceptadas por la mayoría de los especialistas en la materia nos han propiciado un punto de partida inestimable para nuestro estudio.

Realizamos nuestra indagación recurriendo al método regresivo, partiendo del *hoy*. Buscando desde nuestra imagen del mundo las nociones de ruptura de su mundo, para alcanzar a vislumbrar la estatificación de los conceptos.

Quienes hemos hablado de Otloh lo hemos hecho desde sus propios textos porque muy pocos han escrito sobre él en su momento. Algún abad lo nombra en la memoria de una asamblea convocada por su causa; algún discípulo y algún amigo lo hacen formar parte de sus diálogos. Pero no tenemos aún documentos que nos hablen más sobre su vida y su obra, tan sólo tenemos lo que el propio monje de Ratisbona fue diseminando en ellas.

La postura sostenida por los diferentes estudiosos oscila entre los que ven en Otloh un antidialéctico y quienes no. Nuestro escrito trata de mostrar la necesidad de ambas perspectivas, para lo cual intentamos no utilizar sólo el modo verbal indicativo sino el condicional ya que, haciéndonos presa del discurso de Otloh, para quien no hay una sola interpretación que sea la absoluta, sino que son varias las que permiten mostrar una verdad, la nuestra será una perspectiva más, porque creemos en la variación de los puntos de vista de los distintos interpretantes.

Nos detendremos en realizar una hermenéutica en la línea de la sospecha tratando de indagar, por ejemplo, en su imagen de antidialéctico o de monje neurótico. Supuestos que intentamos modificar a partir de los comentarios opuestos, que situaron a Otloh como un converso y un oscilante defensor de la dialéctica. Trabajaremos con las ideas de los comentaristas ampliándolas a partir de nuestro estudio sobre el monje.

Asimismo nos detendremos en los artículos y estudios aparecidos hasta julio de 2008 y de ellos en aquellas reflexiones que a nuestro juicio nos conducirían a una visión diferente o, a primera vista, poco adjudicable al pensamiento medieval de Alemania en el siglo XI.

En cuanto a la metodología: cada vez que en el corpus del texto realicemos una relación con algún autor posterior a Otloh, ello no indica identidad ni dependencia alguna, simplemente que el más cercano a nosotros nos permite explicar algo en él, sin querer mostrar que Otloh sea su anticipación, solamente exponemos lo que los diferentes autores nos llevan a pensar.

4. Status quaestionis

El *status quaestionis* acerca de Otloh se basa en las interpretaciones sobre sus obras y los comentarios que él mismo realiza de sus altercados con los abades, monjes y dialécticos. Al no haber hallado comentarios sobre él en sus cofrades, hemos de basarnos en los resultados a los que cada estudioso ha llegado a partir de sus expresiones. Los artículos que citamos a continuación corresponden a la lectura de los textos de Otloh y a las propias interpretaciones de los comentaristas leyéndose entre sí. Incluido el primer estudio crítico realizado por Sabine Gäbe, y la primera monografía elaborada por Helga Schauwecker. Los comentaristas más citados entre sí son Schauwecker, Endres, Vinay y Dümmler.

Ernst Dümmler en «Über den Mönch Othloh von St. Emmeram» (1895), realiza uno de los trabajos más completos de relación entre las obras de Otloh. Ahonda en los datos históricos que permiten profundizar en el conocimiento de su época y en la biografía de Otloh, valorándolo bastamente por los cambios que impulsó en el estudio de la doctrina. Lo considera un defensor del humanismo y de las artes liberales a las que había dedicado severos estudios, dejando de lado otros temas. En cuanto a su autobiografía, es de los primeros en sostener las diferencias con las *Confesiones* de Agustín. De hecho Misch⁷ se ha basado en los detalles estimados por Dümmler para su estudio. En cuanto al *De suis Tentationibus*, Dümmler lo considera una «confesión». Realiza un análisis sobre el estilo de su escritura que le permite considerarle prolijo y conceptúa que las repeticiones en la obra de Otloh, robustecen la estructura del texto, una construcción cuidada, para alcanzar el resultado de la consolidación de la fe. Fiel a la vida de *monachus litteratus* que había elegido, Otloh puso en práctica todo su saber de las artes dando como resultado la mejor obra autobiográfica de su tiempo.

Josef Endres en «Otlohs von St. Emmeram Verhältnis zu den freien Künsten, insbesondere zur Dialektik» (1904), es uno de los que atacan fuertemente a Otloh y lo coloca en las antípodas de la defensa de las artes liberales. Lo caracteriza como antidialéctico. Endres identifica a Otloh con Manegold de Lautenbach desde el argumento de que Otloh opondría absolutamente la *philosophia spiritualis* –el conocimiento recibido a través de la fe cristiana– a la *filosofía carnal o mundana* que, tanto para Pedro Damiano como para Manegold, fue estrictamente un *superfluum*.

⁷ Misch, pp. 57-67.

Concluye diciendo que Otloh prohibía el estudio de las artes y la dialéctica a monjes. A su postura se oponen prácticamente todos los autores citados.

J. de Ghellinck en «Dialectique et dogme aux Xe.-XIIe. Siècles» (1913), estudia la vida del monje benedictino y su relación con las artes liberales a partir de la introducción de la dialéctica en el mundo germano de la reforma. Sostiene que había muchos deslumbrados por la dialéctica y por sus conquistas que veían que, con su aplicación, la Biblia perdía valor y todo cedía delante de la razón que no por nada, era el principal elemento de la semejanza del hombre con Dios. Considera a Otloh víctima de la pasión dialéctica y lo llama «el melancólico» porque, el haber frecuentado las escuelas de Baviera y de Francia, le provocaron una profunda angustia. Así designa al padecimiento de Otloh, un poco más suave que llamarle «neurótico», como hicieron otros comentaristas. Señala que el horizonte abierto a los ojos del monje de Ratisbona, a partir del problema de la certeza, de la intromisión de la dialéctica en el dogma y por el contraste de las doctrinas y los hechos, produce en su alma una sacudida, un trastorno de escepticismo «donde el lector relee con piedad los gritos de dolor». Un alma desamparada que maldijo la nueva ciencia y se ató desesperado a los restos de creencia, hasta que una plegaria delirante, lanzada hacia el Más alto, lo lleva a la luz y a la paz. No lo ubica en el mismo pensamiento de Manegold o de Pedro Damiano porque comprende que el rechazo de estos dos pensadores hacia la dialéctica obedecía a razones diferentes; a la duda e imposibilidad que emanaba, tras el empleo de la dialéctica, de seguir creyendo en los misterios. En ese momento los ejemplos de incredulidad se relacionaban con la lectura de Aristóteles, Cicerón, Mario Victorino, basados en la necesaria argumentación para sostener un principio de verdad, y no en el simple asentimiento por la fe amparado en el principio de autoridad. Los ataques se cruzaban de uno a otro grupo, dialécticos y antidialécticos, y los choques superaban el ámbito monacal. Los sermones de Pedro Damiano y de sus seguidores, por ejemplo, tuvieron como causa dicho quebrantamiento que desbordaba las argumentaciones. En cambio Otloh distinguió los ámbitos de aplicación de la dialéctica para que ésta no destruyera el ámbito de la fe sino el de su aplicación imparcial.

Stefan Abt en «Othlon de Saint-Emmeram. Les confessions d'un moine du XIème. siècle» (1935), realiza un minucioso análisis del monje emeramiense. Comienza su estudio a partir de una cita sobre la importancia que tuvieron las *Confesiones* de Agustín, que ningún poeta o filósofo anterior al hiponense había realizado un trabajo similar y que deberían pasar mil años antes que algo parecido ocurriera nuevamente.

Ninguno de los imitadores logró compararse. Otloh no imitó las *Confesiones*, y Abt sospecha que ni siquiera las había conocido, tal vez sólo había tenido alguna referencia. Lo importante del estudio de Abt radica en el agradecido reconocimiento a este monje del siglo XI que nos aporta unas «muy interesantes *Confesiones* de un convertido que expone las tentaciones que sufrió, la crisis de fe que atravesó para que sirvieran como pasos en la edificación de otros». Valora que en sus escritos muestre su culpabilidad y la bendición de Dios, una gracia que Otloh quiere por sobre todas las cosas. Y responde a la pregunta del por qué merece ser estudiado: Porque él se muestra adversario de cierta dialéctica y a favor de las escuelas del siglo XI. Porque fue un reformador eclesiástico, uno de los pregregorianos que, según Abt, hicieron posible la obra de Gregorio VII. Abt no escribe sobre su papel de reformador ni de antidialéctico sino solamente del convertido y de sus «confesiones» que llevan por título *De confessione actuum meorum*, una temática que Otloh repite en diversas obras. Abt dedica los primeros tres capítulos de su estudio a la obra del monje, a su vida como estudiante, como clérigo secular, como monje en San Emeramo y en Fulda y a las copias de los libros que realizó. El párrafo IV del capítulo II lo tituló «Las “confesiones” en los escritos de Othlon». Los capítulos III y IV los dedica a las influencias que recibió de los autores cristianos y de los autores paganos y fundamentalmente la «conversión», los vicios, las etapas de la conversión, la sinceridad de la conversión. El capítulo V lo dedica enteramente a la «crisis de la fe en el alma de un monje del siglo XI».

Etienne Gilson en su texto *Filosofía en la Edad Media* (1946), describe a Otloh con una postura mucho más rígida, como poseedor de una manifiesta desconfianza hacia todo lo que no fuera Teología y tradición. Refiere un comentario del benedictino donde señala que la «Filosofía puede ser interesante para un laico pero que no ofrece el menor interés para un monje», junto al fragmento donde Otloh llama peritos a los versados en las Sagradas Escrituras antes que en Dialéctica, sin citar la obra de referencia que corresponde a *De tribus quaestionibus* 60B. Sus observaciones lo llevan a considerarlo un antidialéctico más firme que Manegold de Lautenbach⁸ o Gerardo de Czanad (casi sin duda siguiendo a Endres), para quienes la aplicación de la Filosofía a la Teología era peligrosa y condenable.

Georg Misch en *Geschichte der Autobiographie* (1959), realiza un importante aporte con su extenso estudio sobre la autobiografía. Le dedica un capítulo a Otloh a quien

⁸ Gilson, 1946, pp. 29 y 221. La única mención que encontramos sobre Otloh de San Emeramo en este autor.

reconoce como un intelectual literario. Observa que realizó una distinción inconfundible con la hagiografía y con el modelo trazado por Agustín en sus *Confesiones*. El modelo literario de autobiografía lo introduce el monje por varios elementos formales, mostrando la ausencia de una concepción única de la propia vida como forma negativa de concebirse. Otloh documenta el desarrollo de su personalidad desde el conocimiento de sí. Aunque la personalidad del autobiógrafo, señala Misch, no sea lo suficientemente fuerte para darse una unidad, por lo tanto su escritura es una composición «aditiva», sustentada en que los relatos de sus experiencias están repartidos en varias obras. El calificativo «aditiva» es un punto de referencia para la autobiografía más significativo que las obras que hayan seguido la línea de Agustín en sus *Confesiones*. Considera que esa huella, si la hubo, no se nota en la forma que introduce Otloh y por eso lo ubica como iniciador del modelo literario. Sigue la hipótesis de Abt, de hecho lo cita, al sostener que difícilmente Otloh haya leído a Agustín. El monje de San Emeramo, al desplegar sus «trozos de vida» en varias de sus obras, permitió que le designaran como un escritor obsesivo; en cambio, este mismo acontecimiento, lleva a Dümmler a considerar que robustece el texto. Misch considera que su mejor autobiografía, *De suis tentationibus*, la compuso al final de su vida a partir de los acontecimientos de cambio que fueron experiencias guía para su escritura. La pregunta de Otloh sobre ¿por qué Dios hace sufrir tanto a los inocentes?, la ve reflejada en los siglos subsiguientes como problema lógico para asegurar teóricamente la certeza fundamentada de la fe. Misch lo valora como maestro de espiritualidad a raíz de haber depositado su problema de crisis de fe en el propio proceso de conversión y haberlo relatado en ese mismo momento. Misch encuentra que a Otloh no le torturó la necesidad intelectual de concebir una prueba de la existencia de Dios como a otros contemporáneos suyos, porque para él tuvo más valor la sensación que le generó la creencia «infantil». Una creencia a la que llegó después de haber probado inclusive las formas del anonimato como escudo para la negación, un comportamiento que le permite al estudioso, analizar el anonimato en el medioevo. Como dato político, menciona el apoyo del monje a la *Libertas ecclesiae* por ser propulsor de la liberación de San Emeramo del obispado, pero alerta sobre lo endeble de esta asociación, pues parece que las actas donde constaría estaban falsificadas, motivo que lo habría llevado a omitir este acontecimiento en su autobiografía. La autobiografía de Otloh nos deja uno de los aportes más valiosos: al desplazar la culpa de sus reflexiones al demonio, salva la dialéctica, aunque no logre alejar del todo la implicancia de esta disciplina en acciones inadecuadas.

Helga Schauwecker en *Otloh von St. Emmeram. Ein Beitrag zur Bildungs- und Frömmigkeitsgeschichte des 11. Jahrhunderts* (1962), lo valora en alto grado. Tiene una visión mucho más generosa de las relaciones de Otloh con las artes y la dialéctica. Observa que condenó el uso incorrecto de la filosofía secular solamente cuando ésta socavaba la doctrina cristiana. Presenta en forma convincente que Otloh fue esencialmente un hombre literario, motivo por el cual podía ser considerado con recelo por quienes no tenían esa devoción especial por los libros, la literatura y la escritura, *opus speciale*. Piensa que su constante actividad literaria en el monasterio lo había llevado a verse a sí mismo como obra de Dios, no sólo por copiar sino por producir. Ve en Otloh la profunda necesidad de pensar su vida interior y escribir acerca de ella, lo que le permitió ser el fundador de un modelo literario como la autobiografía. En cuanto a la lectura psicoanalítica que se hace sobre Otloh, Schauwecker le dedica un capítulo a esas interpretaciones de su vida como una psicopatología por su sensibilidad, su melancolía y también al trato que se le diera de esquizofrénico. Sostiene que fue encomiable la importancia que el emeramiense otorgó a los laicos iletrados a quienes no alejó de la Verdad de Dios, ya que fue posible para ellos buscarlo en su corazón y en el mundo circundante. Si para Otloh leer fue lo más importante quien no lo podía hacer estaría privándose de un primordial conocimiento para su vida. Helga Schauwecker indica cómo Otloh sugiere la dependencia de los laicos del clero monástico para solucionar los problemas de fe. Aquellos analfabetos necesitaron de la ayuda de quienes sí sabían hacerlo. Schauwecker concluye con el pensamiento de Otloh acerca de que aunque la mano de Dios sea visible en el libro de la naturaleza no se puede interpretar correctamente sin ayuda de las Escrituras. Aquí se profundiza la importancia que le diera Otloh al analfabetismo y la importancia que le diera al monacato en su acción alfabetizadora. Al realizar su muy especial y minuciosa autobiografía, Schauwecker la relaciona con la de Pedro Damiano y señala que sintió que Otloh escribió una obra especial; Damiano escribía para combatir el aburrimiento, el tedio y porque no estaba apto para realizar labores manuales⁹. Protesta por la etiqueta que le pusieron a Otloh de antidialéctico, con la que han querido desprenderse de Otloh de una vez por todas, pero dice que tampoco se puede hacer de él un pensador *casi* renacentista. De esta manera vemos cómo la obra de Schauwecker, en cuanto exégesis, es mucho más que «una contribución a la historia de la educación y la piedad en el siglo XI».

⁹ Schauwecker, pp. 17-28.

Gustavo Vinay en «Otlone di santi Emmeram ovvero l'autobiografia di un neurotico» (1969), selecciona el *De tentationibus suis et scriptis*, al que no puede aislar del resto de la obra de Otloh, para la lección inaugural de las *Jornadas de Historiografía Altomedieval* del año 1969 en Spoleto. En su ponencia, legitima la hipótesis de entender la historia de la historiografía como la historia de cómo las generaciones del pasado habían conseguido, poco a poco, expresar conscientemente, o no, su situación en el tiempo. Valora, a partir de esta hipótesis, la respuesta juvenil que dio Otloh y la propia reflexión teológica (o pastoral, o espiritual que le permitió ser apreciado como maestro de espiritualidad; hipótesis que también sostendrá Junceda), en la que mantuvo siempre una carga autobiográfica, tanto que considera que toda su obra fue una autobiografía y más aún, *la autobiografía de un neurótico*, término que toma del psicoanálisis, muy en boga en el momento. A Vinay esta ponencia le permite innovar en la comprensión del pensamiento medieval. Precisamente Resnick cita a Vinay¹⁰ mostrando cómo se usó el escrito de Otloh para realizar un retrato psicológico de este «inusual» monje. La idea de su personalidad patológica la funda Vinay en su tesis al referir la historia de cómo un joven impaciente de Dios respondió al catolicismo de su tiempo hasta casi volverse loco y cómo, sus turbaciones psicofísicas, lo condujeron a Dios encontrando en Él el perdido equilibrio mental. Vinay señala que estamos acostumbrados a aplicar la psicología al análisis de los personajes medievales, tanto en forma individual como colectiva. Teniendo en cuenta que después de relatar Otloh las manifestaciones de su pesar, el sistema, dice el historiador, da un nombre al síndrome, pero son las propias palabras de Otloh: *¡tentación diabólica!* (*De suis tentationibus*, 29A). Y sostiene el estudioso italiano que gracias a esta explicación la neurosis resulta explícita en el monje y de gran actualidad. Agrega, además, que fueron aquellos a quienes la sociedad consideró neuróticos los agentes ideales para descubrir el desequilibrio de una sociedad. El historiador afirma que la autobiografía fue un género que en el medioevo nació y maduró neurótico, todo su desarrollo sería el despliegue de la neurosis y, por lo tanto, sería imposible sin un poco de locura haber estado al límite de devenir ateo y tal vez Otloh se habría dado cuenta de serlo al entrar al monasterio, por eso lo considera *converso*. También señala que Otloh fue un orgulloso de su saber, como lo confesó en su escrito, y un resentido contra los intelectuales litigiosos. Una prueba más de que la realidad del medioevo no fue el ateísmo sino la conversión. Frase

¹⁰ Resnick, 1987, p. 243.

con la que culmina su exposición. Su comentario lo basa en los textos de Otloh en PL y en la monografía de Schauwecker.

Collin Morris en *The Discovery of the Individual* (1972), sostiene la importancia autobiográfica de los escritos del monje y el hecho de que, «fuera de los libros de su propia autoría ni siquiera hay referencia a su existencia». Como vemos, recién a partir de mediados del siglo XIX comienzan a estudiarlo. Morris le considera una persona llamativa y muy consciente de las tensiones de su época. Coincide con Vinay en que su sensibilidad le llevó a lo que nosotros llamaríamos: enfermedad mental y piensa las hesitaciones que sufrió como episodios psicóticos. Al recuperar la paz mental, Otloh fue capaz de dar descripciones llamativamente lúcidas de sus depresiones, sueños y alucinaciones. Morris afirma que a través de sus relatos podemos ver «las fuerzas que estaban moviendo el mundo intelectual del siglo XI percibidas con una intensidad poco normal en un individuo particular». En cuanto a su duda sobre la existencia de Dios y la existencia de verdad en las Sagradas Escrituras, Morris señala que su experiencia de duda radical debió haber sido algo único y que tuvieron que haber sido pocas las personas que la sintieran con tanta intensidad. Asimismo, Morris reconoce los motivos de su duda como dificultades reales para muchos pensadores entre 1050 y 1200 a causa de la poca confiabilidad de la Escritura, que se contradice y hace contradecir a los Padres, y la necesidad de saber por qué, si Dios existe, hace sufrir tanto al hombre y el argumento de que, si existiera el Todopoderoso o si tuviera poder, no habría tanta confusión y desórdenes en todas las cosas. No hay una explicación obvia, escribe Morris, de por qué en fecha tan temprana, se enfocaron en forma tan potente en la mente atormentada de un individuo específico; pero la experiencia de Otloh ilumina las fuerzas que subyacen en las mentes de las personas y sostiene que el emeramiense ayuda a explicar el esfuerzo de san Anselmo de Aosta, arzobispo de Canterbury (1033-1109), «de proveer una justificación racional de la fe y el de Abelardo (1079-1142) para establecer una base sólida para la crítica de la autoridad».

Gillian Evans en «*Studium discendi: Otloh of St. Emmeran and the Seven Liberal Arts*» (1977), tampoco se muestra tan estricta en su valoración. Sostiene una visión más equilibrada que Endres de las relaciones de Otloh con las artes y la dialéctica. Para Evans, al igual que Schauwecker, Otloh condenó el uso incorrecto de la filosofía secular o dialéctica solamente cuando ésta se dirigía contra los principios de la doctrina cristiana. Evans concluye que Otloh había luchado mucho por el equilibrio en el estudio de las artes y estaba latente en él su deseo de encontrarles un espacio en los estudios

monásticos, dado que con ellas enriqueció y extendió su propio placer y entendimiento. Señala las similitudes y diferencias en el estilo literario con sus contemporáneos y sus antecesores, sobre todo con los poetas clásicos. El ejercicio mental que realizaba Otloh formaba parte de la enseñanza de la gramática. En cuanto a su autobiografía, sostiene que Guibert de Nogent (1052-1124), podría haber sido influido por Otloh y Guibert, como muchos autores de su época, pudo haber necesitado el estímulo de los hermanos en el claustro para dedicarse a la escritura, como por ejemplo Roberto de Tombelaine y Anselmo. Evans enfatiza la tarea excesiva de Otloh de estar siempre rodeado de libros, ya fuera componiendo, copiando o enseñando y el uso tan especial, cuidado y detallado que hizo en sus escritos de las artes liberales en su doble influencia: cristiana y pagana.

Réginald Grégoire en su artículo «Otloh de Saint Emmeran» (1982), define a Otloh como un teólogo y poeta original muy ligado al simbolismo de los números, que rechazó la dialéctica con el pretexto de que corrompía los espíritus por sus seducciones. Valora su inteligencia por estar en un principio muy abierta a la cultura de las artes liberales que luego condenará. Lo ubica en la línea de la reforma de Hersfeld por la que se opuso al ministerio sacerdotal de los monjes e insistió en la vía interior. Grégoire también reconoce que sus páginas más bellas se leen en el *De temptatione*, obra a la que califica como una suerte de autobiografía y de tratado sobre la tentación en materia de fe, y también en cuestiones de la Sagrada Escritura.

J. Antonio García Junceda en «Dialécticos y teólogos. Ámbitos de suficiencia de la razón en el siglo XI» (1985), comienza su artículo con el problema que surge a partir del enfrentamiento del cristianismo con la cultura clásica, por cuanto la dialéctica representaba el fundamento del saber pagano con el que se edificó la filosofía clásica y no podía utilizarse de igual modo para fundamentar el cristianismo, que fue en principio, un saber inadecuado al anterior. En el ítem dedicado a los «dialécticos», se refiere a los «sofistas»; los «herejes»; los «científicos» y los «moderados»; pasa luego al ítem de los «teólogos» que dedica a los «dogmáticos» y a los «espiritualistas» entre quienes incluye a Otloh. Junceda lo caracteriza de este modo por su especial reacción contra la dialéctica; ya que, en las escuelas monacales se enseñaban las siete artes liberales, pero poco o nada se educaba sobre la vida espiritual. Junceda considera que la tardía aparición de la literatura espiritualista, fue causada por el desbroce de la vida monástica, hasta convertirse en disciplina. Este tipo de escritos iban dirigidos a los monjes ya que su problemática se refería a la vida cenobítica. Considera a Otloh como un autor *extraordinariamente interesante* y de una compleja personalidad que inauguró

un estilo literario nuevo como fue la *autobiografía*. Junceda afirma que fue para evitar las tentaciones que el monje de Ratisbona se dedicó al estudio de las Sagradas Escrituras, pero su resultado no fue el esperado. Favoreció el desarrollo de los estudios sobre la vida espiritual al relatar sus tentaciones, para ayudar a reconocer y prevenir los embates del demonio y para invocar la gracia de la *inspiración* divina. Al igual que otros comentaristas indicados aquí, Junceda resalta el amor de Otloh por la escritura, y su función docente que le permiten llamarlo *maestro de espiritualidad*. Junceda se detiene en la relación que hizo Otloh de ligar la dialéctica al diablo, para aislar a los hombres de la fe y la esperanza en Dios y de sus divinos premios. Este estudioso no deja de reconocer el apoyo que les brindó a las «ciencias profanas» para explicar el misterio de la Trinidad.

Michel Banniard en su comunicación: «Vrais aveux et fausses confessions du IXe. au XIe. siècle: vers une écriture autobiographique?», presentada en la mesa redonda organizada por l'École française de Rome en marzo de 1984 y publicada en 1986, señala la distinción entre «desahogo» y «confesión». Confesión y contrición que etimológicamente en el latín clásico proviene de *advocare*, y tiene el sentido de «apelar a sí mismo» que por sucesivos desplazamientos semánticos modifica su significado por «admisión», «declaración» plena de las faltas. Si bien en la traducción y el uso ambos términos suelen confundirse, Banniard se ocupa en mostrar sus marcadas diferencias. La utilización de este término tiene sus orígenes en el estudio de las formas de confesión desde la antigüedad, para su aceptación jurídica en el Código Romano y posteriormente en el derecho feudal. Los términos latinos *confiteor* –palabra clave del vocabulario cristiano entre los siglos IV a IX– y *confessio*, que aparece en la literatura eclesiástica de los siglos IX a XI, proceden del latín clásico *fateor* «declarar», *confiteri* tiene el valor intensivo de «declarar plenamente», ambas significaciones están presentes en el sustantivo *confessio*, célebre a partir de san Agustín. Banniard analiza esta forma particular de la declaración de la falta que conduce al arrepentimiento o contrición en cinco escritores de la Alta Edad Media: Álvaro de Córdoba y Godescalco de Orbais (siglo IX), Rathier de Verona (siglo X), Juan de Fécamp y Otloh de San Emeramo (siglo XI). *Confiteor* es un término que permite establecer la relación de confesión y penitencia a Dios, a los otros y a sí mismo para redimirse. Se constituye una complementación dialéctica, eventualmente conflictiva, en torno a la «advocación» para alcanzar la perfección. Este reconocimiento interior de la culpa en Otloh es muy discreto, en la forma de una crítica o «terapia» individual desde sí mismo, y con el

inmediato testigo que es Dios. Del monje de Ratisbona le interesan dos obras: el *Liber visionum* y *De suis tentationibus* que en el título no lleva el término «confesión» sino «tentaciones», que son concebibles en el aislamiento típico de un cristiano que favorece la aparición de las dudas y las mantiene. En la escritura del monje de Ratisbona la palabra *fateor* aparece esporádicamente pero, conforme el análisis de Banniard, su obra ofrece una teoría y una práctica de la advocación para liberarse del peso de la culpa, a través de la reflexión y alcanzar la salud del cuerpo y del alma. Considera real el relato de sus tentaciones y su sufrimiento y las formas de superación, éstas contienen la justificación de la idea de una cierta libertad individual que no era bien aceptada en el medioevo. Banniard afirma que Otloh participa de una escritura verdaderamente autobiográfica. Sus fuentes bibliográficas son J-C Schmitt, Vinay, Manitius, Bischoff, Dümmler, Evans, Schauwecker, Misch, como los más citados.

Irven Resnick en «Litterati, Spirituales, and Lay Christians according to Otloh of St. Emmeram» (1986) y en «Scientia liberalis, dialectics and Otloh of St. Emmeram» (1987), considera a Otloh uno de los escritores más prolíficos del siglo XI. Sostiene que en la lucha intelectual que se libró en ese siglo, sobresalieron tres figuras consideradas anti-dialécticas y anti-humanistas: Pedro Damiano, Manegold de Lautenbach y Otloh de San Emeramo y que, para esta evaluación, hubo un consenso erudito basado en comentaristas como Joseph A. Endres o John Marenbon¹¹. Resnick aclara que los estudios más recientes modificaron la mentada evaluación dejando de ocupar Otloh tal sitio. Para Resnick, como para otros estudiosos, Otloh no pudo ser considerado *anti-dialéctico* ya que defendía el buen uso de la dialéctica y sólo la condenaba cuando se dirigía a salvaguardar, en los tribunales, las malas acciones llevadas a cabo por los clérigos. Por lo tanto Resnick concluye que Otloh no prohibía el estudio o uso de la dialéctica a los monjes; más bien, les permitía utilizarlas prudentemente, como el buen soldado, en contra de los enemigos de la fe y agradeció su buen uso. Resnick lo ubica en el encuentro y competencia de doctrinas defensoras de la tradición y las basadas en la aplicación de la Filosofía como esclarecedora de la fe, lo que permitió, según sus palabras, la aparición de un incipiente humanismo. Con esta apreciación valora las obras de Otloh con un marcado interés para los historiadores por su extenso contenido biográfico y la posibilidad de llegar con ellas a un retrato psicológico de quien califica como un *inusual monje*. Resnick le otorga mucha importancia a la consideración de Otloh sobre los analfabetos y la argumentación de que los iletrados, si bien podían

¹¹ Resnick, 1987, p. 241.

alcanzar los profundos principios de la fe, no podían interpretar las Sagradas Escrituras sin la guía de alguien que supiera, los *periti*, y mantiene que de hecho Otloh sugirió que la ley del corazón era un conocimiento natural totalmente independiente de la escritura.

Paul Gerhard Schmidt ofrece un invaluable aporte con su traducción del *Liber visionum* (1989), ya que sólo se contaba con la edición de Migne en la que retoma la edición de Pez, que este estudioso tiene en cuenta. Schmidt nos ofrece un estudio preliminar sobre algunos aspectos de la vida y la obra de Otloh basándose en Schauwecker, Misch, Bischoff, Abt, Leclercq, Vinay, Dümmler, Evans, como los estudiosos más destacados de la vida del monje de Ratisbona. También menciona las abadías en las que Otloh estuvo como huésped y donde halló los manuscritos a partir de la forma detallada de cómo aparecían éstos en los catálogos de las distintas bibliotecas.

Loris Sturlese en su *Storia della Filosofia Tedesca nel Medioevo* (1990), le dedica a Otloh un capítulo con el título: 1. «La ragione della fede. Otloh de St. Emmeram e la cultura classica», junto al 2. «L'antifilosofia di Manegold di Lautenbach». Los ubica uno a continuación del otro porque considera que ambos fueron representantes de una postura *antifilosófica*. A estos autores los analiza en vistas a esclarecer el texto *Scivias* de Hildegarda de Bingen. La observación sobre Otloh se inicia en el momento en que leyó a su «amado» Lucano, y cómo esta lectura le provoca la visión de la aparición de un personaje diabólico. Refiere su biografía deteniéndose en la educación que recibió en el monasterio de Tegernsee, rodeado de monjes crédulos (p. 54, en lo que coincide con Vinay), y deseosos de recibir signos divinos o diabólicos. Relata su transformación por su fuerte personalidad atormentada y carente de sensibilidad, lo que posiblemente le haya ayudado a desarrollar la autobiografía. Califica la época en que vivió Otloh, con la que considera es una acertada definición dada por Bernardo Pez, de una: *conversio flagellis divinitus impactis promota*¹². Sturlese se interesa por Otloh a raíz de la referencia que hizo a Lucano y habla de *criminalización* de la cultura clásica a partir de lo que Otloh escribió después de su conversión, como haber propuesto a los monjes mantenerse alejados del pensamiento pagano (*De doctrina spirituali* 270 A-C), de Horacio, Sócrates, Boecio... tan distantes de él por cultura, tiempo y pensamiento, a quienes había considerado maestros y que, por valerse Otloh de la lectura que otros habían hecho de ellos, le llevaron a padecer tan terribles visiones¹³. Los consideró

¹² *Liber visionum*, 347A: «Conversión de Otloh a la vida monástica, promovida por los castigos impulsados por voluntad divina».

¹³ *Liber visionum*, 279B-C: «Quid mihi tunc Socrates, vel Plato Aristotelesque, Tullius ipse rhetor, mundanae dogmatis auctor? Dic quid enim misero mihi tunc prodesse valebant? Quos si non legi, per

instrumentos de Satanás. Pero también señala la impotencia de Otloh al no poder definir ciertas cuestiones por la sola lectura de los textos bíblicos lo que le llevó, según Sturlese, a atacar a la filosofía y a los filósofos. Considera que Endres puso de manifiesto la reacción de Otloh como antidualéctico y su influencia en la filosofía altomedieval que le permitió ocupar un lugar en la historia de la filosofía. Y sostiene, muy atinadamente, que la reacción de Otloh nada tuvo que ver con la reacción frente al racionalismo de Berengario. Coincidiendo en esta apreciación con Schauwecker. Sturlese piensa que Otloh fue un *anticlásico* y un adversario de la ciencia del *quadrivium*. Enfatiza que su postura no puede comprenderse si no se tienen en cuenta las tensiones de la cultura benedictina alemana de la primera mitad del siglo XI y afirma que la obra *De suis tentationibus*, hace discutir a historiadores de la espiritualidad y de la literatura.

Aarón Gurevich en *Los orígenes del Individualismo Europeo*¹⁴ (1997), sostiene que no fue difícil convencerse de que la autobiografía de Otloh seguía los cánones de las confesiones y las vidas de los santos, y que los momentos cruciales de su vida, se los imaginaba como la superación de las tentaciones del Diablo y la *conversión* a la verdad. Pero esta conversión de la que habla Gurevich no se equipara a la calificación de Vinay, porque se refiere a una conversión aislada de la voluntad personal y que fluye de la vida interior del individuo, provocada por la intervención *maravillosa* de las fuerzas divinas. A diferencia de otros comentaristas, Gurevich entiende los relatos de Otloh y el llamado a los monjes a la escritura como un acto de humildad que refleja, a su vez, una gran confianza en sí mismo. Al igual que Vinay –a quien cita–, denomina «crisis psicológica» al fruto de sus visiones demoníacas a las que otorga una importancia capital como acceso a su vida interior: miedos, malestares, deseos. Analiza la duda que sometió a Otloh y la caracteriza en tres manifestaciones surgidas de su amor a las letras paganas, en «duda teológica, existencial y semiótica». Gurevich valora el siglo XI como forjador de características del hombre occidental que perduran hasta nuestros días ejemplificadas en la formación de la estructura familiar. Concluye su aporte con la importancia que tuvo la escritura para el monje de Ratisbona por cuanto le permitió, a través del propio convencimiento argumentativo, alcanzar la paz espiritual.

tempora multa cupivi affectuque ipso discendi adii loca quaedam, quae pro mundanis mihi cultibus optima duxi».

¹⁴ Gurevich, 1997, p. 131.

Sabine Gäbe en *Otloh von St. Emmeram «Liber de temptatione cuiusdam monachi»* (1999), realiza el primer estudio crítico sobre la obra de Otloh. Busca la huella de los textos de Otloh, sus sermones y los fragmentos de su pensamiento para tener una muestra más auténtica de su personalidad. Su estudio se basa en un análisis pormenorizado de la obra autobiográfica del monje y de la relación con los autores en quienes Otloh se inspiró y aquellos que considera habían influido en él. Comienza el estudio realizando una breve exposición acerca del método que sigue en su investigación, luego expone los datos biográficos de Otloh y el análisis del *Liber de temptatione* del que considera su estructura y contenido, las copias que realizó y la aparición del manuscrito. Gäbe se dedica a analizar la forma del texto, la lengua, el estilo literario y las fuentes. Busca introducirse en las capas subyacentes de lo investigado, en los efectos de su anonimato, en la escritura en tercera persona y en la presencia de las «voces». Para ello se basa en los escritos de Schauwecker, Abt y Dümmler. Se detiene en la figura de Otloh como autor, como decano de la escuela de San Emeramo y en la figura que asumió cuando se desempeñó como *clericus*. También analiza la teología monástica y la antropología teológica. Considera a esta obra de Otloh como un texto de tensión entre la espiritualidad monástica y la primera escolástica y a él, un autor que escribía desde el alma, profundidad que le permite detenerse en el aspecto psicoanalítico que expresa la conducta del monje. Tiene en cuenta muy especialmente el estudio de Misch para dedicarse al tema de la autobiografía. Los últimos capítulos los dedica a los manuscritos y edición del *Liber de temptatione*, hace constar el texto latino completo y su traducción comentada. Consideramos de gran valor que Gäbe (p. 22), nos hable de la importancia del texto autobiográfico de Otloh para la progresiva emancipación de la persona en el siglo XI y para reescribir su historia valorando el ámbito literario de la autobiografía. Si bien Gäbe considera ésta su característica más importante, también la toma como una intención primaria y le parece inadmisibles quedarse en ella. Aún más, pretende relacionar con estos atributos un elemento que comprometería a las formas literarias medievales. La cuestión autobiográfica es un mirador hacia las circunstancias mentales en que Otloh la escribió y describió su persona, y se pregunta por qué, después de la reconstrucción histórica, no se realiza la reconstrucción de la personalidad del autor. También indaga en la tradición espiritual y teológica en el libro de las tentaciones junto a su fundamental intención de dedicarlo a los monasterios mostrando su intimidad. Con esta intención Gäbe intenta introducirse en un espacio que, observa, fue muy poco explorado, la ficción y el

ciframiento, ya que Otloh no actuó como portavoz de nadie sino de sí mismo en un «yo autobiográfico múltiple» (pp. 111-112). En cuanto al desempeño de Otloh como hagiógrafo subraya el concepto vertido por Waitz en el prefacio de la edición de la vida de san Wolfgang, en 1841, que calificó a Otloh de ser una joya religiosa y espiritual, marcando su gran pasión por los libros y que, a pesar de las enfermedades que lo azotaron, nunca dejó de lado su pasión por componer, enseñar y también por exhortar al castigo de las acciones viciosas a partir del ejemplo escrito en un modelo literario teológico-didáctico¹⁵.

Nos encontramos con distintas caracterizaciones y todas resaltan el particular espíritu indagador e innovador del *Venerabilis Otlohnus*, como lo llamó Bernardo Pez¹⁶, limitado ciertamente por estar entre monjes obedientes del poder pero que sin embargo, no impidieron su desarrollo intelectual, muy por el contrario tal vez lo fortalecieron y estimularon.

Gäbe completa nuestra visión de la valoración de Otloh y sus obras al decirnos que Max Manitius vio el *De suis tentationibus* como una novela espiritual; Blume/Dreves, en su *Analecta Hymnica*, como un precioso texto de la literatura mística y ascética¹⁷.

La perplejidad que nos deja la diversidad en la caracterización de la obra de Otloh, nos lleva a pensar en la riqueza y a su vez «humano» desorden de su pensamiento. Un terreno fértil para el estudio filosófico y también psicológico, por eso los comentaristas que se inician a mediados del siglo XIX se han centrado en él, porque la actualidad del psicoanálisis les ofrecía herramientas de apertura a la mente de este singular hombre.

Algunos comentaristas restaron importancia a la negación de la existencia de Dios y de la Verdad de las Sagradas Escrituras, adjudicándosela simplemente al conflicto de fe, o dejándola reducida a la neurosis como producto de las contradicciones y las prohibiciones. Otros estudiosos sospecharon que allí había algo más y no sólo su sagacidad cognitiva. Otros, centraron el valor de Otloh en el acontecimiento de vida de la negación del ser Supremo.

Toda interpretación suele tener sus elementos justificativos. No negamos ninguna, a partir de ellas trataremos de mostrar que hubo una que no se tuvo en cuenta, y fue que Otloh también estaba enmascarando una visión de los textos sagrados que correría el

¹⁵ Gäbe, pp. 13-14 y 87.

¹⁶ Pez, 1721. Parte II, columna 142.

¹⁷ Gäbe, p. 69.

riesgo de ser condenada como herética si hubiese sido expuesta como él mismo lo percibió desde su estudio de la dialéctica.

Sobre todo fue un reconocimiento de sus años de juventud, siguiendo de alguna manera el análisis de Vinay. Pero no es aquí donde nos quedaremos. La aplicación de las variadas teorías de los autores que hemos expuesto en esta recensión, y de otros que no hablaron directamente de Otloh sino de su entorno, nos permiten mostrar otro perfil posible de este monje amante de la duda.

PRIMERA PARTE

Conforme lo enunciado en la *Propuesta de investigación*, en esta primera parte desarrollaremos las características políticas, monacales, clericales, con las que Otloh convivió en un conflictivo Año Mil y que posibilitaron el surgimiento de una teología y de una cultura monástica afincada en la reforma benedictina. El estudio de este contexto nos proporciona los elementos simbólicos que han regido las prácticas sociales. Estos acontecimientos no se agotan en su realización material sino que producen otredades tanto beneficiosas como negativas para el espíritu inquieto del monje. Una vida monacal y marginal que estos hombres refieren en su propia visión de la historia. He aquí el desarrollo de las mencionadas características en sus diversas expresiones.

1. Características del Año Mil

Analizar en qué condiciones se llegó al Año mil nos mostrará –sucintamente–, el por qué de su complejidad.

Una vez muerto Carlomagno las condiciones político-culturales empeoraron. El Imperio se desmembraba y la inseguridad aumentó considerablemente con los ataques de los vikingos, los normandos y los húngaros que destruyeron pequeñas ciudades fronterizas y amenazaron a algunos monasterios, además la corte se alejó del pueblo. Van a ser los Otones quienes a mediados del siglo X vencerán a los húngaros y a los eslavos y asegurarán la frontera oriental del Imperio. Pero no fueron solamente estas victorias las que posibilitaron el regreso a un Imperio cultural, sino que el desplazamiento que se iba dando del oeste al este provocó que la ciudad de Aquisgrán (carolingia) sustituyera a París (merovingia), con ella se movió la economía y comenzó a desarrollarse Sajonia. Las relaciones comerciales con los árabes, económicamente consolidados, favorecieron las rutas que atravesaban la Europa oriental y que pasaban por el Rin. De modo que al circular el comercio por estos centros y con Inglaterra e Italia, se generó una muy buena posición económica y comenzaron a tener relevancia los feudos de las zonas atravesadas. Poco a poco se conquistaron algunos territorios a los árabes y comenzó a desarrollarse la arquitectura, el arte, la poesía, y con todo ello el resurgimiento del ideal carolingio. Las relaciones con Bizancio se recuperaron gracias al casamiento del hijo de Otón con la princesa bizantina.

Pero el desarrollo cultural más relevante comienza con Gerberto de Aurillac, el papa del año Mil, Silvestre II (papa entre 999 y 1003, año de su muerte). Se le considera uno de los hombres más sabios de este periodo de la historia. Muchos de sus contemporáneos juzgaron que tanta sabiduría no podía proceder más que de un pacto con el diablo, con quien tendría profundas y abundantes conversaciones. Provenía de una familia pobre, fue adoptado por el conde de Urgell y estudió en Vic. A través de su conocimiento de Isidoro de Sevilla, mantuvo contacto con la ciencia antigua. También estuvo en Córdoba, región donde coexistían árabes, judíos y cristianos, allí desarrolló su interés por los números y el cálculo. Se interesó por Boecio, a raíz de su estadía en Pavía, donde está su tumba, y donde meditaba seguido con la *Consolatio*. Conociendo su amor por los libros, Otón II le otorgó la abadía de Bobbio, con una importante biblioteca iniciada por los irlandeses. Gerberto encarnó el ideal de unir poder y

ciencia¹⁸. Estudió el *trivium*, la gramática según Donato (siglo IV), Prisciano (siglo IV) y Marciano Capella (siglo V), la dialéctica, la *Isagoge* de Porfirio (siglo IV), Boecio (siglo V), y la lógica y los tópicos de Cicerón. Escribió el tratado *Libellus de rationali et rationi uti*. Resultado de este periplo geográfico e intelectual es su teología y su filosofía. Con las muertes de Otón III y Gerberto la gloria otónida comienza a desvanecerse y la armonía entre Imperio y papado a romperse. Gerberto mantuvo, de uno y otro lado, la tradición cristiana y la cultura de las artes liberales. Gracias a él se salvaron los poetas Terencio (siglo II a JC), Virgilio (siglo I a JC), Horacio (siglo I a JC), Lucano (siglo I d JC), Estacio (siglo I d JC), Persio (siglo I d JC) y Juvenal (siglo I d JC), porque mantuvo el impulso del desarrollo intelectual y científico.

Hubo un suceso político que conmovió la historia de ese siglo, fue el de la destrucción en el año 1009 de la Iglesia de Jerusalén por el Rey de Babilonia. Este acontecimiento lo relata Raúl Glaber (985-1047?) diciéndonos cómo «aquella insigne obra en memoria del Señor» a la que visitaban «una infinita masa de fieles de todo el mundo», el demonio, yendo en contra de la verdadera fe, a través de los judíos, a quienes llama «acólitos del demonio», envió a sus hombres para destruir el templo de los cristianos en Jerusalén. Glaber enfatiza la acción refiriendo que «resultó evidente que el odioso crimen había sido perpetrado a causa de la maldad de los judíos». Como la noticia de la destrucción se difundió por el mundo entero, el monje historiador relata que «por consenso unánime los cristianos decidieron liberar radicalmente de judíos sus tierras y sus ciudades»¹⁹.

Raúl Glaber se manifiesta como un antisemita, anticipándose a otros personajes y al propio Otloh; ayudando con su exposición a profundizar más la separación entre cristianos y judíos. Por eso enfatiza al decir que convenía que lo «malo fuese separado de lo bueno», y que el pueblo de Dios fuese «purgado» de los «cuerpos extraños y funestos» porque su presencia «infectaba» a los fieles cristianos. Así pues, el ascenso de los peligros provocó medidas de exclusión. Las más amplias golpearon sin duda a los judíos, tenidos por los aliados naturales de Satanás²⁰.

Similar cita encontramos en Otloh:

«Además (los apóstoles) fueron agobiados con la máxima tribulación, viendo que el mismo Señor, en quien ponían toda su esperanza, era apresado por pésimos hombres,

¹⁸ Flasch, p. 170.

¹⁹ Raúl Glaber, III, 7, 24.

²⁰ Duby 2000, p. 106.

flagelado y condenado con vergonzosa muerte. A ésta, a su vez, le sucedió también otra tribulación, porque naturalmente, por la inusitada y, para ellos, odiosa pasión de un Maestro tan grande, apenas creían en su resurrección, si bien es revelada por muchos argumentos. Entre todo esto también se vieron afligidos, no obstante, por la persecución y el miedo a los judíos²¹».

Encontramos en este fragmento de Otloh el supuesto cristológico de *homooúsios* en cuanto llama a Cristo «el mismo Señor». A los judíos los llama «pésimos hombres», no por la acción de apresar a alguien por pensar diferente, como también hicieron los cristianos, sino por no reconocer en él al *elegido*. Califica de «vergonzosa muerte» a la padecida por el Hijo de Dios, pero aún no es el tiempo de las copiosas muertes en nombre de la cambiante regla de fe, adjudica la duda a los apóstoles ante el milagro de la resurrección y, por último, no puede perdonar a los judíos ubicándolos en el lugar de la persecución y el miedo. En *De tribus quaestionibus* sostiene que muchas generaciones habían sido condenadas para que otras se salvaran, así pasó con los judíos a quienes había que condenar para salvar a los gentiles y «aunque a algunos, que en esta vida vemos condenados, esperemos que han de ser salvados en la vida futura»²².

En relación con los judíos, los hombres de ese siglo XI, no se podían explicar por qué Cristo no se había manifestado antes para que no quedaran representantes de dicha religión (olvidando que Cristo lo era).

Así se intentó borrar la historia de lo que no convenía para adelantar la victoria de Cristo sobre la potencia del mal. Otro tanto ocurrió con los musulmanes, la cruzada fue un sentimiento que se fue fortaleciendo a mediados del Año Mil.

Otros desarrollos significativos del Año Mil que generaron herejía, fueron dirigidos contra los intereses del cuerpo eclesiástico al oponerse a la riqueza de la Iglesia; a pagar el diezmo; romper los crucifijos; negar el santo bautismo. Alrededor de estas acciones se tejieron miles de historias que motivaron la separación dentro de la misma fe. En cierto sentido, a los considerados herejes, se los acusaba *socráticamente* de corromper las débiles almas de hombres y mujeres con predicamentos falsos. Muchos acusados de

²¹ *De suis tentationibus*, 44D-45A. Gäbe, p. 298: «Praeterea tribulatione premebantur maxima, cum ipsum Dominum, in quo omnem spem suam ponebant, comprehendi ab hominibus pessimis, et flagellari morteque turpissima condemnari videbant. Huic autem tribulatione successit et altera, quia scilicet propter inusitatum sibi in visam tanti magistri passionem, licet argumentis multis patefactam, vix ejus credebant resurrectionem. Inter haec quoque nihilominus persecutione ac metu Judaeorum afficiebantur. Tantis igitur tribulationibus apostoli sunt afflicti nec non probati, priusquam in illo quo ponendi erant totius Ecclesiae fundamento collocarentur, priusquam ullum laboris sui fructum aut potestatem in animabus lucrands meruissent adipisci».

²² *De tribus quaestionibus*, 66C: «sicut nec granum absque palearum excutitur tritura, quamvis quosdam, quos in hac vita damnatos videmus, in futura salvandos esse speremus».

herejía terminaron suicidándose, conforme la crónica de Raúl Glaber, situación ésta que los hacía ver como verdaderos culpables ya que pocos comprendían o podían pensar que el miedo podía hacerles tomar tal determinación. Ciertamente no todos los cronistas coinciden con estas apreciaciones.

La herejía salió del monasterio durante el año mil. La forma política imperante lo posibilitó. El imperio estaba en el medio, era un terreno rural, no tenía el mar cerca con todas sus implicancias para el comercio y la comunicación; porque el mar era posesión de los musulmanes. El imperio quedó en un mundo cerrado que se autoabastecía, dentro de la frontera del Rin, lejos de la España musulmana, del emirato de Córdoba, por ejemplo, donde se afirmó el sustrato intelectual que permitió una mejor comprensión de las distintas interpretaciones. A partir de la fuerza del conocimiento desarrollado durante la época carolingia, los pensadores, y entre ellos Otloh, comenzaron a ver como posibles a aquellas cuestiones consideradas impropias. Los hombres comienzan a viajar, por ejemplo y como hemos señalado, Gerberto de Aurillac viaja a Vic y a Córdoba, a instruirse en las siete artes y, con los viajes, se da el desplazamiento del conocimiento.

Antisemitismo, hogueras, excomuniones de herejes, brujos y judíos que comienzan a arder en las primeras décadas del Año Mil, Ciertamente es que mucha gente sobre todo campesinos, no saben que están en el Año Mil e ignoran los presagios que recaen sobre el siglo. Otloh nace en 1010, en ese año el obispo Burchardo de Worms decreta la guerra santa contra los musulmanes en España y el peregrinaje a Jerusalén, con lo cual se impide una fusión entre las culturas, pensamientos y religiones diferentes que darán lugar a una imagen del mundo cerrada y, posteriormente, a la empresa de las cruzadas. En 1022, siendo Otloh un niño, ya estaba en el monasterio como aprendiz y se encuentra en un Año Mil que viene devastado en medio de toda una controversia que produce ese tremendo tumulto. La hambruna y la peste anticipan al Anticristo y con él la llegada de falsos profetas, conforme lo predice la Escritura, Apocalipsis 12,9; y 20,4²³, con lo cual nos encontramos con un campo propicio para las *herejías* que terminarán configurando el corpus del cristianismo contemporáneo.

La voluntad de conversión de Otloh no fue nítida ya que tuvo la posibilidad de percibir parte de la atmósfera cultural y espiritual que venimos relatando. No obstante la

²³ Apocalipsis 20, Los mil años: «Vi a un ángel que descendía del cielo, con la llave del abismo, y una gran cadena en la mano. Y prendió al dragón, la serpiente antigua, que es el diablo y Satanás, y lo ató por mil años; y lo arrojó al abismo, y lo encerró, y puso su sello sobre él, para que no engañase más a las naciones, hasta que fuesen cumplidos mil años; y después de esto, debe ser desatado por un poco de tiempo. Cuando los mil años se cumplan, Satanás será suelto de su prisión, y saldrá a engañar a las naciones que están en los cuatro ángulos de la tierra...». Biblia, versión de Casiodoro de Reina.

herejía ofreció un planteo revolucionario²⁴. Nos encontramos con un centro de verdad dominador de otras verdades que fueron, necesariamente, consideradas inferiores. En el lento socavamiento de la autoridad eclesial, se va carcomiendo la imperial. Vamos notando cómo va surgiendo la insatisfacción de muchos cristianos en relación con las enseñanzas de la Iglesia, ellos necesitan otro mensaje. Por lo tanto, es necesario optimizar todos los recursos indagatorios para impedir el desmoronamiento de lo logrado. El cristianismo tenía que buscar de dónde llegaba el mal y, sobre todo, qué lo había iniciado, sin poder reconocer que era en su propio interior, en su intento de univocidad donde residía el descontento. Las diferentes interpretaciones se hicieron escuchar con consecuencias variadas entre la aprobación y el castigo.

La crisis del Año Mil, 1033, mil años de la muerte de Jesús, generó «una angustia apocalíptica»²⁵, que se ve reflejada en un mundo que se considera repleto de indignas prácticas. Se comienzan a marcar las diferencias ontológicas entre Iglesia y Estado, *regnum* y *sacerdotium* ambos luchando por alcanzar su hegemonía desde la posesión de una verdad única surgida de la voluntad de Dios; esto aventajaba al *sacerdos*. Por otro lado, se iba consolidando el poder real frente a los feudatarios, a la defensa de las fronteras orientales, con lo que se beneficiaba el *regnum*. El deseo del más allá lleva a querer *limpiar* el mundo de impurezas. Es así como se van implementando diferentes formas de condenar la sociedad en la cual estaban inmersos; el problema más grande radica en saber quiénes son los que se consideran probos como para mediar entre Dios y aquellos hombres a quienes consideran inferiores a sí mismos.

Poco a poco se va planteando el fin de la política *césaropapista* y va apareciendo el tema de la *libertas ecclesiae* que busca reivindicar su independencia del mundo laico y de la nobleza, con Burchardo como abad en San Emeramo. Hemos de tener en cuenta que si el Imperio perdiera su poder autónomo al someterse al religioso, si su poder derivara directamente de Dios, quedaría desvinculado de la Sede Pontificia y con una función religiosa dentro de la Iglesia, siendo el Imperio la Iglesia²⁶. Por el contrario, si se mantiene la autonomía en ambos, el ámbito religioso tendría la supremacía sobre el imperial, de esta manera la Iglesia garantizaría el Imperio sobre todos los poderes.

²⁴ Duby, 1983, p. 58.

²⁵ Flasch, p. 176.

²⁶ Prieto Prieto, p. 62. La misma tesis es sostenida por Vilanova, p. 448, y agrega: «Para Carlomagno el emperador y el príncipe son personajes *sagrados*, vicarios de Dios por lo que hace al poder y a la autoridad, mientras que el sacerdote –en especial el Papa– van a ser vicarios de Cristo y de Pedro por lo que hace al ejercicio y a las funciones sacerdotales, propiamente dichas».

Uno de los aportes culturales más importantes acontecido a finales del siglo XI, procedía de las consecuencias de la acción de Justiniano al cerrar la Academia platónica de Atenas. La huida de la comunidad judía de Bizancio la condujo fuera del Imperio Bizantino, a España, produciendo un importante aporte con sus traducciones y su pensamiento aculturado. Este aporte lleva a la separación cultural de oriente y occidente, dado que la conquista de España y África por los musulmanes convierte a Carlomagno en emperador del occidente cristiano. Por eso Pirenne va a decir: «sin Mahoma, Carlomagno es inconcebible»²⁷.

²⁷ Pirenne, p. 188.

1.1. El emerger de la teología monástica y su contexto

Intentaremos establecer el campo teológico por el que transitó Otloh.

Por un lado, tenemos su fuerte tendencia a recurrir a las características de Dios que aparecen en el Antiguo Testamento, sobre todo en los libros de Job, Isaías, Jeremías, Ezequiel, etc. que le muestran una divinidad celosa, orgullosa, vengativa, permisiva con el demonio y que, por lo tanto, resulta difícil no asociarlo con el principio del mal. Y, por otro lado, la concepción de una divinidad comprensiva con las caídas e ignorancia del hombre, que busca perdonarlo cuando se hace responsable de sus actos a través del *mea culpa*. De este encuentro de dos caracterizaciones antagónicas que no puede resolver, tendrá que encontrar la *teo-logía*, el impulso a Dios que le otorgue cierta tranquilidad en el ser en quien depositará su fe más profunda, pero siempre entrelazada con el discurso dialéctico que complementará el *logos* de la *teo-logía*. La figura de Cristo y las palabras del Nuevo Testamento tienen que ser suficientes en la tarea de categorizar lo que es incategorizable para quien sabe leer e interpretar. Todo su trabajo nos muestra el uso de la ciencia dialéctica en sus argumentos, tal vez si pudiera callar y el silencio le descubriera el misterio lo haría, pero vemos que no puede, de él se espera que hable, que diga, pero no dice lo que se espera sino desde la utilización de la propia ambigüedad del lenguaje.

En el ámbito monacal, se mantuvieron las dos imágenes de Dios, la benevolente y la rígida, Otloh tiene que lograr concebir en su mente, precisamente la única herramienta que se lo puede permitir, el nexos entre las dos visiones divinas, por ser la razón, lo más divino en él.

Por *teología* se entiende el estudio de la comprensión de la palabra de Dios y cómo ella actúa en el mundo. Se trata de comprenderla y determinarla para poder hablar de la verdad *indudable* del pensamiento cristiano. Como este conocimiento absoluto es reconocido imposible, hace surgir en los monjes la necesidad del estudio de la *gramática* para introducirse en la escritura y extraer de ella la palabra que permita caracterizar a Dios.

Camelot, define la teología como un riesgo, el riesgo de ser una ciencia divina que hablara la lengua humana; su implicancia racional acarrea el problema del lenguaje y de la gramática; por esto el monje debía aprenderlas para dedicarse a la *lectio* y a la

meditatio de la *sacra pagina*²⁸. Siempre a través de Cristo como maestro y único mediador para alcanzar la verdad de la palabra divina. Cristo al ser Dios-Hombre, es concebido por el monje como un ser que, pese a su divinidad y gracias a su humanidad, sufrió como él y se sintió sólo y abandonado. Sus palabras: *Ego sum via, veritas et vita*, resumen su misión y la necesidad de seguirle. Cristo es el vínculo de unión del Antiguo con el Nuevo Testamento, y permite²⁹ una visión histórica de nexo entre «pasado» y «presente» que continuamente va actualizando el mensaje.

Vilanova nos dice que la *teología* como *ciencia* ha de tener en cuenta que: «Los Evangelios no son una biografía, una “vida de Jesús”, sino el testimonio que las primitivas comunidades daban del hecho de Cristo»³⁰. Esta teología primitiva, neotestamentaria, produce la concepción trinitaria y los símbolos de la Iglesia, a partir del milagro único del *Kyrios* de vencer la muerte. Estos son los signos que, al predicarse, prometen la salvación. A partir de creer su verdad, se efectivizará la *teología*. Se elaborarán proposiciones a partir del *intellectus fidei*, que desarrollará el *intelligere* aplicado a la verdad de la fe, otorgándole a la teología su carácter de *ciencia*, clarificado en el camino hacia la *fides quaerens intellectum*.

Una teología que permite distinguir los estilos que rigen a los sermones. Desde el silencio de los monjes que escriben porque no hablan: la «literatura del silencio», hasta las *quaestiones* y *disputationes* de la escolástica³¹; en el medio, Otloh con la presentación de sus dudas, de sus diálogos, de su búsqueda y de su elaboración teórica de las caracterizaciones y acciones de Dios sobre él y sobre los hombres en general, pero sobre todo en su persona, una escritura teológica, filosófica y autobiográfica.

La teología monástica busca interpretar, según unas reglas precisas de exégesis que implican a la vez a la gramática y a la escatología, una dogmática de la vida moral y mística. Así los seres humanos iban reflexionando sobre su propia condición de monjes y exponiendo, casi sin saberlo, su visión de cómo debía ser la vida del hombre y su acción moral, aunque no se habla de «una escuela monástica de moral, hay una visión de la vida y de la acción humana que puede ser denominada “moral monástica”»³². Los

²⁸ Camelot, p. 244.

²⁹ Sobre este tema hacemos una interpretación sólo en relación con la posible postura teológica que, consideramos, orienta el pensamiento de Otloh. Junto a esto, observamos la diversidad de criterios hermenéuticos sobre el tema que hace emerger facetas que llegan a ser, incluso, contradictorias. Consideramos, a la luz de las teorías del lenguaje, que este hecho enriquece el discurso sobre las Escrituras.

³⁰ Vilanova, p. 25.

³¹ Camelot, p. 242.

³² Vandenbroucke, p. 16.

monjes conciben la salvación espiritual teniendo en cuenta el pecado y la redención que permitiría el establecimiento definitivo del Reino de Dios.

La expresión *teología monástica* aparece por primera vez en un libro de Leclercq: «*Pierre le Venerable*» en 1946³³. Es aceptada favorablemente por los especialistas y se la comienza a utilizar. No se la puede definir como una ciencia perteneciente sólo a los monjes de la Alta Edad Media, ya que se sigue utilizando en toda la Iglesia. Así y todo les pertenece a los monjes el legítimo derecho de su autoría.

Los autores de los siglos IX a XI no son Padres de la Iglesia ni técnicos escolásticos deseosos de elaborar un saber teológico con metodología aristotélica³⁴. Aunque hayan escrutado la palabra revelada y transmitido la herencia patristica, uno de los trabajos más importantes que han hecho fue la lectura exegética de la Escritura y la traducción a un lenguaje vulgarizado para su mayor accesibilidad.

La *teología monástica* indaga en el sentido hebreo y griego de los términos para alcanzar la verdadera fe. Esta acción suscita controversias cuya resolución deriva en la importancia de los hagiógrafos que establecen *grados* de verdad religiosa.

Chenu afirma que la teología monástica tiene la necesidad de un desarrollo diferente frente al pragmatismo espiritual o apostólico que estaba haciendo presión³⁵. Los monjes fueron más allá de la simple exégesis de investigación del sentido de la Escritura, al hacer el esfuerzo de comprensión de la fe en un análisis más penetrante que intentó ser mucho más objetivo por recurrir directamente a las fuentes.

El impulso inicial hacia la elaboración de la teología lo dio Carlomagno, en occidente, con la *Admonitio generalis* de 789. Con ella no sólo introdujo en su reforma la Regla de san Benito, de la que ordenó hacer copias y distribuir las por todos los monasterios de su imperio, sino que dispuso la apertura de escuelas donde ingresarían los niños y se les enseñara a leer los Salmos, a cantar, calcular, a usar la gramática y comprender los textos sagrados. De esta manera todos los fieles súbditos podían enviar a sus hijos a estudiar. Alcuino aconsejaba que las clases estuvieran separadas según el nivel logrado y con maestros distintos para las distintas artes. Con estos cambios se buscó obtener una educación más completa³⁶ y elevar el nivel cultural de clérigos, monjes y laicos a partir de la propagación de dos clases de escuelas, las de los monjes y la de los clérigos. Esta última tenía las características de no ser compatible con la

³³ Vilanova, p. 433.

³⁴ Vilanova, p. 431.

³⁵ Chenu, M. D., 1957, Introducción.

³⁶ Garin, pp. 33-40.

observancia monástica, era exterior, estaba a cargo de clérigos seculares y no era necesario permanecer en ella. Las escuelas clericales, estaban situadas en las ciudades cerca de las catedrales y las frecuentaban personas que ya habían sido formadas en artes liberales y se preparaban para su actividad pastoral. Es en estas escuelas urbanas donde nace y se desarrolla la teología escolástica.

En cambio, las escuelas de los monjes eran interiores y abiertas para los niños cuyos padres querían prepararlos para la vida monacal o que tuvieran acceso a la lectura y la escritura. En ellas se enseñaban las artes liberales que iniciaban al futuro monje en la *lectio divina*, en el logro de una vida *contemplativa* y en el desinterés de la cultura secular. La teología monástica fue el resultado de la vida cristiana en el claustro y la escolástica, el de la vida cristiana en el mundo. Evidentemente, la educación recibida por Otloh fue la otorgada en las escuelas monacales, conducido por su padre a ella para que aprendiera el arte de las letras y la lectura comprensiva, pero sin aceptar que su hijo llegara a tomar el voto monacal.

Estos temas nos introducen en el contexto de la vida monástica. Para ello, indagamos en una historia que lo tiene a Benito de Nursia (480-547) como principal protagonista por ser el iniciador de la reforma para la vida monacal. Una vida que Otloh quiso abrazar desde pequeño a partir del conocimiento y aceptación de la regla en la cual estaba inmerso y que, una vez monje, obedeció y escribió sobre la importancia de su obediencia y publicó sus obras para colaborar con su implementación acercando sus razones a otros monjes de otros monasterios.

Benito fue el fundador del monasterio de Montecasino en 529 –destruido hacia 577 por los Longobardos, se reconstruyó en el siglo VIII por pedido del papa Gregorio II–, en él se refugió Benito como ermitaño y organizó la comunidad de sus seguidores en lo que se conoce como *Regla de san Benito*. Al santo lo invocaban para protegerse contra muchas cosas pero, sobre todo, contra las tentaciones. Benito de Aniano, siglos VIII-IX, fue su más importante continuador, se educó en la corte de Pipino el Breve y en la de Carlomagno.

La abadía de Montecasino estaba en el territorio del Imperio, por lo tanto le pertenecía, y Benito de Aniano, en consecuencia, aprovecha esta situación y la buena relación con el emperador para irradiar la doctrina en Aquitania. Fue aceptada en Languedoc, Auvergne y Borgoña. Luis el Piadoso se interesa por la nueva regla que le permite imponer la unidad religiosa en el Imperio y enmarcar su territorio. Llama a

Benito a Inden donde prepara tres sínodos en los años 816, 817 y 818-819; en ellos se trata el tema de la reforma del monaquismo, Benito decide adoptarla porque su aplicación le parece más práctica que los arreglos que él mismo había hecho sobre la primera regla. Mantuvo muy firme la *lectio divina* que permitía desplegarse en amor. Sostuvo que la plegaria, la meditación y el estudio favorecían la contemplación y alabanza de Dios a través de la lectura constante y repetida, *meditatio et rumiatio* de la Escritura³⁷, el momento en el que se da la unión estrecha con la frase que se recita. Los salmos y los cánticos extraídos de la Escritura son los que el monje medita para apropiarse de esos sentimientos y los recita o los canta intercalados en la salmodia, las lecturas, los himnos y las plegarias en sus horas destinadas³⁸. Se ponderan cada una de las palabras para conseguir la plenitud del significado, *masticar* el contenido del texto, *gustar*, como dice san Agustín, todo su sabor. El benedictismo fue imponiéndose en Europa a partir de la creación del centro más importante que fue Cluny. Esta abadía fue construida entre los años 909 y 911 por el padre Bernon del monasterio de Baume, por orden del duque Guillermo de Aquitania y conde de Auvergne, en el condado de Mâçon, a orillas del río Grosne. Conforme lo testado por Guillermo antes de morir, por ser amigo de los pobres, pretendió sostener una comunidad de monjes a perpetuidad, donde se siguiera la regla de san Benito y de la que los monjes fueran sus administradores.

El capítulo 52 de la regla de san Benito distingue entre la plegaria privada y el oficio divino. La primera es fruto de la lectura y la meditación personal como se pretende que sea vivida en el monasterio, para eso se ingresa. El oficio divino tiene que ver con un acto público, de conjunto, donde se ruega, se lee el Nuevo Testamento, el comentario de los santos Padres y se cantan los salmos. Para morir en santidad se busca que los monjes moribundos luzcan el hábito de san Benito³⁹.

Febvre⁴⁰ sostiene que Cluny, por la época y condiciones políticas de su fundación, no fue una comunidad francesa sino cristiana y la reforma no fue de Francia sino del cristianismo. Durante más de un siglo Cluny fue el símbolo del *ordo*, fue el emblema de la *ecclesia cluniacense*, agrupando a centenares de monasterios en todo occidente desde Inglaterra a Italia y llegando a ser entre los siglos XI y XII la congregación religiosa más numerosa y de mayor autoridad de la cristiandad. La expansión de los monasterios

³⁷ Comentados estos temas por Miccoli, p. 80; Vilanova, p. 43.

³⁸ Abt, p. 343.

³⁹ Duby 1983, p. 250.

⁴⁰ Febvre, p. 43.

constituyó un peligro para el poder de los obispos. Los monjes pensaban que el poder episcopal dependía del poder real, y ellos pretendían depender de sí mismos, de ahí que tuvieran su propia regla y se alejaran de cuestiones como el nicolaísmo y la simonía⁴¹. Pero Cluny y sus casas no fueron un caso aislado. De su modelo emergieron San Víctor de Marsella, Vallombrosa, San Benigno de Dijón, Hirsau, Gorze, Cannaldoli, Cîteaux. Espacios y tiempos de las grandes expansiones monásticas. La estructura se repetía y se utilizaba para la propagación del credo y como defensa ante las invasiones; los monasterios se reunían en torno a un centro mayor que se extendía a lejanas regiones⁴².

Febvre⁴³ habla de una Edad Media prolongada hasta muy entrados los tiempos Modernos. Califica el rol del monaquismo como ejecutor de los más importantes movimientos cristianos en la historia de occidente. Escribe de él como de una organización propulsora de acciones poderosas, a través de su devoción, su filosofía y su política proselitista. Y en el ámbito de su desarrollo exterior, en el conflicto con Oriente, por la acción poderosa y totalitaria de las cruzadas, el monaquismo posibilitó a los occidentales desplegar una conciencia sólida que, laicizada lentamente, deviene en conciencia europea y autónoma. Un fortalecimiento de las naciones en reciprocidad con la decadencia del cristianismo como imperio. Sumando a su importancia, la labor cultural de conservación de los manuscritos griegos y romanos de la época clásica que copiaron en el *scriptorium*.

El monasterio, a partir del siglo XI, al profundizar el impulso reformista, va quedando en medio de dos poderes, la permanente presión de los señores feudales que pretendían dominar los conventos situados en sus territorios y el clero. Contrariamente a su afán de libertad política que, conjuntamente, iba generando su progresivo declive conforme los intereses que los monjes iban satisfaciendo para sobrevivir. Gerardo de Chambrai relata que:

«...el género humano se encuentra escindido en tres partes, entre los que se consagran a la oración (*oratoribus*), los cultivadores (*agricultoribus*) y los que se dedican a la guerra (*pugnatoribus*)... »⁴⁴

⁴¹ El término «simonía» se toma de Simón el Mago que quiso comprar con dinero a los apóstoles el poder de dar el Espíritu Santo. Se ha hecho extensivo al comercio de objetos sagrados y a la compra-venta de bienes espirituales. El término «nicolaísmo» se aplica a varias situaciones, en este caso se refiere a quienes se oponen al matrimonio de los sacerdotes. Esta práctica fue prohibida por el papa Nicolás II (de aquí el nombre) en el sínodo de Letrán en 1059, donde se pidió excomulgar a los sacerdotes casados.

⁴² Miccoli, p. 63.

⁴³ Febvre, p. 44.

⁴⁴ Duby, 1983, p. 24.

Jedin al presentarnos estos órdenes en la época de Carlomagno, nos menciona que «los apóstoles iban unidos al papa; María y los ángeles al rey; los mártires al ejército, siguiendo el modelo de la España visigoda: los ángeles como séquito del Padre, los apóstoles como séquito del Hijo y los mártires como séquito del Espíritu Santo» mostrando así el carácter cristológico de las *laudes*⁴⁵. Y Duby realiza también un estudio sobre ellos y nos dice entre otras cosas:

«En el universo hay dos órdenes: el celestial y el terrestre; en la Iglesia dos partes: una en el cielo y otra en la tierra; dos categorías de diferencias, las que provienen de la naturaleza y las que provienen del *Ordo*; dos leyes... La figura ternaria proviene siempre de una combinación de figuras binarias como ocurre en el misterio de la divina trinidad»⁴⁶.

La pertenencia a una u otra clase depende de la elección arbitraria de Dios. También san Agustín había hablado de estas jerarquías en la Iglesia donde los que estaban en segundo lugar, tenían que imitar a los que estaban primero, y los primeros seguían a Cristo⁴⁷.

La palabra orden es utilizada para referir lo que había de sagrado en la sociedad, un orden que siempre existió y que no puede dejar de existir, señalando así la necesidad de la jerarquía, con su beneficio y perjuicio. De esta manera se muestra la unidad y diversidad de los actos humanos. El desorden es considerado lo que da lugar al mal, por eso hay que lograr conservar la regularidad. Se buscó una profunda solidaridad que ligara a la humanidad entera en un orden que involucrara la vida terrenal con la eterna y esa solidaridad debía estar en el cenobio.

Uno de los principios fundamentales para la vida comunitaria en el monasterio es el *ora et labora*. Benito había regulado los horarios equilibradamente según las estaciones del año. Por la realización de esta práctica en conjunto con el resto de lo que marcaba la regla, dado que muchos monjes benedictinos a raíz de la distribución de su trabajo contribuyeron a desarrollar la cultura del pueblo, fueron los únicos a los que, el resto de la sociedad, consideraba cristianos verdaderos. Aunque no fuera su tarea específica, algunos de ellos enseñaron a perfeccionar la agricultura basándose en lo que hacían en el monasterio para su propia subsistencia y autonomía, con lo cual enseñaron oficios,

⁴⁵ Jedin, p. 78.

⁴⁶ Duby, 1983, p. 86.

⁴⁷ Agustín, *Enarratio in Psalmis*, 39, 6.

además de la oración, la lectura y la escritura, ellos trataron de mantener vivo el ideal de persona.

Le Goff⁴⁸ comenta que, en esa isla que fue el monasterio, muchos hombres entraban maduros y analfabetos. No sólo era el claustro un espacio de *laudatio deorum*, sino que implicaba el desarrollo de una cultura y el mantenimiento de las tradiciones. El monje se constituye así como un hombre de cultura, su conservador, un especialista de la lectura y escritura, gracias al *scriptorium*, la biblioteca y la escuela que les permitía su trabajo de copia y ornamentación de los manuscritos. Los habitantes del monasterio no pretendían cambiar la sociedad sino que ellos mismos eran una sociedad diferente. Un mundo del *adentro*. Un paraíso en el que el monje podía devenir santo.

Monjes, en griego *μονά δοντες*, *monachos*, *solitarios*, en quienes iba emergiendo un autoconocimiento de sí, a causa de la austeridad de sus vidas solitarias y sin familias. Esto motivó que sus comunidades se llamaran *cenobios*. Miccoli se pregunta, y nosotros con él, ¿quiénes eran estos monjes, que fueron a la vez protagonistas y beneficiarios de tal gestión; cuál fue su vida; qué género de humanidad cristiana encarnaron y representaron en el curso de estos siglos que vieron su máxima expansión?⁴⁹

La relación de los monjes de esta época con el medio en el que, por diversas razones se hallaban inmersos, era de individualismo y no dejaba de ser problemática. La renuncia del propio yo al ingresar en el monasterio, desdibujaba la conciencia de sí, en cuanto duplicación (o multiplicación) en un yo colectivo, formado desde fuera y con las características que el dogma imponía; y un yo interior, individual, con las improntas de Agustín de Hipona, que implicaban una *imago Dei* en todos los seres humanos generando así la idea de *semejanza y comunidad*.

Observamos el marcado individualismo que muestra Otloh. Lo expresa en su forma discursiva, en la disculpa casi continua por su forma de escribir, la cantidad, las correcciones y ampliaciones de las vidas de los obispos y santos. Él mismo lo relata al final de la segunda parte de *De suis tentationibus*, cuando trata a algunos monjes de ociosos y los incita a escribir, aunque fueran obras «pequeñas» pero convenientes para la vida monástica, ironizando ante la imposibilidad de los monjes de emular la

⁴⁸ Le Goff, 1989, p. 19.

⁴⁹ Miccoli, 1989, pp. 46-47.

«grandeza» de su obra, entonces, que al menos realicen obras «más fáciles»⁵⁰. Para ello fue necesaria la regla, para introducir el criterio de obediencia y disciplina, que garantizaran el camino de ascetismo y de ascenso hacia la divinidad como privilegio para sus vidas.

Encontramos en ello una anticipación al centro subjetivo que se situaría como prioritario en la modernidad –teniendo en cuenta que, en nuestra función de historiar, de comprender una época y un espacio, el del monasterio y Otloh en él, tratamos con textos para lograr llegar a través de ellos a la persona–, cuyas características intentamos expresar. Este desequilibrio es vivido por Otloh y manifestado en sus escritos.

En el cenobio no hay lugar para las *pugnae verborum*, porque implican un centramiento del sujeto del discurso en una razón emanada de su propia intelectualidad; ni tampoco hay lugar para las *profanae vocum novitatis*. De alguna manera es necesario rechazar la curiosidad y guardar la *sancta simplicitas*⁵¹.

El rechazo al individualismo y al sujeto, como de quien podría emerger el conocimiento, colaborará en la generación de una ética que condenará al individuo a sufrir profundas luchas interiores, su campo de batalla será el alma y del cual no será capaz de salir vencedor por sus propias fuerzas.

La entrada de los hombres en el monasterio no era garantía de que poseyeran la fe. Así surge la denominación de *converso*, sobre todo como adjetivo para definir al hombre entrado en edad madura al claustro, muchas veces laicos iletrados, aceptados como monjes, pero no admitidos en el coro. En este sentido podemos hablar de una «invención de la fe» por adhesión, o sea, asentimiento a la creencia. Este estado era diferente al del *nutritus* que había sido educado en el monasterio desde la infancia. La donación a Dios de un hijo por sus padres, acompañada por la donación de bienes que permitieran su educación y su manutención, les aseguraba, a los familiares, ruegos continuos para el cumplimiento de sus intenciones. Por ejemplo Beda, que relata haber sido dado a la edad de siete años; y Otloh que escribe en *De suis tentationibus*:

«Por eso aún quiero contar, cuán gran conocimiento y cuán gran facultad para escribir me fue dada por Dios en la edad juvenil. Así pues, habiéndome entregado de niño a la disciplina escolar y habiendo aprendido rápidamente las letras, comencé también, antes del período habitual de enseñanza, sin la prescripción de un maestro, a aprender el arte

⁵⁰ *De suis tentationibus*, 58C. Gäbe, p. 360: «Talia autem laboris mei indicia hic ideo protuli, ut aliquos monachos otiositati deditos converterem, et ad aliquod opus monasticae vitae congruum incitarem. Si enim tam magna nequeunt, vel faciliora agere possunt».

⁵¹ Camelot, pp. 248-251.

de escribir. De un modo pues clandestino e insólito, y sin maestro, me esforcé por lograr el arte de escribir»⁵².

Responde así a la necesidad de un largo aprendizaje educativo que no encuentra más que en el monasterio las condiciones y los instrumentos de su realización. La vida monacal con su regla, tal vez a nuestros ojos excesivamente rigurosa, como veremos en algunos párrafos, y generadora de debilitadoras dependencias, fue también la promotora de los grandes pensamientos, tratados, disputas y fortalecimientos, fruto de la aplicación de la disciplina necesaria para el logro de toda obra que se deseara dirigirla a otros y que fuera crítica para consigo misma. Relaciones entre los grupos con mayor o menor poder de decisión que produjeron obras, arte, pensamiento y disputa, un espacio que no puede serle arrebatado a ningún hombre: el de la generación de pensamientos y creación en su propio intelecto. Por esto, consideramos que Miccoli expresa con acierto:

«Pero yo no creo que uno pueda subestimar esta forma recurrente de presión y de coerción psicológica que designa sólo en el claustro, la auténtica vida cristiana de la penitencia y del rescate de las debilidades y de las faltas y que identifique en aquello sólo una alternativa real a la irracionalidad de una sociedad violenta y feroz, que hace, de quien la abandona, un consagrado a la condena eterna. Las consecuencias existenciales y psicológicas de tales posiciones no son fáciles de medir. Jamás podremos decidir si la larga crisis de Otloh de San Emeramo –que llega a dudar de la existencia de Dios sintiendo el vacío total de su vida, encerrado luego de su juventud entre los muros del claustro–, es el fruto de un recorrido que no le pertenece más que a él, o si él no representa más que uno de los casos raros donde los accidentes y los problemas mucho más extendidos y comunes han sido traducidos en un relato dramático ejemplar: el que hacía creer su propia decisión de escribir para instruir y ayudar a sus hermanos. El sistema educativo del monaquismo tenía, como finalidad exclusiva, la contemplación de Dios, la profunda asimilación de su palabra a través de la lectura constante y repetida (*meditatio et rumiatio*) de la Escritura. En este contexto, la presencia de los autores de la Antigüedad pagana no se justifica más que en función de la formación lingüística y literaria de los monjes: esta organización no deja ni autonomía ni consistencia propias. Pero lo que vale como principio no vale siempre en los hechos [...] Los signos más o menos ocultos o explícitos, testimonian la desviación emotiva y la búsqueda de una alternativa fantástica y humana. Esto podría expresarse en las lecturas cuya finalidad consistía en el aprendizaje escolástico, y romper en un nivel puramente individual, el sistema coherente al que se refería este mundo y sobre el cual pretendía fundarse [...] Otloh que parece un buen observador, nota al entrar al monasterio, que una parte de los monjes se consagra exclusivamente a la lectura de autores paganos⁵³, y él mismo, aunque se propone consagrar únicamente a la lectura de

⁵² *De suis tentationibus*, 56 D. Gäbe, p. 352: «Unde et adhuc libet enarrare, quanta scientia quantaque facultas scribendi mihi data fuerit a Domino in primaeva aetate. Cum igitur parvus scholari disciplinae traditus fuisset litterasque [litterasque et canticae, quae cum literis discuntur,] celeriter didicissem, coepi etiam longe ante solitum tempus discendi, sine jussu magistri, artem discere scribendi. Furtivo enim et insolito modo, nec non sine docente nisus sum eamdem artem scribendi apprehendere».

⁵³ *Ibíd.*, 29 A. Gäbe, p. 246: «Habiendo encontrado, sin embargo, en este lugar en que se hizo monje, a muchos hombres de diversa cualidad, y tales que leían libros paganos». «In eo autem loco quo monachus factus est, cum plurimos diversae qualitatis homines invenisset, quosdam libros quidem gentiles».

la Biblia, reconoce que su preocupación, en la elección del lugar donde quiere hacer profesión, había sido de asegurarse que estuviera dotada de numerosos buenos libros⁵⁴».⁵⁵

No es extraño distinguir lo que Otloh entendía por «buenos libros», no sólo los que tenían que ver con las lecturas sacralizadas, sino también con las paganas, y muestra cómo estas elecciones se tomaban como una *insolente trasgresión*, porque se dirigían hacia lo que otros hombres no querían que se transgrediera; utilizando para ello, en algunos casos la recomendación de la obediencia por temor al castigo divino.

El monje *is qui orat, is qui luget*, es el que ora y el que llora por sus propios pecados y los pecados de los seres humanos, para conservar el orden, para realizar la vida de oración, de meditación y de penitencia que lo mantenga⁵⁶. Ante el olvido de algunos de la tarea de ser monjes y dedicados a cuestiones seculares se los vuelve a ella por la *regula*, a partir del reconocimiento de la necesidad de recuperación de la *vida para la salvación*. En el monasterio, la regla benedictina les imponía a los monjes recitar, cotidianamente, las reglas de san Agustín, que habían sido tomadas de sus *Cartas* y *Sermones*, y los decretos de los Padres como fortalecimiento de la regla presente. Aquellos monjes que lograban mantenerse fieles a ella eran considerados «fuertes en la virtud», pero muchos eran débiles, aunque el monasterio les ofrecía la seguridad de no sufrir las acechanzas del demonio.

En algunas órdenes se pensó en expulsar a ciertos monjes que no cumplían con la regla, y en otras se consideraba que expulsar a los monjes les impediría la labor de enmendarse, si se habían corrompido⁵⁷.

Miccoli sostiene que la pedagogía monástica se había construido, en gran medida, sobre la tesis de la fidelidad y de la irreversibilidad: fidelidad a su estado, irreversibilidad del camino de la perfección una vez que se había iniciado. Ambas implicaban el consentimiento y la participación de la voluntad individual⁵⁸. Se buscaba que el mundo en su conjunto fuese un inmenso monasterio. Y precisamente fue en ellos donde se salvaguardó la expresión cultural más variada, como venimos mencionando.

⁵⁴ *De suis tentationibus*, 35 A. Gäbe, p. 266: «Pediste también que te fuera garantizado un lugar para ti, en el que tuvieras abundantes libros». «Rogasti etiam tibi talem praestari locum, in quo copiam haberes librorum».

⁵⁵ Miccoli, p. 80.

⁵⁶ Le Goff, 1989, pp.8-9.

⁵⁷ Duby 2000, p. 129.

⁵⁸ Miccoli, p. 78.

Sin embargo, a pesar del entorno tan variado, los monasterios adoptaron la *regla* única, pero crearon normas propias en cada abadía.

No sólo estaba presente en todo momento el sentimiento del temor de que la fe corriera el riesgo de extinguirse, sino, con ella, la pervivencia de la Iglesia y el cenobitismo. Ante el desorden reinante de oscilantes autoridades centrales, de decadencia profunda de la acción de muchos obispos sumergidos en la corrupción e involucrados en las luchas de los poderes locales, el monasterio ofrecía el atractivo de un modelo político alternativo al conservar la capacidad de formación cultural y, a pesar de ser los monjes muy conservadores en su educación, continuaban nutriéndose del *trivium* y *quadrivium* unidos a las nuevas formas de investigación que iban surgiendo. También el monasterio ofrecía cierta organización económica que lo instalaba como ejemplo de orden y mantenimiento de la fe⁵⁹.

Si bien los monjes se caracterizaron por su pobreza y austeridad, habitaron los edificios más suntuosos, resultado de las ricas donaciones producto del sentimiento de pecado de los laicos que buscaban en sus oraciones servicios de eterna salvación. Junto con estas actitudes se produjo una vuelta al primitivo sentido de sacrificio y ofrenda para que Dios no los abandonara. En este entorno político-religioso, no fue extraña la postura de Otloh en defensa de la reforma, con papas simoníacos como Benedicto IX en 1033 y Gregorio VI en 1045⁶⁰. El año mil, tal vez por no haber sucumbido, generó contradictorias manifestaciones de avaricia, lujuria y arrepentimiento; tanto de carácter individual como social. Para contrarrestar estas acciones nos encontramos con papas alemanes reformistas como Clemente II, Dámaso II y Víctor II, quienes se empeñaron en volver a la antigua norma y a su pureza, aunque más no fuera en una renovación moral que acabara con la simonía y el nicolaísmo⁶¹ ya que se había llegado a dudar que quedara algún sacerdote que pudiera suministrar los sacramentos porque estaba prohibido recibirlos de manos corruptas. Con el asesinato de Víctor II en 1057, quien había contado con el apoyo del obispo de Ratisbona, ciudad donde vivió Otloh, se cerró la serie de papas reformistas alemanes.

El deber del hombre medieval y sobre todo del monje, fue quedarse donde Dios lo había puesto, respetar la organización de la sociedad querida por Dios aunque su inteligencia lo llevara hacia otro derrotero.

⁵⁹ Miccoli, p. 61.

⁶⁰ Fragmento de la comunicación presentada en el V Congreso Nacional de Filosofía Medieval: *Política y dialéctica en Otloh de San Emeramo*. SOFIME. Alcalá de Henares. Diciembre 2008.

⁶¹ Dempf, p. 547.

Vilanova sostiene que la cristiandad ha sido una tarea del cristianismo sobre la vida colectiva ante las sucesivas luchas de unificación del credo en occidente, de manera tal que la primera identificación que surge «no es la nacionalidad, ni la clase social, ni la elección política o ideológica, sino la pertenencia religiosa y confesional»⁶².

Así se fue provocando que esta nueva forma de religiosidad apareciera como «fenómeno», como hecho único, al ir negando, prohibiendo (cuando no destruyendo) y aceptando, las concepciones paganas.

La «Regla de san Benito», al inicio, distingue entre cuatro tipos de monjes que se podían caracterizar: los cenobitas, los anacoretas, los sarabaítas y los vagabundos. A los sarabaítas los define como no perteneciendo a ninguna regla, nada nos dice de ellos, de su aparente anarquismo, más que la acusación de ser «fieles al siglo» y mentirle a Dios con la tonsura, ocuparse de su propio interés, hacer sus propias leyes y sólo aquello que les convenía. Del cuarto tipo de monjes, los llamados vagabundos, nos dice que vivían en nichos, errantes, ocupándose de sus placeres y glotonería y eran concebidos peores que los sarabaítas. En cambio los cenobitas, tenían abundancia de bienes temporales para que no los desearan ni sufrieran carencias, eran los más cercanos al ideal deseado. La regla, obviamente, iba dirigida a los cenobitas, imponiéndoles horarios para la copia de libros, para el rezo, la lectura y el descanso, todo ello desde la vigilancia de un anciano para que no se distrajeran de sus quehaceres.

En este entorno y con estas reglas, que nos permiten comprender el cúmulo de acciones consideradas impuras, el monasterio pretendía quedar aislado y superar los intereses y ambiciones que dividían y quebraban la sociedad feudal caótica y febril de la época.

De esta manera vemos surgir, en el periodo de vida de Otloh tres órdenes que, a finales de este mismo siglo, se irían modificando. Así mismo, la aplicación de la reforma permite la multiplicación de los lugares de culto, la distinción de monjes, clérigos y laicos en una campaña de la Iglesia por conquistar todas las almas. El papa, el emperador y los monarcas, velando por el orden del mundo y la expansión del imperio más allá de sus fronteras. Los monasterios y escuelas catedralicias sistematizando la religión y forjando instrumentos para la difusión de una imagen que será sólo un reflejo de la perfección deseada.

⁶² Vilanova, p. 446.

1.2. Contenido de la reforma

Ecclesia semper reformanda est. Conforme a lo que venimos expresando en los párrafos anteriores acerca de la vida dedicada a la religión, la reforma fue necesaria para acomodar el caos que en algunos ámbitos esa vida presentaba. La mencionada reforma intenta combatir las potencias del mal al servicio de Satán y el temor de regresar al caos que significaba el fin del género humano. De este modo, impulsa la búsqueda de un ordenamiento y una plegaria que curara las almas enfermas «para garantizar el triunfo del Cordero, Cristo»⁶³.

En las órdenes religiosas no se respetaba el celibato, ni todos sus miembros obedecían los votos que por propia decisión habían asumido, con lo cual, se consideraba que existía un olvido de Dios en el monasterio⁶⁴ que era imprescindible reparar. En la Alemania del siglo XI algunos centros no escapaban a estas características generales, como el sentido particular que adopta la reforma Benedictina a través de las casas que Cluny tuvo en toda Europa⁶⁵. Esta abadía tuvo un considerable peso religioso y político, llegando a transformarse en los siglos X y XI, en el centro más importante e influyente de la cristiandad. En el ámbito germano ese peso religioso, político e influyente, está sostenido por los monasterios de Fulda, Gorze, Hirschau, y a partir de la reforma gregoriana, Hersfeld. Las primeras teorizaciones explícitas de la Iglesia como la única gran diócesis de Roma provienen de los monjes de Cluny⁶⁶. De esta manera, lentamente, algunas abadías van dejando de ser centros autónomos. En el ámbito germano, no hay congregaciones sino grupos de monasterios sin obligación de permanecer unidos mientras conservaran su espíritu de reforma⁶⁷. Algunos se van aglutinando sometiéndose a la jurisdicción de un Obispo diocesano o al poder de Condes y Señores eclesiásticos o laicos. La supervivencia de los monasterios será impensable sin el apoyo político y económico dado por Carlomagno y Luis el Piadoso, sin la *iussio imperialis* impuesta a los monasterios de Francia y Germania a partir del sínodo de Aix-la-Chapelle en 817.

La regla benedictina es un texto que rige la reforma y, para tal fin, cumple una doble función: la de legislar y la de educar el espíritu de los monjes. No es una obra literaria

⁶³ Pognon, introducción.

⁶⁴ Raúl Glaber, I, 1.

⁶⁵ La *Vida S. Benedicto*, se encuentra en el libro II de los *Dialogi* de Gregorio Magno.

⁶⁶ Miccoli, p. 63.

⁶⁷ Dempf, p. 506.

sino un texto monástico escrito en diferentes momentos y en la lengua hablada en el siglo VI, con un vocabulario sencillo y un latín corriente, según dicen los expertos. Es la obra de un monje que pretende ordenar práctica y eficientemente la vida de muchas personas que buscan vivir y convivir en paz y alabanza de Dios. Consta de un prólogo donde se detalla lo que en ella han de buscar quienes ingresen, por eso se exhorta a escuchar las palabras de un padre, san Benito, que indicará la forma de acceder a Dios:

«Para que, por tu obediencia laboriosa retournes a Dios del que te habías alejado por tu indolente desobediencia... ya que te has decidido a renunciar a tus propias voluntades... para servir al verdadero rey, Cristo el Señor» (Prólogo, 1-3).

Y a continuación refuerza la importancia de dejar toda decisión en manos de Dios y de la oración para lograrlo:

«... pídele con oración muy insistente y apremiante que él la lleve a término... porque, en todo momento hemos de estar a punto para servirle en la obediencia con los dones que ha depositado en nosotros, de manera que no sólo no llegue a desheredarnos algún día como padre airado, a pesar de ser sus hijos, sino que ni como señor temible, encolerizado por nuestras maldades, nos entregue al castigo eterno por ser unos siervos miserables empeñados en no seguirle a su gloria» (Prólogo, 4-8).

A este prólogo le siguen setenta y tres capítulos de los cuales algunos, por su extensión y detalle en el tratamiento de los temas, se acercarán a un tratado sobre la vocación monástica; el último sería su epílogo. En los tres primeros encontramos un desarrollo sobre los distintos tipos de monjes, como señalamos al final del párrafo anterior, para decir que esta regla sólo tiene en cuenta a los cenobitas:

«Haciendo pues caso omiso de ellos [los otros tipos de monjes], pongámonos con la ayuda del Señor a organizar la vida del muy firme género de monjes que es el de los cenobitas»⁶⁸.

Le siguen otros de índole ascética, un catálogo de buenas obras, un tratado sobre la obediencia, otro sobre la taciturnidad y uno muy desarrollado sobre la humildad que describe el itinerario espiritual del monje haciendo hincapié en el temor de Dios hasta lograr la perfecta caridad. La regla es una unidad escrita por san Benito, pero podríamos decir que después de este desarrollo hacia la vida espiritual de los monjes, le sigue lo que podríamos entender como una segunda parte. En ella se refiere más al orden de lo

⁶⁸ Regla de san Benito, I, 13: «Ad coenobitarum fortissimum genus disponendum adyuvante Domino veniamus».

institucional y disciplinario con un código litúrgico y uno de ética dirigido, sobre todo, a los decanos del monasterio con el detalle de las acciones de desobediencia factibles de ser castigadas, tanto en los monjes como en ellos mismos. Esta ordenación asimismo regula el ámbito económico, las comidas y el sueño de los monjes, la distribución del tiempo entre oración, lectura, trabajos, e incluye las salidas de los monjes, la aceptación, trato y regalos a los huéspedes. También regula la renovación de la comunidad a partir de la incorporación de nuevos miembros. El nombramiento del abad tendría en consideración: su temor a Dios, sus méritos de vida, su prudencia de doctrina; también regula el nombramiento de su prepósito, el portero, las horas de apertura y cierre del monasterio y las relaciones fraternas. Cada uno de los cargos debe ser cumplido siempre desde el temor de Dios. Teniendo en cuenta que Dios todo lo ve, no es necesaria explicación alguna sino saber si las acciones son dignas de ser vistas por Dios y si son una alabanza a su presencia o no.

San Benito en el prólogo, párrafo 19, nos da a entender que no es él quien escribe sino el mismo Dios:

«Hermanos amadísimos, ¿puede haber algo más dulce para nosotros que esta voz del Señor que nos invita? Mirad cómo el Señor, en su bondad, nos indica el camino de la vida».

Una frase motivadora para que se la considere como «la santa regla» (XXIII, 1). Abad y monjes la acatarán hasta su muerte, siempre y en todo «in ómnibus igitur magistral sequantur regulam» (III, 7). Por eso se les pide confirmación a los novicios que han «golpeado a la puerta del monasterio después de cuatro o cinco días [para ser admitidos]... soportado las injurias que se hacen y las dificultades que se le ponen para entrar... si aun así persisten... debe concedérsele el ingreso» (LVIII, 3-4). Una vez ingresado, se pide al novicio que repita su confirmación dos veces en ese año como prueba de su profesión y para ser admitido definitivamente:

«Se le debe leer esta regla íntegramente y decirle: “Esta es la ley bajo la cual pretendes servir; si eres capaz de observarla, entra; pero, si no, márchate libremente”. Si todavía se mantiene firme, llévenle al noviciado y sigan probando hasta dónde llega su paciencia» (LVIII, 9-11).

Esta tradición nos viene (al menos) desde Clemente de Alejandría, *Stromata* VIII, 4, 27. 6:

«Afirmamos que es necesario *purificar* preventivamente las almas de las opiniones viciosas y nocivas mediante la recta razón, y sólo después dirigirse a los principales capítulos de la fe. Incluso antes de la iniciación a los misterios hay que aplicar ciertos *ritos de purificación* a quienes se inician, con la convicción de que sólo tras despojarse de los pensamientos impíos alguien podrá disponerse a recibir la tradición de la verdad».

A partir de estos «ritos de iniciación», y de la segunda lectura, aparece la sentencia ineludible, el ingresante pudo salir y no quiso:

«Y si, después de haberlo deliberado consigo mismo, promete cumplirlo todo y observar cuanto se le mande, sea entonces admitido en el seno de la comunidad; pero sepa que, conforme lo establece la regla, a partir de ese día ya no le es lícito salir del monasterio, ni liberarse del yugo de una regla que, después de tan prolongada deliberación, pudo rehusar o aceptar» (LVIII, 14-16).

La regla fue detallando más unos temas que otros conforme los conflictos que iban apareciendo y el deseo de semejarse a Montecasino. Más allá de las vicisitudes sociales, políticas y religiosas, se ordena institucionalmente la vida cenobítica con un claustro para que habitaran juntos, un refectorio para comer y una mesa común. El dinero que estas personas poseían antes de ingresar, muchas veces era donado al monasterio para su manutención y ayudar a la de otros. La vestimenta y otros enseres materiales eran repartidos a cada cual según sus necesidades, conforme estaba escrito en los Hechos de los Apóstoles 4, 32-35⁶⁹, porque así se vivía en Jerusalén. La pobreza se mantuvo en las Iglesias episcopales alemanas y en los monasterios.

El éxito o fracaso del cumplimiento de la regla y las consecuencias beneficiosas de la reforma, depende directamente de la capacidad del abad que debe recordar que:

«...hace las veces de Cristo en el monasterio ya que es designado con su sobrenombre... *Abba!* ¡Padre!... sus mandatos deben penetrar en los corazones como si fuera una levadura de la justicia divina» (II, 2-5).

El abad «debe imitar en su pastoral el modelo del apóstol cuando dice: “reprende, exhorta, amonesta”» (II, 23). Debe ser, según las circunstancias, amable unas veces y rígido otras. No debe hacer diferencias con ninguno de los monjes ni nuevos ni viejos –

⁶⁹ Hechos, 4, 32-35. Regla, LV, 20-21: «Y la multitud de los que habían creído era de un corazón y un alma; y ninguno decía ser suyo propio nada de lo que poseía, sino que tenían todas las cosas en común. Y con gran poder los apóstoles daban testimonio de la resurrección del Señor Jesús, y abundante gracia era sobre todos ellos. Así que no había entre ellos ningún necesitado; porque todos los que poseían heredades o casas, las vendían, y traían el precio de lo vendido, y lo ponían a los pies de los apóstoles; y se repartía a cada uno según su necesidad».

una distinción que tenía que ver con el momento de entrada en el monasterio y no con la edad (LXIII, 8-9)–, ni con que hayan sido pobres o ricos. No debe encubrir los pecados de nadie, por lo tanto, una difícil y ardua tarea.

Disciplinariamente la regla aconseja cumplir con lo estipulado, no hablar, salvo en los momentos libres y cantar sólo en los períodos destinados a ello, como lo estipula en el capítulo VI:

«Cumplamos nosotros lo que dijo el profeta: “Yo me dije: vigilaré mi proceder para no pecar con la lengua. Pondré una mordaza a mi boca. Enmudecí, me humillé y me abstuve de hablar aun de cosas buenas”» (Salmo 38, 2-3; regla VI, 1).

Las puniciones y la excomunión que recibirían los que se equivocaran en el oratorio, incluye a los niños, en XLV, 1-3, leemos:

«Si alguien se equivoca al recitar un salmo, un responsorio, una antifona o una lectura, si allí mismo y delante de todos no se humilla con una satisfacción; será sometido a un mayor castigo por no haber querido reparar con la humildad la falta que había cometido por negligencia. Los niños, por este género de faltas, serán azotados».

En LIV, 1-5, se prohíbe a los monjes recibir cartas o cualquier indumentaria o lo que fuere sin el consentimiento del abad ni siquiera si vinieran de sus padres y no debe entristecerse el monje porque de esta manera dejaría espacio al diablo para aprovecharse.

Uno de los capítulos más ricos es en el que se educa para la humildad; en él dice que «todo el que se ensalza será humillado y el que se humilla será ensalzado» (Salmo 130,1, regla VII, 1). Separa este capítulo –o mini tratado– en varios grados siendo el primero que el monje «mantenga siempre sus ojos en el temor de Dios» (VII, 10) y que no se olvide de Él. La humildad se expresa negando la propia voluntad y en la necesidad del sometimiento y obediencia al superior, en la paciencia y en la confesión al abad de los malos pensamientos y las malas acciones, el monje debe poder decir: «te manifesté mi delito y dejé de ocultar mi injusticia, confesaré contra mí mismo al Señor... y tú perdonaste la malicia de mi pecado» (VII, 48). El monje no debe sentir felicidad ante las acciones viles y abyectas. Llegando así al séptimo grado en el que el monje:

«...no contento con reconocerse de palabra como el último y más despreciable de todos, lo crea también así en el fondo de su corazón humillándose y diciendo como el profeta: “Yo soy un gusano, no un hombre, la vergüenza de la gente, el desprecio del pueblo”. (Salmo 87,16). “Me he ensalzado y por eso me veo humillado y abatido” (Salmo

118,71-73). Y también “Bien está que me hayas humillado, para que aprenda tus justísimos preceptos”» (VII, 51-54).

El monje no debe apartarse en nada de la regla ni del ejemplo de los mayores ni de los Santos Padres ni del Evangelio, quedando en el décimo grado, que el monje «no sería con facilidad y enseguida, porque está escrito: “El necio se ríe estrepitosamente”» (VII, 59). Luego se pide que el monje hable con serenidad, seriedad, gravedad y humildad, sin levantar la voz, juiciosamente. No sólo debe serlo interiormente sino mostrar que cumple con todas estas características en todos los lugares y con todas las personas con quienes esté. Cuando haya alcanzado todos estos grados de humildad alcanzará el «amor de Dios que, por ser perfecto, echa fuera todo temor» (VII, 67).

Su ética se basa en abstenerse en todo momento de realizar acciones pecaminosas o viciosas, ya sea de pensamiento o corporales, como las de la carne «porque Dios le está mirando a toda hora» (VII, 13), y dice la regla en coincidencia con la Escritura, Eclesiastés 18,30: «no vayas tras tus concupiscencias» (VII, 25), por lo que ordena domar la carne con ayunos y abstinencias.

La mujer, fundamental presa de contradicciones, negaciones, castigos, aparece en las crónicas y en las biografías siendo buena sólo si es la madre piadosa, previsora, plena de amor de un santo, o si se ha convertido en religiosa; de lo contrario es una figura malvada, feroz, y un endemoniado elemento de arrastre hacia el peor de los pecados, aunque necesario para el mantenimiento de la especie, por eso aconseja:

«Aunque vuestros ojos se encuentren con alguna mujer, no los fijéis en ninguna. Porque no se os prohíbe ver a las mujeres cuando salís de casa, lo que es pecado es deseárselas o querer ser deseados de ellas (Mateo 5, 28). Pues no sólo con el tacto y el afecto, sino también con la mirada se provoca y nos provoca el deseo de las mujeres. No digáis: mi corazón es púdico, si vuestros ojos no lo son, pues la mirada impúdica denuncia un corazón impúdico. Y cuando, aun sin decirse nada, los corazones denuncian su impureza con miradas mutuas y, cediendo al deseo de la carne, se deleitan con ardor recíproco, la castidad desaparece de las costumbres, aunque los cuerpos queden libres de la violación impura»

El Señor todo lo ve, también el sentido de las miradas que se fijan en otra persona. «Abominable es ante el Señor el que fija la mirada» (Proverbios 27, 20) entonces se debe impedir que la mirada continúe y advertir que está siendo visto no sólo por Dios sino por algún hermano y ayudarlo y convencerlo con la palabra para que cese en la acción y logre enmendarse en la liturgia, que también tiene su orden, dedicándole todo el tiempo posible a la *meditatio* del salterio y a las lecciones, así se ordena el oficio por

la noche, la salmodia, las horas del inicio de la oración en cada una de ellas diciendo: «En primer lugar se ha de comenzar con el verso: “Dios mío ven en mi auxilio; Señor date prisa en socorrerme”, un gloria y el himno de cada hora» (XVIII, 1).

La *regula* advierte sobre la observación de todo lo que acontece en los monasterios, y fuera de ellos, que pueda incidir en su seno. Vanidad, avaricia, discriminación, lujuria, están presentes en sus artículos, principios dirigidos a la creación de hábitos de conducta y respeto entre las personas que se repiten en el devenir de los siglos. En continua búsqueda de la perfección humana y alejamiento de los vicios y exclusiones como la distinción social o la importancia del dinero:

«Y quienes eran considerados algo en el mundo (Epístola a los Gálatas 2) no osen menospreciar a sus Hermanos que vinieron a la santa sociedad desde la pobreza».

Se ha tratado a los monjes de holgazanes porque en muchas órdenes se les impedía el trabajo con las manos, en la tierra, o con vísceras; sin embargo, san Benito le dedica un capítulo a organizar el trabajo de cada día porque «la ociosidad es enemiga del alma; por eso han de ocuparse los hermanos a unas horas en el trabajo manual y a otras, en la lectura divina» (XLVIII, 1). Y así va procediendo la sumisión, la domesticación:

«Desde que os sentéis a la mesa hasta que os levantéis, escuchad sin ruido ni discusiones lo que según costumbre se os leyere, para que no sea sólo la boca la que recibe el alimento, sino que el oído sienta también hambre de la palabra de Dios (Mateo 4, 4)».

«...sumisión, no promover contiendas de palabras, de las que resulten envidias, riñas, insultos, sospechas malignas, propias de hombres corrompidos que piensan que la verdad es un lucro. Nada trajimos al mundo y nada nos llevaremos. (LXXII, «Del buen celo que deben tener los monjes»). Sed benevolentes. (Epístola I a Timoteo 6, 8). Así lo pide: ...el único que posee la inmortalidad, que mora en luz inaccesible, a quien no vio ninguno de los hombres y ninguno puede ver» (Timoteo 6, 5, 16).

El temor y la represión de la propia naturaleza dieron inicio a una multiplicidad de prejuicios y exclusiones que, en muchos casos, llegaron a ser implementados de manera anti-humana, hasta negar las necesidades biológicas mismas.

El último capítulo de la regla de san Benito, LXXIII, termina diciendo que:

«Hemos esbozado esta regla para que, observándola en los monasterios, demos pruebas, al menos, de alguna honestidad de costumbres o de un principio de vida monástica... Pero si alguien quiere llegar antes a esa perfección puede seguir las enseñanzas de los Santos Padres o del Antiguo o Nuevo Testamento que llevan al hombre a la perfección porque ellos son «normas de vida», ahí están sus vidas y sus consejos para alcanzar la

virtud, mas para nosotros, que somos perezosos, relajados y negligentes, son un motivo de vergüenza y confusión... amén».

Estas advertencias éticas transformadas en castigos surgían de la lectura de la ética emanada de los consejos de los santos Padres y de las Escrituras, se ponían en «boca» de Dios para ser llevados a cabo a través de la mano de los hombres.

Poco a poco al ir intensificando su aplicación y ante la pérdida del dominio político territorial de la Iglesia, se fueron convirtiendo en el *brazo armado* por la *justicia divina*. Piedra de toque de la religión, de la honestidad y de la justicia con el prójimo.

El esquema determinista –causalista– de dominio se dirigía a objetivar la libertad para no perder su hegemonía. La reforma adquiere su relevancia por aplicarse a un mundo definitivamente inestable, «vicioso», por eso trata de definir la noción que los caracteriza y busca su enmienda a través de la verdad señalada en el elemento que contradice el vicio elaborando de esta manera, utilizando terminología moderna, la «doctrina». La lógica ha servido para argumentar eliminando las contradicciones, en ello radica la importancia de su estudio, como hizo Adalberón a quien nos acercamos a través del relato del historiador Raúl Glaber que, a través de sus crónicas, nos deja el pensamiento de reforma del obispo de Reims al relatarnos que pedía que el amor del mundo y el odio no tuvieran sitio entre los monjes «pues ellos enervan la justicia y sofocan la equidad». De esta manera denunciaba el desvío de la «antigua disciplina» de lo que consideraban había sido «su pureza tradicional». Por eso persuadía a los monjes de querer, de pensar y de actuar juntos, para que «una misma voluntad, un mismo pensamiento, una semejante cooperación restituyan la virtud olvidada y expulsen con vigor la ignominia del vicio».

Esta exhortación al tipo de vida que los monjes deberían llevar obedecía al recuerdo continuo de Dios y a la necesidad del ordenamiento para alcanzar la salvación del género humano. De este modo, Adalberón trata los problemas metafísicos como problemas de lenguaje⁷⁰ –teniendo en cuenta que el obispo se define como gramático y no como dialéctico–, otorgándole suma importancia al sentido de los términos que designan cada una de las acciones a ejecutar y de los momentos en los cuales se llevarían a cabo. Para poder revelar cómo el orden social obedece a un orden celestial, Adalberón aconseja leer a san Agustín, los libros de Dionisio y a Gregorio Magno.

⁷⁰ Duby 1983, p. 79.

La reforma se enraíza en la fe de los monjes, una *fides* a Dios, Jesucristo y la orden como posibilidad de cambio humano y salvación del alma.

Nosotros podemos ver cómo la aplicación de la reforma genera una «imagen del mundo», que da lugar a un «mundo nuevo» social e intelectual dentro del monasterio y a una «nueva episteme». Por eso señalamos en el párrafo anterior que el monasterio era una «isla» con consecuencias exteriores porque lo que acontecía allí dentro se conocía y se deseaba, esa paz interior, ese abrigo y esa comida. La regla se impone acompañada en consejos de los monjes para salvar las almas de los otros.

El psicoanálisis no había nacido y la *epiméléia*, o sea el cuidado de sí, es negada por pagana pero transferida teóricamente a los principios que la regla enuncia. De todos modos encontramos algunos métodos de salvaguarda de sí y alguna terminología utilizada en ese momento y lugar buscando la perfección, que hoy nos espanta, por ejemplo, como lo encontramos en el siguiente pasaje:

«No penséis que procedéis con mala voluntad cuando indicáis esto [delatar a un monje que hace algo considerado indigno]. Antes bien, pensad que no seréis inocentes si vuestros hermanos, que una denuncia puede corregir, quedan abandonados, por vuestro silencio, a su perdición. Porque si tu hermano tuviese una herida en el cuerpo, que quisiera ocultar por miedo a la cura, ¿no sería cruel el silenciarlo y misericordioso el manifestarlo? Pues, ¿con cuánta mayor razón debes delatarle para que no empeore la llaga de su corazón?»

Siguiendo el relato de la regla, para la efectiva resolución de la aplicación de la reforma, vemos que instala el «amor altruista» en la *observación* del otro, del hermano, basado en la denuncia y ejemplarismo. La importancia de la mirada, no sólo del hermano sino de Dios, la mirada que impide la ejecución de la acción, una mirada que pone a todo acto bajo sospecha, por eso toda la vida ha de ser enmendada sean los actos buenos o malos, el monje carece del elemento de medición, actúa y desconoce la bondad o perversidad de su acción hasta que sea juzgado por Dios. Las palabras de la regla no las podemos desembarazar del significado que tienen en el contexto pero: ¿podemos comparar la enfermedad física a la enfermedad espiritual?, ¿podemos aceptar en algunas circunstancias delatar al que la padece? Si es necesaria una *regla*, es para «regular, organizar, ordenar» *lo que acontece*:

«...averiguar, prohibir, indicar, convencer y castigar los demás pecados, procediendo siempre con amor a las virtudes y odio a los vicios».

Sabemos que se busca la gracia de Dios y la perfección humana para merecer esa gracia, la pregunta es si luego de tanta prescripción y muchas más que no hemos transcrito, ¿se puede ser libres bajo la gracia? ¿Y el libre albedrío? Sí, se puede. No todos los monjes vivían esta situación como si fuera represiva, porque era un tipo de vida deseada, elegida y emanada de la voluntad divina para los seres humanos y que les permitía paliar varias situaciones controvertidas en el mundo. Si bien la reforma no fue igual en todos lados ni en todas las órdenes, hubo espacios de mayor flexibilidad y aceptación, encontramos que todo lo relacionado con el placer del cuerpo es negado. Dios ve todo lo que el hombre hace, más aún si es monje y, de esta manera, se coarta hasta el más mínimo espacio de intimidad. La persistente negación del mundo sensible, su consideración de impuro, indudablemente vino de la tradición testamentaria, unida a una visión pitagórico-platonizante del mundo sensible del que había que huir, aislarse, para alcanzar el verdadero y espiritual. Así se constituye la valoración de la experiencia mística como anticipación a la liberación definitiva del mundo sensible.

Miccoli⁷¹ sostiene que la antigua invitación de san Pablo de acercar una ayuda material a la comunidad de «santos» de Jerusalén, (monjes, en el siglo XI), como aparece en Romanos 15, 25-27, se actualiza⁷² en la vida en común y en los deseos sobre las posesiones que la regla condena, pero no se habla del producto intelectual como posesión porque aún no es un bien rentable. No es necesario firmar las obras para no suscitar envidias y porque ya sabían quién escribía. No obstante ¿cómo hacer para ser uno mismo sin dejar de ser un todo unido a los otros en la concordia de ser un solo corazón, un único cuerpo en el que cooperan todos los miembros⁷³? Pero no es esta unidad la que se obtiene, de su seno surgen aquellas personas que desarrollan una fuerte capacidad de hegemonía que los distingue del resto.

El hombre suele pensar que una vida simple le dará una existencia simple y plena, pero olvida que esa simplicidad se anula en la propia complejidad humana, aún se ignora por dónde pasa esta complejidad. Se intentará explicar por el inconsciente, la plurivocidad, la perspectiva, las visiones. Pero la complejidad pervive en medio de unos mismos intereses que hacen surgir diferentes impresiones e interpretaciones en la misma o en diferentes personas, comunidades o grupos.

⁷¹ Miccoli, p. 57.

⁷² *Romanos* 15, 25-27: «Mas ahora voy a Jerusalén para el servicio de los santos. Porque Macedonia y Acaya tuvieron a bien hacer una colecta para los pobres que hay entre los santos que están en Jerusalén. Pues les pareció bien, y son deudores a ellos; porque si los gentiles han sido hechos participantes de sus bienes espirituales, deben también ellos servirles con sus bienes temporales».

⁷³ Duby, 1983, p. 111. Metáfora de San Pablo en *Romanos*, II, 4.

Foucault, en *El pensamiento del afuera*, entre otros textos, comenta sobre «ciertos reformadores» –consideramos que se refiere a los benedictinos y a la reforma emanada de Cluny–, que incitaron a los monjes a no frecuentar más las letras paganas, ya que repudiaban cualquier forma de placer. Es así como a los monjes se los sometió a un régimen especial tanto de comidas como de actividades para que no se *fijaran*⁷⁴ en el cuerpo y se centraran sólo en el orden espiritual.

El régimen especial que menciona Foucault, alejando a los seres humanos de todo aquello que fuera una fuente de placer, pone por encima de todas las acciones humanas a los monjes. De la misma manera que cuerpo y alma están unidos en el hombre, en la sociedad se unen lo temporal, el pueblo, la realeza, con lo espiritual, el clero, los monjes. Si esta unión se fractura, aparece el tan temido desorden y con él el desastre.

Miccoli utiliza una frase, con motivo de la permanencia de los monjes en el monasterio y el deseo de ingresar de otros, que es sumamente ilustrativa: «no se puede arriesgar la conquista de Dios que ofrece el monasterio por la ventaja de ganancias de menor valor que conciernen siempre a las criaturas»⁷⁵.

Pero, ¿qué sucede cuando se pueden unir las dos cosas? Cuando los monjes y obispos que deben mantenerse alejados de las cuestiones del siglo, las investiduras y las posesiones no lo hacen, se genera la simonía. La desobediencia surge al lado de la obediencia haciendo emerger una práctica que hace olvidar la búsqueda de Dios en la búsqueda de la perfección humana. Un «orden» es necesario y en los siglos de la reforma se lo deriva de un mandato sobrenatural para hacer deseable ese orden. Sin embargo, las divisiones excluyentes desde la teología y la política se suscitaron igual. El reconocimiento de algunas formas teóricas y el rechazo de otras como elementos que van haciendo la historia, nos permiten reconocer que la aplicación de la reforma se complica, y la institución, de alguna manera, se mantiene enviciada.

⁷⁴ Utilizamos el término *fijar* con el sentido de: *asegurar, amarrar, sujetar, aferrar*.

⁷⁵ Miccoli, p. 59.

1.3. Oficios marginales

De los tres órdenes que mencionamos en los dos párrafos anteriores, los monjes, los agricultores y los guerreros, se deriva la validez de los oficios.

Los monjes debían distinguirse del resto de las personas evitando algunos trabajos manuales, aunque tuvieran un tiempo para dedicarse a algunos de ellos. En medio de tantas prohibiciones y prejuicios aparecieron los oficios réprobos. En primer lugar, se condenó la usura, la prostitución y los profesionales del espectáculo, generando exclusiones en la organización de la vida social por la imposición de la regla desde el derecho canónico. Este derecho designa como *mercimonia inhonesta* o *vilia officia* a un gran número de actividades. Sobre todo si éstas tienen que ver con «la sangre, el cuerpo, los animales, los cuerpos muertos»⁷⁶, por caso: los mesoneros, carniceros, brujos, los limpiadores de letrinas, funámbulos, pastores...

Todos los que ejercieran un oficio «sucio», «infamia profesional», no pueden aspirar a una carrera eclesiástica, ni a cargos oficiales y tampoco sus hijos. Tienen que demostrar un pasado honorable, familiar y propio, para el acceso a un cargo.

No es necesario aclarar que era la Iglesia quien lo determinaba. Geremek nos comenta, en su texto, que tal definición de «oficio indigno» se remonta al derecho romano, al tratar la noción de infamia desde diferentes aspectos. Tradición anclada muy profundamente en la conciencia colectiva, social, que lleva al sostenimiento de los tabúes, y que se manifiesta en los comportamientos culturales por la apreciación de diferentes actividades profesionales, siguiendo el criterio de «pureza» y «mancha», favoreciendo la marginación. Recién por el siglo XIII, veremos un cambio en el juicio hacia los juglares y los comediantes, no sólo como si fueran la encarnación misma del mal sino los aliados del Diablo. Por ejemplo, Tomás de Aquino afirma que los que ejercen estos oficios, se merecen los peores suplicios del infierno. En cambio, san Francisco nos ofrece una actitud radicalmente diferente, porque se llamó a sí mismo «juglar junto a Dios». «Para Juan de Salisbury, los juglares y las prostitutas, no eran más que monstruos disfrazados bajo formas humanas y que era necesario extirparlos inmediatamente de la sociedad»⁷⁷. Siguiendo a Geremek, los factores que llevan a la marginalidad tienen que ver con una vida solitaria, lejos de las comunidades humanas; por eso, se hace tan fuerte, en esta época, el principio del cenobio; poniendo en segundo

⁷⁶ Miccoli, p. 401.

⁷⁷ *Ibíd.*, p. 403.

lugar, el ejercicio de algunos oficios impropios o que quedaban fuera de las tareas denominadas útiles a la sociedad.

Junto a los oficios marginales, estaban los marginados. Fue el caso de los mendigos; ante quines la actitud se modificó y fueron aceptados porque permitían un ejercicio de «limpieza de conciencia». Pero también se juzgaba a los mendigos desde una degradación moral, al mostrar sus miserias, simular enfermedades e inventar desgracias a fin de despertar la piedad y obtener un sostén⁷⁸.

Podemos agregar como marginados a quienes no admitían los dogmas de la ortodoxia cristiana, extranjeros, o herejes, infieles, paganos y judíos. La descripción de estos oficios y personas nos conduce a la clasificación social que considera el monacato como único «oficio probo». Presentándose así una necesaria contradicción en su seno al no poder prescindir de personas dedicadas a indeseables faenas como la manipulación de la carne para la alimentación o el servicio de limpieza, ya que, como vimos, los monjes no podían, por ejemplo, «limpiar letrinas» y nos imaginamos el tipo de personas dedicadas a estas tareas.

Desconocemos cómo se veían a sí mismos los marginales, dado que no dejaron escrito alguno porque, sin dudas, era un arte ignorado por ellos, cuando apenas lo lograban algunos monjes. Podemos imaginar –por los relatos– los modos del rechazo de la sociedad al considerarlos.

Otloh en *De cursu spirituali*, si bien considera la superioridad del orden monástico, no lo hace de manera absoluta porque él mismo señala la necesidad que los monjes tienen de aquellos que están en el mundo, para la realización de algunos quehaceres como la limpieza, las construcciones, etc. Son actividades que hacen que los monjes dependan de «los marginados», por lo tanto, merecen algún mérito como, por ejemplo, el perdón de los pecados que pretendían con su colaboración en el monasterio; lo que genera una dependencia mutua. Así Otloh habla de la armonía entre las distintas gentes y la relaciona con las notas musicales. De la misma manera que una alta y otra baja en una determinada disposición generan armonía así las cuestiones del mundo. Los dos órdenes en una relación correcta: el Antiguo y el Nuevo Testamento; cuerpo y alma; hombre y mujer; cenobio y siglo. Dios es la armonía, el principio fundamental de la creación. Por eso las oposiciones que encontramos en el mundo son necesarias. Y el creyente habrá de descubrir la verdad espiritual superior que resuelva la oposición. Cuando no se pueda se generará un litigio que pondrá a las personas fuera de la virtud

⁷⁸ Miccoli, p. 409.

de humildad, unidad y armonía y se generará la maldad entre las palabras y los hechos, una discordia interna. Aquí aparecieron los dialécticos en su doble función: a) los que gustaban del litigio, éstos vivían fuera de la gracia de Dios, que era la fuente de unidad y que no estaban relacionados con una profesión necesaria; y b) los que buscaron la concordia y defendieron la obediencia de los votos para la vida religiosa. Enlazamos con el olvido de la ética en aquellos monjes que habiendo hecho votos no los cumplieron y que muchas veces los laicos sin haberlos hecho, los cumplían. Por eso la cercanía a Dios pasaba por la coherencia con la promesa. Otloh en *De cursu spirituali*, 221D-222A, señala las palabras del profeta Ezequiel:

«En el profeta Ezequiel encontrarás palabras semejantes; escribe pues: “Vivo yo, dice el Señor Dios, no quiero la muerte del impío, sino que se convierta y viva” (Ezequiel, 33, 11); y poco después cita la sentencia que, aunque a los justos les dé pavor, para que no presuman nada de sí, sin embargo, a los injustos, con palabras que exceden el uso común de la clemencia humana, los consuela diciendo: “Aún si le dijera al justo: viva su vida, y confiado en su justicia cometiere iniquidad, todas sus obras de justicia caerán en el olvido; mas si le dijere al impío: morirás de muerte segura, e hiciere penitencia de su pecado, y practicare la justicia y obras buenas, vivirá su vida y no morirá” (Ezequiel, 33, 13, 14). En otros profetas también se encuentra escrito cuán grande es siempre la gracia de Dios para con todos los que lo invocan»⁷⁹.

⁷⁹ *De cursu spirituali*, 221D-222A: «In Ezechiele quoque propheta invenies similia verba; scribit enim: «Vivo ego, dicit Dominus Deus, nolo mortem impii, sed ut convertatur, et vivat » (Ezech. 33, 11); et paulo post profert sententiam, quae, licet justis, ne de se aliquid praesumant, pavorem ingerat, injustos tamen verbis omnem humanae clementiae usum excedentibus consolatur, dicens: «Etiam si dixerero justo: Vita vivat, et confisus in justitia sua fecerit iniquitatem, omnes justitiae ejus oblivioni tradentur. Si autem dixerero impio: Morte morieris, et egerit poenitentiam a peccato suo, feceritque iudicium et justitiam, vita vivet, et non morietur» (Ezech. 33, 13,14). In aliis etiam prophetis invenitur scriptum quanta Dei gratia sit super omnes qui invocant illum».

1.4. La historia vista por los monjes

El sentido de la historia es la historia del sentido.
Derrida

Los monjes son los historiadores de la época, anotan sus comentarios e interpretaciones sobre los acontecimientos que van viviendo. Su particular visión fue transformando su vida, y diseñando la vida que deseaban que fuera, incluso, con los temores que deseaban expulsar. Sus relatos contienen las visiones producto de los pecados y de los miedos a los castigos. Los escritos autobiográficos de Otloh son un ejemplo que nos permiten reconstruir la historia de la Filosofía en la Edad Media.

Los historiadores o cronistas son los encargados de mantener la memoria del pasado, para ayudar en la construcción de la «ciudad o reino de Dios». Comienzan a «hacer historia» en el sentido cristiano de tiempo en cuanto «duración», al pretender sacralizar la historia en su visión teofántica del acontecimiento.

Glaber pasa a ser, prácticamente, el «historiador oficial del siglo XI», así lo entienden Duby, Pirenne, Gurevich y Focillon, entre otros, sin despreciar a muchos otros monjes que también dejaron su interpretación histórica. Sin embargo a Glaber, algunos historiadores no lo valoraron lo suficiente por considerar que deformaba la realidad. Contrariamente, a Duby le interesa porque, al deformar la realidad, toma en cuenta lo global, lo que escucha, lo que le cuentan, en definitiva los rumores. No menciona lo que se considera influyente sino lo cotidiano y mantiene una distancia importante con las cuestiones imperiales⁸⁰ y cuenta los nuevos acontecimientos.

Glaber relata sucesos del año 1033, milenio de la Pasión de Cristo, en que los obispos y abades comienzan a reunir a todo el pueblo en asambleas en torno a las reliquias para «el establecimiento de la paz y la santa fe». Mostrando su disposición a cumplir con el «requerimiento divino» y el temor a un futuro de privaciones y escasez.

La asamblea sirve para establecer lo que estaba prohibido hacer y los compromisos sagrados que se había decidido tomar para con Dios todopoderoso. Pocas épocas tuvieron, como ésta, la convicción de poder alcanzar a realizar un modelo de hombre universal y eterno, definido por la teología con el deseo de alcanzar una paz inviolable. Un mundo en el que no se deshonren los lugares sagrados y en el que nadie sufra la violencia de nadie, manteniendo las jerarquías que otorgan los votos sagrados.

⁸⁰ Duby, 1983, p. 271.

Los relatos nos muestran otra realidad en el esfuerzo de su consecución. En el ámbito jurídico, los juramentos eran tomados con la mano sobre las reliquias, sobre todo a los guerreros, aunque culpables de alguna fechoría, podían andar sin temor y sin armas. Se les prohibía invadir una Iglesia, ni sus bodegas; ni tomar el caballo de un clérigo o monje; ni ningún animal que éstos llevaran; ni asaltar al campesino o a la campesina; ni a los guardias, ni tomar sus denarios; ni exigir rescate; ni azotarlos; no incendiar ni derribar las casas; no cortar, arrancar ni vendimiar las viñas de otros; no darle protección ni sostén al ladrón público y probado. No atacar a las mujeres nobles ni a las que circularan con ellas en ausencia de su marido, a menos que se las encontrara haciendo alguna fechoría contra el atacante y se aconseja observar la misma actitud con las viudas y las monjas...

Se trata de mantener el orden público exento de pillajes por parte de los hombres de guerra. Lo que deja traslucir que estos hombres cometían todo tipo de atropello, y no se guardaban ante nada ni nadie. El relato de la vida cotidiana pasa, casi exclusivamente, por los monjes, sus prohibiciones regladas y sus anotaciones al margen al escrutar las Escrituras y sus comentarios incluidos en las *catenae*⁸¹. Por lo tanto, insistimos en que su importancia no fue «menor».

El monje fue transformándose en *peregrino* de sí mismo. Se sintió *penitente* por excelencia, perseguido por la condena del pecado que Adán le ha donado y perseguido por la idea de que el trabajo era una penitencia. Pero, condicionado por la concepción de pecado que le habían inculcado en el monasterio a través de algunos capítulos de la regla, busca en la penitencia el modo de asegurar su salud, la *vita aeterna*. Fue un ser constituido por la complejidad de la unión en conflicto de alma y cuerpo. Busca su imagen acercándose al Creador por sus buenas obras, lucha por la purificación en la posesión de la gracia. Y también busca alcanzar el orden del mundo entero con su diversidad ordenada.

Vinay dice que quiere saber todo sobre el cronista: lo que hacía, pensaba, creía... no para cercarlo sino para usarlo; «tener en cuenta sus ideas como espejo deformante o sombras chinas»⁸². Considera fundamental saber cómo se había empleado la fuente

⁸¹ Colección de expertos en los comentarios de las Escrituras y sus interpretaciones; especialmente de los Padres de la Iglesia, encadenados, juntos como los eslabones de una cadena y de esta manera exhiben una interpretación continua y conectada de un texto de la Escritura. Como la obra de los Padres es tan extensa, se la va conociendo por fragmentos a los que se los llama *flores*, *decorationes*, *scintillae*. Los florilegios también son ordenados según los libros de las Escrituras formando *catenae* por temas doctrinales a los que se llama *sententiae*.

⁸² Vinay, p. 16.

narrativa altomedieval para escribir su historia. Y afirma que para realizar un análisis del alto medioevo es necesario beber de la fuente de las crónicas de los monjes «...después de varias operaciones de potabilización». Porque es indudable la deformación que se realiza de la realidad en cada ámbito social. Al texto de Otloh lo considera historiográfico. Hecho de trozos de diversidades anteriores, fragmentos de unidades de las que no sabemos demasiado o específicamente más que lo que se viene haciendo: un discurso sobre la historia de la historiografía y no un ejercicio de historiadores.

Las biografías no son fiables, el hombre de este periodo se oculta bajo inevitables máscaras. A ellas les sumamos las «oscuridades» históricas, donde lo que aparece es un aspecto exterior determinado por los miedos y prohibiciones.

Para Camelot la historia fue concebida esencialmente como una enseñanza religiosa ordenada a la práctica de la virtud y a la gloria de Dios. Los autores monásticos sabían dominar y dirigir la cultura y las técnicas antiguas que habían aprendido⁸³.

A pesar de que Adalberón (969-989) había considerado que la función de los obispos había decaído porque ya no eran los seres inteligentes producto de su prolongado estudio, sino que ese lugar lo ocupaban laicos que no poseían la *sapientia* y que menospreciaban la ciencia, responsabiliza a los monjes de las perturbaciones que afligían a la sociedad, por ser ellos consejeros de los reyes y no serlo los obispos⁸⁴. Adalberón se pregunta: «¿Qué quieren los cluniacenses? Monaquizar ante todo la condición de los nobles, imponerles las prohibiciones y obligaciones de los religiosos de vivir castamente y cantar los salmos, militarizar la plegaria; es una época en que el hábito hace al monje, la jerarquía social se muestra en la vestimenta. Aquí radica, también el sentido de la sátira de la inversión del mundo». Adalberón considera que el mensaje cluniacense muestra el oficio monástico como un combate, a los monjes como militares, llegando a abolir las diferencias prescritas al trasladar a la sociedad laica los valores litúrgicos y monásticos de la *militia Dei, caballeros de Cristo* (*Poema*, V. 118). El poema termina con Roberto el Piadoso asumiendo el compromiso de resistir «la invasión de una congregación monástica perversa que avanza desde el sur, como antes lo hicieron los sarracenos, y de restaurar las diferencias en todo aquello que se había peligrosamente confundido». Resistir, restaurar, ¿sería el rey capaz de ello? La sátira de Adalberón se cierra con unas sarcásticas risas que representan a la duda.

⁸³ Camelot, p. 241.

⁸⁴ Adalberón, *Poema para el rey Roberto*, V, 69-76 y V, 155.

Adalberón es un ejemplo de que fueron los monjes quienes historiaron al incorporar el relato de los acontecimientos vividos en sus crónicas. De esta manera vemos integrada la práctica histórica como elemento cotidiano en los monasterios.

El relato de la época, creíble o no, emana de un círculo muy restringido, al que Duby llama los «intelectuales» de la época⁸⁵, posiblemente inspirándose en la obra de Le Goff «Los intelectuales en la edad media», por ser que todos los monjes tenían la obligación de saber leer. La limitación con estos «historiadores» se sustenta en que el relato proviene de un único punto de vista, el de los monjes, que tenían una mentalidad cerrada por definición, por el hecho de encontrarse retirados del mundo cotidiano, entre los muros de un «claustro», amparados en la seguridad, social y personal, que estos muros les brindaban a su vez como fortaleza de sus creencias. Una *fuga mundi*, que los lleva a vivir sólo para un único oficio, la celebración por la liturgia de la gloria divina y un único mundo, reforzado en el conocimiento de que muchos abades permitían que algunas personas vivieran en forma ermitaña en su abadía.

Es importante destacar que sólo contamos con el testimonio de quienes no se consideraban «historiadores», que remiten las quejas –en este caso Glaber–, de que no había quienes transmitieran los acontecimientos «de esos múltiples hechos, de ningún modo superfluos, que se manifiestan tanto en el seno de las Iglesias de Dios como entre los pueblos». Esta necesidad de relatar acontecimientos históricos se hace depender de la declaración de Cristo, según el evangelio de Lucas, de que hasta la última hora del último día, el Salvador, haría llegar cosas nuevas al mundo con la ayuda del Espíritu Santo y con su Padre. Motivo por el cual había que escribir esas «novedades». De este modo, aparece la medición temporal de que después de Beda, sacerdote de Gran Bretaña y de Pablo Diácono, de Italia, nadie más había dejado «a la posteridad» el menor escrito histórico. Pero ellos sólo habían escrito la historia de su pueblo. Mientras que «tanto en el mundo Romano como en las regiones de ultramar o bárbaras», sabían que habían pasado cosas que sólo quedaron «confiadas a la memoria», y que sería muy provechoso que estuvieran escritas para provecho de las personas porque confiaban en que su conocimiento los incitara a la prudencia. «He aquí por qué en la medida de mis recursos obedezco a vuestra recomendación y a la voluntad de nuestros hermanos»⁸⁶. También pide Glaber por la escritura de los hechos próximos a la llegada del Año Mil.

⁸⁵ Duby 2000, p. 24.

⁸⁶ Raúl Glaber, Incipit.

Otloh realiza en el *Libro de la visiones* un relato de los hechos transcurridos en Germania, de las características de los monasterios por los que pasó, de las visitas de papas y reyes. Nos relata un incendio que destruyó un monasterio en 1014, y que este tipo de acontecimientos eran interpretados como signos que se enviaban del cielo como castigo por las acciones mal realizadas. Un tipo de explicación punitiva sobre acciones pecaminosas, ligadas a una búsqueda de efectos positivos y útiles que intentaran corregir acciones peligrosas en defensa de un grupo humano. No nos asombran, porque continuamos escuchando en este siglo XXI lamentos del tipo «¡qué habré hecho para merecer tan gran castigo!» o bien su forma plural: «Dios nos castiga por ir contra...»; o formas menos teológicas: «no cuidamos...».

En el hecho relatado, se comenta el paso de un cometa al que los monjes asociaron los incendios que acontecieron. Raúl Glaber explica en su obra que estos fenómenos presagiaban plagas, epidemias, hambrunas, injusticias para que fuese más evidente que los pecados de la tierra repercutían en los cielos: «la sangre cubrió a la sangre...» y nacieron todos los males con todas sus variantes. Las personas de este principio de siglo tenían delante unas acuciantes situaciones que vivir, sobre todo las que tenían que ver con las pestes y las hambrunas, no sabían cómo superarlas, y se refugiaron en las potencias sobrenaturales «encerradas en los relicarios». Duby nos dice que no sirvieron de mucho porque, frente a la hambruna, terminaron antropofagizándose para sobrevivir. Mataron y levantaron tumbas y comieron su carne, en 1033; curiosamente un año apocalíptico⁸⁷.

Al hablar de «historia», hablamos de acontecimientos en una temporalidad, lineal dirá el cristianismo. Concepción que habrá de otorgársela en un sentido pero no en todos porque de alguna manera contiene en sí mismo una concepción cíclica que pide que todo vuelva a Dios, que es el principio pleno que todo lo contiene porque de Él emana y a Él vuelve.

En este ejercicio individual y grupal a la vez, que es la «historia», se gestaron cambios de visiones en un movimiento de conocimiento-comprensión/ignorancia-omisión-distraimiento que de hecho fueron expresados por los actores y, a la vez, receptores de la historia. Por ejemplo Pedro el Venerable (1092-1156), último abad de Cluny, se refiere a esta historia de desconocimientos expresando que la apatía que se repliega en la esterilidad del silencio ha llegado a ser tan grande que «todo lo que se

⁸⁷ Duby, 2000, p. 81.

produjo desde hace cuatrocientos o quinientos años en la Iglesia de Dios o en los reinos de la cristiandad nos es, como a todos, casi desconocido»⁸⁸.

La historia eclesiástica, como otras, sólo recoge lo que considera que hace a su Historia en los seres humanos, doctrinas y textos que fueron aceptados como *ortodoxia*. Una recolección bajo la apariencia de estabilidad histórica. Por ejemplo, al comenzar a instaurarse términos como *homoousios* o *hypóstasis*, en el Concilio de Nicea –al formularse el Credo–, permitieron precisar posiciones políticas y de poder para ir determinando las cuestiones de fe. Todo pasa por ella, como sostuvo Orígenes al ampliar el concepto de «fe» a todos, inclusive a los opuestos a la fe cristiana ya que, si no la tuvieran no podrían adherir a una teoría o doctrina, ni siquiera a una interpretación.

Gurevich cita a Raúl Glaber, Otloh de San Emeramo, Guibert de Nogent como relatos de sus formas de ver el mundo; *visiones* que, sin duda, tuvieron que ver con momentos sumamente particulares y que, en algunos casos, antecedieron a la conversión. Una verdad relacionada con una forma de ver el mundo de cada uno entrelazada con el otro y con las cosas, formando un entramado comunicacional que generó una «razón» a través del lenguaje.

Muchos acontecimientos fueron pensados como revelaciones del «otro mundo», de Dios, y así explicaron la profunda influencia sobre sus vidas. Glaber relata cómo el demonio se le apareció tres veces, a los pies de su cama cuando vivía en el monasterio del Beato mártir Leodegario, en Champeaux. Antes del amanecer se le apareció a los pies de la cama una figura de hombrecillo, «de aspecto tenebroso, estatura media, cuello delgado, rostro demacrado, ojos muy negros, frente encrespada de arrugas, nariz aplastada, boca saliente, labios abultados, barbilla estrecha y afilada, barba caprina, orejas hirsutas y puntiagudas, cabellos de punta y desgreñados, dentadura canina, cráneo alargado, pecho saliente, espalda con joroba, las nalgas temblando, con ropas sucias; estaba jadeando y con todo el cuerpo agitado»⁸⁹.

Un relato que nos permite leer la mente del hombre medieval con la que escribe su historia y nos permite leer la descripción que repite la imagen de paredes y capiteles de los claustros e Iglesias.

Vemos cómo el monje se aleja del mundo. Otloh renegó de su pasado como clérigo, por considerarlo plagado de «crímenes», de hombres corruptos, y prefirió las

⁸⁸ Duby, 2000, p. 16.

⁸⁹ Raúl Glaber, Libro V, 2.

privaciones de la penitencia y las hesitaciones. En sus escritos encontramos las narraciones de las peculiaridades de «la vida» y de «su vida» en los monasterios, las peleas con los abades, su decisión de permanecer y tomar los hábitos monacales, hasta el punto de intentar rechazar, por peligrosa, la ciencia que le había permitido comprender lo que el resto de los monjes no alcanzaban a vislumbrar. Y sobre todo las controversias entre los monarcas, la pobreza y el poder.

Otto Meyer en 1938 en su investigación sobre las fuentes de la historia en Alemania escribe sobre Otloh valorando su compromiso con Baviera, con el desarrollo de la fe en Alemania, y por haber explicado la naturaleza de la gente del medioevo y, asimismo, sus observaciones plasmadas en una forma literaria diferente que, según lo relata, muestra el contexto de individualidad en una interpretación psicológica de la historia que se extrae de su escritura autobiográfica y que, hasta el día presente no se había hecho, con algunas excepciones⁹⁰.

⁹⁰ Gäbe, p. 16.

SEGUNDA PARTE

Hemos ubicado a Otloh en su entorno monástico y político. Ahora hablaremos, en esta segunda parte, específicamente de nuestro autor: su vida, su obra y las características particulares que supo darles. De esta aproximación a su persona surge nuestra interpretación de los supuestos intelectuales en los que se basa, haciendo hincapié, entre otros autores, en Lucano, el poeta que tanto le perturbó. Para ello intentamos instalarnos en su posible clave de lector. También nos introducimos en la narración de su experiencia traumática que conlleva un ámbito simbólico en tanto articulación mental realizada al lado y en medio de las expresiones tradicionales. Por ello uno de los párrafos lo titulamos «Derrotero de su conversión», un espacio laberíntico en conflictos e indecisiones determinado por las visiones, las lecturas y las mudas imposiciones y el «temor de Dios», como pide la regla de san Benito, que desentrañamos a partir de lo que nos relata en sus obras, manteniendo siempre como eje principal su *De suis tentationibus*.

2. Othlonus Sancti Emerammi Ratisponensis. Presentación biográfica

Othlonus Sancti Emerammi Ratisponensis⁹¹ (su nombre también lo encontramos escrito en distintas lenguas: Otlone – Othloh – Othlohn – Otlon – Othlo, nosotros utilizaremos la forma germana: Otloh, por ser la más difundida), fue un monje benedictino nacido en Freising, Alta Baviera, hacia 1010 o 1012. Provenía de una familia noble. Su autobiografía refleja una temporalidad sin nombres familiares. Menciona a su padre por que se oponía a que él se hiciera monje; a su hermana; y a su sobrino que estaba en el monasterio de Prühl, vecino a Ratisbona, en ocasión de haberle dado un libro. Otloh es educado en el monasterio de Tegernsee, perteneciente a la diócesis de Freising, donde es adscrito al *scriptorium* y allí, siendo aún niño (tal vez *puer oblatus*⁹²), aprende a escribir a escondidas. Un dato que permite conjeturar que había nacido en esa región.

«Así pues, habiéndome entregado de niño a la disciplina escolar y habiendo aprendido rápidamente las letras, comencé también, antes del período habitual de enseñanza, sin la prescripción de un maestro, a aprender el arte de escribir. De un modo, pues, clandestino e insólito y sin maestro, me esforcé por lograr el arte de escribir. Por esa razón sucedió que me habituara a mantener la pluma en el curso recto para escribir y, posteriormente, no pudiera ser corregido sobre este asunto por ningún maestro. Pues la práctica excesiva impidió que me enmendara. Lo cual al verlo, todos dijeron que yo nunca escribiría bien. Pero por la gracia de Dios sucedió de otro modo, como para muchos es sabido. Pues en la niñez, y en el mismo tiempo que me dieron la tablilla para aprender la escritura con otros niños, al parecer que yo sabía escribir algo, un milagro no pequeño les ofrecí a los que nos estaban mirando; luego, en verdad, no después de largo tiempo empecé a escribir tan bien, y tanto afán puse en esto, que en aquel lugar en que aprendí tales cosas, esto es, en el convento llamado *Tegernsee*, copié muchos libros; y trasladado a Francia aún niño, allí trabajé tanto escribiendo muchas cosas, que al regresar casi estaba privado de la vista. Estas cosas, por consiguiente, decidí dar a conocer por esa razón, para incitar a otros a esa misma pasión de trabajar; y que la gracia de Dios, que me ha concedido tantos grandes beneficios, contándoselos a otros, los atraeré conmigo para alabar la misma gracia de Dios»⁹³.

⁹¹ Su biografía la extraemos de lo que él mismo relata en sus escritos.

⁹² Gäbe, p. 35.

⁹³ *De suis tentationibus*, 56D-57B; Gäbe, pp. 352-354: «Cum igitur parvus scholari disciplinae traditus fuisset/, [quae cum literis discuntur] litterasque celeriter didicisset/, coepi etiam longe ante solitum tempus discendi, sine jussu magistri, artem discere scribendi. Furtivo enim et insolito modo, nec non sine docente nisus sum eandem artem scribendi apprehendere. Qua de re contigit ut pennam ad scribendum inrecto usu retinere consuescerem/, nec postea ab ullo docente super hoc corrigi valerem. Nimius namque usus prohibuit me emendare. Quod cum viderent plures/, dixerunt omnes/, nunquam me bene scripturum. Sed aliter eventum ex gratia Dei, sicut plurimis notum est. Nam cum in pueritia, ipsoque tempore quo tabula mihi data est cum aliis pueris ad discendam scripturam viderer aliquid scribere nosse, miraculum non parvum praebui videntibus: deinde vero non post longum tempus tam bene scribere coepi, tantumque affectum ad hoc habui/ ut et in loco illo quo talia didici, id est in coenobio *Tegernsee* dicto, multos libros scripsissem; et in Franciam translatus adhuc puer, ibique in tantum multa scribendo laborassem/, ut inde rediens pene visu privatus fuisset. Haec ergo ideo proferre decrevi/, ut aliquos incitarem ad similem

Tegernsee fue un monasterio muy importante por haberse dedicado al estudio de las ciencias. Allí se hospedó Otloh desde 1022 a 1024 durante el periodo que estuvo el abad Ellinger, que fue un ferviente copista y promovió la reforma, su labor fue muy reconocida. También estuvo el monje Fromond, letrado, copista, miniaturista que «fue maestro del monasterio y formó hábiles discípulos, probablemente Otloh haya sido uno de sus alumnos»⁹⁴. El hecho de estar rodeado de copistas y estudiosos resultó ser un medio propicio para la formación de Otloh junto con sus aptitudes para aprender, como leemos en su relato cuando dice que el «milagro» se produjo, sus maestros vieron que él, niño, escribía sin que nadie le hubiese enseñado. Tanto le gustaba hacerlo que dice que estando en ese monasterio copió muchos libros. Pensemos que al decir «muchos» nos da la señal del gusto que sentía por esta tarea que sólo la vejez y la enfermedad pudieron atenuar, y a su vez la utilización del cuantitativo nos lleva a pensar cuántos libros habría copiado con tan corta edad y el muy buen recuerdo que guarda de su estancia en Tegernsee.

En 1024, fecha de la muerte del emperador Enrique II, ingresa en el monasterio de Hersfeld, en Franconia para aplicarse, también, a la copia de libros, *scribendi causa*. Tenía 14 años –aproximadamente, si tomamos su nacimiento en 1010–, y en esa época Hersfeld es un centro floreciente en el que está Albuino (abad de Nienbourg en 1034) como preboste del monasterio, un erudito en «el arte filosófico... el niño prodigio que era Otloh pudo aprovechar mucho de sus enseñanzas»⁹⁵. Regresó a Baviera casi ciego, como leímos en la cita anterior, por su esfuerzo puesto en escribir y leer; allí continúa perseverando al desempeñarse como canónigo y copista al servicio de Mainard, obispo de Würzburg.

Se introduce de lleno en la lectura de Lucano a quien le atribuye su conversión por una terrible visión que tuvo después de haberlo leído⁹⁶ y haberse dejado influir por la literatura pagana.

En 1032 Otloh contradice el deseo paterno, y al lograr superar la hesitación sufrida, «le prometí a Cristo que yo sobrellevaría el yugo monacal»⁹⁷, se hace monje en el Monasterio de San Emeramo, Ratisbona, siendo abad Burchardo; no lo hizo en su

affectum laborandi; gratiamque Dei/, quae tanta mihi beneficia praebuit, aliis narrans, eos ad magnificandam eandem gratiam Dei mecum traham».

⁹⁴ Abt, p. 220.

⁹⁵ *Ibíd.*, p. 221. Gäbe, pp. 34-35; 39-40.

⁹⁶ Marco Anneo Lucano nació en Córdoba en el año 39 d.C. En el año 65 se suicidó abriéndose las venas.

⁹⁷ *De doctrina spirituali*, 280A: «Christo promisi me ferre jugo monachili».

juventud porque, como nos confiesa en *De suis tentationibus* 29B, su voluntad de conversión estaba suficientemente adormecida y desprevenida. Se sintió muy joven y consideró una imprudencia que «un hombre de esa naturaleza asumiera tan peligroso deseo»⁹⁸. Como Agustín, prefirió esperar. Este acontecimiento le motiva para ir escribiendo todos sus sufrimientos utilizando las palabras de las Sagradas Escrituras «como escudo mientras respondía al engaño diabólico»⁹⁹. Un escrito que se transformaría en la primera autobiografía. Por lo tanto, fue esa *illuſio diabolica* y su esfuerzo por vencerla la que le inspiró en la composición de varias obras espirituales como resultado de sus crisis.

El abad Burchardo lo aceptó en el claustro por considerarlo un hombre de sumo valor que el monasterio podría aprovechar, teniendo en cuenta su saber para la copia de libros y para la enseñanza.

1032 se presenta como un año revelador en la vida del monje, ya que es el año de su conversión, de sus visiones, del rechazo a Lucano y, con él, a cierto aspecto de la filosofía y el ataque a los filósofos.

Una parte importante de su obra se explica por su pasado como clérigo secular. No encontramos en sus obras las fechas exactas en que lo fue. Abt refiere que como clérigo, no estaba aislado ni en posesión de un beneficio con carga de almas, sino que estuvo con alumnos «a cargo de una Iglesia de campo con otros clérigos formando un capítulo de canónigos, no llegó a ser sacerdote porque sería muy joven»¹⁰⁰.

«...cuando estaba en la vida secular... en común en el mundo con los demás clérigos»¹⁰¹.

Otloh fue maestro de la escuela monástica¹⁰² y Decano responsable de San Emeramo entre 1052 y 1056, una función que le dejaba poco tiempo para escribir,

⁹⁸ *De suis tentationibus*, 29C. Gäbe, p. 248. Y también en *Liber visionum* 347B-348B.: «...in maximo iuventutis fervore positus subito vellem adire, nimisque foret inconsultum ut hujusmodi homo quisquam tam periculosum susciperet votum».

⁹⁹ *Ibíd.*, 29B. Gäbe, p. 246: «Ex quibus interea fraudi diabolicae respondendo utebatur pro clypeo».

¹⁰⁰ Abt, p. 222.

¹⁰¹ *De suis tentationibus*, 52A. Gäbe, p. 322: «quo in saeculari vita positus... cum caeteris clericis communiter in mundo».

¹⁰² Aquí tuvo de discípulo a Guillermo de Hirschau. Guillermo nació en Baviera a principios del siglo XI y murió en 1091. Fue abad de Hirschau. Escribió varios tratados sobre música y ciencia e inventó un reloj astronómico. En relación con la dialéctica se mantuvo en una postura intermedia entre quienes la aceptaban y quienes la rechazaban. Misch, p. 68, sostiene que es considerado el primero y más antiguo autor que intentó una prueba de la existencia de Dios basada en un silogismo, similar a la de Anselmo. Otloh declara haber cedido a los ruegos de dos monjes, uno es Guillermo, para escribir la vida de S.

entonces lo hacía en los días de fiesta o por las noches¹⁰³. Se fue dando cuenta que su gusto por la escritura lo iba llevando a lugares diferentes, tanto geográficos como espirituales. Y accedía al pedido de copiar libros y escribir para beneficio de los monjes. Sus desplazamientos lo condujeron a Montecasino (probablemente antes de 1049).

Otro de los emprendimientos de Otloh en San Emeramo tuvo que ver con la creencia de que allí se hallaban los restos de Dionisio el Areopagita, y junto a otros monjes convencidos de este hecho, le habría pedido al papa León IX, cuando pasó por Ratisbona en 1052, que consagrara su autenticidad por una bula. Pero el papa había reconocido poco tiempo antes, en otra bula, que el cuerpo del santo se encontraba en la abadía de Saint-Denys en Francia. No es seguro que el papa ordenara una investigación, parece que los monjes de San Emeramo, siendo decano Otloh, inventaron una bula que les daba la razón en la reivindicación de las reliquias de Dionisio. Pero esto es pura suposición por que tal documento no fue hallado, dice Abt; aunque Otloh habla del paso del papa en el *Libro de las visiones* 370-371. En el mismo *Liber* 363, leemos el relato del paso del cardenal Humberto en 1056, a quien Otloh escuchó hablar sobre la insolencia del siglo y sobre todo de la negligencia de los príncipes. Qué pasó luego de estas entrevistas es algo que a Otloh lo lleva a fortalecer el espíritu reformista, por considerar el debilitamiento de la religión cristiana¹⁰⁴.

En 1062, luego de treinta años, se retira del monasterio de San Emeramo a causa de los enfrentamientos que había tenido con el abad por la implantación de la regla benedictina y de las intrigas de los monjes jóvenes; pide asilo en Fulda porque ni el abad ni él cambiarían su forma de ver. Dice que estando en Fulda se enteró del incendio del monasterio de San Emeramo. Estas cuestiones las relata Otloh en *De suis tentationibus* 53A, en rasgos generales llamándolas «necedades» y dejando los detalles para que los relaten otros, porque ante tal destrucción de los bienes internos y externos del monasterio él no podía hacer nada; sobre todo cuando anteriormente había sido acusado por algunos monjes jóvenes de haber sido él quien lo causara.

«Así pues, mientras veía que, a causa de las diversas persecuciones de los obispos, era destruido nuestro monasterio, ubicado en la ciudad de Ratisbona y donde yo había permanecido durante treinta años a la espera de cosas mejores, por el juicio oculto de Dios sucedió algo de manera muy distinta de lo que esperaba. Pero cómo sucedió tan

Magnus y le cedió algunos escritos que había iniciado sobre la música y la astronomía; al sentirse superado por su alumno lo estimuló a publicar su saber.

¹⁰³ *De suis tentationibus*, 57B. Gäbe, p. 354: «mox quorundam prece pulsatus, tanto iterum scribendi studio occupabar, ut raro, nisi in festivis diebus aut in aliis horis incompetentibus».

¹⁰⁴ Abt, pp. 230-232. Gäbe, pp. 38-39.

grande destrucción, dejo para que sea tratado por otros, ya que no se puede dar a conocer brevemente, ni me complace exponer aquí tantas necesidades. Contaré solamente esto, que al darme cuenta de que los bienes externos e internos de nuestro monasterio eran destruidos enteramente, y contra esto no podía hacer nada, antes por el contrario, era acusado ante el obispo por algunos frailes jóvenes, a los que yo les disgustaba y habiendo oído que muchas amenazas habían sido promovidas por él y por sus familiares, entonces, solicitada la licencia del abad, me marché al monasterio de Fulda como si fuera a regresar pronto. Sin embargo, no dudo que tan grande destrucción, nadie la podía hacer contra nosotros, si no hubiese sido permitido por el justo juicio de Dios y por la exigencia de nuestros pecados; lo cual, por supuesto, después se da a entender claramente, porque en el mismo año de mi partida, que era el año 1062 de la Encarnación del Señor, compadeciéndome y llorando siempre, nuestro monasterio fue quemado íntegramente por el fuego»¹⁰⁵.

Fulda pudo haber ejercido su atractivo sobre Otloh porque allí, en el siglo IX, había estado Rábano Mauro, un cultivador de las artes. En Fulda encuentra la tranquilidad necesaria que lo llevaría a una intensa actividad literaria. Escribe cuatro obras en cuatro años, el compendio de las *Visiones*, el *Manual*, los *Proverbios* y la *Vida de san Bonifacio*, un santo muy importante para Otloh por haber sido el fundador del monasterio de Fulda y del monaquismo alemán. Y allí copia muchos libros para San Emeramo, como había copiado libros de San Emeramo para Fulda (*De suis tentationibus*, 58A). Ahora los monjes intelectuales de San Emeramo se daban cuenta de lo que habían perdido con la partida de Otloh. Le piden que regrese y en Fulda no quieren que se vaya.

«Pero, vuelto a llamar con insistentes cartas a la patria, de parte de algunos frailes de nuestro monasterio, no quería regresar de inmediato, por pedido de aquellos frailes, entre los que aún permanecía (pues con ruegos de toda clase me insistían que no los abandonara), de ellos finalmente, con cierta dificultad obtuve licencia para regresar»¹⁰⁶.

¹⁰⁵ *De suis tentationibus*, 53A-D. Gäbe, pp. 324-326: «Cum ergo monasterium nostrum in urbe Ratispona constitutum varia episcoporum persecutione destrui viderem/, ibique per triginta annos meliora sperans subsisterem/, occulto Dei iudicio longe aliter quam sperarem/ evenit/. Qualiter autem destructio tanta evenerit/, quia nec breviter proferri valet/, nec ineptias tantas hic exponere libet/, aliis proferenda relinquo: hoc solummodo enarrans, quia cum exteriora et interiora monasterii nostri commoda penitus destrui sensissem/, et contra haec nil praevaluissem/, quin imo a fratribus quibusdam juvenibus quibus displicebam apud episcopum accusatus, varias mihi minas ab illo illiusque familiaribus agi saepius audissem/, tunc, petita ab abbate licentia, ad monasterium Fuldense quasi cito reversurus perrexi. Verumtamen non dubito, quia tantam destructionem nemo in nos agere posset, nisi justo Dei iudicio peccatisque nostris exigentibus permissus: quod scilicet exinde palam datur intelligi, quia in ipso discessionis meae anno, qui erat ab incarnatione Domini 1062, miserando semperque lugendo igne combustum est coenobium nostrum».

¹⁰⁶ *Ibíd.*, 55B. Gäbe, p. 332: «Cum autem assiduis epistolis per monasterii nostri fratres quosdam revocatus ad patriam nollem cito reverti, [tam] propter [persecutionem supradictam quam per] illorum fratrum, inter quos tunc commorabar, petitionem omnimodis enim precibus ut illos non desererem efflagitabant, vix tandem ab illis remeandi licentiam obtinui».

En 1066, de regreso a Ratisbona, pasa por el Monasterio de Amorbach, donde es muy bien recibido por el abad, y permanece un año. Allí redacta el sermón *Quomodo legendum sit in rebus visibilibus*. En 1067 regresa a San Emeramo no sin antes averiguar que la situación con respecto a él estuviera tranquila¹⁰⁷. De regreso en su patria monástica, retoma sus actividades de estudio. Aquí compone la primera parte de *De suis tentationibus*; *De cursu spirituali*, la carta *Cur Deus bona et mala accidere permittat* y la segunda parte de *De suis tentationibus*. Junto a estas actividades realiza las de docencia que le quitaban el tiempo para escribir. Pidió que se lo liberara de ambos cargos, decano y docente pero los mantuvo un tiempo. Viendo la destrucción de la religión por todos lados y que algunos abades y obispos dejaban de lado sus tareas específicas por otras cuestiones seculares, Otloh se dedica a escribir a fin de remediarlo para ser útil al alma. Piensa que nadie habría de escucharle de utilizar un lenguaje cotidiano y decide recurrir a la Escritura, así nació *De cursu spirituali*, los sermones, las cartas y las plegarias¹⁰⁸.

Otloh vivió en el imperio Carolingio, imperio cristiano cuya política fue la de extender sus límites más allá del Rin y del Danubio; la de buscar la integración y conciliación en su unidad política y cultural, siempre creciente, por ejemplo, con los eslavos. Carlomagno y sus sucesores batallaron hasta que dejaron de ser Germania para ser, a partir del siglo X, Alemania y también Francia.

Otloh escribió y habló latín dentro del monasterio, conviviendo con varios enemigos: el avance de los musulmanes; el creciente temor a las herejías; la naciente idea de las cruzadas¹⁰⁹ y todo pasó a ser sospechoso, de aquí el cuidado y el sufrimiento denotado en la escritura de Otloh. ¿Cómo determinar con justeza el ámbito de lo conveniente? Su mundo siguió siendo, pero no por mucho tiempo más, un gran ordenamiento administrativo, político y religioso con temporales turbulencias. La obra de Carlomagno, a la que no se puede designar solamente como un renacimiento del imperio Romano, sino que había *reconquistado* Roma con todo lo que ella simbolizaba. Aceptado y negado por los historiadores, el desarrollo intelectual prosiguió con los herederos de Carlomagno. No podemos dejar de destacar que la extensión de su

¹⁰⁷ *De suis tentationibus*, 55B. Gäbe, p. 332: «Verumtamen ad monasterium nostrum prius pervenire nolui, quam indicatiis aliquibus explorarem/ qualiter omnia agerentur ibidem».

¹⁰⁸ Abt, pp. 233-234.

¹⁰⁹ La primera fue de 1096 a 1099, fueron determinadas por el papa Urbano II para recuperar la ciudad de Jerusalén a partir de la llamada de auxilio del emperador Comneno. En julio de 1099 crearon el reino de Jerusalén. Poco después de la muerte de Otloh, se reconquista Toledo en 1085, para afirmar el poder religioso. El uso de las armas no había sido permitido para los clérigos y monjes pero en ese momento se lo acepta como un medio legítimo para los fines de universalismo del cristianismo.

imperio, fue la que ocupó la Iglesia de Roma, la de quienes vivían en cualquiera de sus villas y se sentían en su casa porque también los unía el reconocimiento del papa, Vicario de Cristo instalado en la divina ciudad. Fuera de estos límites estaban los infieles, la gente de Mahoma. Pero no fueron los únicos que se les opusieron, también los griegos, bizantinos, ortodoxos que se agruparon entorno al patriarca de Constantinopla. Más pequeño el imperio carolingio de lo que hoy es Europa, fue ambiente de vida de Otloh.

A Otloh de San Emeramo, se lo describió como un monje talentoso, sensitivo e imaginativo¹¹⁰, sobre todo es interesante analizarlo desde la carga semántica de este último término: *imaginativo*. Se le puede adjudicar para suavizar el repetido espacio de su negación de Dios y de la verdad de las Escrituras o, como pretendemos mostrar, para señalar la ambigüedad del discurso sagrado y la implementación de la teología negativa a través de las artes del *trivium*. El adjetivo *imaginativo* vale porque consideramos que realmente lo fue, y no porque *imaginara* sus acontecimientos, que algo habría de imaginario en ellos, sino por la complementación de las herramientas que utilizó para luchar contra su feroz enemigo.

Como hemos visto en el *status quaestionis*, encontramos una variada valoración de su vida sumándole los datos que nos acerca Gäbe¹¹¹ de la calificación de Albert Hauck que lo considera un autor *clarissimus*, iluminado, sereno y con una mente sosegada. Y Max Manitus que en 1923, lo valora literariamente y lo incorpora al tratado de su historia literaria. Calificativos que nos permiten vislumbrar el cambio benéfico que gestó Otloh de su vida. El emeramiense permitió, por el relato de su padecimiento, que se hiciera de él una evaluación psicológica a raíz de su naturaleza sensible y fácilmente susceptible y su agitado estado anímico. Se habló de su «parálisis histérica» y así la relata: «la parálisis se apodera de todo el cuerpo, excepto el uso de la lengua y de los labios con que podía tan solo expresar lo que decía»¹¹²; una cita en la que Otloh nos presenta la presión psicológica que le llevó a escribir. El propio Otloh comenta en *De suis tentationibus* 51A, sobre ese fuerte e inusual impulso a escribir para fortalecer a otros, para expulsar de sí los placeres perversos, para no andar errante, para agradecer a Dios sus dones.

¹¹⁰ Calificativo que encontramos en el artículo que le dedican en *Historia de la Espiritualidad* y en la *New Catholic Encyclopaedia*.

¹¹¹ Gäbe, pp. 14-31.

¹¹² *De doctrina spirituali*, 280A: «Praeterea corpus totum capitur paralyssi, / Excepto linguae, sed et officio / labiorum, / Quo quae profferrem fari tantummodo possem».

Sin estas referencias histórico-culturales, no podríamos comprender la lucha interior que lo acompañará hasta su muerte el 23 de noviembre de 1070/1073¹¹³. Si bien esta fecha es algo incierta, sabemos que vivió muchos años en San Emeramo, él mismo lo refiere:

«Posteriormente la vejez y la enfermedad me prohibieron varias cosas, y sobre todo, una duradera tranquilidad, que para mí creció durante largo tiempo por varias preocupaciones y una profunda tristeza producida por la destrucción de nuestro monasterio»¹¹⁴.

Una declaración de que las dudas no lo abandonaron. Su huella se pierde, según Pez, en 1083¹¹⁵.

¹¹³ Gäbe se basa en el texto de Dümmler para dejar el 23 de noviembre de 1070 como fecha de su muerte. Abt, dice que la fecha exacta se ignora, pero que en su relato manifiesta haber vivido hasta la vejez y estas fechas son muy cercanas a su regreso a San Emeramo. Endres dice que murió en 1070. En *Victims of the Devil* se dice que murió después de 1067. Collin Morris sostiene que murió alrededor de 1070. En el *Dictionnaire de spiritualité* se dice que murió en 1073. Resnick afirma que muere después de noviembre de 1070. Junceda mantiene 1070 como fecha de su muerte.

¹¹⁴ *De suis tentationibus*, 58A. Gäbe, p. 356: «Postea senectus et infirmitas varia me prohibuit, maximeque inquietudo diuturna, quae mihi ex variis curis et merore pro monasterii nostri destructione exorto per tempora inolevit multa».

¹¹⁵ Teniendo en cuenta que la fecha de su muerte en 1070 estaría muy cerca de su regreso a San Emeramo en 1067, ha dado a conjeturar que haya muerto más tarde, hacia 1073 o 1083, pero tal vez esta última fecha sea muy lejana, por eso hemos preferido decir que su huella se pierde hacia esos años. En PL 146, 12 dice Bernard Pez «Peraeque incertum est ad quem Christi annum vitam produxerit; vero tamen simillimum est eum intra annum 1083 vita defunctum fuisse».

2.1. Cronología y contenido de su obra

El verdadero lugar del nacimiento es aquel donde por primera vez nos miramos con una mirada inteligente; mis primeras patrias fueron los libros.
Marguerite Yourcenar – *Memorias de Adriano*.

Junto a la cronología de la obra de Otloh indicaremos una breve reseña de su contenido¹¹⁶.

Existe una extraña relación de dependencia entre sus textos. Si bien encontramos repeticiones de acontecimientos, éstos son utilizados para causas diferentes, ya sea para defender o atacar, en el caso de la dialéctica y de la utilización del relato bíblico y de los acontecimientos históricos.

También hay cierta discrepancia en la datación de los escritos, algunas obras están claramente especificadas por el autor y en otros casos hemos debido basarnos en el «antes de... después de... en medio de...», por lo tanto las fechas que acompañan a las obras son el resultado de su comentario o en la que los comentaristas han coincidido, las que no tienen fecha es a causa de que Otloh no nos ofrece el dato específico al respecto.

Referimos sus obras:

1. *De doctrina spirituali*. Son exhortaciones en versos hexámetros, un estilo que Otloh había practicado estando en la vida secular. Dividió la obra en treinta y nueve capítulos de diferente longitud. La compuso en el transcurso de su crisis de fe a poco tiempo de haber ingresado en San Emeramo en 1032. Con ella pretendió fortalecer la vida espiritual de monjes y clérigos, lo que le valió el mote de «maestro de espiritualidad», al profundizar en la necesidad de obrar para renovar la fe. En el capítulo XVII habla sobre los peligros de la tentación al inicio de su conversión que es su primer relato autobiográfico con consideraciones sobre sus experiencias personales de duda y castigo como encontraremos en *De suis tentationibus*. En esta última obra explica por qué escribió el *De doctrina spirituali* y en qué circunstancias después de la «enfermedad» y de haber profesado el voto monástico. También buscó responderse a la pregunta de cómo podría él someter su cuerpo a su espíritu.

¹¹⁶ El orden que damos a sus obras es el relatado por el propio Otloh y referenciado en *De vita et scriptis Othloni disquisitio* por B. Pez, Migne. PL 146, 9A-28C.

Esta obra contiene un diálogo en el estilo de las lamentaciones contra la negligencia, soberbia y avaricia de los clérigos. Fueron publicados como un manual para que aprendieran los niños y quienes se acercaran a las letras¹¹⁷. Termina con consejos para alcanzar la vida eterna y unos versos sobre el Espíritu Santo y sobre el nacimiento de Jesús.

2. *Liber visionum tum suarum, tum aliorum*. Lo escribió en Fulda entre 1062-1066. Con él nos permitió acceder a ciertos detalles de su vida en los monasterios de Tegernsee, Hersfeld, Würzburg y Ratisbona. Son veintitrés visiones que él mismo experimentó, cuatro extraídas de una carta de san Bonifacio y de Beda el Venerable, que confirman con ejemplos las enseñanzas de *De doctrina spirituali*. Habla de la vida de los laicos, de la conducta de los clérigos, del lujo insensato de los obispos y canónigos. Muestra al obispo de Ratisbona en el infierno junto con el de Praga porque ninguno de los dos habían hecho nada digno de hombres probos teniendo a sus pueblos sujetos a su ignorancia. Contiene comparaciones de su vida con la figura del papa; apariciones sobrenaturales; y los motivos de su conversión. Muchas de estas historias permiten comprender ciertas concepciones medievales; sobre todo muestra su deseo de reformar la Iglesia y de que los monasterios marchen bien. El último relato es muy llamativo porque el diablo invita a nueve histriones a su caverna que habían viajado a Alemania llevando regalos a una boda de un gran personaje, los histriones hacen gala de todas sus riquezas provenientes del saqueo de las Iglesias, ponen en manos de los agasajados los bellos regalos, pero cuando abren sus bolsas no encuentran más que telas de araña. En *De suis tentationibus* relata en qué circunstancias lo escribió:

«...dirigiendo enteramente mi espíritu a darle gracias a Dios, y buscando largo tiempo con cuidado y diligencia, en caso que apareciera algún material apto para componer, finalmente encontré una ocasión de dictar algo; es decir, las visiones, que también yo ví y oí en cierta ocasión, que fueron dadas a conocer por otros en distintos lugares. En efecto, pensaba comunicarlas para conocimiento de muchos por ser útiles, porque creo que a todos los hombres les

¹¹⁷ *De suis tentationibus*, 52B. Gäbe, p. 322: «Huiusmodi igitur occasione accepta libellum primum scribere cepi/ metrico scilicet stilo, quae maxime in saeculari vita positus me excerebam, ponens in eo varias spiritualis doctrinae sententias, quibus me solummodo contra temptationes imminentes instruens roboravi... inserui in eodem libello sermonem quendam lamentabili stilo editum, prius quidem disputans de diversa clericorum negligentia nec non avaritia... Hunc sane libellum quia metricis prolatus est verbis quae pueris et intransibus ad discendas litteras a multis primitus exhiberi solent, imprimis...».

concierno siempre que uno es visitado por Dios¹¹⁸, o mediante el castigo o por consuelo...»¹¹⁹.

Sturlese observa que la memoria de Otloh se mantiene singularmente viva y plena de detalles con el transcurrir de los años. El *Liber visionum* fue escrito treinta años después de la profunda hesitación tras la lectura de Lucano. Pero no debemos olvidar que este relato aparece por primera vez en *De doctrina spirituali* escrito al poco tiempo de haber proferido los votos monacales y esto fue en 1032.

3. *Dialogus de tribus quaestionibus*. Tratado teológico cuyos tres temas son: 1. el conocimiento de la piedad divina; 2. la diversidad de los juicios divinos y 3. la variada facultad de obrar bien. Temas que se dirigen a la preocupación sobre la capacidad que tiene el hombre de sobrellevar las dificultades que encuentra para hacer el bien. Lo escribió 16 años antes de *De suis tentationibus* como dice en 53D: «Tertium vero libellum, quem ante annos 16, ut reor, scripsi», y allí también explica quién era Enrique, el monje de Reichenau con quien tuvo este diálogo. Enrique se hospedó en San Emeramo al regresar de Jerusalén y se acercó a Otloh «casi como a un doctor», «me frequenter quasi doctorem adiit» (*De suis tentationibus*, 54C), preguntándole sobre pasajes de las Sagradas Escrituras y él con humildad le respondió en lo que pudo, «ego autem humilitatem atque importunitatem petitionis ejus attendens, prout potui, ad quaeque rogata respondi» (*De suis tentationibus*, 54C). Como el resultado fue de su gusto, le pidió que lo escribiera. Y lo hizo un tiempo después sin ponerle su nombre ni las cartas de recomendación para que no fuera claro por quién estaban escritas «sine titulo auctoris et absque personarum notarum litteris, ne facile pateret cujus opus esset» (*De suis tentationibus*, 54D). Pero Enrique le pidió que pusiera el nombre de los dos y las razones del diálogo, cosa que hizo Otloh y por eso se le reconoce el *Liber*.
4. *Summa dictorum de mysteriis numeri ternarii*. Tratado sobre los números y su relación con la Trinidad, de sospechada influencia pitagórica por su relación

¹¹⁸ Sturlese, p. 54.

¹¹⁹ *De suis tentationibus*, 53C. Gäbe, p. 326: «...et si qua dictandi materia apte occurreret diutius exquirens/, reperi tandem quamdam dictandi occasionem, visiones videlicet, quas et ego quondam vidi/, et ab aliis per loca diversa profectus audivi. Has namque ad multorum notitiam deferre ideo utile esse arbitrabor, quia credo ad omnes homines pertinere quoties quilibet visitatur a Deo, vel per castigationem vel per consolationem...».

entre los números y la figura trinitaria y el concepto de *armonía*. Figura como apéndice a *De tribus quaestionibus*.

5. *Vita sancti Bonifacii. Episcopi moguntini*. En la segunda parte de *De suis tentationibus*, dice haberla escrito durante su estadía en Fulda, 1062-1066, en «un estilo más fácil a pedido de los monjes del monasterio de Fulda»¹²⁰ y haberla enriquecido con las cartas del santo¹²¹. La anterior vida de san Bonifacio, la había escrito Willibaldo en un estilo «*difficile*».
6. *Liber manualis de admonitione clericorum et laicorum*. Esta obra es una labor docente dirigida a clérigos y laicos acerca de cómo Dios permite que accedan a Él. Por lo tanto, la admonición se vuelve muy necesaria por el estado de decadencia en que había caído la Iglesia. Desarrolla la necesidad de volver a las reglas de la fe y salvaguardar la ortodoxia como venía velando la corte carolingia en tanto se había constituido en única autoridad. Este escrito también lo refiere en *De suis tentationibus*, 55B, donde nos da a conocer que también lo escribió en Fulda entre 1062-1066.
7. *Liber proverbiorum*. El prefacio expresa las ideas de Otloh sobre la formación de los jóvenes monjes. Uno de sus principios es no temer sustituir los escritos profanos por los textos escogidos en la Sagrada Escritura. Este escrito lo realiza después de haber leído a Séneca encontrándose en Fulda entre 1062-1066 (*Liber proverbiorum* 299B y en *De suis tentationibus* 55B), lo terminó en San Emeramo. Se divide en veinte capítulos; contiene fragmentos de la Escritura, de los Santos Padres y pensamientos propios. Él decía que se lo podía utilizar como manual para los niños después de la lectura de los salmos, en lugar de los dichos fabulosos de Aviano y de las palabras de Catón que solían utilizar los maestros; por eso lo veía indicado para la edificación de los fieles.
8. *Quomodo legendum sit in rebus visibilibus*. Este sermón de Semana Santa se encuentra localizado entre las obras de Beda. Es una recopilación por orden alfabético de ciento diez símbolos sagrados o comparaciones. Con él busca «encontrar mirando a su alrededor el sentido cristiano hasta en las más ínfimas circunstancias que llevan a pensar a Dios». Es un tratado que basó en analogías. Los acontecimientos que lo llevaron a escribirlo estando en el monasterio de

¹²⁰ *De suis tentationibus*, 29: «Sed et Vitam S. Bonifacii episcopi et martyris, difficili stylo editam, faciliiori reddidit rogatu fratrum ex Fuldensi monasterio...».

¹²¹ *Ibíd.*, 55A. Gäbe, p. 332: «...dictandi scribendique studium frequentare postulabar a quibusdam ejusdem monasterii fratribus, ut sancti Bonifacii vitam difficili stilo editam, aliquid facilius ederem».

Amorbach en 1061 los relata en *De suis tentationibus* 55C (Gäbe, p. 334), ante el grato recibimiento del abad y el pedido de su escritura: «¿Por qué me dices tales cosas a mí, que no sé nada de esto, porque no me he acostumbrado nunca a hablar en público al pueblo?»: «Credite mihi, quia si vobis praecipere aliquid possem/, absque dubio praeciperem/, ut in hac solemnitate proxima sermonem faceretis ad populum». Termina con un tratado sobre la Trinidad.

9. *Vita s. Nicolai de Myre*. La redacta estando en San Emeramo entre 1060 y 1062, a pedido de los monjes.
10. *Vita s. Wolfkangi*. La escribe en San Emeramo antes de partir a Fulda¹²², por lo tanto, antes de 1062. Otloh no se conformó con lo que sobre el obispo estaba escrito, una obra anónima y otra del monje Arnoldo, entonces se dedicó en esta hagiografía a un trabajo de indagación y de crítica, que, según Abt, aunque no es perfecta, sin embargo, tiene sus méritos¹²³. Wolfgang (934-994) fue obispo de Ratisbona. Tuvo una vida tan peculiar que cautivó a Otloh tal vez por cierta similitud entre ambos. A los siete años comenzó su educación con un tutor eclesiástico en su casa. Más tarde asistió a la famosa escuela monástica de Reichenau y pudo escuchar las conferencias de gramática del italiano Esteban de Novara. Llegó a ser maestro en la escuela de la catedral y también trabajó en la reforma de la arquidiócesis. Wolfgang ingresó en la Orden Benedictina en la Abadía de María Einsiedeln en Suiza y fue ordenado sacerdote por San Ulrich en 968. Tras la muerte del Obispo de Ratisbona Miguel, en 972, fue nombrado Obispo. La acción de Wolfgang fue de gran importancia no solamente para la diócesis sino para la causa de la reforma de la cristiandad. Llegó a reformar la Abadía de San Emeramo, los conventos de Obermünster, Niedermünster y Mittelmünster en Ratisbona. También cooperó instaurando la reforma de Gorze a la abadía benedictina de Altaich (Nieder-Altaich) lo que le generó una nueva y prolífica forma de vida. Wolfgang mostró una genuina generosidad episcopal con la cual completó las visiones del Emperador Otto II, en cuanto a reducir el tamaño de su diócesis para beneficio de las nuevas. En 1052 fue canonizado. Otloh lo consideró como un reformador en todo sentido, ya que pedía a los

¹²² Un manuscrito se conserva en el monasterio de San Gall. *De suis tentationibus*, 56A. Gäbe, p. 334: «Sancti Wolfgangi emendans, sicut in utriusque vitae prologo intimatur, scripsi antequam proficiscerer ad monasterium Fuldense».

¹²³ Abt, p. 239.

canónigos¹²⁴ vivir como lo ordenaba la regla de san Benito, separando lo temporal de lo espiritual. Gorze (Cerca de Metz), fue una rama de Cluny que produjo una importante reforma del monaquismo en Alemania por el lugar que ocupaba en la jerarquía eclesiástica, centrándose más adelante en Hersfeld. Otloh consideraba que la vida de Wolfgang debía ser el espejo del buen obispo, teniendo en cuenta los *vicios* de simonía y nicolaísmo a los que eran adeptos la mayoría de la jerarquía eclesial. Gracias a la función del obispo, la capilla de San Emeramo fue elevada a Iglesia capitular en el siglo IX.

11. *Vita s. Altonis*. Su escritura la realiza antes de 1062, junto con poemas sobre el santo en honor a quien fuera fundador y abad del monasterio de Altenmünster, en Baviera.
12. *Vita s. Magni*. Se considera que fue la de mejor estilo literario. Escrita en San Emeramo entre 1067/68, a raíz de los insistentes pedidos de dos monjes, Guillermo y Adalham, abad en el convento de santa Afra. Abt nos dice que se le atribuyó a Ermenrich d'Ellwangen¹²⁵.
13. *Liber de cursu spirituali*. Este tratado lo escribió alrededor de 1068/69. Trata sobre la carrera que Otloh realiza a través de los campos de la Escritura, viendo la destrucción de la religión cristiana en todas partes y la negligencia de príncipes y gobernantes para con sus súbditos. Desarrolla la idea de que los monjes cristianos o simples laicos, deben esforzarse por alcanzar la victoria sobre el mal para ganar la vida eterna, ubicados tanto en la vida espiritual como en la secular. «En este libro, evidentemente, di a conocer escribiendo cuanto pude recorrer del campo de la Sagrada Escritura, y en especial, del Salterio y Evangelio»¹²⁶. El capítulo XV lo dedica a la moral a partir de los libros de Salomón, Job, Isaías, Jeremías, etc. También, en el capítulo XXI, retoma el relato de sus experiencias personales y sobre todo las dificultades para alcanzar la perfección, para ello trata de mantener su alma con Dios. En el XXII relata

¹²⁴ Algunos comentaristas sostienen que el término *canónigo* es anacrónico al siglo XI. Hemos indagado en su historia y encontramos que entre los años 1015 y 1026, Dudon de San Quintín lo utiliza en el libro *De las costumbres y de los actos de los primeros duques de Normandía*. Dudon era *canónigo*. A comienzos del siglo XI la importancia de los monasterios era plena, por lo tanto generó la necesidad de instaurar el clero como único centro de poder para mantener la jerarquía moral en manos de la Iglesia. Hubo dos caminos, uno práctico, de la acción sobre el mundo, cuya autoridad perteneció a los canónigos. El otro fue el teórico, que perteneció a los monjes.

¹²⁵ Abt, p. 239. El prólogo y el párrafo final de esta hagiografía fueron publicados por Dümmler, pp. 1098-1110.

¹²⁶ *De suis tentationibus*, 56B. Gäbe, p. 336: «In quo videlicet libro quantum per sacrae Scripturae, maximeque per Psalterii et Evangelii campum currere potui, scribendo protuli».

cómo fue incitado a escribir algunas consolaciones en el alma para percibir en ella las divinas inspiraciones y luchar contra las tentaciones. También escribió aquí sobre la razón y sobre la lujuria. Gäbe lo califica como una guía de apoyo a la lectura bíblica a través de sus *florilegios* para alcanzar la forma correcta del espíritu y poder vencer en su lucha contra las tentaciones del demonio¹²⁷.

14. *Sermo «in natali apostolorum»*. Este sermón también se encuentra entre los escritos de Beda.
15. *Epistola de permissionis bonorum et malorum causis*. Esta epístola trata sobre la necesidad de sufrir algún mal como enseñanza para alcanzar el bien y la vida eterna.
16. *De confessione actuum meorum*. Este escrito tuvo como finalidad suplir a la confesión en el caso de ser alcanzado, Otloh, por una muerte súbita o una fuerte enfermedad que le impidiera cumplir con dicho deber, y buscó en ella agradecer los bienes alcanzados en su vida terrena por la gracia de Dios. Este escrito se ha perdido, aunque hay fragmentos en sus obras, no se lo puede referir con exactitud. De ella habla en *De suis tentationibus*, 56B: «*De confessione actuum meorum, ut si qua infirmitas vel subitanea mors me in extremis impediret a debita confessione, saltem per scripta patefacere quis ex memetipso, quis ex Dei gratia essem*».
17. Dos plegarias, una en alemán y otra en latín. En ellas escribe una justificación de la omnipotencia y gracia divina en la oración que justifica la necesidad de la confesión. En *De suis tentationibus*, 56C da cuenta de ellas: «Todavía quiero decir algunas palabras de dos oraciones. Atendiendo pues, a que muchas veces seduje a muchos con malos ejemplos, me dediqué a escribir tales palabras de la oración con las que cada uno puede ser instruido satisfactoriamente cómo debe orar para sí mismo y para otros»¹²⁸. Abt¹²⁹ refiere que con su escritura en alemán pretendió llegar a todas las almas posibles, y que la lengua no fuera un impedimento para que cada uno rogara como mejor pudiera para llegar a Dios, a sí mismo y a los otros.

¹²⁷ Gäbe, p. 58.

¹²⁸ *De suis tentationibus*, 56C. Gäbe, p. 338: «Adhuc proferre libet duarum orationum verba. Attendens enim saepius, quia plurimos exemplis pravis seduxi/, talia orationis verba scribere studui, in quibus unusquisque satis doceri potest, quomodo et pro se et pro aliis orare debeat».

¹²⁹ Abt, pp. 233-234. Un dato sobre la plegaria escrita en alemán que no hemos podido constatar en otras fuentes.

18. *De suis tentationibus, varia fortuna et scriptis*. Este libro es el tema principal del presente estudio. Fue el primer escrito del monje que se recuperó y lo hizo Mabillon quien lo incorporó en su *Vetera Analecta* en 1683. En esta obra, escrita alrededor de 1068/69 poco antes de su muerte, Otloh retoma las confidencias ya hechas por él de los estados del alma en *De doctrina spirituali* y en *De cursu spirituali*. Contiene análisis existenciales sumamente elaborados intentando responder a la pregunta «¿cuán verdaderos, justos y necesarios son los juicios; pero también cuán grande facultad de obrar bien tenemos concedida por Dios?», *De suis tentationibus*, 54A. Gäbe, p. 328: «judicia quoque quam vera justaque et necessaria sint; sed et quantam bene agendi facultatem a Deo concessam habeamus, nisibus totis inquirere atque pluribus testimoniis approbare?». En esta obra Otloh pasa a ser un personaje entre Dios y el demonio, que utiliza argumentaciones filosóficas y teológicas dirigidas a encontrar la verdad en la conversión a través del relato de su vida, como muestra de las concesiones ofrecidas por Dios de su ferviente deseo, sobre todo, de estar rodeado de libros. Este deseo muestra la importancia que el monje da a la educación en la lectura y escritura.
19. *Precatio theodisca*. Este escrito de Otloh es una breve oración dirigida a los pecadores.
20. *Narratio de miraculo, quod nuper accidit cuidam laico*. Otloh no hace figurar esta narración en la lista de sus escritos. Abt conjetura que puede deberse a que es un apéndice de *De cursu spirituali*. Porque tampoco menciona *De mysteriis numeri ternarii*, apéndice de *De tribus quaestionibus*¹³⁰. En ella, retoma la idea de que la vanidad y la corrupción generales indican la proximidad del fin del mundo.
21. *Fragmentum relationis de translatione s. Dionysii e Francia in Germaniam, ad monasterium s. Emerammi*. Este escrito, del que sólo se tiene un fragmento, extrañamente se encuentra entre sus manuscritos. Abt afirma que no le pertenece, según la investigación llevada a cabo por Dom R. Ceillier; también Bernardo Pez duda de esta pertenencia¹³¹. Ciertamente Otloh no lo menciona cuando realiza la lista de los libros que escribió y copió ni aparece como

¹³⁰ Abt, p. 240.

¹³¹ Pez en *De vita et scriptis Othloni disquisitio*, PL 146, 16A, duda que el código que contiene los fragmentos del pedido de traslación de los restos de Dionisio de Francia a Germania, y que algunos eruditos habían incorporado a la obra de Otloh por la fuerza de su escritura, le pertenezcan.

apéndice en ninguna de sus obras. No habla de haber redactado un pedido de traslado de los restos del cuerpo de Dionisio de Francia a Germania, aunque lo pretendía. Podemos preguntarnos ¿Por qué no escribió una *vita sancti Dionysii*, dado que lo admiraba tanto? Suponemos que probablemente porque no tendría más documentos sobre el santo que lo traducido y comentado por Escoto Eriúgena quien enmendara la mala traducción de Hilduino, y estaría conforme con dicha traducción.

Hay tres opúsculos, *De doctrina spirituali*, *De liber visionum* y *De tribus quaestionibus*, que son los que Otloh reunió en un solo volumen. En *De suis tentationibus* explica los motivos que lo llevaron a ello venerando a la Santísima Trinidad y colocándolos en orden de menor a mayor fuerza en el contenido.

En su mayor parte las obras de Otloh tienen que ver con la implantación de la reforma y su importancia para la vida espiritual en tanto su alejamiento de las cuestiones materiales y, sobre todo, monetarias¹³² que fue origen de la simonía, tan detestada por él. En sus escritos acusó como propiciatorias de este vicio, a la formación literaria de los monjes y la lectura de textos profanos¹³³.

Como muchas obras de autores que fueron retirados de los anaqueles, las obras de Otloh *De tribus quaestionibus* y *De doctrina spirituali* aparecieron como *Anonymus Mabillonianus*.

Quedaron algunas referencias a Otloh por las anotaciones de su amigo y discípulo Guillermo de Hirschau en su tratado sobre *La Música*. La referencia es bien explícita porque es un diálogo entre Otloh y Guillermo. También en el prefacio de *La Astronomía* aparece una *O.* que podría referirse a Otloh. Pero, como sostiene Abt¹³⁴, este dato no se

¹³² En varios estudios sobre el siglo XI hallamos la coincidencia acerca del dinero como una *unidad radical de todas las cosas*, provocada por el cambio de intereses en la economía del siglo XI. Los historiadores ven cómo la función de unidad ya no era cumplida por Dios trino, sino por la nueva realidad del dinero, generador de una creciente riqueza que fue formando al *mercado* en la sutil circulación de la moneda. A partir de estas apreciaciones, los historiadores consideran que se generó una transvaloración y corrupción que llevó a la necesidad de pensar un Dios más trascendente, más puro y más religioso. Esta necesidad de pensamiento no se logró en todo su deseo sino que generó, conjuntamente, la progresión de la simonía. Fortuny analizó esta situación en *Reflexiones historiográficas para un prólogo* y en *Anselmo de Cantorbery...*; Duby en *El Año Mil, Los tres órdenes*; y también lo hicieron Febvre, Gerreau, Le Goff en las obras citadas en la bibliografía, entre otros autores consultados.

¹³³ A causa de esta situación que estalló en el siglo XI, recién en el XVI el Concilio de Trento presentará como novedad el celo que en adelante habría de ponerse en la selección, formación moral, teológica y doctrinal de los curas, para lo cual se les pedía a los obispos que establecieran seminarios diocesanos para que se evitaran los abusos denunciados y se llevase a cabo la reforma real de los ministros seculares de la Iglesia.

¹³⁴ Abt, p. 229.

puede asegurar. También encontramos alguna mención de él en relación a su amistad con el monje Arnolfo de Vohberg que llegó a San Emeramo hacia 1030, poco antes que Otloh. Fue prior del monasterio, relata Abt, y considera que los unía una semejanza de vida, de estudios y de trabajo, de espíritu religioso y celo reformador. A su vez, el estudioso sostiene que debieron establecer relaciones amigables, porque «Otloh figura en medio de las *perplures* que relata Arnolfo en *De laudibus nostri patroni et de aliis utilitatibus mecum saepe disputaverint*»¹³⁵. Su amplia producción literaria nos permite comprender por qué las abadías recurrían a su talento.

¹³⁵ Abt, p. 230.

2.2. *De suis tentationibus*

La reseña que hemos realizado de los comentaristas de Otloh, nos permite afirmar que si bien muchos de ellos hablan sobre la aceptación o rechazo de Otloh a la dialéctica, sin embargo son muy pocos los que se ocupan de analizar su pensamiento sobre esta ciencia y el uso que le dio. En este tema queremos ir introduciéndonos en el transcurrir de nuestro estudio; para ello comenzaremos exponiendo las características fundamentales de su principal obra para ir desgajando la trama hasta abrazar la que nos interesa.

Al final del *Liber de cursu spirituali* Otloh añade un informe de su vida que luego se transformará en la primera parte de *De suis tentationibus*, y también encontramos fragmentos en *De doctrina spirituali*; motivo por el cual notamos repeticiones, un continuo repliegue sobre el mismo relato, que nos da la impresión de un acontecimiento ininteligido. Probablemente nunca lo haya podido comprender en su inmensidad, por eso las vueltas y repeticiones para abarcarlo desde distintos frentes y que luego pasa a ser, *De suis tentationibus*, una obra autónoma.

El mencionado relato es escrito durante su segunda estancia en San Emeramo tomando el recuerdo de los «trágicos acontecimientos», y de los textos donde había relatado su experiencia inmediatamente después de haberla padecido. A este derrotero lo lleva su intenso amor y confianza en una educación a través del conocimiento de las Escrituras y los Salmos, junto a sus narraciones y las de todos aquellos que tuvieron la misma intención, permitirán el desarrollo de un grupo humano inteligente e intelectual que hiciera posible una vida bienaventurada.

El *Liber de suis tentationibus* fue escrito y anotado en el códice de la biblioteca de San Emeramo entre 1068 y 1070, durante la vejez de Otloh y unos años antes de su muerte. Excepto las copias realizadas por el propio Otloh y los monasterios a los que las donó, no se copió nunca. Un ejemplar se encontró bien conservado en el mismo monasterio de San Emeramo. Dionysus Menger¹³⁶ poseía un manuscrito en su biblioteca personal en el año 1501. Y Johannes Tourmair da cuenta de él en sus *Annales* de 1517/18 en San Emeramo. Al iniciar su escritura en tercera persona y no nombrar al protagonista de tales pesares se consideró a su obra anónima. Y fue Jean Mabillon quien liberó el manuscrito del olvido en 1683. Lo publicó en sus *Vetera Analecta* como

¹³⁶ *Registrum sive inventarium bibliothecae monasterio Sancti Emmerammi episcopi sive martyris.*

anónimo, con el título: *Anonimi Monachi Ratisponensis libelus ipsius de temptationibus, varia fortuna et scriptis*¹³⁷, que es el inicio del escrito.

Pero fue Bernardo Pez, quien en el siglo XVIII, tras haberla contrastado con otra obra del monje, a quien se le reconocía por la modificación del relato de la vida de san Bonifacio, y haberla valorado positivamente, se la asignó a Otloh¹³⁸. De esta manera, Pez fue el primer editor de la obra con nombre del autor. En la advertencia preliminar en la PL, 29, se hace constar, sin tener en cuenta el escrito sobre la vida de Bonifacio, que era el único opúsculo puesto que no habían hallado otro: «Ex hoc unico opusculo (nam alia reperire non potuimus)». El antiguo códice refería este título: «Comienza el libro acerca de la tentación de un cierto monje», «Incipit liber de tentatione cujusdam monachi». Pez valoró altamente el libro sobre las tentaciones al considerar que traslucía el alto nivel de educación del autor y su don caritativo, al extraer de sus relatos los donativos de sus obras personales; lo llamó *Venerabilis Otlohnus*. Sabine Gäbe se detuvo en esta valoración positiva que se hizo de Otloh, y no sólo por parte de Pez, sino prácticamente de todos los estudiosos del siglo XVIII y XIX que conocieron la obra del monje.

El escrito *De suis tentationibus* ocupa treinta columnas en la PL. Está dividido en dos partes que dan la impresión de no tener demasiada cohesión una con otra. Una escisión que permitió publicarlas por separado, aunque Otloh, en 1070, las había «editado» juntas¹³⁹. El desequilibrio entre ambas partes tiene su justificativo. En la primera encontramos el relato sobre cómo aprendió a leer y a escribir a escondidas; su actividad como copista antes y después de ingresar en San Emeramo, y los temas centrales que ocupan la mayor parte de su desarrollo, específicamente, sus experiencias a partir de la lectura de los textos sagrados y profanos, y las crisis de conocimiento y existenciales que le generaron, transformándose, de esta manera en un índice de su compleja personalidad. La segunda parte trata en exclusividad sobre las obras que copió y escribió y sus circunstancias con lo cual cierra el círculo autobiográfico y, esta segunda parte, deja de ser concebida como un apéndice, para ser el testimonio de Otloh de haber dedicado su vida al estudio, la copia y la escritura.

Comienza la primera parte informándonos sobre el inicio de su carrera espiritual:

¹³⁷ PL Advertencia a *De suis tentationibus*, 29. Gäbe, pp. 11-13.

¹³⁸ Gäbe, pp.11-16 y 53-68.

¹³⁹ *Ibid.*, p. 43.

«Hubo cierto clérigo entregado a los vicios de muchas maneras, que siendo amonestado por el Señor muy a menudo para lograr su enmienda, luego de haberse convertido...»¹⁴⁰.

El inicio es en tercera persona refiriéndose a «cierto clérigo», con lo cual habla de una forma de vida que no era la aprobada por él, por eso dice «entregado a los vicios» y que logró enmendar tras haberse convertido a la vida monástica.

Continuamente asocia la vida clerical con los «vicios» o «crímenes», como suele llamarlos. Nos deja la certeza, desde su punto de vista, que la vida llevada por los clérigos no era conveniente con lo exigido por la regla, de modo que la única vida buena debía ser la del monje.

Nos expone abiertamente su alma para que podamos comprender sus experiencias. Una experiencia que dirige a las personas de su época y lugar, directamente vinculado con el mundo intelectual y con el desarrollo de lecturas; a personas cuyas conductas, experiencias y situaciones fueran similares a las de él e incluso, como se lo ha calificado, fueran neuróticas. De alguna manera busca que sus vidas sean guiadas por determinados relatos bíblicos que él va comentando generalmente con ejemplos de su propia cosecha.

La segunda parte también la inicia en tercera persona diciendo:

«El clérigo mencionado anteriormente escribió esto, a fin de que les pudiera mostrar a aquellos que al principio de su conversión desean leer la Sagrada Escritura, de qué modo deben reconocer y ser precavidos contra la astucia inmensa del fraude diabólico con el que suele impugnar la misma Escritura, y de qué manera también deben reconocer e invocar la gracia de la inspiración divina»¹⁴¹.

Así llegamos a saber que esta es la tentación y varia fortuna de sí mismo y lo que llegó a ser por sí mismo y por la misericordia de Dios.

Al comenzar en tercera persona da inicio a la ficción y nos permite entrar en su juego de *auctor anonymus*. Decir que era «otro», «un cierto clérigo», le permite falsificar su identidad; falsificación a la que pone fin cuando pasa a la primera persona y relata los acontecimientos que había comenzado en tercera¹⁴². Pero también al hablar en

¹⁴⁰ *De suis tentationibus*, 29A. Gäbe, p. 346: «Fuit quidam clericus vitiis multis modis deditus, qui cum saepe a Domino commoneretur pro emendatione sua, conversus tandem venit ad monasticam professionem».

¹⁴¹ *Ibid.*, 51A. Gäbe, p. 318: «Hoc igitur clericus supradictus, ideo scripsit, ut his qui in conversionis initio sacram Scripturam legere cupiunt, ostenderet qualiter immensam diabolicae fraudis astutiam, qua omnes eandem Scripturam legentes impugnare solet, agnoscere et praecavere, qualiterque etiam divinae inspirationis gratiam agnoscere et invocare debeant».

¹⁴² Gäbe, pp. 49 y 113.

tercera persona en el inicio de la segunda parte, nos deja entrever, por la ficcionalidad, que existían muchos clérigos cargados de vicios y que no todos pasaban –pero deberían– por los castigos que él había sufrido. A través de su relato, podemos conocer las estrategias de protección contra las tentaciones a través de su *inspiratio*. Así nos muestra su emprendimiento como autor y editor.

En la segunda parte, conforme lo mencionado anteriormente, se dedica a exponer de manera detallada su formación, las obras que escribió, su contenido, sus circunstancias y las copias que él mismo había realizado y a quiénes las había entregado.

«...copié diecinueve misales; por cierto, diez para los abades o hermanos que estaban en nuestro monasterio, cuatro, empero, para los frailes Fuldenses, y cinco, para los que habitaban en otros lugares. Asimismo copié tres libros de los Evangelios, y dos con las Epístolas y Evangelios, que se llaman Leccionarios. Junto a esto también copié libros de Maitines»¹⁴³.

Otloh comenta las obras que escribió en verso y que fue su propio editor e hizo varias copias de sus libros las que repartió a sus amigos y envió a varios monasterios:

«Quiero también mencionar cuanto pueda recordar, qué cantidad de libros es posible que haya entregado a algunos conventos o amigos. Y en primer lugar, quiero nombrar por cierto, a los frailes Fuldenses, por el hecho de que trabajé mucho junto a ellos copiando muchos libros que entregaba a nuestro monasterio; por eso, también en nuestra casa copié libros que ellos no tenían. En efecto, les entregué, según recuerdo, siete opúsculos, pero a los de Hersfeld, dos libros. Y cuando hube regresado de aquellas regiones y llegué a Amorbach, le entregué un libro al abad de ese lugar. Posteriormente, incluso, cuando partí con nuestro hermano Guillermo, le entregué a él cuatro libros, entre los que estaba el Misal, un libro suficientemente precioso. Di al abad de Lauresheim, un libro; [...] al abad de Ebersperg, un libro; a algunos amigos que estaban en Bohemia, cuatro libros; a un amigo que estaba en Padua, un libro; [que es de Pérgamo, me lo dio. A una madre de Eihstat, un libro. A un monje de San Burchardo, un libro. Al Abad de Freising, un libro] Para el monasterio Tegernsee, dos libros. [Del mismo modo escribí para Augia un gran libro de maitines. Para el convento de Prühl, que estaba cerca de nosotros, un volumen en el que había tres libros. Por otra parte, también le di al hijo de mi hermana, que estaba en ese mismo lugar, un libro y varias epístolas. Para el monasterio de Obermunster también di tres libros; para el monasterio de Nidernmunster, un libro. Además, a muchos otros di o envié, alguna vez, sermones o proverbios, o algunos escritos edificantes. Tales pruebas de mi trabajo, sin embargo, he dado a conocer aquí para convertir a algunos monjes entregados a la ociosidad, e incitarlos a promover alguna obra conveniente para la vida monástica. Si, pues, no pueden hacer cosas tan grandes, al menos pueden realizar cosas más fáciles»¹⁴⁴.

¹⁴³ *De suis tentationibus*, 57D-58A. Gäbe, p. 352: «uno minus XX libros Missales scripsi, decem quidem abbatibus vel fratribus in monasterio nostro positis; quatuor autem fratribus Fuldensibus, et quinque in aliis locis commorantibus; tres quoque libros Evangeliorum, et duos cum Epistolis et Evangeliiis, qui Lectionarii vocantur [...] Ad haec etiam scripsi quatuor matutinales libros».

¹⁴⁴ *Ibíd.*, 58A-C. Gäbe, pp. 358-360, en el que faltan algunos fragmentos que los señalaremos entre corchetes: «Libet etiam proferre, quantum reminisci valeo, quot libros quibusdam coenobiis aut [vel] amicis tradiderim. Et primo quidem fratres Fuldenses nominare volo, quia pro eo quod apud eos maxime

Aquí leemos la copiosa producción de Otloh en la entrega a los monasterios junto a sus obras que ciertamente considera «escritos edificantes». La segunda parte culmina con esta sugerencia a los monjes, sustentada en un principio capital para el pensamiento ilustrado de la época: la pulcritud del alma, un logro a alcanzar a través de una escritura liberadora para poder elegir bien por sí mismos. Gäbe piensa que una orden de ese tipo dirigida a las personas, no sólo a los monjes (aunque casi en exclusividad ellos podrían hacerlo), tendría como principal intención la autodeterminación; basada en una moderna noción de higiene del alma para aquellos que la tuvieran oprimida y no pudieran escribir¹⁴⁵.

Así termina el *Liber de suis tentationibus, varia fortuna et scriptis*, informándonos dónde se podrían hallar los manuscritos, a quiénes los entregó y su gran amor por la escritura, la lectura y la interpretación, que lo llevaron a repartir libros por todos los lugares que pudo, y cómo fue que realizó la primera edición o, como lo llamó Gäbe la «declaración editorial»; de esta manera se hallaron manuscritos no sólo en San Emeramo sino también, por ejemplo, en Tegernsee. Pareciera que Otloh nos quiere decir: «nadie se salva sin cultura, sin alfabetismo», e instando a que todos copien sabiendo lo que hacen, y escriban aunque no realicen obras profundas. A muchos de ellos les dirigió el calificativo de *ociosos*, lo que nos lleva a pensar que, aunque muchos supieran escribir, no lo hacían; y aquí el regaño pedagógico porque no era necesario ser notables escritores para colaborar en el mejoramiento de la vida monástica. Gurevich observa en estas últimas palabras una humildad extrema y un gran conocimiento de sí mismo entrelazados en un discurso sencillo¹⁴⁶. Nosotros agregaríamos el

laboravi, scribens [scribique faciens] libros multos, quos monasterio nostro tradebam; ideo apud nos quoque scripsi libros, quos ipsi non habebant. Tradidi namque eis sicut memini, VII libellos, Herveldensibus autem duos libros. Cumque ex partibus illis remeassem, et ad Amarbach venissem, tradidi ejusdem loci abbati unum librum. Postea vero cum fratre nostro Wilhelmo profectus, dedi ei quatuor libros, inter quos erat missalis liber satis pretiosus: Abbati de Lauresheim unum librum; [abbati de Heremitis I librum. Abbati de sancta Afra I librum. Episcopo cuidam de Lingones ad nos venienti I librum. Episcopo de Augusta I librum] abbati de Ebersperg unum librum; amicis quibusdam in Boemia positus quatuor libros; amico cuidam in Patavia posito unum librum [qui est pergamenum mihi dedit. Cuidam nonnae de Eihstat I librum. Cuidam monacho de S. Burchardo I librum. Abbati de Frisingen I librum] Ad monasterium Tegernsee duos libros. [Similiter ad Augiam librum matutinalem mágnum scripsi. Sed exinde sumptus mihi est datus]. Ad Pruolense coenobium prope nos positum volumen unum, in quo tres libri erant. Sed et filio sororis meae ibidem posito unum librum, variasque epistolas dedi. Ad Superius quoque monasterium tres libros; ad Inferius monasterium unum librum dedi. Praeterea multis aliis dedi aut misi aliquando sermones aut proverbia, seu aliqua aedificationis scripta. Talia autem laboris mei indicia hic ideo protuli, ut aliquos monachos otiositati deditos converterem, et ad aliquod opus monasticae vitae congruum incitarem. Si enim tam magna nequeunt, facilia agere possunt».

¹⁴⁵ Gäbe, pp. 69-70.

¹⁴⁶ Gurevich, 1997, p. 131.

reconocimiento de su tesón frente a los otros monjes al desarrollar al máximo su capacidad intelectual.

Se ha criticado mucho el pecado de soberbia, no obstante Otloh nos muestra repetidas veces su satisfacción (que se relaciona con el orgullo), ante su prolífica producción y los éxitos obtenidos. Por ejemplo, es ilustrativo su comportamiento en Amorbach, ante la petición del abad para que prepare el sermón de Semana Santa para el pueblo:

«¿Por qué me decís tales cosas a mí, que no sé nada de esto, porque no me he acostumbrado nunca a hablar en público al pueblo? Pero, al repetirme él [el abad] lo mismo, al instante comencé yo a pensar dentro de mí diciendo: ¿Qué debería hacer, si alguien cuyas órdenes yo presumiera que no podría transgredir, me ordenara hacer tales cosas? Por eso, un trabajo de esta naturaleza lo he de asumir espontáneamente, antes que estar obligado a hacerlo por alguien que tiene el poder para que, de este modo, pueda probar qué debería hacer. Y de inmediato, tomando la pluma comencé a escribir a la manera de diálogo, tomando la introducción de las palabras del Salmista: «El Señor, desde el cielo, mira a los hijos de los hombres»; corroboré evidentemente, estas palabras cuanto pude, con argumentos de analogías, creyendo que por medio de estas cosas podría ser edificante para algunos; así fue que a esta obra le puse el título: *De qué modo se ha de leer en las cosas visibles*»¹⁴⁷.

Otloh se encontró, como muchas otras veces, frente a una situación de obediencia religiosa que pudo llevarlo a un conflicto de conciencia; la orden de su superior pudo más que su propio deseo. Aunque en este caso, se deja ver que el deseo se oculta en la modestia exigida para un monje ante la capacidad de poder cumplir con éxito la tarea encomendada. Porque la regla se lo pide en el capítulo LXVIII: si a un hermano le mandan cosas imposibles debe acoger la orden con toda docilidad y obediencia, si no debe exponer primero su sumisión y luego las razones de su imposibilidad pero si después el superior sigue pensando de la misma manera, debe convencerse el inferior que así le conviene y obedecer por caridad confiando en el auxilio de Dios.

¹⁴⁷ *De suis tentationibus*, 55C. Gäbe, p. 332: «Cumque ab ejusdem monasterii abbate susceptus omni humanitate et pietate retinerer, et de sacrae Scripturae quaestionibus multis inter nos sermo assiduus ageretur, placuissetque ei saepissime responsio mea, accidit ut juxta paschalia festa dixisset ad me: Credite mihi quod si vobis praecipere aliquid possem, absque dubio praeciperem ut in hac solemnitate proxima sermonem faceretis ad populum. Cui ego respondi dicens: Cur talia dicitis ad me, qui nihil hujus rei scio, qui nunquam consuevi populum alloqui in publico? Illo vero eadem repetente, coepi mox cogitare intra me dicens: Quid facerem, si aliquis, cujus jussa transgredi non praesumerem, talia mihi praeciperet? Unde hujusmodi opus assumendum est mihi sponte, priusquam ab aliquo compellar potente, ut sic probem quid facturum essem. Continuoque stylo accepto scribere coepi in modum sermonis, sumens exordium de Psalmistae dictis: *Dominus de coelo prospicit super filios hominum*: quae nimirum dicta, quantum potui, similitudinum argumentis roboravi, credens per haec aliquos aedificari; cui videlicet operi titulum imposui: Quomodo legendum sit in rebus visibilibus».

Su exposición busca mostrar razones a través de sus propias experiencias hasta llegar a su conversión para ilustrar a aquellos que al iniciarse en la lectura sagrada se iniciaran también en la duda sobre la existencia de Dios, o llegaran como él a negarlo, y negaran, en consecuencia, la verdad de las Sagradas Escrituras.

La imposibilidad de librarse de las dudas se aprecia en la forma de escritura que utiliza y es lo que aceptamos llamar *triálogo*¹⁴⁸; donde aparece su conflicto con Dios, con la palabra revelada y con Satanás. Su duda se humaniza porque él la sufre y no reniega de ella, sino que la reconoce como necesaria para iniciar la búsqueda de la ansiada verdad. En su derrotero no se le presenta evidente, por lo tanto, se auto-ilustra, busca en los libros y en su propia interpretación inteligente los argumentos que le permitan volver al pensamiento que considera debe ser el correcto, porque es el que impera, ayudándose, también, con la hagiografía. Sin embargo, el conocimiento que había alcanzado y que le había permitido realizar una lectura diferente de la del resto de los monjes, fue el que le generó el mencionado conflicto. Su inteligencia desarrollada desde las «artes liberales», lo llevarían, por motivos diferentes, a desprestigiarlas.

Otloh dirige este texto a aquellos que no seguían la regla inspirada por san Benito y a los que eran poseídos, como él, por inclementes dudas; en esto no fue original. Pero sí al identificar el suceso, lo que le estaba ocurriendo mientras se ocupaba de las ciencias profanas en paralelo con las sagradas. Escribió para descubrir los modos de inspiración divina, con los que instruía su mente para defenderse¹⁴⁹.

¹⁴⁸ *Triálogo*: Un término de muy poca aplicación. Nosotros lo utilizamos en relación con la estructura dialógica tripartita que emplea Otloh en *De suis tentationibus*: él con Dios y el demonio, conformando una unidad ficcional. Otloh pone en sus bocas sentencias seleccionadas de las Escrituras, y del argumento racional. No obstante mantenemos la forma: «Dios le dice...» y «el demonio le dice...». El término *triálogo* fue utilizado por Nicolás de Cusa en un escrito que tituló *Dialogus de Possest*, editado por Renata Steiger. Hamburgo, in *Aedibus Felicis Meiner*, 1973; los tres interlocutores son *Bernardus, Iohannes y Cardinales*.

¹⁴⁹ *De suis tentationibus*, 33D. Gäbe, p. 262: «...ut etiam divinae inspirationis modos, quibus mens mea ad repugnandum instruebatur, scribendo aperiam...».

2.2.1. Característica y estilo de su escritura

La obra del monje de Ratisbona no surge como obra literaria sino como un texto ilustrativo y educativo para acercar a los monjes a la meditación de sus propios actos. Escrita para fortalecer la vida monástica, trata de llegar a todas las inteligencias al utilizar la lengua latina con una gramática simple, y una sintaxis directa, sin demasiadas subordinaciones. Otloh mismo nos da la característica de sus obras, la estructura y el estilo. En la segunda parte de *De suis tentationibus*, 51A, comienza diciéndonos, en tercera persona, cómo escribió muchas cosas «Scripsit et ídem clericus multa alia...», algunas en verso, otras dice «de otro modo», «quaedam autem alio modo», alternando los estilos diferentes: el verso con la prosa y los distintos temas «no sólo para alejar la molestia del tedio, sino también para renovar las fuerzas del alma y del cuerpo», «non solum ob depellendam taedii molestiam, sed etiam ob recreandas animae et corporis» (*De suis tentationibus*, 51A). Esta escritura que él quiso publicar «quae scilicet utraque subsequenter pandere volo» con su determinado orden es la que nos permite ver su capacidad innovadora, no sólo por el relato autobiográfico sino por el ingenio en la disposición de sus escritos obedeciendo a la regla en la necesidad de fomentar la lectura y la reflexión. Otloh expresa con agudeza y talento sus sensaciones más simples, como la fatiga ante la repetición de un mismo estilo literario, reconociendo que la diferencia en el estilo aumenta la calidad de la escritura. Cada una refiere un momento y un espacio o situación de su vida, con lo cual no puede ser, su escritura, monocorde.

De manera frecuente Otloh menciona el deleite que le provoca escribir¹⁵⁰, comparándolo con la manera de servir una buena mesa. El estilo de su escritura es prolijo y repetitivo, fuerte e indagador como reflejo de lo que pensamos fue su desafiante personalidad.

Nos refiere que escribió tres opúsculos, en distinto tiempo y de diverso estilo «diverso tempore diversoque stylo» que quiso reunir en un solo volumen, como detallamos al referirnos a sus obras. La primera de las tres obras que Otloh refiere es *De doctrina spirituali*, escrita en verso:

«También decidí ponerlo en primer lugar, para que alguien que, por esto se ha convertido al camino de la verdad, tome casi como el alimento adecuado a su

¹⁵⁰ *De suis tentationibus*, 57B. Gäbe, p. 354: «...mox quorundam prece pulsatus, tanto iterum scribendi studio occupabar, ut raro, nisi in festivis diebus vel in aliis horis incompetentibus, ab hoc opere cessarem».

conversión, y así repuesto con una comida más liviana, pueda llegar mejor preparado a tomar los manjares más exquisitos de la doctrina sagrada»¹⁵¹.

Misch vio en este relato que Otloh quería dar una visión personal a sus escritos. Tenía la idea de una secuencia no sólo histórica de los tres textos sino escalonada en cuanto a complejidad y estilo literario, lo que también revela un espíritu docente de ir llevando poco a poco hasta los estratos más profundos del tema a tratar. Presentar una obra en estadios no era una imagen típica de la época¹⁵²; aunque la idea la tomara nuestro monje de la regla de san Benito que pedía dar tres platos de comida, «por si uno no es suficiente, pueda satisfacerse con los otros»¹⁵³. Otloh traslada esa idea en forma de metáfora para la escritura como alimento espiritual. Misch sostiene que la conciencia de sí de Otloh como autor, como buen escritor, se refleja en la acción de estar ofreciendo una comida para el alma, por eso le considera maestro de espiritualidad. En lugar de decir en sentencias lo que había que hacer para alcanzar la vida plena del espíritu, nuestro monje da razones y explica por qué. No lo dice en sus sueños, sino en su historia, y de esta manera habla de su conversión que le permite, según Misch, contrastar, primero la experiencia religiosa con, segundo, esa conciencia de sí mismo como autor que estaba ofreciendo una comida, un alimento sumamente nutritivo para el espíritu.

El monje de Ratisbona no fue solamente un medio, quien servía la comida, sino quien la hacía, su creador. Pasa a relatar los motivos que le impulsaron a escribir cada una de ellas. En esta descripción, Vinay descubre en Otloh un moralizador nato, que a sus veinte años era anárquico, individualista y muy sensible. Atacaba aquello que le decepcionaba, iba y venía cargado, al mismo tiempo, de odio y gratitud, improvisadamente furioso, súbitamente apático, capaz finalmente de expresarse en un estilo ejemplarmente pacífico, salvo que se sintiera nuevamente atacado y entonces disparaba de nuevo rompiendo el estilo de su escritura, refugiándose y disponiéndose a salir nuevamente. «A los veinte años es ateo. Se da cuenta de serlo al entrar en el

¹⁵¹ *De suis tentationibus*, 52B. Gäbe, p. 322: «In primis quoque ponere decrevi ut ex hoc quilibet ad veritatis viam conversus sumat quasi prandium conversioni suae congruum, sicque leviori cibo refectus ad lautiores dapes sacrae doctrinae capiendas aptior accedat».

¹⁵² Misch, pp.106-107. *De suis tentationibus*, 51A-B. Gäbe, p. 318: «Tres namque libellos diverso tempore diversoque stylo edidi inprimis, quos volui in unum volumen, quasi ad unam convalescentium mensam colligere».

¹⁵³ *De suis tentationibus*, 51B. Gäbe, p. 318: «...instar videlicet trium pulmentorum, quae nobis sanctus Pater Benedictus coenantibus largiri jubet in regula, ut qui ex uno nequiverit refici, ex alio reficiatur».

monasterio»¹⁵⁴. Por esto su empeño en escribir analizando sus sentimientos. Vinay parece percibir lo que pasa por la íntima mente de Otloh. Un individuo orgulloso de su saber y eternamente resentido con los intelectuales litigiosos y la jerarquía prepotente. Banniard discrepa con Vinay y sostiene que el gran error de Otloh ha sido haber dudado tanto y haber sido un hombre de tan poca fe que este error le ha llevado a la angustia obsesiva, y no considera que haya perdido la razón en su adolescencia por ser ateo¹⁵⁵ sino que, precisamente, fue lo que le permitió utilizarla en toda su capacidad. En su faz intelectual-docente, Otloh necesita mostrar que no se esfuerza en vano al componer tales obras: «Nunc vero reserare cupio quae causa fuerit singulos scribere, ut lector aliquatenus exinde instructus noverit me nequaquam frustra in talibus desudasse» (*De suis tentationibus*, 51B).

Estando en Fulda, después del incendio de San Emeramo en 1062, escribe el *Liber visionum* que, aunque lo redacta después de los otros dos, decide ponerlo en segundo lugar, considera que lo preparó con más cuidado y aditamentos como el vinagre o la pimienta «velut amaro aceti seu piperis additamento condita fercula ut suaviora efficiantur, non incongrue intelliguntur» (*De suis tentationibus*, 52D); una doctrina comenzada con halagos a la que se le adicionan ejemplos de severidad para ser escuchados con mayor interés:

«Lo ubiqué en segundo lugar, para que la doctrina que, con variadas sentencias, se había expuesto en el primer opúsculo, en éste también se corrobore con varios ejemplos y se adhieran al alma con mayor tenacidad»¹⁵⁶.

Y en tercer lugar puso el diálogo *De tribus quaestionibus*, intentando venerar en la compilación a la Santísima Trinidad si ella se dignaba inspirarlo, con un simbolismo, no sólo en el número, sino en el orden que le diera en su publicación: «tertium pro sanctae Trinitatis honore, si ipsa Trinitas dignaretur inspirare» (*De suis tentationibus*, 53C). Dejando así para el final al que consideró el mejor de los platos, porque su diálogo *De tribus quaestionibus* contenía:

«... algunas palabritas más nobles ante la mirada de los lectores»¹⁵⁷.

¹⁵⁴ Vinay, pp. 18-19.

¹⁵⁵ Banniard, p. 238.

¹⁵⁶ *De suis tentationibus*, 52C. Gäbe, p. 322: «Librum vero visionum, licet post duos scripserim, in ordine tamen secundum ideo posui, ut illa doctrina, quae in priori libello variis prolata est sententiis, in hoc quoque variis corroboraretur exemplis; eoque tenacius praemissa animo inhaereant verba».

Agregando un poco más adelante:

«...cómo con varios ejemplos y argumentos discurrí con mi poca, abierta y probada razón, sobre la misma santa Trinidad y Unidad, según las fuerzas de mi inteligencia»¹⁵⁸.

En esta selección que realiza el monje de San Emeramo, comienza con un plato energético pero suave, luego uno más fuerte, dejando para el final el de mayor nivel y así, de a poco, ir degustando el mejor de los manjares para ir instalándose en el estadio más alto de la espiritualidad. Como la comida satisface al cuerpo, la lectura satisface al alma.

Hemos ejemplificado algunas de las formas literarias en las que incursiona en su desempeño de autor prolífico, ya que lo hizo en todas y hasta se permitió generar una nueva: la autobiografía.

Los géneros literarios más utilizados en ese momento fueron el opúsculo, el diálogo, la visión y el poema, aunque ésta última forma no era del todo aceptada, Otloh va a decirnos que «no se le puede poner freno» a la mente de un hombre educado en la escuela, o sea que ha pasado por todos los modelos literarios. A todos los utilizó, ya fuera en forma de consejos, disuasiones, alabanzas, apologías y hasta profundas críticas al sistema político-religioso. De todos modos, en sus escritos prevalece la prosa en un estilo sencillo, directo, en el que hace un buen uso retórico, teniendo en cuenta a sus posibles interlocutores.

Al inicio de este párrafo, comentamos cómo Otloh decide poner en primer lugar una obra métrica, y también calificamos su personalidad como desafiante. En *De suis tentationibus* explica lo que le lleva a escribir poemas:

«...estando en medio de tantos peligros se me ocurrió ocuparme de alguna composición métrica, porque tengo por experiencia también que muchas veces, a la mente licenciada de uno educado en la escuela, no se le puede poner freno sino dedicándose a componer versos»¹⁵⁹.

¹⁵⁷ *De suis tentationibus*, 53D. Gäbe, p. 328: «...in extrema vero lautiora, et aliqua arte praecipua cocta sibi apponere jubeant, cupientes in hoc non tam suae gulae, quam aliorum, qui forte invitati sunt ad convivium, delectationi et honori deservire: ego [etiam] econtra simile aliquid molitus volui in extremo aliqua lautioris sententiae verba ante faciem legentium».

¹⁵⁸ *Ibid.*, 54B. Gäbe, p. 328: «Sed et in hoc eandem Trinitatem venerari studebam, quia in tertia quaestione, quam velut fercula quaedam praecipua ritu sagaci contexta, et allata in extremo ad lectionis coenam consistentibus apposui; de ipsa sancta Trinitate et Unitate, juxta intelligentiae meae vires, brevi et aperta probataque ut spero variis exemplis et argumentis ratione disserui».

¹⁵⁹ *Ibid.*, 52A. Gäbe, p. 322: «Cumque diu tractarem quo potissimum studio memet in tantis periculis constitutum aptissime jugiterque constringerem, occurrit animo ut in dictamine me occuparem aliquo: quod et saepe expertus sum mentem lascivam cujuslibet scholastice instructi [instituti] in nullo posse magis constringi quam studio dictandi».

De esta manera el desafío a la prohibición está expuesto con lo que nos permite el acceso a ciertas concepciones de la sociedad monacal –por llamarla de alguna manera–. Sin duda tampoco sería tan tajante la prohibición porque lo pudo hacer sin haber sufrido consecuencias terribles, de otra manera, las hubiera expuesto como hizo con otras situaciones.

En las visiones, relata sus controversias con los abades y el soñado castigo que Dios les infligiera por su injusto proceder. Sueños que tanto podían ser enviados por los demonios como por los dioses. La literatura de visión le permite abundar en sueños donde puede revelar su alma atormentada, las luchas a favor de la reforma, la denuncia y los castigos que quienes no acataban la regla que ellos mismos habían elegido, recibirían. Aquí interviene la fantasía para amedrentar al indisciplinado.

Estos relatos nos permiten el acceso a su mundo interior y a su interpretación, en el que aparecen reflejados sus miedos, malestares, deseos que no pudieron concretarse, y las prohibiciones en imágenes de seres monstruosos. Los seres que servían al mal eran negros; los del bien tenían sus vestiduras blancas.

Otloh escribe diálogos sobre los atributos y los juicios divinos y su equidad y severidad; escribe biografías sobre algunos abades reformistas que llevaron una vida ejemplar; también lecciones a los monjes; hagiografías; y su autobiografía centrada en la relación entre la lectura pagana, la divina y la necesidad de conversión. Así y todo su escritura no es sólo un relato de su vida y relaciones sino, como señalamos, del derrotero de su pensamiento desde su infancia, la cléricatura y el monacato.

Como sostiene Gäbe, Otloh se encuentra en la larga tradición de escritores que, a partir de Orígenes, Jerónimo y Agustín, exponen sus reservas sobre la lectura de la literatura antigua y no aceptan otro que el lenguaje de la Biblia con el argumento que en él se puede encontrar todo lo necesario para la salvación y defiende su inteligibilidad porque es el que obedecía al ideal de educación monástica¹⁶⁰.

Si bien es cierto que no cita mucho a los autores clásicos, es comprensible porque fue Lucano a quien culpó de haberlo llevado a la tentación y enfermedad, y a Cicerón por su arte de la elocuencia que para él, sirvió a los fines simoníacos, sin embargo los conoce y por eso los critica. Mostrando, a su vez, que fueron las artes liberales desarrolladas por esos autores, las que le permitieron un mejor acceso a la *lectio sacra*.

¹⁶⁰ Gäbe, pp. 104-110.

Por eso las ataca cuanto las defiende. Un estilo defensivo sobre todo ante las faltas de los obispos que las usaban.

Otloh utiliza un lenguaje recriminatorio cargado de argumentos estructurados de manera tal que su refutación fuera difícil. Si pensamos que fue la *illusio diabolica* la que le llevó a escribir tales circunstancias de su vida, es importante meternos en ella, para tratar de ver lo que se oculta en las analogías y en las personas que él es en su *triálogo*, porque lo elabora entre él, Dios y el Demonio, los dos últimos forman un binomio que al unirse con Otloh constituyen una estructura trinitaria.

En todo ejercicio autobiográfico se encubre algo y en toda interpretación de una autobiografía se agregan características de acuerdo a los modelos teóricos del interpretante. Por eso decíamos que para algunos autores la relación con el psicoanálisis fue imprescindible; otros lo abordaron desde la literatura; otros desde la filosofía y así cada uno.

2.2.2. Anonimato, autor

Otloh nos muestra en su escritura que en un primer momento, tanto en *De suis tentationibus* como en *De cursu spirituali*, se presenta en tercera persona. Oculta su nombre, en algunos casos, a causa de los temores que le causan las relaciones mantenidas con los abades, quienes lo consideran alejado de lo que marca la regla monástica; en otros, como en *De tribus quaestionibus*, por la envidia de otros monjes, o por un pleito con un perito en dialéctica. En esta obra considera a su interlocutor, Enrique, un amigo muy especial que le pide que escriba el diálogo que habían tenido por su valor propedéutico. Otloh expresa la ambigüedad que siente, por un lado el agrado y el halago y, por el otro, su voluntad de no querer exponerse a la crítica malsana:

«...porque quise publicar este razonamiento sin ventaja alguna, sin título de autor, como lo recibiste de mi parte y tú mismo leyéndolo lo aprobaste, para que si, por casualidad, alguien seducido por la peste de la envidia o la detracción se dispone a leer palabras de esta índole, con la frente llena de arrugas y torva mirada, como suele suceder, se vuelva un tanto loco ignorando a qué autor perseguir para envidiarlo y desacreditarlo»¹⁶¹.

La consideración del valor de su escritura y las controversias que suscitaría quedan a la vista. Por eso le pide a Enrique que él también se haga cargo de las *palabritas* escritas «sólo para la edificación de los humildes, y que cuide que no se conviertan en objeto de burla de envidiosos y soberbios»¹⁶². Sin embargo, al ver el buen recibimiento de sus escritos comienza a firmarlos y a copiarlos.

Sabemos que algo había leído nuestro monje de Agustín, porque lo cita, y también sabemos lo que el santo sostenía sobre los momentos de su vida pasada a los que llamaba *edades muertas*, superadas, que ya no estaban. Entonces, nos parece que podemos relacionarlo con el santo, porque, una vez que ubica el acontecimiento del pasado, al que quería renunciar, y comprendiendo su enmienda, puede traerlo al presente y reinstalarlo como un personaje protagonista de ese recuerdo y de esa circunstancia de su vida en el mundo, que ya no es él, sino un acontecimiento muerto.

¹⁶¹ *De tribus quaestionibus*, 59A: «sicut a me accepisti ipseque legendo probasti, eamdem rationem sine praemio, sine auctoris titulo volui proferre, ut, si forte quispiam invidiae vel detractionis peste captus, dicta hujusmodi rugosa, ut solet, fronte torvaque facie legendo adiret, nesciens quem operis hujus auctorem persequeretur invidendo vel detrahendo levius insaniret».

¹⁶² *Ibid.*, 59B: «...tu quoque digneris hoc omnino providere ne parvitatatis meae verbula, ad aedificationem humilium solummodo prolata invidorum et superbiorum fiant ludibria».

Podemos decir que esta puede ser una explicación sobre su anonimato, porque hay otras a las que llegaremos más adelante.

El manuscrito refiere este título:

«Comienza el libro acerca de las tentaciones de un cierto monje¹⁶³».

«Un cierto monje» muy conocido por él: él mismo. García Junceda analiza que Otloh comienza así su libro autobiográfico por ser supuestamente nombrado por otro, o por un «otro» ficticio. De alguna manera se dan sus dos hipótesis porque Otloh es nombrado por «otro»: el monje que es ahora «nombra» al «clérigo» que fue ayer. El dilema está en dilucidar cuál es el «ficticio». Posiblemente los «dos»; en el que fue antes y en el que es ahora, tal vez se encuentre algo de ficcionalidad, ya que:

«Era un clérigo dado a toda clase de vicios que después de ser amonestado muchas veces por el Señor a que se enmendara, al fin convertido, hizo la profesión monástica sin que lo supiera ninguno de sus amigos»¹⁶⁴.

Aquí parece confesar –y decimos «parece» porque no tenemos cómo aseverar nuestra hipótesis, porque Otloh puede estar fingiendo su pasado como clérigo «vicioso» para llegar con más fuerza a los otros–, que cuando Otloh se desempeñó como clérigo, tuvo una errada, desobediente y «criminal» vida pasada. De alguna manera el monje de San Emeramo, se pone como ejemplo negativo de tantos otros clérigos cargados de vicios; alejándose, con el uso de la tercera persona, de aquel «otro» que fue él pero que, tras haberse enmendado, ya no lo es. De esta manera, también introduce la noción de «secreto». Tal vez porque sus amigos lo conocieron como clérigo y no podrían comprender su conversión. Porque la conversión implica creer en lo que posiblemente algunos de sus amigos no creyeran. Habla de un «secreto» como si la acción de convertirse, de alejar al demonio con una fe racional, fuera pecaminosa. Sin embargo lo que oculta es lo que correspondía que hiciera, en concordancia con su interno deseo prohibido por familiares y amigos. Otloh es reprendido por Dios, por el demonio, por su padre y por sus amigos... En la misma columna termina el párrafo que citamos arriba, diciendo:

¹⁶³ *De suis tentationibus*, 29. Gäbe, p. 242: «Incipit liber de tentatione cujusdam monachi».

¹⁶⁴ García Junceda, p. 225 la referencia a Otloh, es su propia traducción. Agregamos la cita de *De suis tentationibus*, 29A. Gäbe, p. 246: «Fuit quidam clericus vitiis multis modis deditus, qui cum saepius a Domino commoneretur pro emendatione sua, conversus tandem venit ad monasticam professionem, nullis suorum amicorum scientibus».

«Así es que comienza a escribir sobre la molestia de sus tentaciones».

Aquél sufrió las dudas, él ya es otro revivido en la fe. Y a renglón seguido pasa a la primera persona:

«*He soportado* constantemente despierto y durmiendo varias burlas de Satanás...»¹⁶⁵.

Se ubica como relator, personaje principal y escritor. Escribe lo que a «un cierto clérigo» le pasó que, en definitiva, es su propia vida. Lo mismo ocurre al inicio de la segunda parte de *De suis tentationibus*:

«Por este motivo, el clérigo, mencionado anteriormente, escribió esto, a fin de que les pudiera mostrar a aquellos... El mismo clérigo escribió también muchas otras cosa»¹⁶⁶.

El clérigo no nombrado escribe para ser ejemplo de sufrimiento y superación. También en el prólogo a *De suis tentationibus* escribe el compilador:

«En el Opúsculo siguiente, el autor, ciertamente monje de Ratisbona en San Emeramo, suprimido su nombre propio, describe sus diversas tentaciones espirituales y su variada fortuna»¹⁶⁷.

Ya lo tienen cercado, aunque «suprimido su nombre propio» descubren quién es. Misch dice que es una paradoja que una autobiografía no tenga «autor». Pero sí lo tuvo cuando pensamos dónde escribe y para quiénes. Lo hizo en el claustro y para los monjes con quienes convivía y ellos sabían quién era él, lo que le había pasado y lo que había escrito, porque fueron ellos quienes lo instaron a que ingresara en el monasterio de San Emeramo y tomara los votos. Además no necesitaba mostrar su orgullo poniendo su nombre, sino la humildad requerida por la regla y por sus propias convicciones. Este argumento lo expone con claridad en el prólogo a la obra hagiográfica sobre la vida de

¹⁶⁵ *De suis tentationibus*, 29B. Gäbe, p. 446: «Sic quippe incipit scribere de tentationum suarum molestia: Delusiones Satanae varias vigilans ac dormiens pertuli, quas liceo universas nequeam promete...».

¹⁶⁶ *Ibíd.*, 51A. Gäbe, p. 318: «Hoc ideo [igitur] clericus supradictus ideo scripsit, ut his qui in conversionis initio sacram Scripturam legere cupiunt, ostenderet qualiter immensam diabolicae fraudis astutiam, qua omnes eandem Scripturam legentes impugnare solet... Scripsit et idem clericus multa alia, quaedam quidem dictando...».

¹⁶⁷ *Ibíd.*, 29: «In subjecto libello auctor, monachus utique Ratisponensis ad S. Emmerammum, suppresso nomine proprio, varias tentationes suas spirituales variamque fortunam suam describit».

Bonifacio. En él justifica su anonimato «puesto que vosotros sabéis quien soy, no deis a conocer mi nombre»¹⁶⁸.

Quienes necesitan saber quién es el que escribe, lo saben, no hace falta nada más. El ego –en este caso la individualidad–, está escondida por la estructura pensada *a priori* del texto, ligada a la regla monástica más que por las impresiones reales de la vida, o tal vez las impresiones «reales» de la vida fueron las que su profunda y necesaria adhesión a la reforma le dictaron. Por lo tanto, algunas facetas de su personalidad estarían escondidas bajo el elemento literario.

Misch¹⁶⁹ sostiene que la vergüenza de manifestar su nombre no fue, en todos los casos, ex-professo. Su nombre lo puso en *De tribus quaestionibus* a pedido del monje Enrique, su interlocutor, y en aquellas obras hagiográficas en las que necesitó darse a conocer sobre todo por el monasterio donde estaba, para que se supiera que había sido allí donde lo había escrito. Continúa Misch señalando que quienes habían pensado que con este ocultamiento el monje no se consideraba a sí mismo o se menospreciaba, se equivocaban porque lo hizo a sabiendas; como hemos dicho, no tenía esa necesidad, los monjes sabían quién escribía y qué cosas. En otras ocultaciones hubo intencionalidad, omitió el nombre a sabiendas para protegerse de las críticas y las acusaciones. Como expone en *De suis tentationibus*, 29B, para utilizar un escudo contra la tentación diabólica y los ataques de quienes no estaban de acuerdo con su pensamiento. Es una forma de disfrazar una situación para protegerse del pecado de orgullo, vanidad, y del cargo de dialéctico: «no lo digo yo, lo dice otro...». El paso de tercera a primera persona como protección, le otorga sentido al anonimato. Sobre todo si el pedido viene de un superior. Su idea de humildad, sostiene Misch, es personal, no la toma como una imposición doctrinal. No quiere aparecer orgulloso a sí mismo y por eso es consciente de quien es superior a él.

¹⁶⁸ *Vita s. Bonifatii*, PL 89, 637, prologus.

¹⁶⁹ Misch, pp. 91-93.

2.3. Conceptos clave de su pensamiento a partir de la autobiografía

Otloh en sus narraciones, que incluyen variadas argumentaciones, se va transformando poco a poco en un hábil escritor cultivado en artes liberales, dado que éstas eran necesarias para la formación del intelectual cristiano por la estructura semántica que le permitía reconocer, a través de la aplicación del *trivium* y sobre todo de la dialéctica¹⁷⁰, la distinción entre los argumentos falaces y veraces. Las artes fueron concebidas por muchos intelectuales como creación divina para penetrar con mayor exactitud en el sentido del misterio¹⁷¹; otros las negaron al no poder considerarlas de la misma manera. Otloh se centra en la autoridad de la reforma benedictina. Sus protestas y hesitaciones contra la dialéctica se corresponden con su espíritu reformista, ya que perteneció a la reforma de Gorze que surgió en Alemania a partir del año 930, casi en paralelo con la abadía de Cluny, fundada en Francia en el año 910¹⁷².

Estamos viendo cómo en la lectura pormenorizada del que consideramos su texto principal, *De suis tentationibus*, su amor por la lectura y por el conocimiento han ido comprometiendo su vida; sobre todo en las hesitaciones que sufre en la complejidad de la toma de decisiones. En esta obra Otloh concentra los fundamentos de todo su pensamiento. Trata de mostrar el interior de su alma en sus propios vaivenes y, en cuanto autobiografía¹⁷³, es un tratado sobre la tentación. Otloh necesita dar cuenta del por qué de las elecciones y los cambios que le fue confiriendo a su vida, inclusive como defensa frente a las acusaciones de que fuera objeto. Necesita explicar dónde estuvo, qué hizo, qué escribió y por qué. Morris sostiene que la tendencia hacia la autobiografía surge en circunstancias inesperadas bajo la impulsión del sufrimiento interno de un hombre muy especial como fue Otloh¹⁷⁴.

¹⁷⁰ El nombre *dialéctica* llega a los medievales por Marciano Capella al llamar así al capítulo IV, *Sobre la dialéctica*, de su famoso texto *Las bodas de Filología y Mercurio*; y también por Boecio que tituló *dialéctica* a un capítulo de su obra *De artibus ac disciplinis liberalium litterarum*. En los *Dialectici* encontramos un mayor desarrollo semiótico basado en la retórica y en lo que hoy comprendemos como Filosofía del lenguaje.

¹⁷¹ Esta idea (o programa) es presentada por Carlomagno en su capitular *De litteris colendis*, que se mantenía vigente en la época de pensamiento de Otloh.

¹⁷² Remitimos a la Regla de San Benito; al comentario de Michel Parisse, «Premières reformes et affirmation de la papauté»; al estudio de Joseph Lotz, *Historia de la Iglesia. En la perspectiva de la historia del pensamiento*. Una exposición panorámica de la reforma en Henri Focillon, *El año mil*. También en Bronislaw Geremek, «Le Marginal»; Aaron Gurevich, *Los orígenes del Individualismo Europeo* y José Mattoso, O. S. B., «La espiritualidad monástica durante la Edad Media», artículos con los que no agotamos el tema, sólo una referencia.

¹⁷³ Para esta afirmación es imprescindible el estudio de Georg Misch.

¹⁷⁴ Morris, pp. 79-82.

Para García Junceda, Otloh fue un autor que, al haber inaugurado la autobiografía¹⁷⁵, modificó la característica que el hombre medieval había tenido hasta el momento, de no sentir la necesidad de la autoría como el moderno, esto puede entenderse desde la cantidad de obras de arte, arquitectura y escritura que nos han llegado anónimas. Lo que importaba era la obra, lo que con ella se decía y cómo llegaba a quienes la necesitaban. De esta manera se entrelazan dos conceptos que encontramos en Otloh, la autobiografía firmada y el anonimato.

Ciertamente, Agustín aparece como *genio inspirador* para la autobiografía, permitiéndole a Otloh profundizar en la noción de *sujeto* al capturar un espacio interior de autoconciencia y voluntad de unidad sustancial consigo mismo y con el mundo, muy poco común en la escritura del siglo XI. El emeramiense expresa un profundo conocimiento de sí mismo, de sus dudas y de sus conflictos mentales. Trata de llegar a la comprensión misma de sus sentimientos. Contra la tesis de que Otloh no había leído la obra de Agustín, la conocía, porque el monje de San Emeramo cita en muchas oportunidades al hiponiense haciendo presente el sentido de búsqueda. El alma agustiniana no reposará tranquila hasta que no encuentre a Dios como referente de la verdad del conocimiento. El alma de Otloh dice haberlo encontrado pero su recurrente relato nos muestra que las dudas sobre su existencia continúan y que no tiene por qué renunciar a ellas ya que le permiten seguir argumentando en la necesidad de Dios y tratando de justificar sus castigos como propedéuticos para la vida del buen cristiano. Agustín encuentra en sí mismo, en su alma, la revelación del conocimiento dado por Dios en forma de iluminación intelectual. Por lo tanto, el hombre debe abrir el alma sin ocultamientos a Dios que todo lo comprende y encontrar en ella esa iluminación. Otloh, posiblemente estimulado por esta concepción agustiniana, escribe un relato pormenorizado de sus experiencias dirigido a sí mismo, a expresar sus hesitaciones y sus sensaciones al padecerlas, las visiones que las acompañaban y la angustiante imposibilidad de dejar de sufrirlas para alcanzar a distinguir lo verdadero de lo falso, la experiencia de la necesidad en el uso de la dialéctica y también de su desaprobación, y ese relato tan íntimo de su desasosiego lo dirige a los otros hombres tanto laicos como monjes y clérigos. Estableciendo siempre la relación de diálogo con Dios y con otro en una difícil búsqueda de la salud individual. En Otloh hay un proceso que nunca culmina porque el convencimiento sobre la existencia de Dios no es absoluto, la regla le impulsa a realizar acciones cercanas a la santidad y abandonar toda su humanidad, a la que

¹⁷⁵ García Junceda, p. 225.

decide no renunciar. Por eso su exposición y los ejemplos que recoge de las Sagradas Escrituras o de la hagiografía se dirigen a ello. Agustín fue el iniciador de la regla que Otloh continúa en la forma reformada benedictina, y en su relato nos muestra el tipo de vida que llevó conforme los designios de la regla monástica¹⁷⁶ y cómo alcanzó el conocimiento de los textos sagrados y la influencia de ellos en su vida particular de individuo en búsqueda de equiparación con los *seres ejemplares*.

La oscilación emocional en Agustín se ve claramente en el relato de las tres muertes: la de su amigo Nebridio, la de su madre Mónica y la de su hijo Adeodato; el sufrimiento en la primera y alcanzar prácticamente indiferencia en la tercera. Esto nos señala que su alma no es estática sino que está en constante cambio. La oscilación emocional en Otloh está provocada no sólo por el dogma sino por su conocimiento filosófico, y tiene que ver con su relación entre lo permitido y lo prohibido, una correspondencia que ha de dilucidar para alcanzar la paz del alma. Como la de Agustín, el alma de Otloh tampoco es estática. Agustín se sitúa solo frente a Dios su creador y se confiesa desde lo más íntimo. No oculta ni omite más que el ciframiento natural de todo relato. Su escritura es la del recuerdo después de la conversión, el acontecimiento más importante; ahí culmina el relato y empieza el trabajo de alcanzar la visión del ser sin el cuál él no sería. Otloh se sitúa frente a Dios y el demonio, siendo él mismo su propio adversario y se confiesa en la propia oscilación racional que está viviendo, para analizarla y tratar de encontrar la manera de sanarla. Otloh escribe su autobiografía al final de su vida, en ella une el sentido profundo de sus obras anteriores por los varios hilos conductores que poseen y enumera sus obras y su contenido –como mostramos específicamente en el párrafo dedicado a su bibliografía–. El sentido de esta acción lo dirige a mostrar la importancia de la obra de todo hombre, su paso por el mundo no ha de ser en vano, se edifica a sí mismo y a partir de aquí, intenta edificar a otros con su testimonio sincero de verdadero sufrimiento y posterior arrepentimiento, una especie de martirio que permite rescatarse a sí mismo a través de la reflexión. Por eso insta continuamente a los monjes a alfabetizarse y a escribir sus sentimientos más profundos, cualquiera que ellos sean, como él mismo muestra al escribir el momento de su negación de la existencia de Dios y con ella la verdad de las Sagradas Escrituras.

¹⁷⁶ La más antigua que se conoce es la que San Agustín (354-430) dictó al monasterio de Tagaste. En ella reguló las horas canónicas y dispuso las obligaciones teológicas y morales de la vida de los monjes y, a partir de ella, san Benito la especificó y amplió como hemos visto.

De los cinco autores que analiza Banniard en su artículo: Álvaro, Godescalco, Rathier, Juan y Otloh, porque ellos han escrito una obra en la cual aparece el término *confessio* y considera que algo tiene que ver con la voz *advocar*, estos autores, articulan sus escritos en torno al concepto de confesión y no de *advocación*, por lo tanto, sostiene, son continuadores de la herejía de Agustín en la cual, la noción estricta de *advocar*, no estuvo nunca disociada de la proclamación de la fe. En el caso de Otloh, también aparece la idea de *confessio* como en Agustín admitiendo a Dios, a sí mismos y a otros para redimirse pero tímidamente aparece esta distinción. En una relación en la que Dios y los otros se oponen y se complementan en una correspondencia dialéctica, eventualmente conflictiva, alrededor del centro de gravedad obligatorio como es la *advocación*, que podría usar nuestro monje como pre-texto para alcanzar la perfección a partir de la revelación de sí. Podría sospecharse en esta acción una manipulación de esta forma de confesión para declamar los inconvenientes en la aplicación del santo mandato¹⁷⁷.

Al hablar de su autobiografía mencionamos una historia personal sin nombres, una negación que tal vez no fuera tal, porque muchos sabrían de dónde provenía Otloh. A su vez, podemos agregar que su decisión de permanecer en el claustro siguiendo el pedido de Cristo de abandonar a la familia¹⁷⁸, es una decisión personal, aunque en las Escrituras también encontramos citas como la de Deuteronomio 27, 16 que dice «maldito quien desprecie a su padre o a su madre». Del mismo modo debe haber influido mucho en su vida la crónica de Jerónimo¹⁷⁹ –que Otloh muestra haber leído–, quien reconoce con

¹⁷⁷ Banniard, p. 217.

¹⁷⁸ Otloh se ocupa bastante en el Antiguo Testamento y en él leemos: «Habéis de caminar en pos de Yahveh, vuestro Dios; a Él temeréis, guardaréis sus preceptos, escucharéis su voz, le serviréis y a Él os adheriréis» (Deuteronomio, 13, 4). En el Nuevo Testamento leemos: «Otro de sus discípulos le dijo: Señor, permíteme que vaya primero y entierre a mi padre. Mas Jesús le dice: Sígueme, y deja a los muertos enterrar a sus muertos» (Mateo, 8, 21-22). Y Mateo, 9, 9. Y Juan, 21, 19. «Quien ama al padre o a la madre más que a mí, no es digno de mí; y quien ama al hijo o a la hija más que a mí, no es digno de mí; y quien no toma su cruz y sigue en pos de mí, no es digno de mí». (Mateo, 10, 37-38). «Si uno viene a mí y no aborrece a su padre y a su madre, a su mujer y a sus hijos, a sus hermanos y hermanas y hasta su propia vida, no puede ser mi discípulo» (Lucas, 14, 26).

No encontramos marcadas diferencias en las tres versiones de la Biblia consultadas. No obstante, utilizamos la versión Bover Cantera por su literalidad en la traducción respetando los textos hebreo y griego.

¹⁷⁹ Jerónimo nació en Dalmacia en el año 342 y murió en 420. Estudió en Roma. La traducción que hizo de la Biblia es la llamada *Vulgata*. En su epístola III a su amigo Rufino y XIV, a su íntimo amigo Heliodoro, escribe: «¡No os acordéis de las necesidades pasadas! El desierto quiere gente desnuda. ¡No os asusten los recuerdos de las dificultades de la peregrinación anterior! Ya que creéis en Cristo, creed en su palabra: «¡Buscad primero el reino de Dios, y todas las demás cosas se os darán por añadidura!» (Mateo, 6,33). No tenéis que traer alforja, ni báculo, ni otra cosa; porque harto rico es el que es pobre en compañía de Cristo (Mateo, 10, 9-10). [...] Por eso, aunque el sobrinillo esté colgado de vuestro cuello, aunque vuestra madre, desgñada y rotas las vestiduras, os muestre los pechos con que os alimentó, y aunque vuestro padre se tienda en el suelo sobre el umbral de la puerta, ¡pasad por encima de todo y seguid

duresa como «aquí el cariño exige ser cruel» en la decisión de dejarlo todo en pos de Dios.

Un hombre es el resultado de todas sus acciones, lecturas, elecciones, imposiciones, que van moldeando su pensamiento, su conducta y su escritura. Es frecuente en su época abandonar todo y por distintos motivos para alcanzar una vida plena, o elegir quedarse en el siglo y ser... vaya a saber qué.

De alguna manera el fin que persigue Otloh es el de la autonomía. Una autonomía familiar para formar parte de otra familia más cercana a Dios y al conocimiento, a los libros y al pensamiento. Esta última es producto de su elección personal. Gracias a sus dudas Otloh logra fortalecer esa autonomía de la razón, creación divina, en la posibilidad de argumentar sobre el beneficio para su persona de acceder al voto monástico. Al mismo tiempo que *su* demonio le propone un tipo de *maldades* muy diferentes, que van dirigidas al abandono de la lectura e interpretación de los textos Sagrados y a sus particulares conclusiones mostrando sus limitaciones, Otloh enseña que la dialéctica no es demoníaca porque le permite reconocer la argumentación falaz del demonio y alejarlo de su desacertada influencia.

Kurt Flasch señala que, a raíz de los cambios socio-políticos en Alemania, los seres humanos comienzan a valorarse a sí mismos siguiendo nuevos parámetros. Descubren tensiones interiores que anteriormente no se habían manifestado. Y habla específicamente del monje Otloh de San Emeramo por el particular relato de sus «tentaciones». Advierte sobre el *nuevo* interés por la autobiografía en los monjes que se dedican al estudio de la Filosofía, que los conduce a dejar testimonio de todo aquello «que les estorba en el proceso de autoformación»¹⁸⁰. Una actitud que pone de manifiesto una *peligrosa*, para algunos, seguridad en sí mismo, porque podría implicar un alejamiento de Dios. Para otros no, porque como para Otloh, su seguridad era la seguridad en Dios. Precisamente porque la duda no desaparece con la reflexión porque

adelante! ¡Con ojos enjutos volad hasta el estandarte de la Cruz! Aquí el cariño exige ser cruel. Vendrá después aquel día en que habéis de volver a vuestra patria y entrar, coronado, como un héroe, por la ciudad de Jerusalén Celestial. [...] Entonces pediréis también para vuestros padres la misma ciudadanía, y aun rogaréis por mí que os incité a que os venciéseis. [...] No penséis que yo desconozco los lazos que, diréis, os tienen atado y detenido. Yo tampoco tengo el pecho de hierro, ni las entrañas duras, ni me dieron a mí leche de tigras de Hircania como a nacido de pedernales. Yo también he pasado como vos por todas esas pruebas... Quizá me diréis que la Sagrada Escritura nos manda obedecer a nuestros padres. Pero cualquiera que los ama más que a Cristo, pierde su alma» (Mateo, 10,37). Este es el caso de Jerónimo que muestra su sufrimiento al dejar a su familia, pero no sabemos hasta qué punto es el caso de Otloh, simplemente nuestro monje no relata episodios de su vida familiar, nombra en su autobiografía a su padre en relación con la negación a que se hiciera monje, a su hermana y a su sobrino también monje.

¹⁸⁰ Flasch, p. 175.

es ella la que le lleva a dudar, por intromisión de un demonio que no le permite pensar con claridad, que le impide dirigir bien su mente. Entonces, no necesita pruebas de la existencia de Dios. Una vez que aleja ciertos temores y accede a la creencia de su existencia, no necesita nada más, algo que Misch llama creencia ingenua o infantil¹⁸¹.

En todas las obras de Otloh hay testimonios autobiográficos en torno a sus tentaciones y a mencionar algunos de los motivos que secretamente lo llevaron a aprender a leer y a escribir y a su, también secreta, conversión. Evidentemente son señales de que aquello que se proponía lo conseguía desde un criterio de selección que le lleva a elegir beneficios intelectuales y espirituales a la vez, ya que una cosa redundaba en beneficio de la otra, cualquiera sea el significado que le demos al término «espiritual». Desarrolla el ingenio suficiente para proporcionarse tales bienes. Asimismo, denuncia el malestar que le causa el vicio de simonía que le rodea y la imposibilidad de derrotarlo. Estos viciosos utilizaban mucho la dialéctica junto con la retórica y la teología para defenderse de sus acciones que contradecían lo impuesto por la reforma, y él teme que usarla en contrario no diera los resultados esperados, porque ¿cómo puede ser fiable una ciencia que sirva para dos cometidos? Sin embargo, una buena hermenéutica le permite utilizarla junto a algunos pasajes sagrados para tratar de desautorizar la simonía permitida por algunos monjes y abades, así como la imposición de la donación¹⁸².

El relato de nuestro monje se encaminó a comprender la deuda que tenía hacia Dios por los bienes que su cuestionamiento le hizo reconocer como sus dones y que, a pesar de que la fuerza, poder y valor no podían ser aceptados como propios, él supo mostrar que con un buen uso de las facultades dadas por Dios, se incrementaba su seguridad en la seguridad que Dios le brindaba. Su particular inteligencia se manifiesta en agradecimiento hacia los conocimientos adquiridos y la utilización que hizo de ellos.

Estos serían algunos de los argumentos que permitieron la aparición de diversas formas de incredulidad a la vez que hicieron emerger una importante crisis espiritual que tuvo como consecuencia el reconocimiento de los múltiples caminos que conducen a la verdad.

¹⁸¹ Misch, p. 74.

¹⁸² «Entonces, tomando Pedro la palabra, le dijo: Mira, nosotros lo dejamos todo y te seguimos: ¿qué habrá, pues, para nosotros? (Mateo 19, 27) y (Lucas 18, 28). Él les dijo: En verdad os digo, nadie hay que dejó casa, o mujer, o hermanos, o padres, o hijos, por causa del reino de Dios, que no lo recobre multiplicado en el tiempo presente, y en el siglo venidero la vida eterna. (Lucas 18, 29-30). (Mateo 19, 29). “Dijo Jesús: En verdad os digo, nadie hay que haya dejado... por causa de mi y por causa del Evangelio, que no reciba el cien doblado ahora en este tiempo, casas y hermanos, y hermanas, y madres, e hijos, y campos, junto con persecuciones, y en el siglo venidero vida eterna» (Mc 10, 29-30).

En todo momento su relato nos deja entrever sus miedos, por ejemplo en *De cursu spirituali*, cuando comenta que no se anima a contar lo que está sufriendo a los hermanos en el claustro por temor a que no le creyesen, de alguna manera se siente el único padeciendo tales crisis¹⁸³. Una muestra del temor que le proporciona hablar de sus pasiones.

Otro elemento significativo en su pensamiento se da a raíz de la teología negativa que al mostrarle la imposibilidad total de conocimiento de las cualidades divinas, le permite asegurarse más en su creencia ingenua y no necesita demostración alguna.

La palabra lo lleva tanto a la creencia como a la duda en el misterio y en el milagro. Por lo tanto es con la palabra como tiene que demostrar la absoluta verdad, desarrollo y comprensión de lo contenido en otra palabra: la de Dios expuesta en la Sagrada Escritura. Una teología impregnada de argumentos filosóficos sin los cuales se debilitaría. Este poder ilimitado de la palabra, le permite la existencia fónica de lo mentado y lo remite a una necesidad constituida como vital en el hombre, la creencia en Dios como absolutamente existente y salvador en la promesa de un trasmundo, creencia que va ahondando en su propia significación. El medioevo enfatiza este deseo-necesidad amparado en la *paideia griega* que le permite argumentar racionalmente desde el sustento del realismo metafísico, la existencia de la Verdad (con mayúsculas), y el olvido de la *invención* del signo en la simbolización de su relación contextualizada.

Tenemos en Otloh a un monje que educado en estas artes leyó a Lucano (siglo I), Virgilio (siglo I a JC), Horacio (siglo I a JC), Terencio, Juvenal, Fedro, Marciano Capella (siglo III)... lecturas que le permitieron elaborar argumentos conflictivos en la época y aceptar la duda como algo humano, de lo que no se puede escapar. Otloh tuvo acceso a las teorías de Aristóteles, sobre todo a través de Boecio¹⁸⁴ y fue por ellos que entendió la *dialéctica* como disputa, posibilidad y herramienta para la distinción entre lo verdadero y lo falso; para interpretar un texto, dudar y comprender una realidad para darle sentido; para discriminar entre tantos argumentos contradictorios que contiene la Escritura y su conveniencia. También se inspiró en fuentes neoplatónicas que estudiaron el razonamiento como un arte para aproximarse a la verdad a partir del movimiento dialéctico ejemplificado en el encadenamiento de razonamientos, el análisis de sus contradicciones, y su intento de refutación para dilucidarlas. Estas transformaciones

¹⁸³ *De cursu spirituali*, 218A: «Cum igitur hujusmodi delusionibus diuturnis plus quam credibile sit impugnerer, et propter inauditam ipsius impugnationis qualitatem ulli fratrum aperte indicare vererem (nullum enim talia posse credere vel audire arbitrabar)».

¹⁸⁴ Lo cita, por ejemplo, en *De suis tentationibus* y en *De tribus quaestionibus*.

interpretativas intentaron ordenar un mundo caótico que aterrorizaba a esa sociedad para lo cual necesitaron unificar el difícil concepto de «orden».

Como hombre de su época, es absorbido por la estructura político-religiosa que lo rodea; su individualidad pudo haber desaparecido si no se hubiese empeñado en dejar su rastro a través de los libros que él mismo escribió, copió y repartió.

2.3.1. Tradiciones en las que sustenta su pensamiento

Philosophia est divinarum et humanarum rerum comprehensio veritatis.
Gerberto de Aurillac¹⁸⁵.

Con este título nos referimos al proceso intelectual iniciado durante el imperio de Carlomagno que compromete el desarrollo del pensamiento de Otloh. El imperio carolingio había logrado reunir a los hombres más cultivados de todos los centros desde la Bretaña anglosajona a la España visigoda, la Italia lombarda, o la Irlanda celta, en el norte de la Galia. Con estos hombres se educaron la mayoría de los obispos y a través de estos últimos se hace circular el conocimiento por una estructura pedagógica que se extiende a través de las escuelas monacales y episcopales. Podemos nombrar a Pablo Diácono, Pedro de Pisa, Paulino de Aquilea, Alcuino (de quien es digno destacar el trabajo de culturación que realiza en Aquisgrán y en Tours a partir de lo que había vivido en York) y el preciado Juan Escoto Eriúgena (810-877)¹⁸⁶, entre muchos otros de gran renombre que se reunieron en la corte de Carlomagno. Sin olvidar a finales del siglo X y principios del XI, la valiosa labor de Gerberto de Aurillac, perseguido por sus conocimientos sobre todo en ciencias; y no precisamente por «toda» la Iglesia, ya que llegó a ser obispo y luego papa. Al estar en Reims, Gerberto favoreció la creación de la escuela catedralicia en esta ciudad. Tras su muerte, y posiblemente beneficiado por su labor científica, la cultura se dispersa en varios centros surgiendo escuelas en diversas ciudades. Si bien los Otones desaparecen, el auge económico prosigue ayudando al desarrollo educativo en los lugares de mayor concentración de las personas y con el desarrollo de todos los ámbitos del conocimiento. Las escuelas palatinas están en la corte, son centros de educación reservados preferentemente para los hijos de los grandes vasallos donde son formados y oportunamente enviados a lugares estratégicos, como embajadores al extranjero o supervisores de uno a otro límite del Imperio. Posiblemente su estructura docente haya favorecido el surgimiento de las Universidades en las ciudades de la baja Edad Media, en lo que va a ser la *Escolástica* con sus escuelas filosófico-teológicas.

¹⁸⁵ Si bien la frase le corresponde a Isidoro de Sevilla, la ha empleado Gerberto de Aurillac en un contexto bastante controvertido en cuanto a la utilización de la ciencia dialéctica, es por este motivo que preferimos citarlo a él.

¹⁸⁶ Remitimos a la traducción del *División de la Naturaleza*, y los estudios realizados por el Dr. Francisco J. Fortuny y los de Oscar Bauchwitz que constan en la bibliografía.

La Alta Edad Media logra una renovación cultural que es el resultado de un largo período de elaboración dialéctica, enriquecido al pretender que saliera del monasterio lo que estaba en él encerrado, elevando el nivel de estudios y haciendo que el clero se encargara de enseñarla al pueblo. La búsqueda de Otloh, de hacer coincidir el texto Sagrado con la herencia romana, es legataria del proceso que se había iniciado siglos antes al darle un sitio de honor al estudio de la literatura latina clásica. Lo que leemos en la Carta Capitular de 789 da cuenta de ello al exhortar a los obispos y abades a abrir escuelas monacales y episcopales en las que:

«...se enseñen los salmos, el cómputo, el canto, la gramática y que haya libros cuidadosamente corregidos. Pues a menudo los hombres que quieren rogar a Dios no lo pueden hacer bien a causa de la incorrección de los libros que tienen en sus manos»¹⁸⁷.

Este desarrollo logra que el mundo medieval defienda y custodie la cultura clásica.

A mediados del siglo XI, la actividad intelectual está al norte de Italia, alrededor del Rin, Flandes y la Isla de Francia. Las escuelas catedralicias van desbancando a las monásticas y la corte imperial deja de tener influencia. El hambre disminuye a lo largo de ese siglo lo que lleva a un aumento de la población y a que estas personas ocupen una mayor cantidad de tierras; este movimiento fue permitiendo lo que hoy entendemos como una cierta movilidad social. En el siglo XI hubo importantes inventos como el molino de viento y otros avances técnicos que exigían una atención que los monjes difícilmente podían prestar. «La relación del hombre consigo mismo cambió a medida que experimentó el poder colectivo que la humanidad iba teniendo sobre la naturaleza»¹⁸⁸. El mundo dejó de ser solamente un valle de lágrimas y los monjes comenzaron a luchar contra el mundo, contra sí mismos y contra los demonios.

La mayor influencia sobre su vida espiritual la obtuvo Otloh de las Escrituras pero, al formar parte de la escuela monacal, como relata en el *Liber visionum* 352C, encuentra muchas y variadas ideas que penetran su intelecto. En el claustro se leían juntos los textos de los Padres con el Antiguo y el Nuevo Testamento para entender mejor el sentido de la lectura. Por eso Otloh remite a ellos como ayuda ante las aflicciones, junto a la regla de san Benito y san Jerónimo¹⁸⁹ y, sobre todo, san Agustín cuyas obras no faltaban en San Emeramo¹⁹⁰ y las de Beda el Venerable.

¹⁸⁷ *De litteris colendis. Admonitio Generalis*, art. 72. Legum sectio, II cap. 1, 60.

¹⁸⁸ Flasch, p. 174.

¹⁸⁹ *De suis tentationibus*, 45D. Gäbe, p. 302: «Attende itaque in duos venerandos Patres et spiritualis vitae doctores, sanctum videlicet Antonium ac beatum Benedictum, quorum tanto facilius potes recordari,

Estas obras nos dirigen a comprender en qué medida influyen en su pensamiento en relación con sus dudas, con la intromisión demoníaca y su lucha por la incorporación de la dialéctica al análisis de las Escrituras. Otloh leyó todo lo que pudo y de todas las corrientes posibles, hasta a los autores que escribieron la vida de los Padres del desierto, buscando los modos de combatir los vicios y practicar las virtudes para poder enseñar a rechazar los malos pensamientos y los que dificultaban la plegaria y, de esta manera, luchar contra los demonios¹⁹¹.

En relación directa con su responsabilidad como monje y maestro, y en relación también con sus dudas, en muchas lecturas del claustro, en el propio testamento, en los Padres y en la piedra, encuentra Otloh cómo los demonios envolvían y fagocitaban las almas de los monjes que querían ingresar a la vida religiosa. Ejerciendo un dominio físico y psíquico desde sus sentidos corporales a los espirituales. Todas las llamadas a hacer el mal vienen de la tentación del demonio. Por otro lado, el demonio no puede tentar a nadie sin el permiso de Dios, como lee en Job. Y Dios le permite al demonio que «moleste» si es necesario para extraer de la molestia el acto de arrepentimiento o de reconocimiento de *Su* poder absoluto que limita el poder del demonio. Y Job ha de leerse porque la regla de san Benito lo indica.

En cuanto a la influencia de los autores paganos que hemos nombrado, le llevarán a cumplir su deseo interno de hacer algo que le dé relevancia como docto. Sin dudas no ha podido leer ni a Sócrates, Platón, Aristóteles, Cicerón, más que en lo que había en las Bibliotecas de los monasterios, de las traducciones de Boecio o los florilegios. Por eso, la cita en la que él pregunta ¿quiénes son? Tiene, para nosotros, una doble lectura, por un lado el desconocimiento de su autoridad ante la autoridad de los escritores cristianos y, por el otro, su propio desconocimiento de ellos. Pero Otloh sí leyó a Virgilio, Lucano, Boecio, por eso decimos que la cultura cristiana viene de la mano de los poetas

quanto magis ex lectione assidua tibi sunt noti». Y *De doctrina spiritualis*, 103B: «Unde et sanctus Hieronymus dicit: Sin alii disertí, laudentur ut volunt, et inflatis buccis spumantia verba trutinent; mihi sufficit sic loqui ut intellegar, et ut de Scripturis disputans Scripturarum imiter simplicitatem».

¹⁹⁰ *Monumenta Germaniae Historica*, ss, t. XVII, pp. 567-568. Catálogo de la biblioteca de san Emeramo en el año 1000. Menciona 17 libros de san Agustín; 3 vidas de san Agustín; 2 vidas de los Padres; 19 misales (llama la atención la coincidencia con el número de los que dijo haber copiado Otloh); 16 Evangelios; 7 Moral in Job; 7 de Beda; 7 de Jerónimo; 4 de Isidoro; 3 de Rábano Mauro; 4 de María Egipcíaca; 8 de Sedulio; 5 Eutoquio; 1 ortografía de Cicerón; 4 Prudencio; 4 Donato; 4 Catón; 2 Aviano; 2 Juvenal; 4 libros de Séneca sobre la virtud; 1 Disputatio philosophica; 1 Epistola Agustini et Hieronimi inter se; 1 Gesta Karoli; Boecio; Prisciano; Casiodoro; homilías de Orígenes; Ambrosio; comentario de Remigio a Marciano Capella; glosas de Virgilio; Esopo; Alcuino... y muchos títulos más. Consideramos que esta enumeración nos ofrece una idea de lo rica que era esta biblioteca en autores paganos, además de los religiosos.

¹⁹¹ Abt, p. 342.

romanos, y es romana más que griega. Esta lectura lo conduce a amar la poesía que ocupa un lugar tan importante en su obra, dado que la prefiere a la prosa.

2.3.2. Celso, posible antecedente de las razones para no creer de Otloh

Al referirnos a la reforma decíamos que la Iglesia, como asamblea de todos los creyentes, siempre se estaba reformando. Sus necesidades de reforma estaban ligadas a las críticas sobre el cristianismo y a la falta de argumentos válidos sobre algunas sentencias del dogma, en que los doctos no terminaban por ponerse de acuerdo, a causa de las variaciones que presentaban sobre algunas interpretaciones del Evangelio y de los santos Padres. Ante este panorama de incertezas, histórico en esta profesión, consideramos que Celso cumple un papel importante al ser, muchas de sus críticas al cristianismo –no todas–, razones válidas para no creer.

Otloh leyó a Orígenes, por lo tanto, debe haber leído algo de su *Contra Celsum* donde aparecen las críticas analizadas por el alejandrino, un hombre de letras cuyos cuestionamientos pudieron ser de utilidad para otro hombre de letras que estaba en continua búsqueda argumentativa. Ataques que venían del medio racional griego pidiendo justificaciones de una fe imposible en sus argumentos, pero sin la cual, la salvación devenía irrealizable, repetidos de alguna manera, en el medio racional germano.

Cuando Otloh escribe *De suis tentationibus* habían pasado más de 30 años desde su aceptación de los votos monásticos, pero aún mantenía la duda y, aunque había llevado a cabo su conversión sin el consentimiento de su familia y amigos¹⁹², situación que nutría la duda, tenía que creer que ella no había sido vana. Estas paradojas podrían sustentarse en un discurso diferente y anterior de un hombre de letras como fue Celso en su crítica al cristianismo. Ante el problema de la incredulidad el emeramiense se cuestiona: ¿Quiénes serían los bienaventurados que estarían libres de dudas y de pecado? ¿Qué pasa con los que no creen? De existir: ¿No sería nunca de ellos el reino de los cielos? De ser así Celso con sus dudas y su incredulidad, transformadas en pecados, jamás sería un hombre honorable ni tendría posibilidad de lograr la salvación *post-mortem*.

Otloh cita el Evangelio:

¹⁹² *De suis tentationibus*, 39D. Gäbe, p. 282: «Arbitraris namque interdum eandem professionem te frustra assecutum esse pro eo scilicet quia hanc et sine consilio omnium affinium parentumque tuorum, et absque consideratione fragilis ac lubricae aetatis immaturaeque ad tantum studium aggressus fueri».

«Bienaventurados los que padecen persecución a causa de la justicia, porque de ellos es el reino de los cielos»¹⁹³.

Aquellos justos cristianos que fueron perseguidos y sólo para quienes sería el reino de los cielos no permiten que entren otros en tal catalogación. Un lector atento como Otloh habría de tener en cuenta otras sentencias del Evangelio y, posiblemente, tuviera en mente al propio Celso.

El texto canónico no abunda en la bienaventuranza para el incrédulo, más bien todo lo contrario, no olvidemos el salmo sobre el insensato que dijo en su corazón que no hay Dios. Sin embargo en él encontramos que se menciona a Abraham que mintió; a Moisés que mató; a David que adulteró; a Pedro que negó. No podemos aseverar que la causa de esta negación por parte de Pedro haya sido la necesidad de salvaguardar su vida predicha por Cristo o si fue una negación del corazón. El Evangelio dice que «el que no crea se condenará» (Marcos 16, 16), pero en el cielo, por Dios, y no en la tierra por los hombres aunque también encontremos el testimonio de la aceptación y salvación de «todas las almas», ¿contempla el «todas» las almas de los que no creen? «No sabéis de qué espíritu sois, porque el Hijo del hombre no ha venido a perder las almas de los hombres, sino a salvarlas» (Lucas 9, 53-56). Esta enumeración de situaciones que ponen en entredicho la salvación de *todas* las almas, muestra la gran diferencia que se mantiene entre la postura del Antiguo y del Nuevo Testamento.

Celso en su *De veritate doctrina*, ataca la oscuridad del origen del cristianismo, las contradicciones de la Escritura, la pobreza de la historia de Jesús, la impotencia del Dios cristiano, la inatendibilidad de los testigos del cristianismo y, sobre todo, la pretensión de universalidad de una revelación histórica. Este último punto aparece como el más relevante del ataque de Celso. Según el filósofo, si Cristo-Dios no pudo mostrarse a las personas como Dios, entonces, no había motivos para creer. Porque ¿quién había visto la resurrección? «Una mujer histérica y un pescador de Galilea» (*De veritate doctrina* 28, *Contra Celso* II, 69). Pensemos estas objeciones. La oscuridad del origen del cristianismo fue tratada por muchos teólogos coincidiendo con Celso en que fue el propio cristianismo quien al querer distinguirse tanto de sus antecesores, no sólo los ocultó sino que los destruyó. Las contradicciones de la Escritura son evidentes y la brevedad de la historia de Jesús –sólo fueron tres años de su vida los que constan en los relatos–, ayuda a las críticas. Detengámonos un momento en los argumentos de Celso

¹⁹³ *De suis tentationibus*, 35C. Gäbe, p. 268: «Unde in Evangelio dicitur: *Beati qui persecutionem patiuntur propter justitiam, quoniam ipsorum est regnum coelorum*».

sobre el tema. Por ejemplo: Si de muchos se decía que habían resucitado ¿por qué Jesús habría de ser especial? La impotencia de Jesús en la cruz lleva también a dudar que hubiera podido resucitar después de muerto: «Para demostrar su divinidad, debería, por lo menos, haber desaparecido súbitamente del madero» (*De veritate doctrina* 28, *Contra Celso* II, 67). «Cuando [Jesús] podría haber presentado una prueba de fe tan fuerte como su resurrección de entre los muertos [...] cuando ajusticiado fue visto por todos, pero resucitado sólo por unos pocos» (*Contra Celsum* II, 62-67). Para Celso una verdadera prueba para la fe habría sido presentarse a los fariseos, a Pilatos, a los que lo insultaron, al juez que lo condenó (*Contra Celsum* II, 66-II, 67). Celso sostiene que lo que se debe examinar es si la acción de morir de Jesús había sido digna de Dios (*Contra Celso* VII, 14). Y nos preguntamos ¿cómo se establece y quién, lo que es *digno* de Dios? Aunque, ciertamente, si Dios es omnipotente y Cristo es Hombre-Dios, lo puede todo y debería haberlo mostrado, porque los testimonios que, en cuanto ser consubstancial con Dios ofrecen, son muy frágiles. Estas críticas, bastante razonables por cierto, que hasta Orígenes las considera para su réplica apologética, pudieron influir en la argumentación de Otloh llevándole a tener, como le califica Misch, una «creencia infantil», por lo tanto el problema de la omnipotencia también le provoca dudas.

El tema del conocimiento es acuciante para Otloh y Celso también dirige su ataque contra los cristianos por rechazar la sabiduría, *gnosis*, y valorar una fe sin apoyo racional y los acusa de creer simplemente: son *creyentes*. En los evangelios gnósticos se habla sobre la iluminación de los ignorantes por la *gnosis*, sólo los seres pneumáticos alcanzarán la sabiduría, los seres hylicos no, sin embargo querer saber demasiado, preguntarse sobre el misterio, también es fuente de pecado y de pérdida de la gracia, sobre todo si se hace la búsqueda a través de fuentes que no sean las cristianas. Con esto enfatiza Celso en las contradicciones de la Escritura, la impotencia del Dios cristiano y la irracionalidad de la doctrina. De alguna manera una crítica en concordancia con las perplejidades de Otloh. La postura de Celso unida a la réplica que Orígenes le presenta setenta años después, se convierte en el primer *gran* debate documentado entre cristianos y paganos.

Otloh se convierte pensando en la unidad de Dios, en la necesidad de observar sus designios y escribe «viendo y oyendo a la vez la destrucción de la religión cristiana en todas partes»¹⁹⁴. Una «destrucción» actualizada desde los tiempos del escrito de Celso,

¹⁹⁴ *De suis tentationibus*, 56B. Gäbe, p. 336: «Post haec autem cum viderem simul et audirem undique Christianae religionis destructionem».

y acciones renovadas de actitudes simoníacas, nicolaítas, y todo tipo de perversiones dentro del clero y el monacato que, como hemos apuntado antes, le rodean.

Nuestro monje nos introduce en un lenguaje interior con el que nos expresa una experiencia única, la que lo llevó a la conversión. Estos dos niveles de realidad, el de la experiencia y su expresión, se convierten, por lo tanto, en dos niveles del yo. Podemos sostener que la conversión del amante de la duda fue verdadera y deseada. No dudó que fuera la acción debida aunque las dudas hayan continuado. Su propio talante fuerte, cambiante y su necesidad de ir de un lado a otro buscando siempre más, podrían ser índices de su imposibilidad de ser dominado por ninguna regla que impusiera irrazonables. Este perfil, en parte, coincidiría en dudas con las críticas de Celso. Otloh no puede renunciar a su saber aunque lo intenta. Las reminiscencias de Lucano, Boecio, Séneca están en sus obras y es su razón, con sus dudas y sus miedos, la que elige lo que debe. Tal vez Otloh haya sido influido para la negación de la existencia de Dios, y sobre todo de sus características antropomórficas, por los argumentos de Celso y la escasa argumentación en algunos hechos como pudo ser la resurrección de Jesucristo.

2.3.3. Dionisio y Eriúgena

Lo dichoso buscabas o lo triste
Que ocultan frontispicios y renombres;
Como el Dios del Erígena, quisiste
Ser nadie para ser todos los hombres.
Jorge L. Borges

En esta tradición crítica que buscamos para el pensamiento de Otloh, llegamos quizás a uno de los momentos más firmes: la herencia carolingia. Beda, Rábano Mauro, Claudio de Turín, Juan Escoto Eriúgena junto con Alcuino, maestro de Carlomagno, realizaron la *translatio studiorum* de Roma a Aquisgrán y de aquí, posteriormente, a París. A partir de este traslado es que llega a concebirse a ésta última ciudad, como «la nueva Atenas»¹⁹⁵ tras pasar, durante el periodo carolingio, por Tours, Reims, Chartres, Ferrières, Laon, Lieja, y en Germania por Fulda, Osnabrück, Hildesheim, Paderborn.

De esta manera se obtienen importantes números de copias de textos provenientes de las invasiones germánicas o traídas desde el Oriente bizantino. Una de ellas son los textos adjudicados al Pseudo Dionisio, el Areopagita, un sirio (cristiano griego) del siglo V (la misma época de Boecio), que confundieron con san Dionisio, el primer obispo de París y con un discípulo a quien san Pablo había convertido en Atenas y a quien había transmitido sus enseñanzas. Dionisio tuvo una importante influencia neoplatónica y de Proclo; sus lectores consideraban que sus escritos revelaban el acceso al mundo celeste y a él había que consultar para acceder a tan preciado lugar. Las cuatro obras que compuso: *De divinis nominibus*, *De mystica Theologia*, *De caelesti hierarchia* y *De eclesiástica hierarchia*, fueron muy leídas a partir de la traducción de Eriúgena en el siglo IX. En el primer texto, Dionisio entiende por «jerarquía: una ordenación perfectamente santa»¹⁹⁶ cuyo orden está instaurado por lo divino que le permite hablar de una ley:

«...vivificante, pues esta ley gobierna el incesante movimiento de avance y retroceso, de flujo y de reflujo continuos por el que desciende la luz que emana de lo Único para dar vida a los seres de un extremo al otro de la cadena de las criaturas, impulsándolas hacia lo alto a confundirse en la unidad de lo divino. En efecto, la meta de la jerarquía es, en la medida de lo posible, la asimilación y la unión con Dios»¹⁹⁷.

¹⁹⁵ Gilson, 1955: Tomás de Irlanda escribía: «El Beato Dionisio, el mayor filósofo de Atenas... vino al reino de Francia trayéndonos dos flores de Grecia, la filosofía y el arte militar, y adjuntándonos una tercera flor, la fe cristiana... Más tarde el Beato Dionisio vino a París para hacer de esta ciudad la madre de los estudios, como Atenas...».

¹⁹⁶ Dionisio, *De la jerarquía celeste*, 165.

¹⁹⁷ *Ibíd.*, 165.

Se creía a Dionisio enterrado en Saint-Denys pero también algunos alemanes, y entre ellos Otloh, quisieron trasladar sus restos a San Emeramo, por que allí habría predicado. Se lo suele designar como el iniciador de la «filosofía mística» medieval, sin que éste último término tenga que ver, como hoy lo entendemos, con éxtasis y visiones. Este apodo se debe a los temas que trató como la iluminación del *logos* en el conocimiento espiritual; la semejanza divina de la razón; la participación en la divinidad por medio de la contemplación. Pero no sólo él lo hizo sino que otros autores, por ejemplo Agustín habían transitado estos temas, de hecho, desde Parménides se hablaba del Uno como fundamento de todas las cosas.

Para Dionisio al Uno no podía agregársele ningún otro predicado, porque hacerlo significaba introducir en él la multiplicidad. Pero si era necesario calificarlo, como aparece en los Escritos Sagrados, se trataría sólo de describir manifestaciones del Uno, pero no el Uno mismo. Todo esto son *teofanías*, jamás el mismo Uno. Como buen neoplatónico, el Uno se puede decir como Bien, y todo lo que existe proviene de Él. Para asegurar la trascendencia absoluta de Dios, afirma que el Uno está más allá del «ser» y del «pensamiento». Si decimos «más allá del ser», nos remitimos al «no-ser». Y al hablar de «pensamiento» nos referimos a la multiplicidad de funciones que le podemos asignar. Al decir que está «más allá», estamos afirmando que ninguna función le cabe, no está sometido a ninguna pero de él se difunden. Dionisio va a sostener que el problema se presenta cuando intentamos nombrar a Dios porque todos los nombres implican multiplicidad y anulan otros nombres. Por eso es mejor no decir nada de Él a decir algo porque sería determinarlo. Ninguna de las Categorías del ser explicadas por Aristóteles podrían aplicársele, por eso, la *teología* es *negativa* porque no puede afirmar nada del ser de Dios y esta imposibilidad, para Dionisio, es la única verdadera. Y es esta identificación entre Dios y nada que va a inspirar al Eriúgena. Y aquí es importante el señalamiento que hace Bauchwitz acerca de que la aporía sitúa la investigación «frente a interpretaciones maniqueas y frente a los “filósofos seculares”, que entienden que la nada no es otra cosa que la materia informe a partir de la cual y en la cual se manifiesta el mundo»¹⁹⁸.

Agregando que:

¹⁹⁸ Bauchwitz, p. 74.

«...dando forma a la nada infinita, el hombre comparte con Dios la morada del infinito y allí entra en conversación con él. El hombre es, por tanto, aquella criatura que da voz al silencio del Creador, él es el interlocutor de la nada, esto es, de Dios»¹⁹⁹.

Dicho por el propio Eriúgena:

«Dios no conoce de sí mismo lo que es, porque él no es un «qué», siendo del todo incomprensible sea para sí mismo sea para cualquier intelecto»²⁰⁰.

Juan Scoto Eriúgena sostiene en relación con las dudas acerca de los atributos de Dios:

«Ciertamente si afirmas que Él es tal o cual, se te podrá probar la falsedad, ya que no es nada de lo que es, se dice o se puede entender. Pero si declaras “No es ni esto, ni eso, ni aquello”, aparecerás como quien es veraz, porque Él no es ninguna de las cosas que son y no son. A Él no puede acceder nadie que, fortalecido primero para el camino de la mente, no abandone todos los sentidos, las operaciones intelectuales, y lo sensible, y todo lo que es y no es, y –en cuanto es posible– sea restituido a la unidad no cognoscitiva de Aquel que está sobre toda esencia e inteligencia; de quien no son propias ni la razón, ni la inteligencia; del que ni se dice, ni se entiende; del que no tiene propiamente ni nombre, ni palabra. Con todo, no es irracional –como dijimos con frecuencia– que se puedan predicar de él todas las cosas que existen, desde las más altas hasta las más bajas, por cierta similitud o disimilitud, o contrariedad, u oposición, ya que por Él son cuantas cosas de Él pueden predicarse»²⁰¹.

La controversia pasa del siglo IX al XI. ¿Cómo decir que no es nada de lo que creemos que es?, ¿cómo negar la antropomorfización?, ¿cómo hacer que el incrédulo crea en lo inefable?, ¿cómo explicar que la eucaristía es un símbolo? Y Eriúgena realiza una especie de reducción fenomenológico-trascendental (como la llamaría Husserl), al decir que hay que abandonar todo, sensible, gnoseológico, histórico, tradición, porque es la única manera de intuir el *super*. Un *super* a quien le quita todo, porque todo lo que se le adjudica tiene reminiscencia humana.

¹⁹⁹ Bauchwitz, p. 84.

²⁰⁰ Eriúgena, *Periphyseon*, L. II, 589B: «Deus itaque nescit se quid est quia non est quid, incomprehensibilis quippe in aliquo et sibi ipsi et omni intellectui». Las citas de Eriúgena corresponden, en todos los casos a la edición de Sheldon-Williams.

²⁰¹ *Periphyseon*, 510c y siguientes: «Siquidem si approbaveris, hoc vel hoc illum esse, falsitatis redargueris, quia omnium, quae sunt, quae dici vel intelligi possunt, nihil est. Si vero pronuntiaveris, nec hoc, nec illud, nec ullum ille est, verax esse videberis, quia nihil horum, quae sunt et quae non sunt, est; ad quem nemo potest accedere, nisi prius corroborato mentis itinere sensus omnes deserat, et intellectuales operationes, et sensibilia, et omne, quod est et quod non est, et ad unitatem, ut possibile est, inscius restituatur ipsius, qui est super omnem essentiam et intelligentiam; cujus neque ratio est, neque intelligentia, neque dicitur, neque intelligitur, neque nomen ejus est, neque verbum. Non autem irrationabiliter, ut saepe diximus, omnia, quae a summo usque deorsum sunt, de eo dici possunt quadam similitudine, aut dissimilitudine, aut contrarietate, aut oppositione, quoniam ab ipso omnia sunt, quae de eo praedicari possunt».

A su vez Eriúgena sostiene que no es irracional pensar de este modo, porque a Dios le cabrían «todas» las adjudicaciones, «todas» las dadas hasta hoy, las futuras y las posibles porque todo lo que fue, es y será, son su *teofanía*. En *Periphyseon* refiere a las:

«...traslaciones desde la creatura al Creador, que se realizan a partir de cosas contrarias a la naturaleza, como por ejemplo, enfermedad, concupiscencia, odio, ira...»²⁰².

Y enfatiza esta errada traslación, pero no irracional, en el subtítulo:

«Más engaña al alma oír afirmar de Dios cosas semejantes que no las opuestas. Pues ciertamente, el alma racional,... no es enteramente burlada cuando oye que se afirman de Dios los nombres de cosas que son contra la naturaleza, pues o bien las juzga enteramente falsas y las rechaza, o bien dichas figuradamente, las acepta y las cree»²⁰³.

Existe una importante y paradójica distinción ontológica entre decir que Dios «no es» y decir que «es aquello que no es» como propone la teología negativa. En el primer caso: «no es», se niega absolutamente el ser y tiene una connotación temporal para las cosas del mundo. Decir que «es aquello que no es» no implica que no sea, porque Dios omnipotente da el ser al no ser; pero si decimos que «no es», esta negación se aplica al ser omnipotente, entraríamos en una encrucijada porque cómo haría para darse el ser si no es además lo estaríamos temporalizando, por lo tanto no se puede negar a Dios porque negarlo implicaría la total inexistencia de todo lo existente. De esta manera el ateísmo se volvería imposible.

Así y todo su desconocimiento no puede equipararse al desconocimiento humano porque es *supra* y no es temporal ni inmanente a los accidentes. El verdadero conocimiento es inefable e imposible. Justamente su obra se transforma en un estímulo para muchos pensadores medievales porque los lleva a repensar los nombres que aparecen en la Biblia y valorar los sentidos contrapuestos al impedir de esta manera determinar a Dios. Posiblemente fueron estos los motivos que llevaron a Otloh a elaborar los argumentos de sus escritos y defender el uso de las artes liberales. De esta manera, todos los acontecimientos como la encarnación, los sacramentos, la revelación,

²⁰² *Periphyseon*, 512 a: «Eoque mirabilis non solum ex creatura ad Creatorem artificiosa Scriptura translationes fecit, verum etiam ex naturae contrariis, ex insania videlicet, ebrietate, crapula, oblivione, ira, furore, odio, concupiscentia, ceterisque similibus, quibus minus simplicium animi falluntur, quam superioribus transfigurationibus, quae ex natura fiunt».

²⁰³ *Ibid.*, 512 c: «Rationabilis siquidem anima, quamvis admodum simplex, naturalium rerum nomina de Deo praedicari audiens, proprieque de ipso dici aestimans, fallatur, non tamen omnino decipitur, ut eorum, quae contra naturam sunt, nomina de conditore rerum praedicari auscultans, aut omnino falsa esse judicet et respuat, aut figurate dicta et concedat et credat».

todo lo visible, fueron comprendidos como *teofanía*. Pero a Otloh le quedan cuestiones sin argumentar desde la teología negativa, sobre todo la permisión del mal en el mundo y los severísimos castigos a los seres humanos que lo habrían llevado más allá de la imposibilidad de nombrarlo, directamente a negarlo y con esta negación la de la verdad de las Escrituras.

Estos postulados de Dionisio sobre los nombres modificaron las teorías sobre el lenguaje, admitiendo, para la divinidad, términos contradictorios ensamblados y superados. Por ejemplo «más allá del bien y del mal», «más allá de lo finito y de lo infinito», etc. Si este espacio fue posible de alcanzar, lo fue sólo a través de la purificación, del abandono de todo lo sensible, los afectos, los conocimientos, imaginaciones, etc. y dirigir nuestra vida hacia aquello de lo que no tenemos ningún dato y sólo así se podría experimentar la iluminación recibida por medio del *logos*.

Pero, ¿cómo es un más allá sin lugar? «Nuestro espíritu ha de trascender el nivel del pensamiento de las ideas hacia el abismo de la unidad indeterminada»²⁰⁴. A causa de la tajante separación agustiniana entre *creador* y *creatura* es imposible traspasar ese abismo, y lo único que puede transitar el hombre, son los tres caminos de purificación, iluminación y unión.

Gracias al regalo que Bizancio realiza al hijo de Carlomagno, Luis el Piadoso, del códex con el *Corpus areopagiticum* o *Corpus dionysianum*, es que podemos acceder al pensamiento filosófico de Dionisio y al de Juan Escoto Eriúgena que, junto a Sedulio (también irlandés) y Anastasio, dominan el griego y realizan importantes traducciones.

Dionisio y Eriúgena forjan un plantel de seguidores muy propensos a la indagación y a no quedarse con lo que la apariencia muestra. Nuestro monje denota haber sido uno de ellos.

A partir del conocimiento del pensamiento de estos dos autores, se abre todo un proceso semiótico que muestra la construcción de las teorías que explicarán las doctrinas implementadas. En los casos en que aparecen las herejías cristológicas sin capacidad de resolución o las contradicciones en sus condenas; o cuando aparecen las contradicciones sobre el misterio eucarístico –realidad o símbolo–, en las que intervienen Pascasio Radberto de Corbie (siglo IX), con su obra *De corpore et sanguine Domini*. En ella sostiene la realidad del sacrificio de la misa como repetición del sacrificio de la cruz. Pascasio Radberto tuvo de discípulos a Escoto Eriúgena y a Ratramnio de Corbie. A Pascasio Radberto se opusieron Ratramnio y Rábano Mauro,

²⁰⁴ Flasch, p. 78.

para quienes la comunión era la unión con Cristo en un solo cuerpo por la fe. También Godescalco, monje sajón, comparaba la presencia de Cristo en el pan y el vino con la unión hipostática de las dos naturalezas de Dios-hombre, como había hecho Juan Damasceno.

Escoto Eriúgena realiza una profunda defensa de la función simbólica en contra del realismo de Pascasio, y le presenta la obra a Carlos el Calvo, en cuya corte se seguía a Agustín; el santo también había sostenido que la eucaristía era un simbolismo. Bauchwitz observa que acerca de estos problemas de interpretación, precisamente la postura de Eriúgena sirve de «ejemplo de tolerancia y concordia» entre las tradiciones griega y latina mostrando que «las diferencias deben su origen más al lenguaje que a la fe, pues todos creen en lo mismo pero lo expresan con palabras diferentes»²⁰⁵.

No nos introduciremos en el tema eucarístico porque Otloh no lo trabajó en la obra que nos ocupa; pero consideramos necesaria una mínima aproximación, porque en él se introduce la cuestión del *συμβόλαιον* en el tratamiento de lo sagrado, lo que permite una hermenéutica mediatizada en el reconocimiento de la limitación de la mente humana, y una superación del realismo. La relación de Otloh con Dionisio a través de Eriúgena, la comprenderemos como herramienta para profundizar en los motivos de su negación.

Nuestra hipótesis es que Otloh tuvo una intención de tolerancia malograda por las actitudes «viciosas» de clérigos y también de monjes. Las últimas palabras de la cita de Bauchwitz, acerca de que «todos creen en lo mismo pero lo expresan en palabras diferentes», fueron enunciadas por Otloh en su diálogo con el monje Enrique. Él comprendió la ambigüedad de los términos y más de una vez expresó que nuestra capacidad racional no podía alcanzar la determinación. Muchas palabras son ambiguas y reconocemos su significado en el uso, por lo tanto ¿cómo decir lo que es Dios? Si hablamos de la sustancia por sus atributos, qué podemos decir de aquel ser que es *Supra*.

Eriúgena nos dice que a Dios se lo designó *essentia* y que griegos y romanos creían en lo mismo y lo llamaron de manera diferente, porque unos le aplicaron el nombre *substantia* y los otros *essentia*. Lo que los griegos entendían por «esencia», οὐσία, designaba la unidad y la simplicidad *aplicada* a la naturaleza divina. De la misma manera, «sustancia», ὑπόστασις, designaba lo propio e individual de cada una de las Personas, por eso decían para las cuestiones trinitarias: «una esencia en tres sustancias».

²⁰⁵ Bauchwitz, p. 102.

Y para los latinos «sustancia», designaba la unidad de las personas de la trinidad, por eso decían «tres personas en una sustancia»²⁰⁶. El término *essentia* es lo que constituye a un ente tal cual es en su naturaleza y lo distingue de otros que tienen naturalezas diferentes. En el caso del *Esse Super*, significa la unidad de caracteres o notas fundamentales que al ser indeterminables quedan solo en su enunciación porque su *quidditas* no puede ser objeto de entendimiento.

La ingenua confianza carolingia de estudiar libremente, fue desapareciendo. Y muchos monjes comenzaron a leer solo la Biblia con nuevas preocupaciones: la parusía, el fin del mundo, el juicio final, el sentido esencial y simbólico.

El mundo creado, contingente y sensible, fue quedando fuera de la estructura trinitaria, con una importancia capital dada en la doble naturaleza de Cristo: Lo sensible está dentro y fuera del *triángulo*²⁰⁷. Cristo es el elemento trinitario que liga los opuestos.

Completamos esta reflexión con las palabras de Eriúgena acerca de que, la divinidad que engendra, la divinidad engendada y la que procede, son una unidad indivisible e indistinguible en diferencia de sustancia²⁰⁸.

Para Juan Escoto Eriúgena, siguiendo a Dionisio, la creación es *signo* de Dios y su manifestación una teofanía. Por el contrario, no se puede poner a Dios como signo de nada, porque carecemos de su materialidad y lo rebajaríamos a *creatura*. Lo que costaba era entenderlo como símbolo, como espacio polisémico emergente en la propia manifestación materializada en la escritura. Emanada del más profundo interior humano en el que se expresaría el deseo de eternidad en una vida plena junto al Padre y la fuerza del miedo al sufrimiento y a la muerte.

El trabajo de traducción al latín de Juan Escoto Eriúgena abarcó no sólo a los textos de Pseudo-Dionysius: *De Coelesti Hierarchia; De Ecclesiastica Hierarchia; De Divinis Nominibus; De Mystica Theologia; Epistolae*; sino también a algunos padres de la Iglesia: la *Ambigua* de S. Máximo; los Comentarios: *Homolia in prologum S. Evangelii secundum Joannem*, y un comentario del Evangelio de Juan, del cual sólo unos pocos fragmentos han llegado hasta nosotros. Tradujo a Gregorio de Niza y a san Epifanio.

²⁰⁶ Eriúgena, *Periphyseon*, 613C: «Una eademque fides est in omnibus quamvis significationum diversitas videantur». «Itaque secundum Grecos dicimus: Una eademque est οὐσία patris et filii et spiritus sancti sed non una eademque est ὑπόστασις. Neque aliud praeter hoc latina vox edocet tres personas in una substantia pronuntians. Subsistit ergo pater per se, subsistit filius, subsistit filius, subsistit spiritus sanctus, et tres substantiae in una essentia subsistunt quoniam tres unum sunt».

²⁰⁷ Fortuny, 2003, pp. 10 y 17.

²⁰⁸ Eriúgena, *Periphyseon*, 568B: «Est enim deitas genitrix et deitas genita et procedens deitas dum sit una deitas individua, non tamen substantialibus differentiis indiscreta».

Las glosas sobre el trabajo de *Martianus Capella*, y los *Opuscula Theologica* de Boethius. Escribió las obras teológicas: *Liber de Praedestinatione*, y algún trabajo sobre la Eucaristía. Entre sus escritos filosóficos encontramos el principal *De divisione naturae*, y el tratado *De Egressu et Regressu Animae ad Deum*, del cual sólo poseemos algunos fragmentos. Escribió poemas –que pudieron influir en el gusto por la poesía de Otloh–, parte en latín y parte en griego, muchos de los cuales están dedicados a Carlos el Calvo.

Henri Focillon sostiene que Juan Escoto Eriúgena fue el pensador más extraño y acaso el más profundo de toda la Edad Media, cuya teología visionaria, de rico contenido metafísico, contrastaba en el siglo IX con el academicismo del pensamiento bizantino y sus vanas disputas²⁰⁹.

Juan Escoto utiliza sus traducciones para desarrollar su propio pensamiento y Otloh hizo otro tanto con el de Dionisio a través de Eriúgena y con la posición del irlandés sobre la dialéctica, dado que en la exposición que hace del libro de Capella, es a la ciencia dialéctica a la que concede el mejor lugar.

En ambos pensadores se da una modificación de su reflexión a partir de la traducción del *Corpus dionysiacum*. La mencionada traducción, posibilitó el desarrollo de la teología negativa permitiendo, como consideramos es el caso de Otloh, dudar y negar la existencia de Dios.

Eriúgena piensa a Dios en su simplicidad absoluta. Se sitúa en la vereda opuesta de una concepción antropomórfica, o sostenedora de una presciencia y predestinación en Dios. Para él, el Padre no piensa en el infierno ni quiere enviar a él a la mayoría de los seres humanos para atormentarlos. Otloh sí, tiene mucha influencia del Antiguo Testamento, concibe el infierno en su *Liber visionum*, visio XIV, donde ve a reyes, obispos y abades cumpliendo su condena por maltratar a los pobres e incluso a él mismo. Además sus frases dan la impresión de saborear el terror que quiere infundir con el fuego del purgatorio y las penas infernales, hablando de los gritos que se escuchan y de los tormentos horribles que se ven.

«...en un primer momento pasamos por el fuego purgatorio... [llegando a] un monte muy elevado, desde donde podía observarse desde arriba la mayor parte de las penas infernales»²¹⁰.

²⁰⁹ Focillon, p. 49.

²¹⁰ *Visio XIV*, 369A. Schmidt, pp. 82-85: «nos primum transeuntes per ignem purgatorium... in montem excelsum valde, unde pars maxima infernalium poenarum desuper conspici posset».

Para Eriúgena, el fuego del infierno, el lugar del castigo, no es nada más que la ausencia de la bienaventuranza eterna (*De praedestinatione* 16,1: In magno itaque aeterni ignis ardore, nihil aliud sit poenalis miseria quam beatae felicitatis absentia). Para el irlandés, el castigo de los pecadores comienza con el mismo pecado. Siguiendo a Agustín y a Boecio, Eriúgena piensa que el juicio final es el reconocimiento de las acciones de la vida de cada uno ante la muerte. Sus afirmaciones lo hacen aparecer como pelagiano, panteísta, etc. Eriúgena defiende la responsabilidad humana a través de su confianza en la razón.

Otloh también apunta a la responsabilidad humana, y no acepta la predestinación porque anula el sentido del *liberum arbitrium*, aunque sí sostiene que todo lo que acontece es *gracias a Dios*, que si bien nada ocurriría si Dios no lo permitiese, cuenta con la voluntad, hay que quererlo para que Dios lo quiera para nosotros.

De esta cuestión deviene el conflicto. Godescalco sostiene en su *De praedestinatione*, que ella es doble. Dios habría predestinado irremediabilmente a unos hombres *ad gloriam* y a otros *ad poenam*. Por este modo de pensar, junto a las acusaciones que le hicieron de pelagiano, de amenazar la ascesis monástica, de ser una amenaza contra el libre arbitrio y otras, lo castigaron con la pena de encierro perpetuo. Sabiendo que su teoría se basaba en Agustín, sus acusadores no pensaron como él. Se lo llamó «el mártir medieval del agustinismo». Los obispos ignoraron o no comprendieron las teorías tardías de Agustín, con lo cual hicieron todo lo que Agustín había puesto en duda y condenaron a Godescalco; los obispos –según Flasch– actuaron con inconsistencia, en cambio Godescalco razonaba consistentemente²¹¹ e hizo todo lo posible para que la jerarquía católica oficial reconociera que era ella la herética.

A raíz de esta disputa, Carlos el Calvo le encomienda a Juan Escoto Eriúgena que redacte un dictamen sobre el tema de la predestinación. Para realizarlo, utiliza la filosofía del primer Agustín y su teoría del mal, y recurre a la defensa sobre la libertad del obispo de Hipona para rebatir al propio Agustín, por lo tanto va más lejos que Godescalco.

Boecio ya había pensado la independencia de la filosofía, y Eriúgena cita a Agustín donde dice que la filosofía verdadera es la religión verdadera y viceversa (*De vera religione* 5,8 PL 34, 126). Eriúgena en *De praedestinatione*, escribe acerca de la libertad del hombre como imagen de Dios: «Si Dios es libre y el hombre es imagen de Dios, la sabiduría divina ha de querer que la voluntad del hombre sea libre» (*De*

²¹¹ Flasch, p. 153.

praedestinatione 4,5: Quam ad imaginem et similitudinem suam creavit, ut sibi uoluntate non necessitate seruiret, rectissimo quidem divinae sapientiae moderamine). Negar que haya libre arbitrio es negar la voluntad (*De praedestinatione* 5,4: Ubi intendendum est nullius voluntatis esse veram libertatem, si aliqua causa eam coegerit).

Estas consideraciones habrían llevado a Otloh a pensar en los severísimos castigos de Dios que se contraponían a la voluntad humana, una voluntad que Dios le habría asignado; una voluntad libre dada por Dios al hombre que sólo podría usar, como Agustín decía, para elegir el bien querido por Dios.

Eriúgena sostiene que las escrituras cristianas hablan de pecado, pero no tiene ningún sentido hablar de pecado y negar el libre albedrío (*De praedestinatione* 5,9): «Voluntate ergo peccatur; et, quoniam peccari non dubium est, nec hoc quidem dubitandum video, habere animas liberum voluntatis arbitrium». Sin él ni el cristianismo ni ninguna religión tendrían sentido. Rechaza la doctrina agustiniana del pecado original porque la libertad humana no es una posesión del hombre sino el hombre mismo haciendo un despliegue de su capacidad intelectual.

Si el hombre es imagen de Dios, hablar de imagen es hablar de una ilusión, una entelequia que manifiesta lo que no aparece. Aunque lo que aparece también es imagen, en relación a una protoforma. Un arquetipo teórico que posibilita un imaginario intelectual. A esta libertad de «imaginar», Eriúgena se esmera en mostrar que había que interpretarla como metáfora, porque todas las palabras son signos convencionales, no naturales, y no se pueden aplicar a la naturaleza divina. Otloh cita Romanos I, para sostener que la comprensión de lo inefable divino está realizada por la capacidad comprensiva humana²¹². Presciencia y predestinación connotan una transferencia a Dios de significados de realidades temporales y humanas.

El escrito de Eriúgena *De praedestinatione* fue un escándalo y condenado en el Concilio en 855. Pero, a diferencia de Godescalco, su persona fue respetada por el rey, posiblemente, para defender a los intelectuales de su corte y la libertad de su pensamiento... no lo sabemos.

En cuanto al *De divisione naturae*, es considerada una obra maestra en cuanto introduce en el mundo latino la traducción de Dionisio, la tradición griega neoplatónica, repensada hasta transformarla en una nueva concepción del mundo. Introduce al hombre

²¹² *De tribus quaestionibus*, 66D: «Sed quia, ut Apostolus dicit: *Invisibilia Dei a creatura mundi per ea quae facta sunt intellecta conspiciuntur (Rom. I) aggrediamur aliqua, quae vel Dei gratia, de qua loquimur, vel fides sancta suggerit, hinc propalare*».

en el esquema de Dionisio que, a semejanza de la divinidad es indeterminable y no objetivable. Enaltece la dignidad del hombre. Todo, tanto lo visible como lo invisible ha sido creado en el hombre. Las cosas naturales existen en el pensamiento humano de manera más verdadera que en sí mismas. Modifica el criterio de jerarquía de Dionisio afirmando que el hombre se encuentra inmediatamente delante de Dios sin que se interponga ninguna creatura. Como gramático y dialéctico, Eriúgena comienza comentando a Marciano Capella y siguiendo las enseñanzas de Boecio. Sorteando dificultades consigue expresar sus propias ideas otorgándole una máxima importancia al ser humano. Dios no es nada determinado, por lo tanto el Uno invisible comienza a manifestarse cuando entra en relación con una naturaleza intelectual, a esto llamamos *teofanía* que da lugar a la *teología negativa*. No hay *nombre* alguno que pueda abarcar la infinitud.

Eriúgena habla de una exaltación de la naturaleza humana por *théosis*, por deificación de la creatura y condescendencia de la sabiduría divina que por dilección se hace teofanía²¹³.

Teniendo en cuenta las distinciones establecidas por los dialécticos entre las cosas, las propiedades que están en las cosas y las afirmaciones que describen las cosas, Eriúgena sostiene que la cosa y lo que de ella se predica constituyen la misma cosa. La razón «verdadera» da cuenta de ello²¹⁴. Las categorías están implicadas unas con otras por eso es necesario estudiar su interrelación. Pretende unir la especulación con la Biblia y los Padres de la Iglesia; la lógica con la ética; la historia de la salvación con la metafísica, sin encasillarse en ninguna disciplina. La influencia de su pensamiento modifica la manera tradicional de entender la religión cristiana y contribuye a humanizarla, a unificar las tradiciones vigentes en el mundo carolingio: la bíblica, la boeciana, la agustiniana y la dionisiana. Al servicio de este proyecto puso las siete artes. Sus escritos fueron condenados, además de *De praedestinatione*, también en 1210.

Señalamos que en la personalidad de Juan Escoto Eriúgena hay elementos comunes con Otloh. El Eriúgena fue alumno de la Escuela Palatina, ejerció el magisterio. Un hombre rodeado de eruditos, gramáticos y matemáticos. Muchos de ellos no habían

²¹³ Eriúgena, *Periphyseon*, 449B: «Condiscensionem hic dico non eam quae iam facta est per incarnationem sed eam quae fit per theosin, id est per deificationem, creaturae. Ex ipsa igitur sapientiae dei condescensione ad humanam naturam per gratiam et exaltatione eiusdem naturae ad ipsam sapientiam per dilectionem fit theophania».

²¹⁴ Eriúgena, *Periphyseon*, 471D: «Nam iuxta dialecticorum opinionem omne quod est aut subiectum aut de subiecto aut in subiecto est [aut in subiecto et de subiecto]. Vera tamen ratio consulta respondet subiectum et de subiecto unum esse et in nullo distare».

perdido el contacto con Bizancio y la cultura clásica latina, aportando a la corte los elementos que algunos estudiosos consideraron humanistas y que les permitieron hablar de «Primer Renacimiento» por mantener el pensamiento filosófico en tanto búsqueda, siempre de acuerdo con el espíritu de la *paideia* cristiana. Gracias al esfuerzo de los maestros carolingios poseemos la obra de la mayor parte de los clásicos latinos y algunos griegos. Las distintas disciplinas: gramática, lógica, dialéctica, le permitieron a Eriúgena, dominar las áreas e indagar en los por qué y no quedarse en los qué para generar un lenguaje técnico.

En ese entorno, rodeado de libros y de su gran amor por ellos y por el arte de escribir, fue educado Otloh, en una herencia que le permitió elaborar su propio pensamiento a la vez que reprimirlo. Como Morris refiere²¹⁵, los dos problemas que más le acuciaron fueron si tendría que hacerse monje y si era lícito para un cristiano leer los textos de los escritores clásicos paganos. Otloh hace las dos cosas; imbricación que manifiesta en su escritura y le provocan las consabidas perturbaciones.

²¹⁵ Morris, p. 81.

2.3.4. ¿Qué es lo que Otloh pudo encontrar leyendo al poeta Lucano que lo condujo a la terrible enfermedad?

Lo que es pecado de muchos queda sin castigo...
Los hombres temen a los mismos dioses que han inventado.
Lucano - *Farsalia*.

La selección que hemos realizado de la única obra del poeta que llega a nosotros, *Farsalia*, no deja de ser arbitraria y enfocada a los temas que a Otloh le perturbaban. Las relaciones que establecemos, por esta misma arbitrariedad, corresponden al campo de nuestra conjetura.

Lucano fue muy popular en la Edad Media y esto lo afirmamos porque muchos manuscritos de la época carolingia han llegado hasta nuestros días de manera completa e incompleta. Los códices más antiguos sobre los escritos de Lucano se remontan a los siglos IX-X, y algunos fragmentos que datan de los siglos IV-V de los que aún no se han completado los estudios detallados, las distribuciones en familias y el arquetipo²¹⁶. Ghellinck nos comenta que los monjes de los siglos X y XI utilizaban en sus crónicas sobre los emperadores, reyes y conquistadores, una predominancia de guerras y batallas siguiendo las formas épicas de los poetas clásicos. También sostiene que había manuscritos de Lucano en San Emeramo y en Tegernsee y que se encontraron algunas traducciones cristianizadas. En este último monasterio se conservó el *Codex* de las cartas y las poesías de Fromond, de quien posiblemente Otloh hubiera sido discípulo²¹⁷ como señalamos en su biografía. Ghellinck nos habla de Otloh y de sus lecturas conforme los monasterios en los que fue huésped y que en todos ellos se encontraban manuscritos de Lucano²¹⁸. Curtius, por su parte, refiere todos los escritos de autores paganos que habitaban las bibliotecas y realiza un estudio detallado de los de Lucano y cómo, durante el periodo de vida del monje de Ratisbona, abundaba la bibliografía pagana junto a la cristiana, haciendo hincapié en que no se conoce el concepto de «clásico» siendo todos los escritores autoridades con idéntico derecho²¹⁹. Asimismo,

²¹⁶ Herrero, Introducción, pp. 60-71.

²¹⁷ Ghellinck, 1939, pp. 17-45. Agrega que además se encontraron en los códices de Tegernsee, obras de Virgilio, Ovidio, Terencio, Prudencio Horacio, Arator, Sedulio, Fortunato, Boecio, Abbon de Saint-Germain y Juan Escoto entre otros, muchas obras completas y otras en florilegios, con esto muestra que eran muy leídos en los monasterios de la región.

²¹⁸ Ghellinck, 1939, pp. 51-54.

²¹⁹ Curtius, pp. 66-69 y 79-82: En estas páginas nombra el estudio minucioso elaborado por Ghellinck. También se refiere, en p. 81 a la afición a la lectura en la Edad Media en estos términos: «La Edad Media –si excluimos a los rigoristas, que fueron la minoría– fue mucho menos mojigata que la Edad Moderna y no tuvo empacho en leer a Maximiano...».

Curtius nos ilustra sobre la composición poética del siglo I hablándonos de los extraordinarios efectos que conseguía la retórica con temas trágicos, buscando a través de horripilantes relatos, la creación de tensiones, intensificaciones y «sobrepujamientos» –de los que Lucano tiene muchos ejemplos y a quien Curtius llama “el gran sobrepujador que fuera sobrepujado a su vez por Dante”²²⁰–. De estas formas surge un estilo patético representado, en tiempos de Nerón, por las tragedias de Séneca y por la epopeya de Lucano²²¹.

Una pregunta que compartimos con Curtius es la de ¿cómo habría de interpretar estos versos un monje medieval?, buscando términos en los poemas como por ejemplo «*semi paganus*» que podrían interpretarse como una separación de la errónea fe en los dioses paganos; otro ejemplo sería cuando, al lado de la invocación a las musas, la poesía antigua ponía a Zeus y la poesía cristiana a Dios, y podía identificar el paraíso con el Olimpo y a Dios con Júpiter. También se encuentra la invocación de los poetas a su propio espíritu, hablando consigo mismo, con su alma poderosa que impulsa a escribir, como hace Lucano en I, 67²²².

El poeta romano se opone a la tiranía de Nerón, por lo tanto, reivindica la libertad perdida. Un bien que Otloh parece desear en cuanto ámbito de pensamiento. Por ejemplo, leemos en *Farsalia* VII, 430: «...que la Libertad, huyendo de los horrores de la guerra civil, y sin intención de volver jamás, se ha retirado más allá del Tigris y del Rin...». Dos ríos que fueron fronteras naturales contra las invasiones, contra las creencias religiosas y los imperios. Cómo se vería Otloh en este enfoque porque él también pensaba el «más allá del Rin», de forma invertida a la posición de Lucano, porque el poeta ubica allí a la libertad, en cambio el monje de Ratisbona, ubica allí el límite de la libertad de la cultura carolingia. Por lo tanto, el poeta romano, por su pensamiento, le pertenece al imperio, los dos están en un mismo «topos». «Y –continúa *Farsalia* VII, 430–, tantas veces como la hemos buscado [a la libertad] arriesgando el cuello, se pasea ahora como una bendición de los germanos y los escitas y no vuelve más su mirada hacia Ausonia...». La historia cambia y mucho, en el siglo XI Germania es del Imperio Romano y no su enemiga. Al inicio de su poema Lucano –*Farsalia* I, 1– expresa que: «Guerras más que civiles cantamos, libradas en la llanura de Ematia, y el crimen investido de legalidad». Suponemos que de forma similar ve nuestro monje a la

²²⁰ Curtius, p. 238.

²²¹ *Ibíd.*, p. 103.

²²² *Ibíd.*, p. 331.

simonía y a otros crímenes por un discurso espurio, investido de legalidad. «...y un pueblo poderoso que –continúa Lucano, *Farsalia* I, 1–, con su diestra vencedora, se revolvió contra sus propias entrañas [...] ¿Qué locura, ciudadanos, qué desenfrenado abuso de las armas es ése de ofrecer la sangre latina a pueblos mal vistos?». Tal vez ¿la sangre cristiana derramada contra «pueblos mal vistos»? las invasiones bárbaras y las amenazas musulmanas. Lucano se opone a la esclavitud y a los dioses, y consideraba una indignidad esclavizarse a otra persona aunque esta fuera divina, porque la divinidad del amo no dignificaba la esclavitud. En cambio los cristianos, no pensaban que fuera «esclavitud» seguir a una «persona (tres)» que consideraban divina, y necesitaron afianzar la idea de libertad en la sumisión a la persona, Dios-Jesucristo y a su divina palabra, mostrándolos en las antípodas de la esclavitud. En VII, 440-450 leemos: «De los pueblos que soportan reyes, la suerte peor es la nuestra, pues nos avergüenza ser esclavos». ¿Cómo lo entendería Otloh? Ser esclavo de las pasiones, vicios, crímenes desde la óptica de la doctrina; o de los pueblos que soportan reyes; o Dios ser esclavo de la doctrina. ¿Y de los reyes que compiten en la posesión del poder religioso? «Para nosotros –continúa Lucano *Farsalia*, 440-450–, evidentemente no existen las divinidades: puesto que los siglos son arrebatados por un ciego azar, mentimos al decir que reina Júpiter. ¿Podrá contemplar desde lo alto del cielo las matanzas de Tesalia, teniendo los rayos en la mano?...» y en V, 80-90 se pregunta «¿qué dios del cielo aguanta vivir en la tierra, dominando todos los secretos del eterno curso de las cosas y sabedor de lo que va a ocurrir en el mundo, y está dispuesto a revelarse a las naciones, soportando el contacto de los hombres, grande y poderoso como es, ya sea que vaticine el destino o ya que se convierta en destino lo que él ordena en sus vaticinios?» Siguiendo los principios filosóficos estoicos de su tío, Lucano no cree en los dioses de la mitología, los aleja de su poema porque no sirven para nada, se mantienen impertérritos frente a las injusticias y no intervienen en la determinación de los sucesos que se están viviendo. Lucano habla del azar y la mentira de creer que haya dioses que dominen el curso de las cosas. Otloh, por el contrario, está inmerso en una cultura que, queriendo distinguirse de los romanos, no puede concebir el azar, todo lo que ocurre obedece a un orden divino expresado en sus manifestaciones. Si bien el cristianismo poseyó mucha moral estoica, puso a Dios en el más allá del alcance de los seres humanos pero sin ser indiferente al destino del mundo y en él, al destino del hombre, como notamos en la ley mosaica.

Pero Otloh lo pensaba; y esto lo sabemos porque lo escribe en su autobiografía en la forma *trialogal* siendo él mismo, dios y demonio. Lucano cuestiona a los dioses porque permanecieron imperturbables ante las matanzas pudiendo, con los poderes que por ser divinos les asistirían, impedir las muertes y el horror. En modo similar, el Dios cristiano, en el Libro de Job, permite al demonio que atormenta a los seres humanos solamente para asegurarse de su fidelidad. También permite algunos desastres naturales y guerras que son interpretados como castigos necesarios. Las palabras de Lucano comenzarían a dar vueltas en la cabeza del monje y no sabría si odiarlo, o no. Porque aquello de que los dioses vaticinaban el destino, lo podía incorporar a su pensamiento y otros argumentos anteriores le permitirían explicar el mundo, ¿pero esto?

Los dioses del panteón eran falsos, y no sólo para los cristianos, ya sabemos. Pero atención porque esta negación habla de «divinidades»; y tal vez Otloh habría sido capaz de aunar criterios en su mente sobre «divinidades» y cuestionar la realidad de su Dios con ayuda de estos pensadores. Sobre todo frente a dos de los problemas más acuciantes: el mal y la injusticia. En *Farsalia* V, 100, escribe Lucano que «al hacer vaticinios seguros que nadie puede cambiar, los dioses impiden a los mortales cualquier deseo». Algo similar ocurre en el cristianismo y sin duda estas afirmaciones, de haberlas leído, le atormentarían a Otloh. El poeta, más allá de su negación de los dioses, parece haberse instalado en el monoteísmo al considerar a Júpiter como el alma del mundo que todo lo llena y todo lo dirige, «Jupiter est quodcumque vides, quodcumque moveres»: IX, 570-580: «Todos estamos estrechamente unidos a los celestes y, aunque el templo esté mudo, nada hacemos sin la voluntad divina; la deidad no necesita hablar con palabras: el creador nos dijo de una vez por todas al nacer, todo lo que cabe saber». Esto sí es influyente, la unión con *lo celeste*, el silencio y la inmutabilidad de Dios, aunque el cristiano hable a través de los padecimientos humanos. Y continúa el poeta: «¿Es que ha elegido estas arenas estériles para emitir oráculos a unos pocos, y ha enterrado la verdad en este desierto polvoriento?». Buena metáfora para referirse a la palabra: «arenas estériles»; el misterio descubierto a unos pocos elegidos, que han dejado enterrado el supuesto verdadero sentido en el desierto polvoriento de la pluralidad de interpretaciones, de los dueños de la exégesis. Y en el mismo segmento: «¿Es que existe una morada de la divinidad que no sea la tierra, el mar, el aire, el cielo y la virtud? ¿Por qué buscar más lejos a los celestes? Júpiter es todo lo que contemplas, cada uno de tus movimientos». ¿Acaso no es una forma parecida de dirigirse al dios cristiano? ¿Desde la teofanía? ¿Desde la contemplación de sus propios movimientos? Y en *Farsalia* IX, 580

dice: «Tengan necesidad de profetas los que dudan y los siempre indecisos ante los futuros acontecimientos: a mí no son los oráculos los que me inspiran certeza, sino la muerte, que es cierta. Cobarde o valiente hay que morir: basta con que Júpiter haya dicho esto». Los débiles, los inseguros, los irresponsables, necesitan quien les guíe, quien les diga lo que es verdad; no es el oráculo el que inspira certeza, ¿pudo Otloh haber considerado las Sagradas Escrituras como una forma oracular? Él, que duda, él que está indeciso ¿tiene necesidad de profetas?, ¿necesidad de que la palabra deje de ser «arena estéril»? Otloh defiende la diversidad de sentidos porque permiten el desarrollo intelectual de la persona individual. Todo lo que el hombre hace es vida, fluctuante, errónea o acertada, pero la muerte es una y no tiene repliegues. En *Farsalia* V, 80-90, leemos: «¿Cuál de los dioses está aquí oculto? ¿Qué deidad, descendida del éter, se digna habitar encerrada aquí, estas ciegas cavernas?» El Dios de los cristianos está oculto a la visión humana en una cavidad celeste inalcanzable.

Lo que hoy nosotros leemos en la obra de Lucano tratando de pensarla desde lo que leemos en la obra de Otloh, es muy probable que no fuera como el monje lo leía pero en este ejercicio ficticio, experimentamos que estas palabras de Lucano le tuvieron que hacer estallar indefectiblemente. Porque la relación en la concepción de la divinidad estaba clara desde la oposición, pero el dios racional presentado por Lucano posiblemente era el dios racional que pensaba Otloh.

Dos de los elementos estoicos de peso fueron el *Fatum* y la *Fortuna* que los estoicos atribuyeron a la *Providencia* divina. *Fatum*, el Destino, la sucesión inexorable de los hechos como ley inmutable que gobierna a los hombres y al mundo. *Fortuna* es la resultante de los poderes divinos en el dinamismo de la acción; parece azar pero sirve al orden. Entonces ¿cómo puede un dios guiado por el *fatum* y la *fortuna*, llevar a la ruina a un pueblo? ¿Cómo puede un Dios omnipotente, permitir que un pueblo se arruine porque otorga al hombre el libre albedrío que, para utilizarlo como Dios quiere, tiene que constreñirlo? De aquí que Lucano reniegue de los dioses porque llevan al triunfo del mal; y de aquí también que Otloh llegue a negar a Dios porque no «entiende» lo que Dios quiere, porque Dios quita y castiga el uso de lo que da.

Farsalia es un poema histórico que relata un hecho reciente en el que los soldados de César afirman ser el *fatum* de los dioses: «nos fatums sciat esse suum». *Farsalia* V, 293, «Todas nuestras hazañas se llaman buena suerte: Nosotros somos su destino».

Uno de los postulados principales del estoicismo es la *heimarmene* o destino que determina «el curso del acontecer universal en un eterno circuito de una necesidad

impuesta por el *logos* a una serie de hechos contingentes y quita así al *logos* toda libertad de acción»²²³. Este principio se ve reflejado en la omnipotencia divina en el cuestionamiento cristiano de predestinación o libertad hacia el hombre que emana del poder absoluto de Dios, porque sabe de antemano todo lo que ocurrirá en el devenir de los tiempos.

En VII, 450-460, el poeta habla de la fabricación de dioses a partir de la guerra civil, equiparable a los dioses celestes: «Roma ornará a unos manes con rayos, aureolas y constelaciones, y en los templos de los dioses jurará por unas sombras». Se habrá de coincidir en que todo resultado victorioso ante una guerra, genera la glorificación de sus protagonistas y la ayuda del más allá para alcanzar el resultado justo. Otloh sostuvo que era muy difícil determinar qué cosa fuera lo justo porque, como afirma en *De doctrina spirituali*, 269A: «nada es justo sino lo que se muestra en su presencia [la de Dios]», «Denique nil justum, nisi quod perhibetur ad ipsum», sólo Dios puede determinar lo que puede parecer justo, porque puede no serlo a sus ojos. Pero media la duda de su inexistencia con lo cual se comprendería la injusticia y se consideraría a Dios una «sombra». Acercándose de este modo, al pensamiento de la inefabilidad eriugeniana, el silencio y la negación antes que la blasfemia de afirmar lo indemostrable.

Al tratarse de una epopeya, algunos pasajes refieren creencias populares y otros son más reflexivos. El poeta no podía aceptar la contradicción que pensar a los dioses como existentes genera en relación con la maldad, el determinismo y la pérdida de libertad de la voluntad humana. Al no haber una injerencia directa de los dioses hacia las acciones humanas, no había una vinculación necesaria con un héroe o empresa humana, ¿para qué los dioses? Los hechos los explica de manera racional, no hay héroes. Los dioses no son, en este caso, manipuladores de la acción. Lucano no los invoca en su poema, por el contrario, los niega.

Lucano realiza un importante cambio: a los dioses por el hombre, de hecho al inicio del poema habla de Nerón, no lo dedica a ningún dios y ya hemos visto por qué. Su poema es antropocentrista y esta concepción no se aleja del pensamiento de Otloh porque es una concepción utilizada por Eriúgena quien también separa al hombre de Dios buscando fortalecer al primero en sus propias fuerzas de decisión. En el caso de la teología negativa: «nosotros somos su teofanía».

Hablamos de un poeta del siglo I, Lucano, en quien se quebraron las ideologías, filosóficas y religiosas. En la epopeya, como modelo literario, los dioses colaboraban en

²²³ Jedin, t. I, p. 149.

las acciones humanas. Lucano elimina a los dioses y explica por vía racional y científica los acontecimientos históricos. Dice que no hay nada preestablecido, así justifica el azar y niega la causalidad de la que los dioses también forman parte. En el cristianismo el azar lo ve el hombre, no Dios, porque el hombre llama «azar» al acontecimiento no previsto por la mente humana, pero que en definitiva es el resultado de la acción omnipotente de Dios. En el poema encontramos exposiciones filosóficas, astronómicas, geográficas, étnicas... Lucano escribe los hechos inmediatos, lo que estaba ocurriendo y a él se lo describe como un hombre poseedor de una moral intachable; en el pasaje IV, 90-100, critica en forma negativa la avaricia que surge ante la hambruna explicando cómo «el soldado», refiriéndose a César que aparece como un genio y una encarnación de la historia que debe purificar al pueblo romano por el mal uso que hizo de su libertad, compraba una insignificante cantidad de trigo como si fuera para él, y, quedándose César sin comer, vendía lo suyo por el oro que le brindaran. Evidentemente Lucano se inclina por el bando de Pompeyo, símbolo de nobleza y dignidad. Y aunque algunos personajes desearían revivir, en VI, 720, dice: «¡Ay desventurado a quien se le arrebatara inicualemente el último privilegio de la muerte: no poder ya morir» (porque sólo se muere una vez y los resucitados pierden ese privilegio, mueren dos veces).

Otloh sufre la terrible enfermedad de negar la existencia de Dios, en quien necesita creer para mantenerse en el monasterio cerca de los libros. Lecturas que le muestran los sentidos contrapuestos de la creencia: tanto la sumisión o la negación de aquel don divino que es la inteligencia; como la defensa de la libertad, principio primordial de la propia vida, y del conocimiento. Otloh transitó todos los caminos del saber del momento, *trivium* y *quadrivium*. He aquí la enfermedad de Otloh: el conocimiento.

Hemos preferido jugar la lógica de la imaginación para no subestimar la inteligencia de Otloh, frente a la lógica de la razón determinada por la tradición que muchas veces nos impide ver lo imposible como posible en pensadores de épocas pasadas. Uniendo sus lecturas, jugamos con su mente.

2.4. Conceptualización de su enfermedad

Algunos comentaristas encuentran una «enfermedad» en Otloh basándose en los relatos de sus textos y sus contradicciones. Una enfermedad que lo lleva a la negación de la existencia de Dios y de la veracidad de las Escrituras. Una enfermedad que él mismo sospecha padecer cuando comienza a sufrir sueños, visiones, pesadillas «et quomodo talia pertulissem, diuque miratus opinabar me insaniae morbo depressum»²²⁴.

Morris –como Vinay–, sostiene que de alguna manera, Otloh está enfermo espiritualmente, pero niega el calificativo de neurótico con toda la carga psicopatológica. Vinay explica que no fue:

«...una neurosis que se deba seguir sutilmente por vía indirecta a través de los sueños, las visiones, actitudes religiosas de un género que hoy consideraríamos morbosas. Sino una neurosis que él confiesa en fragmentos, poco a poco, espaciosamente como podríamos confesarla a nuestro médico»²²⁵.

Revela un estado de angustia, en la que coinciden varios estudiosos, que podemos desmigajar en el detallado relato de las visiones, delirios, temores, exaltación agresiva, precedida y acompañada de sufrimiento corporal y manifestación física. Morris, en su breve comentario, lo toma como enfermedad mental y a sus expresiones las designa como «episodios psicóticos» que dice superó para darnos una «lúcida» descripción de su depresión y alucinaciones. Pero opuestamente a lo que Morris piensa, que debían haber sido pocos las personas que poseyeran esta duda radical sobre la existencia de Dios, muchos hombres la padecieron aunque los pormenores de sus relatos nos permiten observar que reaccionaron de modos diferentes, por ejemplo el caso de Odilón o Godescalco²²⁶. Sospechamos de muchos más por los pedidos de demostración y modelos de superación, pero sí fueron muy pocos los que se atrevieron a describir su padecimiento.

También Gurevich²²⁷ considera que los relatados sufrimientos de Otloh, acompañados de las visiones en las que era asediado por espíritus malignos, le

²²⁴ *Liber visionum*, III, 349B, Schmidt, p. 46.

²²⁵ Vinay, p. 17.

²²⁶ Ewig, p. 280: relata el caso de Godescalco de quien se comenta que había caído profundamente en una psicosis. Y Flasch, p. 152: nos proporciona más detalles sobre Godescalco al decirnos que fue oblato y que nunca quiso estar en el monasterio. Pidió permiso para abandonarlo porque quería decidir por sí mismo, sabiendo que abandonar el cenobio era imposible. Por más que lo deseara no dejó de ser monje y padeció una profunda enfermedad.

²²⁷ Gurevich, 1997, p. 130.

provocaron una fuerte crisis psicológica. Agregando que es importante tener en cuenta el psicoanálisis como herramienta hermenéutica para este periodo y, junto a Vinay, adhiere a la existencia de cuadros neuróticos –o trastornos de la personalidad– muchos de ellos causados por tensiones condicionadas histórica y culturalmente²²⁸.

Muchos de quienes se detuvieron en nuestro monje hablaron de *psicopatología* en tanto término que describe un conjunto de síntomas cuya aplicación consideramos, en cierta medida anacrónica e incompleta, porque sólo se detienen en algunas manifestaciones y los relatos marcan una expresión mucho más profunda de lo que provocaba la religión y la cultura del momento. La pregunta que se abre es ¿cómo definir su *neurosis*²²⁹? Y la respuesta: porque es ella, precisamente, la que le impide decidirse por un propósito determinado en la redacción de su vida.

Gäbe sostiene que tanto Vinay como Leclercq consideraron que la expresión neurótica de Otloh podría interpretarse en el contexto monástico medieval como un conflicto de espiritualidad²³⁰.

Más reciente el estudio de Röckelein sobre las visiones de Otloh, manifiesta una estructura clásica sobre sus conflictos, juzga que tenía en la base complejos edípicos y tendencia narcisista²³¹. Lo considera un psicótico obsecuente con la escritura,

²²⁸ Gurevich, 1997, p. 129.

²²⁹ En relación con la aplicación del término *neurosis*, es mucho lo escrito. Fue empleado por primera vez por el Dr. William Cullen, escocés, en 1769. Aunque no es el propósito de esta tesis realizar un estudio sobre la *neurosis* es necesario que expresemos qué se entiende por ella y si le conviene a nuestro autor. Por eso hemos elaborado una ajustada definición de tal patología. En la psicología contemporánea al término se lo conoce también como *psiconeurosis* o *desorden de la personalidad*, y hace referencia a cualquier desequilibrio mental que cause «angustia». Comienza a reconocerse cuando se descubre el sistema nervioso. Freud escribe en sus *Lecturas introductorias*, que es una situación donde los esfuerzos del *yo* por resolver conflictos emocionales entre el *ello* y el *súper yo*, fallan. En cada sujeto el síntoma adopta una singularidad de expresión y, a diferencia de una *psicosis*, no interfiere con el pensamiento racional ni con las acciones cotidianas de los individuos. Como *enfermedad* es *psiquiátrica* y se refiere a desórdenes más severos. Sencillamente podemos definirla como un conflicto para adaptarse al entorno que dificulta el desarrollo de una personalidad más fructífera, más próspera y más satisfactoria. A la *neurosis* se la considera normal, en el sentido de que la mayoría de las personas estamos afectadas en algún aspecto por ella. Es un comportamiento de defensa contra los *dolores* psicobiológicos excesivos, y una especie de «transacción» cuando no se pueden satisfacer ciertas necesidades reales. Se intenta dejar conformes a dos instancias en conflicto sin querer perder nada. Se padece cuando no se puede tomar una decisión que se sabe acarrearía el dolor de una pérdida, y no se puede garantizar el placer del resultado en una personalidad en conflicto. Es decir «sí» cuando se quiere decir «no». Con lo que se intenta desarrollar y mantener fortalecido el *yo*. Habría cierta predisposición en personas hipersensibles, con una emotividad superior que se sienten muy afectadas por tensiones emocionales y con un fuerte sentido de culpabilidad, o por hechos banales a los que otorgan una importancia considerablemente mayor del que tienen y que les causa una fuerte alteración psicoemocional. Se expresa en desórdenes obsesivo-compulsivos; ansiedad; histeria; fobias; depresión; irritabilidad; confusión mental; baja autoestima... Intersubjetivamente, la *neurosis* involucra dependencia, agresividad, perfeccionismo, aislamiento. Los monjes estaban afectados por estos desórdenes y nosotros también, por lo tanto esta similitud nos permite pensar en ellos a partir de mínimos análogos.

²³⁰ Gäbe, p. 19.

²³¹ Röckelein, p. 86.

perfeccionista y amante de su obra, y un modelo de la personalidad de la Edad Media. Gäbe sostiene que a partir del estudio de Röckelein, Otloh pasó de ser *Venerabilis Otlohnus* a «psicópata compulsivo convertido en monje, a causa de su exclusiva dedicación a la escritura»²³². Esta interpretación puede justificarse desde el fuerte interés psicoanalítico de Röckelein impulsado por los escritos de Freud, interpretaciones que hoy en día han cambiado. Por otro lado fue importante que el psicoanálisis enfocara una personalidad como la de Otloh, precisamente por sus escritos autobiográficos. De esta manera ayudó a desentrañar la escritura alegórica con la que se enriquecieron sus escritos. No es nuestra intención ingresar en un espacio conflictivo entre las ciencias, sino utilizarlas para esclarecer la personalidad de un monje con un fuerte deseo de cuidarse a sí mismo, buscando la verdad con una herramienta filosófica que le produce una comprensión diferente alejándolo del lugar pautado. Su pensamiento engrosó la visión de algunos especialistas sobre el medioevo y es por ello que no podemos dejar de indicar el ámbito de su «enfermedad» y la ayuda que el análisis desde el psicoanálisis puede brindar. Nada más. Este es sólo un señalamiento.

Consideramos beneficioso en nuestro análisis dejar de utilizar el término *neurosis* como psicopatología, conforme lo sostiene la psicoterapéutica actual, y comenzar a ver la vida de Otloh como un *desorden de la personalidad causado por la imposibilidad de hacer uso de su libertad para la elección*. Nos parece más representativo de esas crisis porque hace referencia al desequilibrio mental-emocional-religioso que le causó «angustia». Porque, nos dicen los especialistas, que a diferencia de una *psicosis*, un «desorden de la personalidad» no interfiere con el pensamiento racional ni con las acciones cotidianas de los individuos y el término *neurosis* está más asociado a *psicosis*. En Otloh encontramos un pensamiento inteligente, de reflexión profunda y de análisis continuo y relacional; con actitudes críticas y de modificación de su conducta, actividades de pensamiento que definen un ejercicio filosófico intenso. Sin duda su manera de reflexionar sobre determinadas acciones se encuentra ejemplificada en su relación como maestro, función que se le había asignado por su «instrucción» en las artes liberales. Se reconoce a sí mismo como «maestro inmaduro en la odiosa instrucción de los niños» «*commissa est mihi licet immaturo doctori invisa puerorum disciplina*» (*Liber visionum*, III, 352B). A causa de su poca tolerancia relata, como ejemplo de ello y de reconocimiento y arrepentimiento, un acontecimiento sufrido con

²³² Gäbe, p. 17.

un alumno al que él reprende de mala manera y con insultos. Reconoce que él mismo, al creer que podía expresarse de esta manera:

«...creía que en nada me sería nocivo que reprendiera de cualquier manera a un adolescente estúpido, que legalmente estaba subordinado a mí»²³³.

Al ver afligido al alumno y a sí mismo cayendo en un apocamiento «pusillanimitatem», en una «tristeza del alma» «mentis moerorem meruerim», en una «conciencia de pecado» «conscientia peccata», sin poder dormir, se puso a reflexionar sobre la acción del joven y su reacción «pidiendo los consuelos de la piedad divina» «pietatis divinae», y buscó la forma de «calmar a aquel joven irritado» «exasperatum placare». Y sus preguntas fueron: «¿cómo podría reconciliar de manera conveniente, y sin que se produjera un daño para él o para mí, a aquel que era mi subordinado?», «¿o de rodillas, como se aplacan los más viejos? ¿o solamente con las palabras, como se calma un menor de edad?»²³⁴. Midiendo cada una de las acciones a realizar, al salir del oratorio se encuentra con el joven quien postrándose de rodillas le pide perdón con humildad por no haber acatado su reprensión. Y le pide que si repetía una acción impropia, no lo reprendiera en el momento y ante los demás, que lo hiciera en forma «suave y secreta» «leni ac secreta» y no «dura y manifiesta» «aspera et manifiesta»; y luego reconoce que en ambos se había realizado «la obra de la clemencia divina» «divinae opus clementiae», en él mismo, debía observar penitencia y ser más cauto al corregir. Esta actitud de Otloh obedece, entre otras cosas, a su concepción del magisterio como describe en *De suis tentationibus* al referirse al *Liber visionum*:

«Pues en la enseñanza solamente se pueden comprender palabras de dulzura, casi como los alimentos cocidos en agua sola; pero cuando después se mezclan algunos ejemplos de severidad, como las viandas sazonadas con el amargo aditamento del vinagre o de la pimienta para que resulten más suaves, se los entiende no inadecuadamente... Por eso también el apóstol instruyendo a cierto doctor dice: *Arguye, suplica, reprende*, esto es mezcla halagos con terrores»²³⁵.

²³³ *Liber visionum*, III, 352C. Schmidt, p. 52: «credebam nil mihi fore noxium quocunque modo increparem eum, qui mihi jure subditus erat, adolescentem stolidum».

²³⁴ *Ibid.*, III, 353A. Schmidt, p. 53: «qui mihi subditus erat, opportunissime absque suo meoque damno reconciliarem? an genibus flexis, ut placantur seniores? an tantum verbis, ut placatur minor aetas?».

²³⁵ *De suis tentationibus*, 52D. Gäbe, p. 324: «Sola enim lenitatis verba in docendo prolata, quasi quidam cibi in sola aqua excocti possunt intelligi; sed cum dehinc aliqua severitatis exempla admiscantur, velut amaro aceti seu piperis additamento condita fercula ut suaviora efficiantur, non incongrue intelliguntur... Unde et Apostolus doctorem quemlibet instruens ait: *Argue, obsecra, increpa*, id est blandimenta terroribus admisce».

Un ejemplo de redireccionalidad de su acción por la acción del otro, a partir de la meditación del texto sagrado que de alguna manera, justifica su acción en lo que manda la regla. Como señala la regla LXXI, 6-8 si un hermano es reprendido de la manera que sea... al instante y sin demora irá a postrarse a sus pies y permanecerá echado en tierra ante él dándole satisfacción, hasta que con una palabra de bendición le demuestre que ya se ha pasado su enojo, si no lo hace o persiste en querer tener la razón será echado del monasterio. Por ejemplo, su comportamiento de responsabilidad con el alumno reformulando la situación violenta por parte de ambos. La angustia emocional la expresa Otloh a través de diversos desórdenes físicos, mentales y fisiológicos. La dificultad para adaptarse al entorno que le dificultó el desarrollo pleno de su fructífera personalidad para hacerla más satisfactoria, la expresa en distintos relatos en diferentes momentos de su vida desde la potente marca del recuerdo. Los especialistas consideran la *neurosis* como una *experiencia humana normal* que forma parte de nuestra forma de ser humanos. ¿Sería normal en Ratisbona en el siglo XI? Por el relato de Otloh, afirmamos que sí. El monje la describe como un *sufrimiento causado por una tentación diabólica*. Y esta catalogación representa con total lucidez a su entorno. Nosotros hoy definimos su padecimiento como *angustia, carencia de confianza en sí mismo, existencia insatisfactoria*.

Para defenderse de estos *dolores* existenciales y psicobiológicos que sufría a causa de no poder satisfacer las necesidades en conflicto doctrinal, Otloh demuestra tener una predisposición, posiblemente por su hipersensibilidad, su emotividad, y su fuerte sentido de culpabilidad, a lo que podríamos leer como un cierto desorden compulsivo señalado en su necesidad de escribir y copiar, en su ansiedad y en su opresiva confusión mental. Su relato nos indica una búsqueda de perfeccionamiento y aislamiento como salida del padecimiento. Así lo testimonia nuestro amante de la duda al inicio de su escrito porque la tentación de leer los textos prohibidos no lo abandona²³⁶.

Las descripciones que realiza Otloh de sus dudas, explicaciones, conjeturas, relaciones, sueños, visiones, y su pensamiento, nos resultan de «inquietante actualidad» adjetivación que utiliza Vinay y se pregunta ¿por qué él, eligió para su exposición a un enfermo mental?²³⁷ El escrito de Vinay es del año 1969. Podríamos discutirle la concepción que sobre la neurosis y la locura se tenía en ese momento pero no lo haremos porque no es ese el nudo de la cuestión, sino lo que Otloh nos revela de su

²³⁶ *De suis tentationibus*, 29 A. Gäbe, p. 246.

²³⁷ Vinay, p. 17: «Perché scegliere, diciamo così, un malato di mente?».

tiempo y su espacio con su relato y con la aplicación a él de las herramientas que la psicología junto al análisis filosófico-religioso nos permiten. Y así accedemos a lo que hoy llamamos su trastorno de la conducta provocado cuando las propias fuerzas no son suficientes para sobrellevar tamaña crisis ni para hacer frente a tanta imposición, ni para mantener una opinión cuando la autoridad dice que es errónea, ni para aceptar pruebas que no le convencen. Si bien Vinay no lo expone de esta manera, tal vez sí sean estas las cuestiones que lo llevaron a su análisis porque él mismo nos dice que «hoy nos resulta cómodo tomar la descripción, en este caso de Otloh, y buscar en un manual, y sustituir la descripción del conflicto por el nombre «razonablemente análogo», que da la disciplina psicoanalítica»²³⁸. Pero a nosotros nos interesa no dejar la descripción de Otloh reducida sólo al psicoanálisis sino relacionarla con la Filosofía que durante todo su desarrollo dedicó mucho tiempo a pensarse en conflicto. Un ejemplo claro de este análisis de vida lo constituyen no sólo los diálogos platónico-socráticos, Séneca, Cicerón y la mayoría de los escritos epicúreos, estoicos, de los que son deudores Agustín y el más cercano Boecio con su inestimable y muy leída en el periodo en cuestión, *Consolatio*.

En este caso Vinay la llama «indagación psichistórica», y por qué no «filo»-psichistórica cuando el problema lo aporta la dificultad de integrar el pensamiento filosófico –incluido ya de una manera incomprensible, involuntaria e impensada–, al análisis de las verdades de fe, que pueden conducir a planteos mucho más importantes. Para este estudioso, Otloh es un intelectual altomedieval *neurótico* a causa de la conversión que nos detecta el desequilibrio de su sociedad y a su vez nos permite descifrar el reconocimiento de deuda de la inteligencia contemporánea con este monje.

Como hombre enfermo, Otloh busca la salud, quiere estar *sano* y ser libre de elegir. Elige la vida monástica con la que se hace merecedor de la bendición divina y del regreso de Dios a su vida.

Los monjes más conocidos, que no han sido considerados «menores» como Otloh, ya sea que hayan aceptado o no la duda, con sus escritos y actitudes, ratificaron que ella estaba instalada en el monasterio. No era algo «extraordinario» sino común entre los monjes y tales hesitaciones no se debían a un «desvío mental» sino a la educación y preceptos que recibían.

²³⁸ Aquí Vinay, p. 17, habla de una mera tautología entre la descripción del padecimiento de Otloh, el nombre que le dá «tentación diabólica» y el término del psicoanálisis. De hecho acordamos con Vinay y agregamos que la filosofía también busca dar una explicación a ese acontecimiento a partir de un disturbio gnoseológico que le provoca sentimientos que no logra expresar por su incomprensión.

2.5. Derrotero de su conversión

Pero las cosas no te llegan sino por mediación de tu mente. Ella deforma los objetos como un espejo cóncavo; y te faltan todos los medios para comprobar su exactitud.

Gustave Flaubert. *Las tentaciones de san Antonio*

La *Visio tertia* lleva por título precisamente: «Conversión de Otloh a la vida monástica, promovida por los castigos impulsados por voluntad divina. La prudencia y moderación enseñada al mismo, al castigar errores de los niños»²³⁹.

En este escrito encontramos una resonancia del libro de Job, porque Otloh al inicio del relato habla de la «justa severidad y la piedad con que nos abraza el poder divino, acordándose de su misericordia, por supuesto en la ira»²⁴⁰.

El tema de la severidad junto a la justicia y misericordia divinas es otra constante en el monje de Ratisbona que le lleva a dudar de la omnipotencia y amor que Dios debiera tener para con los seres humanos por ser su más preciada creación.

Gurevich coincide con Morris, en que fue en aquel siglo cuando se forjaron ciertas características del hombre occidental que se sostuvieron hasta la Modernidad en algunos casos y, también, hasta nuestros días. De hecho hay citas en el Antiguo y en el Nuevo Testamento que son sumamente elocuentes, sobre todo en el primero en cuanto se refieren a un Dios que cumple la misión de un padre sumamente autoritario y egoísta, que detesta la felicidad que no esté con él, que genera la competencia y la avaricia como leemos en Job, Jeremías, etc.

Otloh lee ambos Testamentos, lee a los Padres y a los paganos. Lecturas de múltiples sentidos que se entrecruzan en su mente perspicaz provocándole la necesidad de justificar a todos dentro de lo que exige la regla. Debe justificar la severidad por el resultado obtenido y extraer de él la misericordia y pedagogía que no contradigan el principio de omnipotencia, para que el hombre se esfuerce en lograr el bien de vida deseado desde el uso pleno del libre albedrío.

Junto con la negativa de su padre a que se hiciera monje están sus propias dudas hacia quién servir; se reconoce a sí mismo impotente para tomar la decisión correcta y

²³⁹ *Liber visionum*, III, Incipit. Schmidt, p. 33: «Othloni ad vitam monasticam conversio, flagellis divinitus impactis promoti. Prudentia et moderatio in castigandis puerorum erratis eidem ostensa».

²⁴⁰ *Ibid.*, III, 347B. Schmidt, p. 33: «Quam obrem, ut amplius faciliusque agnoscat quam justa severitate quantaque pietate me inter eandem severitatem potentia divina amplecteretur, reminiscens videlicet in ira misericordiae suae».

alcanzar la verdad –y con ella la seguridad– de la elección para su vida. En definitiva, y después de muchos sufrimientos e idas y venidas, acepta tomar los votos monásticos que son la puerta de entrada en su búsqueda y ordenamiento.

A partir de esta especie de introducción, desglosaremos el tema de su conversión que nos conduce a tres preguntas:

- 1) ¿Por qué su padre estaba en contra?
- 2) ¿Cuál fue el problema con el obispo y la relación con la conversión? Y
- 3) ¿Cuáles fueron los motivos de su conversión?

Respondemos a 1) guiándonos por el relato. En *De suis tentationibus* no hay otra referencia más que decir que su padre estaba en contra de su conversión. Sin embargo Otloh desobedece esa voluntad, una decisión que le ocasiona una gran angustia, y toma los votos de la regla monástica.

En la *Visio tertia* escribe:

«...con una constante reflexión me ocupaba de aquello, a lo que estaba obligado por (mi) conciencia, que me mostraba el consejo divino, es decir, que regresara a los votos de la regla monástica, de la que me había apartado casi contra mi voluntad por los pedidos frecuentes de mi padre, pero, al entrecruzarse muchísimos obstáculos, había descuidado esa misma reflexión»²⁴¹.

Leemos en esta cita una importante mención a su decisión, quería hacerse monje por obligación de «su» conciencia, no de otros; haciendo caso al consejo divino que no fue otro que «su» propia elección de las palabras con las cuales Dios lo aconsejaría. «Su» deseo desde pequeño era ser monje, y no lo había hecho por *consejo* de sus padres y amigos. (Hemos puesto el término *consejo* en cursiva por las connotaciones que tiene en su escrito y que trataremos enseguida). Las dudas le impedían alcanzar ese deseo. Otra mención a sus padres hace en *De doctrina spirituali*:

«Bajo cuyas leyes [de Cristo] deseo ponerme cada día, para quien era evidente el rechazo de la plebe por mis numerosos vicios, también era aborrecido igualmente por mis propios padres»²⁴².

²⁴¹ *Liber visionum*, III, 347B. Schmidt, p. 33: «...id ad quod conscientia innuente divina admonitione cogebam tractarem, scilicet ut ad monasticae religionis vota remearem, a qua pene invitatus patris mei precibus assiduis discessi, sed, obstaculis plurimis intervenientibus, paulatim eandem meditationem negligere...».

²⁴² *De doctrina spirituali*, 282C: «Cujus quotidie desidero jura subire,/ Qui vitiis crebris constans abjectio plebis / Exosus pariter ipsisque parentibus essem».

Vamos señalando cuáles fueron los muchísimos obstáculos que funcionaron como motivos de su alejamiento de la regla monástica y su sufrimiento. Con ello Otloh nos responderá a 2) siguiendo, entre otros relatos, el de la *Visio tertia*.

A raíz de los entredichos con Werinhario, obispo de Freising, que se levantó contra el monje por «cierta falta» «pro vitio quodam» (347C), ante quien los compañeros en el claustro apoyaron a Otloh en la disputa y también le dieron su apoyo ciertas figuras de la diócesis por considerar que no existía tal fallo, Otloh se siente perturbado por la «ira de la estupidez» «contra eum ira stultitiae commovebar» (347C), y responde contra las acusaciones del obispo usando todo el poder de su elocuencia. Se dirige a la asamblea que en el obispado habían organizado por su causa, a cuyos integrantes entrega como propia defensa unos versos que comienzan diciendo:

«“¡Oh propulsor de la ley que renueva los decretos de Catón,
Las causas de muchos se han de restablecer para mí solo”, [estos versos] publicados,
con toda la sutileza argumentativa que pude, para mi defensa y su refutación»²⁴³.

Acusa al obispo de ser un dialéctico seguidor de Catón, aduciendo que él mismo no era tan elocuente como la situación imponía «non ita ut necessitas mea exigit eloquens sum» (347D) y pide a la asamblea que lean esa carta con atención porque con ella intenta responder. Werinhario se siente deshonrado por el monje y le comunica que presentará la carta ante el obispo para que sea él quien decida qué hacer «con tanta necesidad y atrevimiento»²⁴⁴. Hubo quienes pensaron que debían castigarlo con suma rigurosidad. Otros, amigos de ambos, vieron que el obispo estaba contra él, y le aconsejaron a Otloh que fuera a Freising a apaciguarlo. Como él mismo confiesa, el apaciguamiento no duró mucho porque sus palabras «llenas de rebeldía lo irritaron» «exacerbatus est meis contumacibus verbis» (348A).

Ante la reacción de Werinhario, Otloh acepta el castigo porque considera que lo merecía por haberse opuesto al Señor y haber incitado al obispo, y también porque así lo pide la regla al hablar sobre la humildad que el monje no debe perder en ningún momento:

²⁴³ *Liber visionum*, III, 347C. Schmidt, p. 43: «O lator legis renovans decreta Catonis, / Multorum causas mihi soli sunt referendae) in meam defensionem ejusque reprehensionem, quanta potui argumentosa subtilitate editos, in concilio quodam pro mei causa habito».

²⁴⁴ *Ibid.*, III, 347D. Schmidt, p. 43: «Has litteras, in quibus a te magis quam ab ullo homine unquam dehonestatus sum, seniori meo episcopo praesentare volo, ut ille decernat quid super tanta stultitia et audacia adversum me patrata agendum sit. His igitur dictis fit concilii quoque finis».

«...sino también yo por el orgullo de los conocimientos liberales, de los que me parecía estar imbuido, más y más me empeñaba en acusarlo incriminándolo de palabra y por escrito, hasta que por último me pareció mejor irme a otro lugar, que padecer más, sometido a injurias de esta naturaleza»²⁴⁵.

Acepta el castigo por el conocimiento que posee y que lo conduce a interpretar con una variada argumentación lo que estaba ocurriendo, y por eso decide marcharse. Con todo era preferible pedir hospedaje en otro monasterio a seguir padeciendo, aunque había pedido ser castigado y se había hecho cargo de su responsabilidad.

Este fue un ejemplo de la soberbia que le dio el conocimiento. Sabía que tenía razón y lo que tenía que decir para mostrar el error que el obispo había cometido.

Se fue de Freising a Ratisbona donde le rogó al abad Burchardo que lo recibiera en San Emeramo, monasterio al que se llamaba «la Roma bávara» o «segunda Atenas»²⁴⁶ porque luego de algunos conflictos entre sus abades y los obispos de Ratisbona, a la muerte de Wolfgang en el año 994, San Emeramo mantuvo su espíritu reformista quedando como un centro de cultura literaria y artística. Entonces, Otloh pensó que estaría mejor con ellos que eran estudiosos ilustrados antes que «entre los rústicos» «quo libentius inter studiosos quosque et doctiores clericos quam inter villanos versari saepe desiderabam» (348B), que fue como consideró a Werinhario.

Esta cita es muy importante porque muestra su íntimo deseo, aunque en otras ocasiones dirá todo lo contrario, que Dios prefiere los dichos rústicos que la verbosidad de los arrogantes; a saber, cuando se oponga a la utilización de las ciencias liberales por los simoníacos para defensa de sus malas obras. En esta situación, queda como huésped en San Emeramo y comienza a relatar lo que le sucede leyendo a Lucano y por extensión a Boecio. Por más que lo intenta no puede rechazar la cultura clásica porque es la base principal del intelectual medieval. Aquí comienza el periplo de la conversión con lo que comenzaríamos a responder a 3).

Estando en el claustro es asolado tres veces por un fuerte viento y no se atreve a quedar en la intemperie con lo que decide entrar.

²⁴⁵ *Liber visionum*, III, 348B. Schmidt, p. 44: «...qua imbutus esse mihi videbar, inflationem magis magisque eum et dictis et scriptis criminari studerem, postremo mihi melius videbatur alio transmigrare, quam hujusmodi injuriis subiacendo plus laborare».

²⁴⁶ Ghellinck, 1939, p. 51. Un progreso y predominio intelectual, que San Emeramo compartía con Saint-Gall, Tegernsee y Reichenau.

«Primero tuve un gran estupor, luego rápidamente caí en el abatimiento»²⁴⁷.

En esa situación, no podía distinguir la diferencia entre un hecho natural, climático, o una situación que sólo le estuviera pasando a él. Quedó privado de todos los sentidos y se sentía «manoseado por algún monstruo» «mihi viderer ab aliquo monstro attractus» (348C). Sentía que luchaba con alguien que lo atacaba y «hacía uso del diálogo sin interrupción» «velut litigando contra aliquem me jam jamque impugnantem continuata utebar sermocinatione» (348D). Pese a todo, continuó con la lectura de Lucano y durante esa semana de padecimiento, no se ocupó del «cuidado de su alma» «de animae meae non tractarem utilitate» (348D).

Otloh introduce su preocupación por su interioridad, al decir que desatendió lo que íntimamente le estaba pasando. Una noche tuvo una terrible pesadilla en la que se le apareció un hombrecillo, «omnimodo terribili», que le azotaba:

«...aquejado de una debilidad diversa, y lo que es más lamentable, de enfermedades de todo tipo, como contaban los que con su cuidado me atendieron, en un momento casi frenético, al instante estaba atado con la ayuda de muchos, yacía después como exánime y desesperado.

Con todo, yo mismo sé esto que atestiguo también por el Señor. Sé que muchas veces era oprimido por una congregación de demonios de tal modo que ni siquiera como indulgencia, por la que me encontraba moribundo, hubiera obtenido por orden alguna, el privilegio de la fe católica. Entre tanto, con frecuencia me arrebatava una amarga visión, por la que pude conocer penas muy horrendas. Cuantas veces sucedía esto, me pareció que era eterno»²⁴⁸.

Leyó lo prohibido y tuvo pesadillas que relacionamos con las presiones que recibió. Pero no encontraba en esos latigazos algo similar a la crueldad y severidad humanas. Los recuerda «perennes». Trataba de reflexionar en medio de los azotes y le parecía que no podían provenir de Dios porque el castigo era demasiado fuerte y cada vez que abría la boca para pedirle indulgencia, los latigazos aumentaban. Recordamos a Mateo 14,10 cuando dice que lo que contamina al hombre es lo que sale de la boca.

Otloh quería hablarle, pedirle al *omnimodo terribili* que cesara en los azotes y no podía. En ese momento se pregunta por sus heridas corporales, porque había sido todo

²⁴⁷ *Liver visionum*, III, 348C. Schmidt, p. 45: «Primo quidem in magnum stuporem, deinde vero celeriter cecidissem in languorem».

²⁴⁸ *De doctrina spiritali*, 279 A: «Post haec confestim vario languore gravatus./ Et, quod cunctigenis est plus miserabile morbis./ Ut defertur ab his quorum me cura revisit./ Nunc quasi phreneticus vix a multis religatus./ Mox velut exanimis desperatusque jacebam./ Haec tamen ipse scio, quod per Dominum quoque testor./ Saepe ita me pressum conventu daemoniorum./ Ut nec pro venia, qua jam moribundus egebam./ Catholicae fidei tenuissem scita vel ulla./ Interea crebro visu rapiebar amaro./ Quo nimis horrendas potui cognoscere poenas./ Hoc quoties fuerat mihi visum est esse perenne».

tan real que sentía estar lleno de sangre, pero no las encuentra, y tampoco ve esas heridas el muchacho que dormía cerca quien, al ser interrogado por Otloh, responde que no había escuchado ni visto a nadie. En ese momento, nuestro monje, piensa que estaba atacado por «la enfermedad de la locura» «insaniae morbo depressum» (349B).

Nombra lo que estaba viviendo «insaniae morbo depressum», no pierde el sentido y puede distinguirlo de otras situaciones. Desiste de la idea de estar loco al interiorizarse en la lectura de los sueños de san Jerónimo y sus azotes, pero que a él le pasara lo mismo le parecía imposible porque no podía compararse a un santo, «él que era un malvado» «pro eo quod mihi perverso et illi sancto viro nullius rei similitudo conveniret» (349B).

Le pide al muchacho que mire su espalda y al hacerlo, le descubre unos *puncti excrescenti* y apenas cree lo que prueba de todos modos, que había sido escuchado por Dios en su pedido de castigo. En este caso se produce una inversión, la de ser él obedecido por Dios.

Utiliza el relato bíblico de Lucas 10, 30-35 para introducirse en él, contando cómo yendo un hombre de «Jericó a Jerusalén», fue asaltado y herido, nadie lo auxilió pero un buen samaritano, viéndolo medio muerto, le vendó las heridas «vertiendo sobre ellas aceite y vino». La medicina y las ciencias del momento no podían explicar la enfermedad de otra manera que no fuera por designio divino, vuelve sobre el relato bíblico para explicar la medicina: la mezcla de la suavidad del olivo con la acritud del vino que, dice, más que vino era vinagre, una mezcla que fue metáfora de la severidad y misericordias divinas y confiesa que padece el sufrimiento «en secreto y en su espíritu»²⁴⁹, un castigo ejemplificador que no tenía intención de purificar con ninguna penitencia. Y continúa padeciendo visiones con los peores castigos.

Los «puntos escrescentes» serán el resultado de lo que hoy se llama *somatización*. Se siente compungido y abatido, apenas se mantenía en pie:

«Estaba casi frenético, muchos apenas me podían sujetar, luego yacía como exánime y desesperado; tan oprimido estaba por la caterva de demonios, que ni siquiera por favor del que ya moribundo tenía necesidad, hubiese tenido las resoluciones, por lo menos

²⁴⁹ *Liber visionum*, III, 349D. Schmidt, p.45: «qualiter videlicet me descendente a Hierusalem in Jericho et incidente in latrones pessimos, qui me, despoliantes plagasque imponentes, dimiserunt semivivum, Samaritanus ille optimus iter faciens vidensque me semivivum relictum, misericordia motus sit, et approprians alligavit vulnera mea infundens oleum et vinum: oleum quidem omnibus olivarum generibus suavius, vinum autem omni aceto amarius... Ut igitur memini, diebus duobus post ea quae secreto spiritaliterque passus sum flagella transactis».

algunas, de la fe católica. Pero ni siquiera hubiesen podido poner en mi frente los signos de la cruz»²⁵⁰.

Considera que el juicio que recibía de Dios era el correcto, y:

«No me quejaba de nada injusto, me sorprendía del vigor de la piedad divina, que durante tanto tiempo me soportaba, estúpido de mí»²⁵¹.

El padecimiento le duró hasta Pascua, la noche anterior había comenzado a restablecerse «luego de un sueño suave» «somno suavi». Este castigo también lo relata en *De doctrina spirituali*²⁵².

El relato no está muy claro, porque entre un momento y otro de su enfermedad Otloh sale de San Emeramo, volviendo a la vida de clérigo secular, por eso dice que los monjes de San Emeramo lo fueron a visitar y que le aconsejaron salir de allí antes de enfermarse peor, y que tomara los hábitos en San Emeramo²⁵³. No hace lo que los monjes le aconsejan, pasa un tiempo y recobra la salud; de esos momentos le queda el recuerdo como en un sueño y deja de lado «la misma promesa». Cae nuevamente enfermo, su situación empeora cada vez más, vuelve a sufrir el brutal castigo y cree que todo esto le ocurría:

«Para que Dios omnipotente, que quiere que todos los hombres se salven, en mí les mostrara a otros también las riquezas de su poder, de su paciencia y de su bondad, llevándome a la muerte tantas veces, y dándome la vida, haciéndome descender a los infiernos y haciéndome volver»²⁵⁴.

²⁵⁰ *Liber visionum*, III, 350A. Schmidt, p. 48: «Nunc, quasi phreneticus, vix a multis religatus,/ Mox velut exanimis desperatusque jacebam,/ In tantum pressus conventu daemoniorum,/ Ut nec pro venia, qua jam moribundus egebam,/ Catholicae fidei tenuissem scita vel ulla:/ Sed nec signa crucis potuissem ponere fronti».

²⁵¹ *Ibíd.*, III, 350B. Schmidt, p. 48: «Nam nihil injustum me tunc perferre querebar,/ Verum mirabar divinae vim pietatis,/ Tempore sub tanto stolidum memet patientis».

²⁵² *De doctrina spirituali*, 278C: «Qui me tan longe cruciaret tamque severe;/ Denique si Domini, sciret nihil plus misereri;/ Nam qui caedebat vindictae signa gerebat,/ Verbere utrumque latus tanquam discerpere nisus / Nullas dansque moras interstudium feriendi / Ut super objectis saltem mutire valerem;/ Multa etenim feriens objecit crimina nota;/ Sed velut ex nimia commotus id annuit ira / Nunquam velle mihi vel parcere vel misereri». El relato continúa con la mención a Jerónimo y la búsqueda de las heridas en su cuerpo.

²⁵³ *Liber visionum*, III, 350C. Schmidt, p. 49: «Interea vero plerique de proximo sancti Emmerammi coenobio monachi me visitantes, et quantae infirmitatis miseriam pertulerim, quod quoque non frustra fieret correptio tanta, commemorantes, saepe suaserunt ut me subjiciens Christo, cujus gratia mihi reddita sit vita, apud suum coenobium monachalem susciperem habitum».

²⁵⁴ *Ibíd.*, III, 350D. Schmidt, p. 49: «...ut Deus omnipotens, qui omnes homines salvos fieri vult, in me aliis quoque divitias potentiae, patientiae bonitatisque suae, ostenderet, mortificans me toties et vivificans, deducens ad inferos et reducens».

Se recupera y estando como clérigo secular vuelve a caer y así varias veces. Una espera para aceptar los votos monacales que más adelante considerará que fue perder el tiempo en cosas vanas. En esta nueva caída la parálisis lo invade, queda tullido menos la lengua y los labios. Su cuerpo también está lleno de verrugas, como le ocurrió a Job. Se siente a punto de morir y manda llamar a los monjes de San Emeramo para que le permitan ir con ellos. Los monjes le preguntan sobre la causa del deseo en ese momento cuando estaba por morir, cuando antes, encontrándose con salud, al haberle ofrecido hospedaje y recomendado que tomara los hábitos, había rechazado las dos cosas, y ahora que estaba ciego y paralítico «y que siempre lo estaría» por la ausencia de fe absoluta en Dios, prometía, si Dios le devolvía la vida, alejarse del mundo²⁵⁵. La ausencia de fe es «absoluta», él mismo lo dice, pero sin ella no puede «curarse» y Otloh promete alejarse del mundo, rechazar todos los bienes seculares y a partir de ese momento comienza su alivio, decidiéndose a creer, como relata a partir de 351A; y en *De doctrina spirituali*, 280A-C.

«Por lo tanto desde mi enfermedad también me fue devuelta rápidamente la antigua salud, excepto por el hecho que, casi durante todo el tiempo, en que aguardaba la gracia de reponerme fuera del monasterio, me perturbaba en sueños una visión vaga. Como si, pues, la imagen pareciera detener, a menudo la destrucción de algo amenazante, a no ser que yo con prontitud cumpliera lo que había prometido hacía poco»²⁵⁶.

Los monjes llamaron a una asamblea para tratar la admisión de Otloh y su promesa. Consideraron que si la cumplía era suficiente para formar parte de la vida en comunidad y entonces, volvió con los monjes a San Emeramo.

No sólo en la *visio tertia* considera el tema de la promesa, sino también en *De cursu spirituali*, 219C; en *De suis tentationibus*, 34D; en *De doctrina spirituali*, 280A, con palabras como éstas:

«...no me persuadieron a ponerme bajo el yugo monacal, sobre este tema [la promesa] el sentido dudoso se apoderó de mi corazón»²⁵⁷.

²⁵⁵ *Liber visionum*, III, 351B. Schmidt, p. 50: «Si vero forsitan Deo volenti tibi spatium vivendi protelatur, quid utilitatis tam caecus et paralyticus, quod procul dubio semper eris».

²⁵⁶ *Ibid.*, III, 352A. Schmidt, p. 51: «Igitur ex infirmitate etiam illa celeriter ad sanitatem pristinam restitutus sum, excepto quod, pene per omne tempus, quo extra monasterium convalescendi gratiam praestolabar, visione varia in somniis inquietabar».

²⁵⁷ *De doctrina spirituali*, 280A: «Ne monachile jugum suaderent ad subeundam. /Re super hac dubius cepit praecordia sensus».

Nos detendremos un momento en esta frase. Es éticamente imprescindible cumplir una promesa sin persuasiones externas para el afianzamiento de su personalidad, de su yo. Otloh había hecho esa promesa de pequeño al haber aprendido a leer y a escribir solo, amaba los libros. De pequeño la promesa iba de la mano de los libros, la lectura, la copia y la escritura y unido a esas mismas circunstancias y elementos: los libros, el deseo de escribir y la lectura, aparece en Otloh esa crucial y «absoluta» «ausencia» «de fe». No le persuadieron a ponerse bajo el yugo monacal, sino que, ante la promesa, el sentido dudoso se apoderó de su corazón, cumplirla o no, el problema de la elección, debe decidir por una de las dos instancias. Toda decisión de estas características sustanciales, diremos ontológicas, implica una pérdida también absoluta. Hemos leído la regla y sabemos que una vez aceptada y tomados los votos, es para toda la vida, no se puede salir de ella a menos si se es excomulgado. La toma de decisión le sumerge en el «sentido dudoso», su corazón comienza a atormentarse, no puede decidir, nada le dice qué debe hacer, no tiene oráculos, es una decisión personal, él frente a sí mismo y también, horadándole los pensamientos, su padre, los monjes, el obispo, los libros, las lecturas, la escritura, su triálogo con Dios y Satanás buscando la respuesta. La situación es límite, tiene que decidirse, pero no sabe por qué, a tal punto no sabe que se enferma. La situación existencial que atraviesa Otloh es tal que al haber vivido como clérigo secular y ver las cosas del siglo y las del monasterio, los libros, las lecturas, la escritura, decide alejarse del mundo, rechazar los bienes seculares y encontrar alivio en lo que más le gustaba.

Una vez superado el tercero de los grandes trances, cumple su promesa y se hace monje en 1032 pero la duda se había apoderado de su corazón, y no lo abandonará y no dejará de decirnos cómo siguió padeciendo, despierto o dormido, los ataques del «adversario», «las burlas de Satanás».

En cuanto a las diferencias en los relatos del mismo acontecimiento en sus diferentes obras, él mismo menciona que en unos escritos se extiende en unos detalles y en otras narraciones, en otros. En *De suis tentationibus*, por ejemplo, da un breve esbozo del por qué del secreto de su conversión a sus amigos:

«tú [le dice Dios] piensas que asumiste esa misma profesión [monje] en vano, por eso de que supuestamente te acercaste a ella para tan grande entrega, sin el consentimiento

de tus allegados y parientes, y sin la suficiente reflexión de una edad frágil, lúbrica e inmadura»²⁵⁸.

Esto fue lo que Otloh creyó que hizo, que no estaba lo suficientemente maduro para tomar una decisión de tal envergadura. Pero también esto fue lo que «él, demonio» quiso que pensara. Generar una inseguridad tal sería terreno propicio para alejarlo del recto camino. Hacer que deseara volver al siglo, como lo había hecho en anteriores oportunidades, estar al lado de gente incrédula y al lado de los poetas.

No se lo comunicó a nadie, fue una conversión secreta, entre él y Dios, sólo por amor a Él, y para aprender y dar los primeros pasos en la ciencia en medio de los monjes. Su padre y amigos no querían que él se hiciera monje. El demonio, su mente atormentada, le decía que debía escuchar los consejos de sus parientes y amigos. Fue precisamente en este momento del discurso, cuando sus profundas dudas quedaron en evidencia. Esa parte del hombre Otloh que se decía a sí mismo «no lo hago», «¿es realmente eso lo que quiero?», «¿y si todo es una gran farsa?», «¿existe realmente Dios?», «¿tengo la certeza suficiente como para creer que lo que dicen los santos y las Escrituras de Dios y Cristo y la resurrección y las palabras de los apóstoles y el Antiguo Testamento es verdad?».

Evidentemente estas dudas permanecieron en él porque Otloh, que estaba atormentado por esta crisis, no habló con nadie, ni parientes, ni amigos, ni monjes, hasta que alcanzó la decisión, pidió ser recibido en San Emeramo y tomó los votos como lo deseaba desde su juventud. Sin decir nada a nadie cumplió su propia voluntad, ni siquiera siguió el consejo de Dios. Su voluntad fue la que coincidió con la voluntad de Dios. Hizo lo que quiso, fue él. Su persona, su subjetividad a pleno, en una total independencia que se muestra en la crisis. Porque, si se hubiera dejado llevar por algún «otro», léase amigo, padre, Dios, no hubiese sufrido, pero no fue así. Sufrió y mucho porque estaba solo consigo mismo. Fue «su» decisión, de su mente segura y de su mente incierta. Sospechamos que resuelve la encrucijada por temor a Dios que todo lo ve, como pide la regla, y por los libros, en ningún lugar estaría rodeado de libros como allí, por eso sus protestas cuando no podía dedicarse a ellos, cuando otras obligaciones lo alejaban o tenía que cumplir funciones docentes.

²⁵⁸ *De suis tentationibus*, 39D. Gäbe, p. 282: «Arbitraris namque interdum eandem professionem te frustra assecutum esse pro eo scilicet quia hanc et sine consilio omnium affinium parentumque tuorum, et absque consideratione fragilis ac lubricae aetatis immaturaeque ad tantum studium aggressus fueris».

Otloh expresa con desesperación y destreza –como hemos señalado arriba y reforzamos aquí– los avatares de la toma de decisiones. En este momento se patentiza la denominación de Gurevich de «duda existencial», posiblemente el comentarista se refiriera a la duda sobre la existencia de Dios, que está ahí presente. Nosotros vemos en este suceso conceptualizado, además, la duda en la toma de decisión, que es la duda existencial, de una existencia humana con instantes donde la decisión es capital. La «situación límite» de «su» existencia que veremos desarrollada teóricamente, y posiblemente a partir de nuestro autor, en los siglos XIX y XX en filósofos como Kierkegaard, Heidegger, Sartre o Jaspers.

Por otro lado, Otloh no necesita la aprobación de nadie cuando va a llevar a cabo una acción que lo compromete sólo a él y emana directamente de Dios, como es el hecho de consagrarle su vida, con lo cual está por encima de las personas del siglo.

2.5.1. El conflicto de la promesa

Profundizaremos en su enloquecedora experiencia a causa de tanta presión.

Recordemos que Otloh nos dice que de niño quiso ser monje y que su padre se oponía, no obstante es él quien lo lleva a Tegernsee quedando en el claustro como aprendiz. El emeramiense lee y escribe con calidad y críticamente, se va desarrollando intelectualmente y encuentra contradicciones y falacias en la escritura entendida como santa y proveniente de Dios cuya omnipotencia es dudosa por las injusticias, maldad y muerte que ve a su alrededor y, de alguna manera, en sí mismo. Sus amigos son tanto monjes como laicos, tanto aferrados al credo como filósofos, tanto vivos como muertos, de quienes le queda su escritura. Por ejemplo Boecio, que había tenido la osadía de considerar familiar suyo a Lucano –lo reprende en el prólogo a *De tribus quaestionibus* por este comentario, ¿quizás el propio Otloh sintiera así al poeta romano?– que le despertara sentimientos intelectuales que, o bien no coincidían con el relato de fe, o bien descubría los intersticios irracionales de la fe, ambas cosas que el claustro no permitía, aunque el papa del año mil, Silvestre II, le autorizaba a «amar» a los paganos porque él mismo había sentido la más profunda admiración por muchos filósofos y sobre todo por Boecio, como relatamos más arriba. Sin embargo, la fuerza del monje de Ratisbona se va desvaneciendo en las formas de la enfermedad. Le atormenta querer algo que su entorno más próximo no aprueba, no encuentra la verdad y se aferra al secreto que indica inseguridad, porque aún no lo puede decir, no lo puede hacer público.

Se refiere al secreto en éstos términos:

«Pues además del voto que hice últimamente, en otra época, cuando aún era un niño, y con la esperanza de aprender, ya que era muy eficaz en la escuela, prometí que yo me sometería a la ley santa de los monjes. Porque así llevé a cabo esto, no forzado por la autoridad de nadie, ni abiertamente ante testigo alguno, sino secretamente, herido sólo por el amor del Señor, ya que comencé a estudiar bien, porque primero me quedaba estudiando con los monjes, ¡ay, dolor! repito este voto hecho cuando niño, y con mis ligeros pensamientos olvidé tal promesa, en tanto que, al mismo tiempo el mundo y mi juventud me engañaban»²⁵⁹.

²⁵⁹ *De doctrina spirituali*, 280C: «Nam praeter votum quod jam nuperrime feci,/ Olim promisi, cum parvus adhuc puer essem / Ac spe discendi pollerem more scholari,/ Me submissurum legi sanctae monachorum./ Quod quia sic gessi nullius jure conctus,/ Nec sub teste palam, sed elam compunctus amore / Solius Domini, quoniam bene dicere coepi,/ Et quia cum monachis primum discens retinebar./ Proh dolor! Hoc votum rebar pueriliter actum / Consilioque levi promissum tale neglexi,/ Dum simul et mundus me falleret atque juvenus».

Sus palabras afirman nuestra anterior argumentación; enunciamos y recalcamos que es «su» determinación. Aparece «la promesa»: «Prometí que me sometería a la ley santa», «olvidé tal promesa» y «al mismo tiempo el mundo y mi juventud me engañaban».

¿Se puede olvidar algo que se promete desde la convicción? Ciertamente el «olvido» es simbólico, se olvida porque se deja seducir por «el mundo» y por las ilusiones de «su juventud». Pero nosotros podemos analizar que si la olvida, puede ser porque en algún momento y por determinadas circunstancias deja de ser importante para él. Y esto es lo que también tiene que averiguar de sí mismo ¿cuándo y por qué deja de ser, en algún momento, la vida monacal importante para él? Tal vez la respuesta sea cuando estuvo tan agobiado leyendo, escribiendo, copiando, saliendo del monasterio, siendo clérigo, cometiendo «crímenes», «vicios» y «acciones vergonzosas», que contradecían la regla.

En *De suis tentationibus*, 30A, expresa cómo el demonio, su mente indecisa, insistía «con perversidad», en arrastrarlo a la desesperación de mantenerse en su comportamiento criminal, o sea atado a lo carnal, y a todos aquellos actos que no estaban de acuerdo con el mandato divino y a la lectura, en este caso, de los paganos. De manera tal que, de haberle obedecido, o sea, de haber hecho esto otro que también deseaba hacer, «hubiese sido detestado no sólo por los principales, sino también por toda la multitud, y a la vez por mis mismos padres y parientes»²⁶⁰. Una frase que nos muestra las presiones a las que, como afirma tantas veces, toda alma se encuentra sometida, la suya por sobre todas sufre estas intensas presiones. Quiere dos cosas contradictorias para la regla, que de hecho él de alguna manera las concilia.

Si hubiese obedecido al demonio, a este otro deseo de sí, hubiese sido aceptado por su padre y amigos que no querían que tomara los votos, pero hubiese sido olvidado por Dios, y hubiese perdido el premio de la vida eterna, quedando lejos de su misericordia y ayuda celestiales, dedicado a los «vicios».

«Cuando el traidor muy sagaz no pudo arrastrarme a consentir en la desesperación inspirada, se esforzó, por otros argumentos de su fraude, en desviarme a la blasfemia de la justicia divina, no haciéndome desistir ni reprochándome, sino casi como condoliéndose y compartiendo mi aflicción, inspirando a mi corazón, evidentemente, pensamientos de esta naturaleza»²⁶¹.

²⁶⁰ *De suis tentationibus*, 30A. Gäbe, p. 248: «Nam arte solita ad desperationem me pertrahere studuit, inspirans scilicet incassum, me talem velle reverti, qui tantis criminibus sum implicatus ut non solum principibus, sed etiam multitudini caeterae, ipsisque simul parentibus et cognatis exosus essem».

²⁶¹ *Ibíd.*, 30C. Gäbe, p. 250: «Insidiator calidissimus me ad desperationis illatae consensum nequivit pertrahere, conatus est per alia fraudis suae argumenta ad justitiae divinae blasphemiam me deflectere,

Evidentemente el secreto encierra «algo más», mucho más que no está escrito, que no se puede escribir. Hoy podemos analizarlo y decir que es, como lo llamó Foucault, lo «otro» del discurso, lo nacido junto a él, lo gemelo, lo impensado, aquello que el inconsciente no agota porque va más allá de él²⁶².

La trampa del demonio es su deseo imposible para que se quede en el deseo infiel. Y es ese hueco el que está en el medio entre el ateísmo y la fe, que se presenta en su escritura como verdad y mentira. De esta manera la «tentación» se vuelve intolerable y peligrosa. Otloh está sufriendo y tiene la necesidad de ser comprendido en su sufrimiento; pero esa comprensión no la obtiene de Dios sino que es el demonio quien se conduce de él, comparte su aflicción y lo trata con dulzura, demostrándole la compasión que necesita y le ofrece la atención correspondiente a su sufrimiento. Otloh siente la ausencia del Padre, Dios; a pesar de agradecerle luego el haberle hecho sufrir, cuando comprende la bondad de Dios al dejarlo, en apariencia, desamparado al ser Él quien permite que sufra. Tal vez por esto en *De suis tentationibus* 31A, se insta a través de palabras que hace provenir de una fuente demoníaca –como considera a su propia mente–, a deponer inútiles plegarias ante una divina severidad imposible de modificar²⁶³. Un sufrimiento cada vez más doloroso provocado por Dios, su mente creyente, y el demonio, su mente subversiva, se apiada de su sufrimiento y «piensa con él». Las encrucijadas son cada vez mayores y complejas.

«Porque contra la Escritura que dice: “*Haz todo con consejo*”, sin el consejo de mis padres y amigos, y hallándome en el máximo del fervor juvenil, súbitamente quería recurrir a ella [conversión], y hubiera sido demasiado imprudente que un hombre de esa naturaleza asumiera tan peligroso deseo»²⁶⁴.

La conversión será el resultado del deseo y la elección que supere el otro deseo de permanecer en la vida «criminal».

Muchos fueron los que habían dudado, pero nadie como Otloh atacó directamente la existencia de Dios y la verdad de las escrituras. Su duda es radical, demoledora, porque toca el cimiento «Dios-Escritura» del *Credo*.

non deterrendo et impropinando, sed quasi condolendo et compatiendo afflictioni meae, suggerens videlicet cordi meo hujusmodi cogitationes». Y *De cursu spirituali* 215C.

²⁶² Foucault, M., 1993, capítulo IX: «Lo otro y lo impensado».

²⁶³ *De suis tentationibus*, 31A. Gäbe, p. 252: «depone supervacuas preces et luctus, quia ille in hac severitate, in qua hactenus erat, amodo etiam perseverat».

²⁶⁴ *Ibid.*, 29C. Gäbe, p. 248: «quia contra Scripturam quae dicit: *Omnia fac cum consilio*, sine consilio parentum et amicorum quamque in maximo juventutis fervore positus subito vellem adire, nimisque foret inconsultum ut hujusmodi homo quisquam tam periculosum susciperet votum».

«Rodeado de toda esa duda y ceguera de la mente, dudé en absoluto de que, o bien, pueda haber alguna verdad y provecho en la Sagrada Escritura, o bien que Dios omnipotente exista»²⁶⁵.

«Sentía que era atormentado largo tiempo con un ataque tal, que me sentía forzado a dudar absolutamente de la ciencia de la Sagrada Escritura y de la esencia del mismo Dios»²⁶⁶.

Su sentimiento se muestra en toda su crudeza, el sentido de su vida desarmado. Una duda teológica y existencial le hace suspender el juicio, la elección de su vida entre la negación absoluta o la aceptación absoluta. No puede permanecer en este espacio intermedio de indecisión. Una experiencia provocada por la reflexión, por el razonamiento, que le impulsan a objetar un saber que no es tal. El examen filosófico-dialéctico-crítico le deja al descubierto la inaccesibilidad de su verdad.

No es una duda ficticia, metódica, que una vez demostrada racionalmente la verdad de la existencia de Dios, se descarta. No. Es una duda abarcadora, existencial, metafísica, profunda.

«Por cierto [agrega Otloh], entre una y otra de las tentaciones, me daba refugio algún intervalo de alivio, algo de esperanza; pero en medio de éstas, durante horas continuas estaba privado casi de la noción de todo consuelo. En otras, fortalecido hasta cierto punto por los documentos de la Sagrada Escritura, me decidí a combatir los dardos de la muerte con las armas de la fe y la esperanza»²⁶⁷.

Esos momentos de paz le permiten esforzarse para seguir en el combate de reconocimiento verdadero o falso de la existencia de Dios, de su deseo oculto, de su toma de decisión. Usa las palabras de las Escrituras como escudo ante los ataques del demonio. En esta tentación su sufrimiento fue padecido con un ímpetu tal que llega a perder el uso de la razón y de los sentidos corporales:

²⁶⁵ *De suis tentationibus*, 32B. Gäbe, p. 256: «In ista autem omni dubitatione et mentis caecitate circumseptus, si aut ulla in Scripturis sacris veritas sit ac profectus, aut si Deus omnipotens constet prorsus dubitavi».

²⁶⁶ *Ibíd.*, 32A. Gäbe, p. 256: «tunc impugnatione tali diutius torqueri me sentiebam, per quam et de Scripturae sacrae scientia et ipsius Dei essentia prorsus dubitare compellebar». *De cursu spirituali*, 216D: «tunc impugnatione tali diutius torqueri me sentiebam, per quam et de Scripturae sanctae scientia et ipsius Dei essentia prorsus dubitare compellabar».

²⁶⁷ *Ibíd.*, 32B. Gäbe, p. 256: «In aliarum quidem tentationum discrimine aliquid refrigerii intervallum, aliquid spei praestabatur refugium; in istis vero per horas continuas omnis fere solatii privabar cognitione. In aliis per sacrae documenta Scripturae aliquatenus roboratus, contra illata mortis jacula fidei speique armis decertavi». *De cursu spirituali*, 217A.

«A veces pues, me parecía que con las fuerzas habituales, con la vista y oídos casi obstruidos, no podía ver u oír nada»²⁶⁸.

Cuando hablamos de *triálogo* referimos cómo el demonio, su mente atormentada, utiliza frases de la Escritura para convencerlo del error que había en ellas impulsándolo a esta duda total, con lo que tendríamos la victoria del demonio porque elimina la única herramienta que Otloh tiene para defenderse del ataque: la propia Escritura. En este entorno, la duda se vuelve, como sostiene Gurevich, semiótica. Otloh Duda del sentido de la Escritura, de las palabras que tanto Dios como Satanás usan para uno u otro fin. La ambigüedad del símbolo perdura. Su inteligencia no puede desarmar la ambigüedad. Lo persigue hasta en las más profundas decisiones. Hasta la salida de la crisis es ambigua. O abandona el ámbito de la disputa dialéctica, retórica, semiótica, y adhiere a la fe, o abandona la fe para quedarse en el siglo, en la dialéctica, en la filosofía.

Con esta experiencia queda a la vista su profunda racionalidad que le impide aceptar como verdadero aquel discurso plagado de contradicciones. Como dijimos, si la escritura fuera «santa», «sagrada», «palabra divina», debería ser «clara», «transparente», «cierta», a los ojos y oídos de su mente racional.

En *De tribus quaestionibus* escribe sobre la necesidad de conversión para combatir los vicios y lo hace sobre el temor que tiene Dios de que él ocupara su mente con los crímenes y no con la libertad del amor divino. Aquí tenemos el peor de los vicios, haber dudado absolutamente de la verdad divina con su razón enfrentada a la fe que no razona, que obliga a creer.

«El mismo Señor dice: *Todas las cosas son posibles para el que cree* (Marcos 9), y *Si alguien me ama, observará mi palabra* (Juan 14), puesto que en la mente de cualquiera puede habitar el amor de Dios...»²⁶⁹.

«Por otra parte, si el hombre, convertido y confiando en la gracia de Dios, de ningún modo pudiera resistir a los vicios con ese esfuerzo con el que entregado a ellos se había empeñado en obedecer, ni sería dueño del libre albedrío, ni de ningún otro mérito»²⁷⁰.

Por mérito Otloh entiende el de aquel hombre que, pudiendo obrar mal, obra el bien. Principio ético instalado en el mal, por que es éste el que determina la buena acción, y

²⁶⁸ *De suis tentationibus*, 32B. Gäbe, p. 256: «Videbatur enim mihi interdum, ut quasi obvelato visu et auditu nil iuxta vires solitas videre aut audire possem». *De cursu spirituali*, 217A.

²⁶⁹ *De tribus quaestionibus*, 99D: «sed attendens ipsum Dominum dicentem: *Omnia possibilis sunt credenti* (Marc.IX); et: *Si quis diligit me, sermonem meum servabit*, (Joan. XIV), credat quia in cujuscunque mente amor Dei habitaverit».

²⁷⁰ *Ibid.*, 100A: «Allioquin si homo, conversus et in Dei gratia confidens nequaquam vitiis potuisset eo nisu resistere quo eisdem deditus studuerat obedire, nec liberi arbitrii nec ullius compos esset meriti».

no al revés. Ya Platón, *República* II, lo había expuesto con el ejemplo del anillo de Giges, si una persona puede actuar mal quedando absolutamente impune, se pone en duda que dicha acción no sea llevada a cabo.

Otloh cita a Ezequiel:

«Aunque le dijere al justo que viva su vida, y confiado en su justicia cometa la iniquidad, todas sus justicias caerán en el olvido. Pero si le dijere al impío: Morirás de muerte, e hiciere penitencia por su pecado y cumpliere el proceso de conversión e hiciere justicia, vivirá su vida y no morirá»²⁷¹.

Es lo que hará Otloh, penitencia por su pecado y cumplir el proceso de conversión, en definitiva, seguir las palabras de Ezequiel.

Otloh acepta la duda y las consecuencias que esta aceptación le acarrea. La conversión no es fácil ni definitiva. Pero extrañamente, tampoco lo es para Dios omnipotente. Porque Otloh pone en su boca el trabajo que le costó llevarlo a tomar la decisión correcta. Por la frase que transcribimos a continuación, podemos decir que Otloh alcanza un punto máximo en su proceso de conversión. En *De suis tentationibus*, Dios le habla a Otloh de sus resistencias y continúa reflejando que, a mayor desarrollo intelectual, otorgado por Dios, mayor castigo:

«Pero también te conviene saber cuán difícil, cuán trabajoso de alguna manera era para mí [Dios], por los escándalos de aquellos que fueron corrompidos por ti; porque tú, laureado con muchos beneficios entre uno y otro tipo de hombre, consumiste casi todo el tiempo pasado en acciones vergonzosas. Por consiguiente, terminadas las acciones vergonzosas, acabadas las soluciones que te mostré por algunas cosas en las que trabajabas dudando, ¿Acaso ¡amante de toda duda! aceptaste aun algo cierto y definido con alguna prueba? ¿O lo ignoras porque no conseguiste de ninguna manera tantos documentos concebidos por cualquier razón o reflexión? Por eso, por el conocimiento de los mismos documentos mantén estable la intención de tu mente, y por eso prepara tu espíritu para la tentación. Pues con cuanta mayor gracia de la inspiración divina has sido advertido e instruido, tanto más fuertemente sufrirás la molestia de la tentación»²⁷².

²⁷¹ *De suis tentationibus*, 37A. Gäbe, p. 272: «Etsiamsi justo dixero: Vita vivat, et confisus in justitia sua fecerit iniquitatem, omnes justitiae ejus oblivione tradentur. Si autem dixero impio: Morte morieris, et egerit poenitentiam a peccato suo, feceritque judicium et justitiam, vita vivet et non morietur». Sentencia que repite en 37B-C y D.

²⁷² *Ibíd.*, 41A-B. Gäbe, p. 286: «Sed et te convenit scire quam difficile, quam laboriosum mihi quodam modo erat per illorum scandala qui per te depravati sunt; quod tu plurimis in utroque homine laureatus beneficiis, pene omne tempus praeteritum consumpsisti in flagitiis. Finitis igitur flagitiis, finitis igitur solutionibus, quas pro rebus quibusdam, in quibus dubitando laborabas, protuli; nunquid adhuc, o amator dubitationis totius, aliquid certum et definitum probatione ulla accepisti? An ignoras quoniam documenta tanta, quacunque ratione aut meditatione concepta, nequaquam adeptus es frustra? Ideoque in eorumdem documentorum cognitione stabilem mentis retine intentionem, et per hoc praepara animum tuum ad tentationem. Nam quanto majore inspirationis divinae gratia jam praemonitus instructusque es, tanto validiorem tentationis molestiam patieris».

En esta frase expresa con total nitidez su sentimiento. El problema existencial está plenamente expuesto en estas líneas de hombre angustiado. Inclusive habla del trabajo que le dio a Dios lograr en él una conversión total, porque Otloh no sólo cometió crímenes sino que nos confiesa que impulsó a otros a cometerlos, y al tener el beneficio de convivir con distintos tipos de hombre sin embargo elige las acciones vergonzosas. Otloh también confiesa que «trabajaba dudando», trabajaba en su conversión manteniendo la duda acerca de la decisión a tomar, el convencimiento no era pleno, en ese trabajo no obtuvo prueba alguna, la razón no fue suficiente y el consejo fue mantenerse estable en su intención y prepararse para recibir más tentaciones. Y nos llama la atención la frase que enuncia, en boca de Dios, que cuánta más gracia recibe de Dios en la advertencia y, esa advertencia no es obedecida, mayores serán las tentaciones. Por lo tanto, miserable como se siente, tiene que apartarse de la locura de la incredulidad²⁷³.

Los momentos de serenidad, alivio, que encuentra entre las tentaciones, los usa para buscar el consuelo que no encuentra. En otros momentos se siente un poco fortalecido «hasta cierto punto», dice, por las Escrituras²⁷⁴.

Por la gracia de Dios, sufre y es liberado. Pero la duda sobre la omnipotencia y la existencia de Dios permanece: tribulaciones a las que estuvieron sometidos Jesús, los apóstoles y los santos, afirmadas en las palabras de Dios para su conversión:

«...y ahora ubicado en el monasterio te ves atormentado con los pequeñísimos estímulos de las tentaciones, con las cuales también *todo* cristiano *debe* ser probado»²⁷⁵. «Así pues, ¿cuál de los Santos Padres, que están en el Antiguo o en el Nuevo Testamento, alguna vez leíste que me era tan grato y tan precioso para mí, que no haya querido probarlo en la fragua de alguna tribulación?»²⁷⁶.

Nadie se salva de la reprensión divina. La prueba de la fortaleza de su voluntad está en superar la persecución y la tribulación. He aquí a Job, con su estigma reafirma continuamente cómo la duda atañe a todos, y Otloh, como cristiano y humano no está

²⁷³ *De suis tentationibus*, 41B. Gäbe, p. 286: «...arbitratus scilicet me ipsum Deum omnipotentem non esse, et haec omnia quae de me percepisti apud te quasi somnia videri. Recede ergo, miser, ab hac dementia, quia sicut saepissime tibi patefactum est, delusione circumvallaris diabolica».

²⁷⁴ *Ibid.*, 32B. Gäbe, p. 256 y *De cursu spiritali*, 217A.

²⁷⁵ *Ibid.*, 45D. Gäbe, p. 302: «...et nunc in monasterio positus parvissimis tentationum stimulis, quibus etiam Christianus omnis probandus erit...». El subrayado es nuestro.

²⁷⁶ *Ibid.*, 35B. Gäbe, p. 266: «Quem ergo sanctorum Patrum in Viteri aut in Novo Testamento degentium tam gratum mihi tamque pretiosum esse unquam legista, ut eum in tribulationis alicujus fornace noluissem probari?».

exento, y por eso va a decir que sólo es de *santos* lograr superar las dudas, no liberarse de padecerlas ya que esto es una imposibilidad.

El diablo aprovecha y dice:

«Por eso, es sabido que sólo a él ha de imputársele cualquier cosa... Por lo tanto, ya que todo lo sabe y lo puede, ¿por qué razón [Dios] no te ayuda en tu tribulación, que por su amor abandonaste, primeramente el siglo, y ya hace tiempo sufres inestimable tormento? ¿Qué pregunto: será ésta la razón de esa rigurosidad que de muchas maneras atormenta constantemente a los que claman a él? Haz lo que has de hacer. Depón inútiles plegarias y manifestaciones de dolor, porque él, en esta severidad, en la que hasta ahora estaba, aún persevera... ¿Cómo puede ser que un hombre merezca siempre ser afligido?»²⁷⁷.

Estas preguntas de Otloh en boca del demonio acerca de por qué Dios hace sufrir tanto al hombre, o por qué en las escrituras se lee que «apenas se salvará el justo», «vix iustus salvabitur» (*De suis tentationibus* 30A), le conducen a la pregunta sin respuesta de ¿quién es justo?, porque no puede definirlo ante la variedad de creencias y la incredulidad. De esta manera, podemos decir que recurre a las palabras del apóstol Pablo en las que afirma que «la fe no es de todos», «non enim est omnium fides» (*De suis tentationibus*, 30 B), dejando abierta la posibilidad de pensar que, quienes no la posean, no por ello dejan de ser *creaturas*. El demonio, o la parte *subversiva* de la mente de Otloh, le está diciendo que si Dios les hubiese dado a todos los hombres esa inteligencia para la salvación, entonces las palabras del apóstol carecerían de valor. Otloh tiene que explicar la diferencia en la doctrina y las desviaciones del hombre hacia el mal. Esta conjetura se completa con las palabras de Dios al decir en las Escrituras: «quien pueda comprender, comprenda» (Mateo, 29,12)²⁷⁸; con lo cual queda determinado el libre albedrío como guía en la libertad humana para elegir el bien que está en Dios. Consiguientemente la pregunta que dirige su duda sobre la injusticia de Dios, es: ¿cómo podía ser que un hombre mereciera «siempre» ser afligido?

²⁷⁷ *De suis tentationibus*, 31A. Gäbe, p. 252: «Novit enim Dominus solus omnia. Ideoque illi soli constat imputandum... Cum ergo sciat et possit omnia, quare non adjuvat te in tribulatione tua, qui pro ejus amore reliquisti et prius saeculum et jam diu inaestimabilem sustines cruciatum? Quae rogo ista erit ratio distractionis, quae ad se jugiter clamantes omnibus cruciat modis? Fac quod facturus eris; depone supervacuas preces et luctus, quia ille in hac severitate, in qua hactenus erat, amodo etiam perseverat. Nam nimis stultum est ea precibus attentare, quae te scias non posse impetrare. Verumtamen noli timere, quia nunquam unius potentis injustitia omnes permittit perdere. Quomodo enim posset fieri ut homo quisquam mereretur semper affligi?».

²⁷⁸ *Ibid.*, 30B, Gäbe, p. 248: «Si enim ita, ut tu studiosissime aestimas, omnibus concessa foret hujusmodi facultas, ut scilicet ad regna coelestia tam perversus quam justus homo pertingere posset, nequaquam Apostolus ille excellentissimus Paulus diceret: *Non enim est omnium fides*. Et iterum idem dicit: *Non omnes obedient Evangelio*; ipseque Salvator et veracissimus auctor haec rudimenta suis mundoque dedit omni: *Qui potest capere capiat*».

Una pregunta satánica, una pregunta prohibida. Y aparece el pedido desesperado de liberación a la omnipotencia divina, a la omnímota presencia de Dios que rehuye mostrarse, que muestre de una vez quién es y que lo saque prontamente de los sufrimientos por la duda, que ya no soporta más²⁷⁹.

Un instante en que no puede concluir de otra manera que no sea con la inexistencia de Dios por su injusticia y por el terror que le ocasiona pensar en sus castigos. Su mente endemoniada todo el tiempo mostrándole los errores de la escritura, su poca santidad, un Dios que lo puede todo y entre ese poder se encuentra la permisión del tormento diabólico, la duda en todos, en los santos y en Cristo que, como hombre pudo ser pecador como cualquier otro. El «¡amante de toda duda!» sigue sin aceptar con total convencimiento las pruebas que se ofreció. No consiguió aún los documentos «concebidos por su razón o reflexión» que le llevaran a creer sin dudas.

Lo que Dios le hace sufrir es mínimo al lado del sufrimiento de muchos mártires y santos. Con sus ejemplos busca mostrar que ellos fueron santos porque probados en su tribulación mostraron su fortaleza²⁸⁰.

«Por eso, el hombre que es constante y perfecto, no obstante es probado en la tentación, para que sea tomado como ejemplo por los que aún están en tentación, y como veneración por los creyentes, como también la perfección y fortaleza del Beato Job ha de ser imitada y venerada por todos. Éste, pues, sufrió de parte del Señor, gravísimas úlceras en su propia carne y la abominable muerte de sus hijos y la pérdida de todos sus bienes; no tuvo en cuenta tampoco las acusaciones de su esposa ni los demás oprobios y múltiples injurias de sus amigos, de modo tal que en nada ofendiera a Dios, como de él recuerdan las Escrituras diciendo: *En todas estas cosas no pecó con sus labios, ni nada estúpido dijo contra Dios*»²⁸¹.

El resultado de la conversión de Otloh se diversifica en la desconfianza hacia la aplicación de las artes liberales, sostenida en las formas simbólicas que vive en relatos e imágenes del Demonio y su influencia; en la oposición de su padre; en la propia

²⁷⁹ *De suis tentationibus*, 33C, Gäbe, p. 260; *De cursu spiritali*, 218B: «Nulla dehinc mora; et ablata est per Dei gratiam non solum omnis illa dubitationis supradictae nebula, sed etiam scientiae lux tanta in corde meo emicuit, ut et nunquam postmodum tales dubitationis mortiferae tenebras sustinerem, et ea quae minus antea cognovi intelligere coepissem».

²⁸⁰ *Ibíd.*, 35B. Gäbe, p. 266. *De cursu spiritali*, 220A: «In quibuscunque igitur libris divinae legis placeat, hoc, quod jam dixi, exquire, et invenies procul dubio mihi non in sua voluntate homines delicatos, sed magis in tribulatione ac persecutione probatos, semper placuisse».

²⁸¹ *Ibíd.*, 35A. Gäbe, p. 266. *De cursu spiritali*, 219D. *De suis tentationibus*, 39 C: «Constans autem, et perfectus ideo in tentatione probatur, ut adhuc stantibus in exemplum, et cadentibus in venerationem assumatur, sicut et beati Job perfectio atque constantia cunctis est imitanda nec non veneranda. Ille enim ita pro Domino, et propriae carnis ulcera gravissima, et filiorum invisam mortem universaeque substantiae perditionem sustinuit, uxoris quoque convicta, nec non amicorum opprobria invectionesque plurimas contempsit, ut in nullo Deum offenderet, sicut de eo Scriptura -commemorat dicens: In omnibus his non peccavit labiis suis, neque stultum aliquid contra Deum locutus est».

prohibición sobre la lectura de los paganos; en las molestias después de haber leído a Lucano; en su reflexión y posterior comprensión de creer que esas úlceras correspondían a la ira divina que se abatía sobre él tras dicha lectura, etc.

Todo esto influye en Otloh en la forma de la subversión, la desobediencia obediente que le generaron profundos desórdenes de personalidad, angustia, desequilibrio mental, que es pasajero cuando se deja llevar por lo instituido en la regla, en la forma del *Credo*. Evidentemente esta dificultad para adaptarse al medio doctrinal lo conflictúa en su fuerte personalidad al verla limitada en su desarrollo. Podríamos definir sus dolores como *psico-teológicos* sobre los que no tiene cómo defenderse.

No puede satisfacer sus dos instancias: razón y fe como hubiese querido. Está al borde de la pérdida. Estos acontecimientos pudieron ser los que condujeron a algunos comentaristas a negar en él la aceptación y negación, a la vez, de la dialéctica.

De aquí su ansiedad, sus verrugas, su debilitamiento hasta rozar la muerte y, sobre todo, y lo peor para un hombre de letras, amante de la lectura y la escritura, su profunda confusión mental.

A la hesitación que sufrió, hoy se la denominaría en psicoanálisis, como vimos en el capítulo correspondiente: *desorden de la personalidad, fuerte alteración emocional*. En filosofía: *situación límite, duda, acaso, indeterminación de su conciencia intencional ante la imposibilidad de tomar una decisión*. Pero, a pesar de mostrar su superación, le queda un cierto residuo de insatisfacción que lo reconocemos en la asidua repetición del relato del acontecimiento.

De esta manera consideramos que vamos ampliando la mirada sobre el conflicto que presentaba para el cumplimiento de la promesa. Sturlese se pregunta ¿con todos los pecados que habría cometido Otloh, por qué interpretó el sueño de los azotes sólo como castigo por la lectura de Lucano? ¿De dónde le venía tanta certeza? La respuesta de Sturlese se dirige a una célebre carta en la que Girolamo relata a Eustoquio, haber leído durante la cuaresma la comedia de Plauto y haber caído enfermo por haber tenido la visión del tribunal divino a quien había dicho ser cristiano, y el tribunal responderle que no era cristiano sino ciceroniano. Luego de este sueño, Girolamo juró no tocar más ningún escrito pagano²⁸².

Las dos visiones son similares en muchos detalles y esto lleva a Sturlese a pensar que la de Otloh puede ser fruto de una ficción literaria. Lucano no es Plauto pero la lectura de los clásicos era criminal, como muestra a través de sus temores, y un joven

²⁸² Sturlese, p. 54, nota 101: Epist. 22, cap. 29-30. CSEL 54, p. 189 sg.

maestro como era Otloh, ávido de conocimiento y de lectura y sospechoso de verdades furtivas, podía relacionarla con relatos similares y sentir que a él le estaba pasando lo mismo. De ahí su fe y su negación de la dialéctica.

Pensamos que la tradición monástica tenía sus razones de prohibir otras lecturas que no fueran las «divinamente inspiradas», basándose en los temores de saber que la doctrina tenía muchos puntos débiles y que esas otras lecturas los pondrían de manifiesto. Porque la lectura de Lucano y de las Escrituras hizo que una mente inteligente, relacional, analizadora como la de Otloh, estallara. Pero Otloh fue más allá porque logró con mucho esfuerzo darle un sentido diferente a los Evangelios y a los escritos de los Padres que no fuera aquel de salmodiante monotonía en su fuero interno.

2.5.2 Las visiones de sus deseos ocultos

En la tradición monástica este tipo de visiones no fueron extrañas, las encontramos en Odilón (878-942) con su visión del vaso del que salían serpientes, que representaban a la poesía antigua, cuando leía a Virgilio; y también las encontramos en Hugo de Cluny (1024-1109) desterrando las «mentiras de Virgilio», a los que Schauwecker agrega otros casos cuyos protagonistas fueron acusados de «vano ejercicio de la filosofía» «ob inanem philosophiae executionem», relatando el caso de que en Cluny, Hugo, mutiló los manuscritos cortando los pasajes profanos²⁸³. Sin embargo, lo que Odilón veía como serpientes saliendo de un vaso, para Gerberto de Aurillac era la sabiduría que un cristiano podía y debía aprovechar. Schauwecker sostiene que Otloh nos permite entrar en el detalle de la visión medieval a través de su relato de las mismas, para darnos cuenta que se trata de visiones diferentes, aunque tengan apariencias similares, referidas por cada uno de acuerdo con aquellas situaciones de su vida que les generaban molestias. En el caso de Odilón, él está por morir y sus deseos negados aparecen de esa manera; en el caso de Girolamo es impedir directamente el estudio de los poetas paganos y en el de Otloh, consideramos que es el de impedir el ejercicio «vano» de la filosofía supeditando el estudio de los poetas paganos a la guía de las Escrituras y los dichos de los santos Padres.

Duby considera que los autores antiguos no tuvieron peores enemigos que los frailes, sobre todo los que habían pasado por la reforma de Cluny, porque copiaban sólo los escritos de los santos Padres. En san Basile, por ejemplo, el legado del papa fue decir que Platón, Terencio y demás «ganado de filósofos» eran como magos, hábiles para robar, para lanzarse a las aguas y para trepar. Esto nos permite comprobar que en la Iglesia convivían varias corrientes, o seres ponzoñosos según Odilón²⁸⁴ y nos muestra el estado de pánico permanente de estos monjes, que sufrieron el debilitamiento de sus intuiciones.

En *De doctrina spirituali* Otloh menciona a menudo la necesidad de alejarse de dichos escritos y sobre todo de las referencias a lo carnal. Y señala que: «la lectura de Lucano es un adulterio de la ley divina»²⁸⁵ y que los poetas eran instrumentos de Satanás:

²⁸³ Schauwecker, pp.193-196.

²⁸⁴ Duby 1983, p. 250.

²⁸⁵ *De doctrina spirituali*, 270C y 279C: «Lectio Lucani, quam maxime tunc adamavi,/ Et cui iam nuper, divinae legis adulter».

«...pues estando unido a ellos, no sabes probar cosas mejores, ya que deprimido por el peso del sentido carnal, lo que apenas, pues, reconoces ¿cómo, disperso podrás sentirlo, si tú todo entero no intervienes en esto?»²⁸⁶

Pero el *Venerabilis Otlohnus* los leyó y por eso su conclusión fue el producto de sus relaciones para sostener la decisión. Por lo tanto, no sólo fueron los poetas, sino también los filósofos Sócrates, Platón Aristóteles, el orador Cicerón, Boecio... La pronunciada reiteratividad a Lucano, y la familiaridad ponen al poeta romano en la mira de la responsabilidad de mostrarle a Otloh una lectura diferente, que decide no quererla porque le teme. Y es verdad, porque lo hizo sufrir como nadie. Y a nosotros nos permite afirmar lo mucho que le influyó y lo mucho que le debe por lo que le provocó pensar este «genio maligno».

«Por ahora sean suficientes estas cosas intercaladas con nuestras palabras para que reconozcas la fuerza de la filosofía mundana, cuántos obstáculos produce a las leyes divinas, enceguediendo el alma para que no pueda distinguir lo verdadero y recordando siempre las causas del castigo ajeno»²⁸⁷.

La visión de Otloh tiene, para Schauwecker, un significado anticlásico que, señala, se relaciona a la moderación típica de la reforma de Gorze y que es un componente constitutivo del monaquismo benedictino. En esto también coincide Sturlese²⁸⁸ sosteniendo que posiblemente tuviera que ver con la conquista cluniacense de Germania que se realiza bajo la guía del discípulo de Otloh, Guillermo de Hirschau.

Pero no todo fue tan nefasto. También hubo papas y abades que lucharon por la conservación de la cultura clásica antigua pagana. Tal el caso del ya nombrado Silvestre II de quien se cuenta que recorría bibliotecas buscando textos antiguos y los hacía copiar. Y que muchos monjes pasaban las noches copiando a los autores antiguos salvándolos así para la posteridad.

De todos modos algo cambió y Otloh logró escribirlo.

²⁸⁶ *De doctrina spirituali*, 270A: «Nam simul his haerens nescis meliora probare./ Utpote depressus carnalis pondere sensus./ Quod vix namque sapis, si totus in hoc adhiberis,/ Quomodo dispersus illud sentire valebis?».

²⁸⁷ *Ibíd.*, 281D-282A: «Haec modo sufficient nostris inserta loquelis,/ Ut vim mundanae cognoscas philosophiae./ Divinis quantum det legibus impedimentum,/ Obcaecans animum, ne possit cernere verum,/ Et memorans poenae semper causas alienae».

²⁸⁸ Sturlese, p. 56.

TERCERA PARTE

Una vez desarrollado el tema de su conversión y las consecuencias de permisibilidad y prohibición que le provocaron a Otloh, pasaremos a exponer el tema que da título a la presente tesis: «Duda y dialéctica». Para ello, comenzaremos analizando el aspecto ético derivado de la conversión y de sus temores, para pasar a considerar en el monje de San Emeramo a la simonía como acción que le conduce a la negación de la utilización de la dialéctica en casos bien explícitos. Además señalaremos cómo esta situación provoca una querrela entre dialécticos y antidialécticos en la cual la posición de nuestro monje benedictino es ambigua a simple vista pero bien definida en sus detalles. Concluiremos con una visión semántica y semiótica acerca de lo que Otloh entendía por Artes Liberales, Filosofía y Teología en sus interrelaciones.

3. Dialéctica y ética

La capacidad autobiográfica de nuestro amante de la duda cuenta como base con la costumbre del relato de cada día y la confesión de los actos para ser escuchado y ayudado en las cuestiones difíciles. Una experiencia necesaria en Otloh para lograr, a partir de la escritura, la serenidad y libertad de su alma. Un efecto «curativo» que, a partir de una profunda valoración de la circunstancia, le permite liberar su sentimiento particular.

La razón filosófica siempre interpreta a partir de la experiencia vivida, personal y comunicada. No puede recurrir a un modelo normativo estereotipado para aplicarlo mecánicamente a una vida que actúa y es blanco de acciones muchas veces imprevistas. El hombre intenta comprender la complejidad e inefabilidad de la serie de relaciones significativas que lo constituyen. Por esto, la teoría ética elaborada por un sujeto que considere que lo que él concibe del *mundo* y la manera como lo concibe y su expresión, son una realidad objetiva y aplicable incondicionalmente, no sirve para elaborar un juicio práctico aunque lo hagan aquellas personas que centren su pensamiento como verdad indiscutible. Para que pueda utilizarse como elemento de cambio, necesitamos comprender lo singular en lo cosmovisional, y así fortalecer la posibilidad de autonomía en un sujeto particular. Por esto ciertos principios de la ética normativa los interpretamos como el resultado de los deseos de ciertos individuos basados en relatos edénicos. Ese ideal edénico fue comprendido como imposible por Otloh a raíz de la propia naturaleza humana, no se puede universalizar la acción. El error ha de ir acompañado por la divina capacidad de reconocerlo y enmendarlo, y para ello las ciencias, *trivium* y *quadrivium*, deben ser herramientas lícitas para la argumentación sobre la ejecución de las acciones cotidianas. Los monjes «escriben» para superar las dudas y las acciones erróneas y para ello, es necesario saber hacerlo. De esta manera se justifica la integración del *trivium* con el discurso sagrado para lograr una acción buena. Y este es uno de los intentos realizados por Otloh más logrados que le propició el título de «maestro de espiritualidad». Un tipo de escritura que le acompaña en todas sus obras y que observamos en la actitud de su insistencia en el relato de su tentación.

Si bien la regla de san Benito rige la ética de nuestro monje y se ajusta a ella en sus acciones, como hemos mostrado en el caso del pedido de la ejecución del Sermón para Semana Santa o en la relación con su alumno, por ejemplo, sin embargo necesita que esa asunción humilde de la autoridad vaya acompañada del reconocimiento reflexionado

de su necesidad, vislumbrando las consecuencias de la ejecución de la acción para determinar si ha de ser querida o no. Si solamente necesita de la gracia de Dios para salvarse, y si todo lo que hace, decide o le pasa es gracias a Dios, pierde su autonomía. Otloh lucha por conservar estos designios desde una base crítica cuyas herramientas las obtiene de la dialéctica.

Otloh, como señala Morris, es el antecedente de comenzar a ubicar la fuerza de la acción en el individuo, una fuerza que posteriormente Abelardo desarrollará al enunciar la relación entre conocimiento y pecado, conocimiento y libertad. Otloh no escribe ningún texto específico sobre ética, pero ella se extrae de toda su obra y de *De suis tentationibus*. Abelardo sí escribió una obra que tituló *Ética, o conócete a ti mismo* «*Ethica sive scito te ipsum*». En ella expresa que si hay una regulación de las acciones a realizar, ésta debe ser conocida por los seres humanos, en caso contrario no habría pecado si un hombre llevara a cabo una acción desconociendo la regla, y si conociéndola decide realizar de todos modos la acción, es él quien decide moralmente. Su ética está íntimamente unida a su teoría de los universales. Para Abelardo un universal es, siguiendo a Roscelino, el sentido de una palabra, *sermo*, predicable de varios. Pero qué se predica, como gramático no puede reprochar nada a una construcción gramatical que exprese una imposibilidad, por ejemplo decir «el hombre es una piedra», pero como dialéctico sí, porque la cuestión no radica en la *vox* empleada sino en el *sermo*. Porque ¿qué es lo que permite decir que *X* y *P* son hombres o son buenos? No es precisamente la «hominidad» o la «bondad» porque no son cosas, sino que *X* y *P* «coinciden en *ser* hombres», no «en *el* hombre», sino en un estado que define su naturaleza. Trasladado al ámbito ético, se conoce lo que se predica porque significar es engendrar una intelección. Así, una frase dice una manera de ser de las cosas. Un mismo término tratado por autores distintos puede significar cosas diferentes lo que le permite distinguir entre sentido amplio y sentido estricto de la palabra «pecado». No niega que exista un criterio objetivo de la buena intención dado en la voluntad de Dios, por eso caracteriza al pecado como consentimiento al mal yendo más allá del vicio la concupiscencia y el deseo, no los niega sino que le permite deslindar lo biológico de lo moral, el vicio del alma no se identifica con el pecado, el peso que las inclinaciones naturales tienen en el comportamiento humano no pueden ser castigados, por eso deben ser consideradas modelo de comportamiento los ejecutados por un hombre que logra dominar sus inclinaciones naturales, y es la lucha la que caracteriza la existencia del ser humano virtuoso. Abelardo busca en lo más profundo del hombre y encuentra la causa

de la trasgresión en el abandono, omisión, desconocimiento. Por lo tanto, para él, es suficiente el acto de contrición en un ser humano que reconoce la falta, para remitir el pecado. Conocerse a sí mismo es reconocer el lugar que ocupa, dado por Dios, las debilidades y fortalezas de cada uno que no son universales sino propias de un individuo que pueden ser compartidas por varios pero no por todos. Otloh no puede enunciarlo todavía, lo está pensando y escribiendo. Si sólo mediante la gracia de Dios puede vencer la tentación y sus fuerzas no son suficientes (como expresa en *De suis tentationibus*, 31A, ya citada), entonces, como le induce su mente endemoniada ¿por qué esforzarse en hacer nada? porque «nada» puede lograr por sí mismo. Queda a expensas de un Dios que le otorga y le quita la posibilidad de alcanzar la verdad, la capacidad de actuar bien y la tranquilidad mental o espiritual. Por otro lado Dios le impone una cantidad de pruebas y penas para medir su fuerza en la resistencia, entonces la contradicción aparece en todo su esplendor, Dios no quiere que haga nada por sí mismo y por otro lado prueba sus fuerzas para no dejarse vencer en la tentación; entonces, Dios le daría fuerzas cuando lo logra y se las quitaría cuando sucumbe. La contradicción está a la vista y Otloh la vive en plenitud, de aquí el mote de monje esquizofrénico porque no puede acceder de una vez por todas a la certeza. No obstante, Otloh agrega un fundamento teológico a la prueba porque, la tentación sufrida le otorga a él, como víctima, el sentido de la indulgencia y también el de la caridad, porque se da cuenta que él no es mejor ni superior a otro ser humano y debe desarrollar una mayor tolerancia de la que él posee, y también debe desarrollar el concepto de «ayuda al prójimo», «colaboración»²⁸⁹. De esta manera las artes liberales comienzan a utilizarse como apoyo a las verdades de fe y como punto de partida en las controversias teológicas que son implementadoras de la duda. Entendemos que Otloh inicia esta lucha para conquistar su libertad de acción en una concepción de sujeto que sobre todo, y por sus relatos, era inexistente como centro de conocimiento.

Aunque muy buen dialéctico, no deja de ser un verdadero creyente. Abelardo no es racionalista sino que busca que su arte sirva a su fe al liberar a la dialéctica de críticas apresuradas. Estas características que se le atribuyen a Abelardo se podría decir que están en Otloh, sin prejuicios.

²⁸⁹ Banniard, p. 237. Remitimos a los ejemplos utilizados por Otloh en *De suis tentationibus*, 39B-C-D.

3.1. El problema del mal

En el ámbito de la ética el mal se presenta como su cuestión central, es tratado desde todas las perspectivas posibles y como tantos temas sin rasgos de resolución, intenta ser comprendido como problema metafísico. Otloh desarrolla y muestra este problema desde la pre-ocupación del los actos permitidos por Dios en el Antiguo Testamento hasta involucrarlo en la singularidad de sus propias acciones. El mal es concebido como un «desorden del universo». ¿Quiénes lo ordenan?: los monjes lo intentan a través del *ora et labora* y la *penitentia*.

Otloh habla de la *circuncisión del corazón* para llegar a obrar bien. Este término aparece en Jeremías 4 y se refiere a una acción que puede llevar a cabo «el hombre interior» debilitando su capacidad para los vicios y fortaleciéndose en las virtudes a través de la «represión de los placeres perversos»²⁹⁰. Por lo tanto, los males sufridos que la tradición tenía por castigo divino, martirio, pasaban a ser la puerta por la que acceder al reino de los cielos. Un argumento, como vimos en el capítulo que antecede, que desarrollará profundamente Abelardo.

Así se justifica el problema del mal en el mundo, que siempre lo hubo, y su superación en la reflexión y enmienda por parte del hombre. Pero al mal se lo sentía hiperbólico, superlativo; y se esperaba que una vez transcurridos los desastres, como castigo a las acciones humanas sumadas a la acción del demonio, como se expone en el Apocalipsis, surgiría un nuevo mundo semejante al paraíso. Todo esto constituye un presagio que se explica con la profecía de Juan en el Apocalipsis. Luego de los desastres comenzaría el agradecimiento a Dios porque el mundo no había desaparecido, con la celebración de concilios a los que se transportarían los cuerpos de santos y urnas con reliquias consideradas sagradas.

Una de las preguntas de Otloh fue ¿por qué Dios, siendo tan bueno y justo, permite que el Demonio atormente con sus maldades a los hombres? La cuestión se instala en la conciliación de la figura de Dios entre el Antiguo y Nuevo Testamento; y Job responde a la repetida pregunta en 19,11 donde dice que «Dios le considera su enemigo»; en 42.18, refiere que Dios permite que Satán le quite todo sólo para ver si Job hablaba mal

²⁹⁰ *De tribus quaestionibus*, 100D: «Caput XXXII. De interiori hominis bene maleve agendi facultate, et de circuncisione cordis». 101A: «quia exterior quo plus fuerit circumciscus, eo magis ad bona et mala explenda redditur infirmus. Interioris vero circuncisio ad vitia quidem utrumque hominem reddit infirmum, ad virtutes». 101B: «Si autem quaeris quomo cordis circuncisio agatur, audi. Quotiescunque igitur efferes animo impetus delectationesque perversas represseris, toties in corde agitur circuncisio ubi eorum fit repressio, et unde coeperit eorum egressio».

de Javeh, y al final del libro se redime a Dios porque le duplica todo lo material que había perdido, pero no le devuelve a sus hijos ni a su mujer, le da otros, que en el relato sanan el alma de Job. Satán pasa a ser en la narración, el siervo de Dios que le permite corroborar la fidelidad de los seres humanos y el propio hombre que, al no poder reconocerse en su maldad, extrapola sus deseos en aquel ser infame.

En el diálogo *De tribus quaestionibus*, Otloh retoma la voz de Dios y le hace decir en forma enmascarada lo que él pensaba:

«...que nadie sospeche que fue por crueldad que he permitido que el diablo dominara en muchas cosas... sino para que no perseveren en su perversidad»²⁹¹.

Cuando Otloh se pregunta si fue útil la tentación de Job para ir contra Satanás, primero debió preguntarse cuál había sido la perversidad de Job, porque fue una tentación que el propio Dios permitió sin motivo a causa de un diálogo con el demonio sobre la fidelidad del hombre ejemplar. La pregunta del monje está dirigida a mostrar la imposibilidad racional de responder, y además Otloh no logra comprender el sentido del hecho. La fortaleza no está en alabar a Dios después de todo lo que le había hecho a Job, sino en encontrar razones más firmes. Por ello duda imperiosamente de Dios, de su antropomorfización y de la forma de su ingerencia en la vida humana.

La intromisión satánica lleva a muchas personas a ingresar en el monasterio tan rodeado de santidad que debería ser imperturbable, pero no es así. Todo se justifica por Dios, el mal, las contradicciones, el sufrimiento, donde ni siquiera los cristianos están a salvo de las penas, aunque vivieran de sufrimiento en sufrimiento. Siempre aparece un *algo más* que justifica el castigo:

«Jerónimo cuenta que Antíoco Epífano había sido atacado de locura por efecto de sortilegios maléficos y que, presa de engañosas imaginaciones, murió de enfermedad. Nada tiene de asombroso si Dios permite que un cristiano sea alcanzado por la enfermedad en su cuerpo a causa de prestigio de maleficios cuando sabemos que el bienaventurado Job fue afligido por el diablo con una cruel úlcera y que Pablo fue abofeteado por un ángel de Satanás; y ningún temor han de inspirar las enfermedades mortales para el cuerpo; más grave es lo que golpea a las almas que lo que golpea a los cuerpos»²⁹².

²⁹¹ *De tribus quaestionibus*, 68D: «Et ut nemo suspicetur quia pro crudelitate aliqua diabolum permiserim in multis dominari... cum plurimos, ut et ipsi perpepissis, et alii auditis flagellis convertantur, affligam, nihilominus tamen in nequitia sua perseverant».

²⁹² DUBY, 1983, p. 108.

Jerónimo, un erudito de las letras cristianas también se inspiró en Job, habiendo sido uno de los libros más leídos y vulgarizado por los clérigos²⁹³. Job es el hombre que se usa como ejemplo de la aceptación de la voluntad de Dios sin buscar otras justificaciones que el complacerlo, un hombre simple y recto que teme a Dios y se desvía del mal. Otloh lo cita tres veces en el libro de las tentaciones, dos veces en los proverbios, y también lo cita en *De cursu spirituali* y en *De tribus quaestionibus...* en términos similares, siempre como justificación del padecimiento de hesitaciones, y la superación de éstas como *pago* por la futura retribución de una deseada vida eterna. Las hesitaciones no son graves cuando se las compara a los castigos recibidos por el propio Cristo porque, como había dicho Jerónimo, «peor es lo que golpea al alma que lo que golpea al cuerpo»:

«Muchos santos, en efecto, no tanto para enmienda o corrección de sus pecados, sino por *prueba o compensación de la felicidad perpetua*, en este mundo soportaron tormentos hasta el fin, como los santos Job, Daniel, Isaías, Jeremías, en el Antiguo Testamento; en el Nuevo, por su parte, casi todos los coros de mártires, según se lee, padecieron más por esa razón, para que, siendo más purificados como oro probado en el horno, pudieran gozar del eterno descanso, más bien que castigados por sus pecados, a fin de satisfacer totalmente la pena de los mismos por medio de la tribulación causada. Pero tú no puedes reivindicar nada para ti por mérito de ellos, como para que, en adelante te aflijas más aún ante la prueba que ante la absolución de tus pecados; sin embargo para esto es preciso que soportes toda clase de tribulaciones, a fin de que no seas obligado a sufrir las penas eternas por causa de tus delitos. Conviene también que recuerdes constantemente esto, que muchos por sus pecados, mucho más leves que los tuyos, por justo juicio de Dios, con graves tormentos, o con la vergonzosa pérdida de sus miembros, apenas merecieron redimir su vida presente, o aun (lo que es más deplorable) destruidos por espadas, o fieras, o el fuego, o las aguas, padecieron muerte repentina»²⁹⁴.

Así justifica Otloh las penas a Job «por prueba o compensación de la felicidad perpetua», un sufrimiento que «purifica», porque es el de cada uno, no como el de Jesús que redime a los seres humanos, sino que el sufrimiento de estos «santos y mártires»

²⁹³ Le Goff, 1989, p. 11.

²⁹⁴ *De cursu spirituali*, 220C y *De suis tentationibus*, 35D. Gäbe, p. 268: «Plurimi namque sanctorum non tantum pro emendatione seu correctione peccatorum, quantum propter probationem aut perpetuae felicitatis compensationem tormenta in hoc mundo pertulerunt, sicut sancti Job, Daniel, Isaias, Jeremias in Veteri; in Novo autem Testamento omnes pene martyrum chori leguntur ideo magis passi, ut velut aurum in fornace probatum puriores effecti, aeterna perfruerentur requie, quam ut pro sceleribus puniri reatum persolverent illata tribulatione. Tu vero nihil horum merito tibi vindicare potes, ut scilicet magis ad probationem quam ad peccatorum absolutionem amodo affligaris; sed ad hoc tribulationes omnimodas tibi opus est tolerare, ne pro reatibus tuis aeternas poenas cogaris subire. Hoc quoque oportet ut jugiter recorderis, quia plurimi pro peccatis multo levioribus quam tua sint, justo Dei iudicio aut tormentis gravibus, aut inhonesta membrorum amissione vix praesentem vitam redimere meruerunt, seu etiam (quod miserabilis est) aut gladiis, aut bestiis, aut igne, sive aquis consumpti mortem repentinam subierunt».

sólo los redime a ellos si creen en la vida feliz después de la muerte. La consigna se diversifica entre sufrir ahora para alcanzar el paraíso o sufrir eternamente. Eriúgena ve que el hombre es principio y fin de todas las cosas porque en él se prueba todo por ser él, el único animal sobre la tierra capaz de cuestionarse: «el hombre –dice el irlandés–, no se mueve sino entre esas cosas que están debajo de él, sobre las cuales él mismo es el principio»²⁹⁵. De las «cosas» sobre la tierra él es el «principio» el que está sobre ellas pero no está sobre sí mismo, ni siquiera al lado de sí por su pecado, un pecado de un hombre y una mujer que condicionaron a la humanidad entera a la intrascendencia. De este modo el irlandés concluye que «si la naturaleza humana no hubiese pecado, ciertamente sería omnipotente»²⁹⁶. De esta manera aparece la segunda *specie* de la naturaleza, aquella que es creada y crea, que contiene al hombre de modo tal que, todo lo que el hombre es, caracteriza el irlandés, es razonable que se predique de Dios. Entonces, el hombre queda encerrado en su humanidad y sólo puede predicar, desde su razón, desde su ser, desde ningún otro. Por eso el hombre no es creador del hombre ni de vida alguna, porque para esto se necesita una naturaleza superior. Eriúgena expresa al final del diálogo, y consideramos que Otloh lo sostendría:

«Pues creo que en esta vida sombría, ningún estudio puede ser perfecto o carecer totalmente de error [pecado]»²⁹⁷.

Reconociendo la imposibilidad de vivir sin error, pero tratando de no hacerlo, es como introduce la ética de la responsabilidad personal en la libertad que Dios le ha otorgado para alcanzar el bien o el mal que surge del error o pecado.

En *De suis tentationibus* encontramos el elemento ético que sostiene lo dicho y que repite en *De cursu spirituali*:

«Pues para pasar por alto los dones que me otorgó la ciencia liberal, que constan de grandes instrumentos de circunspección, recuerdo que frecuentemente, y máxime cuando me levantaba de mi cama en horas de la mañana, de inmediato era reprendido como por alguien que se levantaba conmigo, y conmigo a la vez caminaba, a veces de manera inefable, a veces amonestado con suavidad, frecuentemente también suplicado con humildísima precaución para lograr la enmienda de mis costumbres y vicios,

²⁹⁵ *Periphyseon*, 537A: «Homo non est motus, circa vero ea quae sub ipso sunt, quorum ipse divinitus principari ordinatus est».

²⁹⁶ *Ibíd.*, 778B.

²⁹⁷ Comentario y referencia tomada de Bauchwitz, p. 123; *Periphyseon*, 1021B.

ciertamente, en primer lugar, de aquellos que ayer quizás al cometerlos sin saber, estimé en nada»²⁹⁸.

El relato nos refiere cómo, durante ciertos momentos de su padecimiento, Otloh tenía el recuerdo de su vida pasada como clérigo, como lector de los poetas paganos, y de aquello que ahora, al considerarlo erróneo, reniega en todo el escrito y le hace funcionar como «excusa» para usarlo en el ámbito pedagógico con fines espirituales. La carga de la ignorancia es pesada cuando se transforma en «pecaminosa», y se autocastiga por su inoperancia, al no haber podido reconocer las consecuencias. Pero el aspecto positivo de la negación se transmite en la misma capacidad que lo llevó a errar para que le sirva de enmienda. El trabajo de enmienda es mayor porque el hombre es un ser temporal y el tiempo no se puede volver atrás para que la enmienda sea totalmente efectiva. Sólo la omnipotencia divina lograría que no hubiese acontecido lo que aconteció y borrar toda huella de su existencia. Pero el hombre está condenado a sus acciones, a creer que son válidas hasta alcanzar las consecuencias negativas. Una negación que trae a nuestra mente la pregunta de Agustín en las *Confesiones* acerca de ¿cuándo fue inocente? O ¿cuál es el pecado de un bebé que llora pidiendo su alimento? Agustín busca un espacio de «inocencia» pero no lo encuentra porque el pecado está en haber nacido seres humanos.

Otloh entiende la culpa heredada como «naturaleza humana», por eso acepta la duda y las imperfecciones que, gracias a la razón, al conocimiento, se pueden llegar a enmendar y da por título del capítulo VI de *De tribus quaestionibus*: «La piedad divina y su severidad son dos redes con las que Dios acostumbra a atraer a sí a los que han de salvarse»²⁹⁹. La severidad la ubica en el Antiguo Testamento y la piedad en el Nuevo Testamento, ambas las explica enumerando las pestes y todos los males que azotaban la tierra y todas las bondades. Una comparación con la que busca hacer comprender qué era la severidad y qué la piedad divinas³⁰⁰, y cómo son ambas necesarias y actúan en conjunción para que las personas alcancen el recto camino de la salvación.

²⁹⁸ *De cursu spirituali*, 219A y *De suis tentationibus*, 34B. Gäbe, p. 263: «Nam ut praeteream collata scientiae liberalis dona quae circumspectionis instrumenta constant maxima, memini me frequenter, et maxime cum primum de stratu meo in matutinis exsurgerem horis, mox a quodam quasi mecum surgente, mecumque simul gradiente, per ineffabilem modum nunc increpari, interdum leniter admoneri, crebro etiam humillimo nisu obsecrari pro emendatione morum et vitiorum, eorum quidem imprimis quae hesterno forsitan die ignoranter committens pro nihilo duxi».

²⁹⁹ *De tribus quaestionibus*, 69A: «Divina pietas et severitas sunt duo retia quibus Deus salvandos ad se trahere consuevit».

³⁰⁰ *Ibíd.*, 70C-72B: «Caput VIII: *In Veteri Testamento Dei iudicium, in Novo gratia, ejusdem pietas speciali quodam modo intelligitur*».

Una salvación en la que el monje de Ratisbona piensa al comenzar el libro sobre las tentaciones, interpretando cómo Dios fue piadoso y severo ante sus acciones, y pone de manifiesto que era un «clérigo dado a los vicios», entendiendo por ellos, por ejemplo, una acción vergonzosa; y también dice que estaba dedicado a toda clase de crímenes y se considera, por ello, *sceleratus homo* (*De cursu spirituali*, 215A) un hombre muy perverso; un criminal (*De suis tentationibus*, 46C). Los crímenes que merecen el castigo divino y los tormentos diabólicos son aquellos que, a través de sus argumentos, transformó en la encarnación del mal como el estudio de los autores paganos, o estar atado a las cuestiones de la carne o del dinero, que llevaron a los santos y mártires a la perversión. Algunos de estos crímenes surgieron en su mente seducida por la dialéctica al no poder creer sin cuestionamientos. No podía determinar con precisión cuáles eran los elementos de la contradicción que debía aceptar y cuáles desechar. Si el demonio era malo, lo era porque le llevó a ver que había variados caminos para la vida plena y no uno solo como se pretendía, para la salvación.

Entonces, ¿cómo relacionar la misericordia divina con el mal que llena la tierra?

Otloh dirige la aplicación de la regla a través de la disciplina y la educación. Estas han de ser variadas como en la escuela según las necesidades de cada individuo para el fortalecimiento, él lo llama «lograr el progreso»³⁰¹, de los que dudan, porque no puede subsistir la debilidad humana³⁰². Una debilidad que entendemos causa la duda y la forma de ser del hombre, a quien como decía Eriúgena, no le falta perfección sino que su ser es *desconocido* tanto como el ser de Dios. Y en esas acciones de autoconocimiento, es que obra por *error*. En los intentos de obrar bien puede obrar mal. Y aquí puede permitirse hablar de «fragilidad humana» porque el hombre no puede conocerse en su totalidad y abarcabilidad.

Pero Otloh, a diferencia de Eriúgena, por momentos se doblega ante la autoridad, y por otro lado, se mantiene firme. La corrupción de la Iglesia abarca todos los niveles, por eso el tema del capítulo tres de *De tribus quaestionibus* es: «Dios ha permitido, con singular piedad, que el hombre no fuese estable en el bien y en la gracia»³⁰³. El hombre no puede ser estable, ni ayer ni hoy, porque está probando, está viviendo y en este accionar tiene que comprender la diferencia de los términos *bien* y *gracia* porque tiene

³⁰¹ *De tribus quaestionibus*, 64C: «...plurimis opus erit disciplinae instrumentis, nulli ad interitum, sed ad profectum praeparatis».

³⁰² *Ibid.*, 64C: «Qua de re haec est prima pietatis divinae dispensatio ut, quia fragilitas humana per se nullatenus valet subsistere, nutanti omnimoda occurrat, aut lenitate, vel asperitate; multo enim melius clementiusque est ad praecipitia properantem aliquo modo impedire quam consentire».

³⁰³ *Ibid.*, 64C: «Deus singulari quadam pietate permisit ut homo in bono et gratia non esset stabilis».

que llegar a ser, el hombre, como Dios. Frente a esta cuestión aparece la pregunta de Enrique sobre la omnipotencia divina y la aparente contradicción de haber dejado una bajeza en el hombre como sería la imposibilidad de bastarse por sí mismo y de necesitar de la disciplina. A esto podría entenderse como un «indicio de impotencia»³⁰⁴ en Dios. Y nuevamente es la voz de otro, en este caso no es el demonio, sino el monje Enrique, imbuido de la fuerte fe quien aporta la duda. Quien muestra la contradicción y la aparente impotencia que resolverá Otloh desde la dialéctica aplicada a la fe. La respuesta de Otloh, que aquí ocupa el lugar del perito, lugar del que pretende escapar pero en el que le gusta estar, comienza a dar ciertos rodeos entre la omnipotencia y el saber hacer de Dios. Si Dios es omnipotente, justo y bueno, su voluntad también tiene que serlo y ha de querer para el hombre lo mejor, que tenga todas las virtudes justas y buenas, que sea a su *imagen y semejanza*, por eso mismo le da el *libre albedrío*, para alcanzar el bien y la justicia³⁰⁵.

Un alejamiento parcial de Eriúgena para acercarse más a Agustín y a la doctrina del *liberum arbitrium*, que es la única consistente en esta cuestión y con la que puede expresar la imagen de Dios en cuanto a su capacidad de decidir libremente si comer o no del árbol prohibido que es la metáfora de la libertad en el hombre. Si teniendo esta libertad no se cumple el mandato de quien la otorga, alcanzar la perfección no depende de quien otorga esa capacidad sino de quien la recibe y la transgrede³⁰⁶. Por lo tanto no se puede preguntar por qué Dios permite tantas aflicciones en el hombre y por qué lo creó tan frágil, cuando se responde por el libre albedrío y la trasgresión de la prohibición.

Otloh introduce la teoría de los contrarios para comprender las cualidades de las cosas. Si se quiere conocer la gracia de Dios, hay que comenzar por su contraria, sobre todo porque ya sabe que de Dios no puede conocer nada. Una figura blanca se pierde en un fondo blanco y una negra también en un fondo negro pero qué pasa si se invierten las figuras, allí aparece cada una; de la misma manera va a considerar que por

³⁰⁴ *De tribus quaestionibus*, 64D: «Cur ergo Deus, cum sit omnipotens omniaque, ut scriptum est, quae voluit fecerit (*Psal. CXIII*), non adeo stabilem ac robustum hominem condidit ut absque hac, quam dicis, necessaria disciplinae molestia stare posset? Videtur enim aliquod impotentiae hoc esse indicium».

³⁰⁵ *Ibid.*, 64D-65A: «Cum ergo dictum sit quomodo omnia, quae Deus velit, facere possit considerandum est quae in homine voluerit, eaque justissima et optima sunt dicenda... Quae nimirum dicta omnimodo sunt pensanda, quia ex his colligitur quanta Deus hominem conditionis dignitate extulerit quoque modo eum vivere voluerit».

³⁰⁶ *Ibid.*, 65B: «...de arbitrio libertate solummodo aliqua dicamus, quam accepisse creditur cum caeteris virtutibus. Alioquin Dei, qui libero arbitrio utique perfruitur, minime exprimeret imaginem [...] Unde satis claret quod non est impleta hujusmodi voluntas non ad libertatis Datorem, sed ad praecepti divini referendum est transgressorem».

manifestación de Dios en la conducta del hombre, se reconoce la gracia en el juicio divino que es su opuesto³⁰⁷. El mismo procedimiento se ha de aplicar con el bien y con el mal; humildad y soberbia; caridad y odio; castidad y lujuria; abstinencia y gula; verdad y falsedad, etc.³⁰⁸. Con la buena elección, que supone siempre que, lo que se ubica en primer lugar en la pareja de contradicciones, es la conducta meritoria. Esta lucha es la que permite mostrar la capacidad humana de vencer y salir airosa de estos vicios, por sí misma. Esta capacidad ha sido negada por la regla que exigía que todo fuera gracias a Dios y porque Dios lo había querido de esa manera. Pero Otloh, sin rechazar esta postura, instala la gracia en la libre elección humana, manteniendo el primer término en la obligación de ser lo deseado. De esta manera y comprendiendo el perdón de la primera falta, se puede llegar a decir que «la tierra está llena de misericordia divina»³⁰⁹.

El capítulo IV de *De tribus quaestionibus* va a ser el desarrollo de dos temas donde aparece la justicia divina: la condena de los ángeles apostatas y la piedad hacia el hombre que ha querido reparar la caída³¹⁰. Rematando en el hecho que para conducir al hombre a la paz celestial, Cristo asumió la carne de la humanidad, de esta manera, Dios se sujetó al hombre como ejemplo de sujeción del hombre a Dios³¹¹.

La gran diferencia entre el castigo al ángel y la piedad de Dios hacia el hombre, la muestra Otloh con la cita de Agustín de *De civitate Dei*, donde afirma que fue condenado de tal modo que no tuviera nunca más ni siquiera buena voluntad, en cambio al hombre le perdonó y le dio la posibilidad de elegir el bien³¹². Y así, el mérito del hombre aparece al probar la superación por el libre albedrío del pecado cometido y así, el mérito de Dios es el perdón. Esto lo expresa en el capítulo V de *De tribus*

³⁰⁷ *De tribus quaestionibus*, 65D: «Album enim in albo, vel nigrum in nigro pictum facile agnosci nequit; sed utrumque per oppositum, vel diversum colorem agnoscitur. Ita et gratia divina consideranda est per ejus oppositum, quod est divinum iudicium».

³⁰⁸ *Ibíd.*, 66A: «Si enim nulla rerum contrarietas vel diversitas esset, nec se quisquam exercere, nec cujuslibet meritum probari potuisset».

³⁰⁹ *Ibíd.*, 66B: «Cumque haec animo revolveris et quibuslibet culpis poenarum merita objeceris, fateberis procul dubio “misericordia Domini plenam esse terram”».

³¹⁰ No vamos a introducirnos en el tema de la angelología. Referimos a *De tribus quaestionibus*, 66C: «Caput IV: *In damnatione angelorum apostatarum iustum Dei iudicium; in reparatione hominis lapsi divina pietas apparet*».

³¹¹ *Ibíd.*, 67D: «In qua etiam, ut ostenderem quanta mihi obedientia deberet homo submit, ego hominibus omnimodo subjectus exempla prae bui».

³¹² *Ibíd.*, 67B: «attestante sancto Augustino qui, in libro XIV *De civitate Dei*, ita scribit: Propter meritum, inquit, primae malae voluntatis suae ita damnatum atque obduratus est angelus malus ut jam voluntatem bonam ulterius haberet. Rursum si humanae conditionis jura post transgressionem imposita attendas, quid ea vilius excogitare potest? Verumtamen post culpam, et veniam et eligendi boni arbitrium habere meruit».

quaestionibus y en *De suis tentationibus*³¹³. De esta manera pone al hombre por encima de todo porque le permite la redención y alejarse del fin que tuvo el ángel caído que no pudo salvarse.

Otloh comentará las aflicciones que les hizo sufrir Dios a Esaú; José, el hijo de Esaú; Moisés; David; Daniel; los apóstoles; Simón; Pedro; y el propio Jesús³¹⁴ con la persecución, prisión y muerte que tuvo que soportar. También menciona a los Padres, a san Pablo; a Atanasio obispo de Alejandría; a san Antonio y al Beato Benito; a san Equicio; al abad Sereno; y a dos mujeres, la santa abadesa Sara y María Egipcíaca. Estos últimos son ejemplos de tentaciones carnales con lo cual no queda claro si con ellos intenta Otloh expresar de una manera discreta, que él también las ha sufrido. Pero queda demostrado, por las palabras que le hace pronunciar a Dios, que su sufrimiento no fue nada comparado al de todos estos personajes. Teniendo delante los ejemplos de tan grandes sufrimientos sus quejas quedan reducidas al sinsentido³¹⁵. Y Dios, su mente culpable, le cuestiona:

«Dime, te ruego ¿quién crees que eres, como para que no quieras soportar ninguna molestia por las ayudas presentes, ni por la futura y eterna merced?»³¹⁶

Y cita al Apóstol Pablo cuando dice:

«Nos gloriamos en las tribulaciones, sabiendo que la tribulación engendra la paciencia, la paciencia, por su parte, aporta la prueba, la prueba, en verdad, nos da la esperanza, y la esperanza, a su vez, no nos confunde»³¹⁷.

«Bienaventurados los mansos porque poseerán la tierra», dice el Evangelio de Mateo. Pues bien, en otro pasaje del mismo Evangelio de Mateo, Jesús exclama: «Aprended de mí, que soy manso y humilde de corazón» (Mateo 11, 29). ¿Quiénes son los mansos, *praeis*? Los que no ejercen ninguna violencia, los que no tienen poder, los

³¹³ *De tribus quaestionibus*, 68A: «Caput V: *In peccato originali facto hominis meritum; in dimisso divinae pietatis donum probatur*». *De suis tentationibus*, 42B: «Caeterum hi angeli, qui arbitrii libertate data probati... ideo veniae remedium non meruerunt, quoniam extrinsecus nulla rerum necessitate... Homo autem primus quia tamen compositus erat ex carne lutea, et diaboli praeventus seductione atque astutia, praecepti mei transgressione veniam meruit...».

³¹⁴ *De suis tentationibus*, 44D. Gäbe, p. 296: «maxime cum et ipse Dominus tentationes ejus voluerit pati. Unde ad eosdem apostolos dicit: *Vos estis qui permansistis mecum in tentationibus meis*».

³¹⁵ *Ibíd.*, 45D. Gäbe, p. 302: «Nam quod in persecutionibus violentia humana illatis nil simile aliis pluribus pertuleris, jam satis demonstratum est exemplis».

³¹⁶ *Ibíd.*, 46C. Gäbe, p. 304: «Dic, rogo, quis tibi videris, ut nec pro subsidiis praesentibus, nec pro futura et perenni mercede molestiam ullam perferre velis?»

³¹⁷ *Ibíd.*, 49C. Gäbe, p. 314: «Hinc et Paulus apostolus ait: *Gloriamur in tribulationibus, scientes quod tribulatio patientiam operatur, patientia autem probationem, probatio vero spem, spes autem non confundit*».

que obedecen, los humildes, los pacientes. A quienes Cristo intentó redimir. Cristo mostró mansedumbre en su pasión. Una mansedumbre que no poseían la mayoría de los que mandaban, de los que vigilaban, de los que hacían cumplir la doctrina.

Tribulaciones que también le llevaron a Otloh a consumir su paciencia en la esperanza de una prueba que se escabullía, en una confusión que no cesaba. Ante sí tendrá siempre presente la comparación para no abandonar la fe.

«Sumado a la diferencia de castigos que otros, por menos, obtuvieron: Te pido que recuerdes qué beneficios experimentabas tú sin el esfuerzo habitual y qué angustiosas dificultades todos los demás elegidos míos, antes de que obtuvieran la paz y algún descanso, no digo de la vida futura, sino de la presente, aunque algunos, entre los beneficios que se les concedía, aportaron hasta el fin varias aflicciones»³¹⁸.

Las formas que elige para ilustrarse con la voz de Dios del Antiguo Testamento son siempre duras. Pero tanto en uno como en otro Testamento, hay pruebas de las hesitaciones que sufrieron otros y que fueron mayores a su padecimiento. Argumentos que anularán sus motivos de queja. Y con esta frase termina la primera parte:

«Pero, cuando estabas progresando en tan leve y moderada tentación, eso que mi gracia obraba en ti, más y más lo atribuías a tus fuerzas y méritos; al fin permití que incurrieras en esa tentación, para que, abatido por la magnitud de su ataque, supieras a quién debías atribuir el instante desaparecido, y a quién el pretérito y todo el progreso de tu trabajo; y por eso estarías tanto más seguro sobre los beneficios de mi gracia, cuanto menos presumieras de tus méritos»³¹⁹.

Una preocupación constante en Otloh es la contradicción que provoca el beneficio de poseer el libre albedrío y el perjuicio de usarlo libremente, por la duda constante que le provoca ignorar si el uso de esa libertad es la deseada por Dios, con lo cual le anula la posibilidad de hacer el bien desde sí mismo. El progreso en sus acciones los debe al beneficio de la gracia de Dios y no a sus humanos méritos. Aunque antes Otloh había dicho que gracias al mérito humano de superar el pecado por el libre albedrío fue que Dios benefició al hombre –dándole la posibilidad de reparar– y condenó a los ángeles.

³¹⁸ *De suis tentationibus*, 43B. Gäbe, p. 292: «Recordare, quaeso, quid tu absque labore solito beneficiorum, et quid caeteri plures mei electi experirentur angustiarum, priusquam pacem et requiem ullam, non dico futurae sed praesentis vitae, obtinerent, quamvis nonnulli inter beneficia sibimet collata afflictiones varias perferrent».

³¹⁹ *Ibíd.*, 50D. Gäbe, p. 318: «Sed cum in tam levi et temperata impugnatione aliquantulum proficiens, ea quae in te gratia mea operabatur, magis ac magis viribus meritisque tuis attribueres; in talem te tandem permisi tentationem incurrere, cujus impugnationis magnitudine depressus, agnosceres cui instantem defectum, et cui praeteritum omnemque laboris tui profectum debuisses imputare: ac per hoc tanto certior de gratiae meae beneficiis existeres, quanto minus de meritis tuis praesumeres».

Morris sostiene, y se extraña, que en época tan temprana hubiera aparecido un individuo con características psicológicas tan diferentes que le permitieran una mirada a su propia naturaleza humana; algo que no se pretendía en ese siglo. Los monjes comienzan a dar una mayor importancia a los objetivos personales que modificarían la relación con Dios y con las otras personas. Por ejemplo, lo notamos en la confesión –en tanto que análisis del mundo interior– y la autobiografía, permitida por la valoración de la humanización de Cristo.

Durante el año mil, un mundo que no desapareció, pero que podría haberlo hecho, generó las manifestaciones de arrepentimiento más variadas. De una u otra forma, los cataclismos eran esperados, ya que se apoyaban en la liberación de Satanás luego de los mil años de encierro. Como a los monjes les estaba prohibido tanto empuñar armas como matar, por lo cual no podían defenderse de los ataques que sufrían en sus espacios terrenos, acudieron a los señores laicos para que realizaran la función de «reprimir los crímenes cometidos, cortaran las manos, hiciesen saltar los ojos, colgaran, quemaran, y por estos servicios fueron retribuidos»³²⁰.

Como es fácil advertir, el mal no fue vencido, y pronto se cayó nuevamente en el «desorden». Cierta alivio en el sufrimiento para seguir *peregrinando* en él y alcanzar, una vez purgados por la *penitencia*, la tan ansiada ciudad divina.

³²⁰ Duby, 1983, p. 250.

3.2. La simonía, aniquiladora de la dialéctica

La simonía es un tema que compromete a Otloh porque le lleva a detestar la dialéctica.

El propiciador de la simonía es la avaricia. Y su excusa, la pobreza. Una pobreza que ha sido concebida de formas diferentes desde los términos que aparecen en la Biblia. Los más utilizados son *pauper* y *humilis*; *miser* y *miseria*, que se aplican para designar un estado del alma determinado por la ausencia de felicidad, que lleva a pasar de la penuria a la humildad para poder servir a Dios; una actitud metafísica-moral de abandono de la condición de estar sin pecado; un ideal de austeridad material; una prueba en vistas a la purificación; y todas involucradas en un compromiso de solidaridad.

Ser pobre es morir de hambre, ser analfabeto, ser explotado, padecer el oprobio y la muerte en la aniquilación de no saber que se es hombre. Fue (y es) una debilidad que propiciaba acciones de opresión que llevaron a una doble vía, la de la condescendencia y la de la avaricia, ambas en nombre de Dios y de las formas de responder a ellas, que fueron determinando razones sociales.

De este modo la simonía estuvo sostenida por la aceptación y la exigencia de donaciones y por la compra de bienes inmuebles sacralizados, e investiduras que tuvieron un coste fijado en una tasa permanente a la que el derecho canónico se opuso. Siguiendo lo que dice Mateo 6, 24 y se repite en los otros dos Evangelios sinópticos, «Nadie puede servir a dos señores porque aborrecerá a uno y amará a otro: Dios y el dinero». A estas prácticas se las llamó vicios, encarnaciones de los pecados capitales, y a quienes las realizaban, hijos del Diablo.

El universal deja de ser la idea platónica de perfección racional, y pasa a ser un *status* jurídico centrado en el dinero. Su circulación comienza a fortalecerse y unificarse en el Imperio. El dinero es un dios que cambia las intenciones, el modo de intencionar y la dirección de los conflictos. Y cambia el criterio de *unidad* dado por la moneda y no por el sujeto universal, ni la comunidad espiritual. Sin embargo, iguala en desequilibrio a los sujetos desde su entelequia universal, instaurada en una multiplicidad de necesidades individuales opuestas, que dificultan la determinación y convencimiento de una necesidad envolvente y global.

A causa de la simonía, se olvida la naturaleza trascendente y sobrenatural de las investiduras. La mencionada corrupción lleva consigo el buen uso de la dialéctica para

transformar el contenido de las Escrituras, dándoles un orden diferente. Otloh se queja de que muchos entraban en el monasterio buscando ventajas personales y temporales, no sabían leer ni escribir ni buscaban aprender y así caían en pecado cuando podían lograr vivir según la regla.

Por este orden, la dialéctica comienza a enfrentarse consigo misma y con los malhechores del discurso, aquellos sujetos que conociéndola convalidan falacias, y universalizan su mal uso en una actitud que será considerada herética. Por ejemplo, el aprovechamiento del pedido en las Escrituras de abandono de lo material para alcanzar la salvación, dejar todo por y para Dios, a nombre de Él y de la Iglesia para obtener la vida eterna, es aprovechado por los religiosos indignos quedándose con esos bienes.

Otro ejemplo surge de la disputa sobre las investiduras que hace aparecer elementos que hasta el momento no se habían hecho presentes. Una lucha que se confunde en la posesión de un espacio de tierra o asentamiento urbano que pueda ser regentado por esa investidura adquirida y que lleva a la búsqueda de independencia y libertad de los poderes laicos y espirituales constituyéndose, de a poco, en feudos. Cada una de estas formas de posesión va mostrando sus pretensiones hasta constituirse, la Iglesia con estas particulares características, en el centro político y religioso, dominante de la historia.

En el siglo X era el monarca quien investía a los obispos otorgándoles el báculo y el anillo, *episcopatus*, junto al cargo espiritual. El emperador no era visto como un laico, sino como un *vicarius Christi*, desarrollándose así una *teocracia*. Esto no duró mucho tiempo en Alemania y comienza, a finales del siglo X y en el XI, no sólo la querrela contra las investiduras sino también, contra la teocracia³²¹.

Esta época no fue el reflejo de un mundo donde reinara la noción de caridad, aunque fuera un atributo indispensable de los monjes y necesario en los representantes del poder, príncipes, reyes, etc. y aunque la cuarta parte del diezmo fuera destinada a los pobres de las parroquias y que algunos obispos lucharan por la paz y fundaran hospitales y hospicios en los que distribuían ropas, medicinas y alimentos, había un grupo importante dentro de éste que hacía lo contrario y generó un diálogo particular entre ricos y pobres en la Iglesia y en el monasterio.

³²¹ Dempf, pp. 330-335: «El desmoronamiento de la Iglesia estatal otoniana que se dio de hecho, debilitó considerablemente a la monarquía; pues el obispo alemán siguió siendo príncipe eclesiástico hasta 1803 y el concilio de Worms (1122), le señaló el camino para organizar su poder territorial, rivalizando con los príncipes seculares, en detrimento de la autoridad imperial».

La creencia de que Cristo vivió pobre, encierra el dilema de las consecuencias para la vida de la Iglesia, exhorta a ser generosos en la colecta y donar dinero para una causa liberadora.

La jerarquía eclesiástica estaba presente en todos los órdenes y se vendía junto a las reliquias, obispados y abadías. Se canjeaba por la manutención de los hijos de los sacerdotes o monjes, y las propiedades inmuebles producto de las donaciones.

El sentido de pobreza en Cristo comienza a verse desde dos manifestaciones: la material y la espiritual. Teniendo Cristo una forma divina, se aniquiló a sí mismo tomando una forma de siervo, devino semejante a los hombres, se humilló y se hizo obediente en forma tal que tuvo que recibir la muerte. Abandonó la condición de estar sin pecado para empobrecerse en la condición de la humanidad pecadora. En ello radica nuestra naturaleza de hombre pobre e indigente. San Pablo utiliza un vocabulario de pobreza al mostrar cómo Jesús se había vuelto indigente y cómo su pobreza fue la pobreza voluntaria del mismo Dios, una Encarnación querida «a causa de nosotros», *propter nos*, deviniendo el punto más álgido tanto la vida pobre como su renuncia a la divinidad³²².

Leclercq sostiene que «los copistas habían puesto en lengua profana las palabras que todos utilizaban para designar a los pobres, su condición y su necesidad: Ser pobre es, ante todo, tener hambre y sed de Dios y de su justicia y no estar satisfecho de bienes terrenales si se poseen, ante todo ser indigente, ser débil e indefenso ante quienes tienen poder, medios de dominación que pueden engendrar una forma cualquiera de opresión»³²³.

En 1046, conforme lo relata Raúl Glaber³²⁴, se intenta extirpar esa «enfermedad», con la publicación de un edicto válido para todo el Imperio, que prohibía comprar con dinero cualquier cargo u oficio eclesiástico, so pena de ser despojado del cargo y excomulgado.

Miccoli interpreta que cuando la Iglesia logra estabilizar esta situación a través de la aplicación de las reglas de la reforma benedictina, comienza a abrirse un espacio de libre discusión en un esquema tripartito de la sociedad³²⁵: entre una Iglesia que sostiene a reyes a la vez que limita el poder del Emperador y la aparición de nuevos grupos

³²² Leclercq, 1974, p. 52.

³²³ Leclercq, 1974, p. 42.

³²⁴ Raúl Glaber, V, 5, 25.

³²⁵ Miccoli, p. 54.

urbanos, como el de los comerciantes que se iban liberando y generando riqueza, y con ella, iba apareciendo la noción de cambio y de autonomía.

La simonía no es nueva y no hay salida, los ejemplos abundan, los encontramos en los relatos bíblicos; y también en la *Donatio Constantini*, que se usó interesadamente en el siglo IX. Ella muestra las relaciones político-ontológicas entre *regnum* y *sacerdotium*. La aceptación por el papa de tierras regaladas por parte de Carlomagno denunciaba, por un lado, la superioridad espiritual de la sede romana y, al mismo tiempo, dejaba al clero como súbdito al transformarse el donante en *un generoso superior*, y a su vez al donar el papa *el regalo* a Cristo, garantizaba su eterna posesión debilitando al Imperio. La *Donatio* también se usó en tiempos de Otloh, por León IX (1054), para favorecer los intereses del Imperio Francogermano al permitir unificar el poder celestial y el poder terrenal³²⁶. Frente a tales desmanes, aparecieron los pedidos al papa para que fuera honesto, piadoso y declarara sobre todo la guerra a la herejía simoníaca³²⁷. En relación con esta lucha contra la simonía y la utilización de la dialéctica como defensa ante los tribunales, escribe Otloh:

«A Dios le gustan mucho más los dichos rústicos de los humildes que la eximia verbosidad de los arrogantes»³²⁸.

O, como lo hizo en *De tribus quaestionibus*:

«Una cierta ceguera llega sobre los clérigos que abusan de los estudios liberales. Tienen tan gran habilidad al hablar y preparar una defensa que uno podría pensar que el mismo Cicerón estaba discutiendo, aunque fueran ellos mismos en los tribunales». Otloh alega que habría que dejarlos utilizar su talento, «un talento dado por Dios, para defender a los pobres y a los simples. En cambio, cegados por la avaricia, ellos pueden hacerse cargo de cualquier propiedad llenando sus barrigas de bienes temporales más que de los beneficios de Dios y de felicidad eterna»³²⁹.

El siglo estaba plagado de contradicciones y de intentos de suplantar al Dios religioso, con sus características metafísicas ejemplares, por un dios material y corrupto.

³²⁶ Posteriormente fue demostrada su falsedad por Nicolás de Cusa en su *De concordantia católica*, y por Lorenzo Valla, en *Del falso credita et exentita Constantini donatione reclamatio*. Falsificación de los siglos VIII-IX, 750-850.

³²⁷ Ewig, p. 176.

³²⁸ *De Admonitione*, 246: «Deo magis placent rustica humilium dicta quam eximia verborum arrogantium, et in saecularis litteraturae pompa gloriantium». Traducción propia.

³²⁹ *De tribus quaestionibus*, 78C: «Eadem vero caecitas, quae clericis ex liberalis [sic uterque cod.; forte leg. liberalis] scientiae evenit abusione, laicis nascitur ex saecularis sapientiae praesumptione. Cum enim tantam peritiam dicendi quaelibet et defendendi habeant, ut in eis ipsum Tullium disputantem putares, tantaeque sapientiae talentum ex Deo acciperent causa defendendi simplices et pauperes, illi econtra, o nefas! avaritiae facibus inflammati, et ob hoc prorsus obcaecati, quorumque bona possunt devorant, ventrem pro Deo, temporalia lucra pro aeterna felicitate amantes». Traducción propia.

Por eso Otloh se encuentra ante la dialéctica en una situación de aceptación/rechazo y se empeña en mostrar la ambigüedad que todo discurso conlleva y que genera como resultado la variedad de interpretaciones. Por ejemplo en la visión XIV dice que:

«no sólo los laicos que ignoran la sagrada escritura, sino también los clérigos instruidos por entero en temas elevados y constituidos para gobernar la plebe de los fieles, hacen lo imposible con tal de que se cumplan sus deseos de adquirir un cargo sin preocuparse por cuan grandes tormentos sufrirán alguna vez»³³⁰.

Ante esta insoslayable certeza, Otloh convalida la aplicación de la dialéctica para el esclarecimiento de la significación del acontecimiento.

Muy poco después de la muerte de Otloh, con Gregorio VII, se intentaron anular las condiciones propiciatorias de la simonía. Los propios papas encabezaron un movimiento de purificación en la lucha contra la riqueza, las malas costumbres, los abusos de poder, etc. y este movimiento es el que se conoce como *reforma gregoriana*.

La simonía no estaba sola sino acompañada de otro vicio como fue el nicolaísmo. Ambas constituyendo las dos grandes lacras del siglo XI, el oro y el sexo, que motivaron la férrea implantación del celibato y el cumplimiento de la regla benedictina.

No obstante todos los empeños, las prácticas simoníacas y nicolaítas no disminuyeron y nos permiten ver hoy, en parte, a la historia como una descripción de las negaciones y contradicciones que intentaron instaurarse desde la fuerza de una autoridad visible e invisible a la vez. Si entendemos la acumulación de riquezas y la mala distribución como principios o vicios a partir de los cuales se ordena una sociedad, entonces tenemos, como vieron los monjes, un mundo invertido, en el que la negación de ese mundo vicioso, como reformulación de una nueva concepción histórica, estaría, precisamente, en la implementación de los principios benedictinos como solución a un mundo cristiano fragmentado.

Nuestro *amator dubitationis totius*³³¹ aplicó a su interpretación y análisis la fuerza dialéctica que aprendió en el *scriptorium* y que le permitió condenar la corrupción con el mismo instrumento que otros utilizaron para defenderla³³².

³³⁰ *Liber visionum*, XIV, 369D. Schmidt, pp. 82-85: «Non solum laici sacrae Scripturae ignari, sed etiam clerici ad superna omnimodo instructi et ad regendam fidelium plebem constituti jam maxime faciunt, non curantes quanta tormenta quandoque sint passuri, dummodo sua expleant desideria in dignitate adipiscenda».

³³¹ Como se hace llamar por Dios en el ya citado *De suis tentationibus*, 41 A. Gäbe, p. 286.

³³² El apartado *simonía* es un fragmento de la comunicación presentada en el V Congreso Nacional de Filosofía Medieval: *Política y dialéctica en Otloh de San Emeramo*. SOFIME. Alcalá de Henares. Diciembre 2008.

3.3. Discusión entre dialécticos y antidialécticos

Yo conozco distritos en que los jóvenes se posternan ante los libros y besan con barbarie las páginas, pero no saben descifrar una sola letra.
J. L. Borges. *La biblioteca de Babel*.

En Mateo 14,10, se dice que «no es lo que entra en la boca lo que contamina al hombre sino lo que sale de ella», y aquí encontramos su simbolización con la larga lengua, que hasta llega a envolver capiteles y columnas.

La dialéctica se fortalece durante el Imperio de Carlomagno en las escuelas palatinas, y se mantiene por varios siglos, llegando a ser en el XI, la ciencia más importante del *trivium*. En ese siglo, comienza a darse su autonomía lo que lleva a un enfrentamiento con el conocimiento *revelado*. Consideramos que es muy probable que este enfrentamiento (entre dialéctica y revelación), se haya debido a la intención de eliminar las contradicciones del dogma, para alcanzar un sentido que no varíe la comprensión de los modos de la fe, ya que la aceptación de uno u otro enunciado está en relación directa con la dureza o flexibilidad del intérprete ante el dogma.

Este renacimiento intelectual, que incentivó la lectura de Capella, Macrobio y Boecio, generó un profundo interés por las ciencias llamadas «profanas» en centros como Hildesheim, San Emeramo o Sant Gall, entre otros. En este entorno, surgen los «dialécticos», con su profundo interés en las ciencias, *trivium* y *quadrivium*. Logran que nuevamente se forje el término «Filosofía» como búsqueda y esfuerzo racional; de aquí la negativa de los teólogos ante la irrupción en el campo de la fe y el intento de destruir la dialéctica por la condena de escritos como, por ejemplo, los de Ratramnio de Corbie, por pensar que eran de Juan Escoto Eriúgena; los de Berengario de Tours o Gerberto de Aurillac, que defendían y aceptaban la utilización de la dialéctica en las cuestiones teológicas debatidas. Epistemológicamente los monjes elaboraron un criterio de demarcación entre la legitimidad de los estudios profanos necesarios, útiles o tolerados para el estudio de las Sagradas Escrituras y aquellos que consideraron perniciosos su utilización y que trataron de destruir.

«Evita los libros que ofrecen los conocimientos carnales para que puedas sentir las palabras de los libros sagrados»³³³.

³³³ *De doctrina spiritali*, 270A: «Libros devita qui dant carnalia scita, /Ut sentire quas librorum dicta sacrorum».

División y análisis son partes de la dialéctica y ejercicios necesarios para que el entendimiento alcance un tipo de conocimiento. Dicha postura que retoma la práctica platónica fue tomada en cuenta por Juan Escoto Eriúgena en toda su obra. Se analiza aquello que se dividió –y será tomado en cuenta más tarde por un pensador que se encuentra en medio del medioevo y la modernidad como Renato Descartes–. La división abre el enunciado para ser analizado y luego elevarlo hacia el conocimiento y la evidencia. Para Eriúgena, la dialéctica se puede aplicar al conocimiento porque forma parte de la naturaleza, en un ejercicio de reconducción de la naturaleza a la contemplación del Uno originario y simple.

La dialéctica se fortalece con la teología apofática y viceversa. Porque, como pone el irlandés en boca de su alumno: «no son formas de Dios sino de nuestra razón, por una doble consideración del principio y del fin», nuestra razón no alcanza a vislumbrar la simple unidad de la naturaleza divina por lo que la considera doblemente: principio del que fluye la *processio* de la naturaleza y fin al que confluye, donde encuentra el *reposito*³³⁴.

La situación conflictiva con la dialéctica radica en que aplica el discurso racional a la realidad divina. Pero, como esta realidad es inefable, el intento ofrece por lo menos dos posibilidades: por un lado procura alcanzar la verdad absoluta e indudable que «expresa» a la realidad divina inefable y, por el otro, algo que, posiblemente escapara a la comprensión de la época, como es el aspecto *creativo, imaginativo, quimérico*, que esta aplicación genera; por eso necesita centrarse en la lógica como método de distinción de la verdad en la conducción de los razonamientos para no mezclarse con ilusiones sobre la realidad de la divinidad.

En *De cursu spirituali*, Otloh realiza un llamado de atención sobre la ambigüedad de las palabras y conceptos que compondría el riesgo de creer que se está en el ámbito de lo divino y son sólo deseos. En la mencionada obra, recuerda a su corazón afligido por las hesitaciones preguntándose por qué un mismo argumento es utilizado en las Sagradas Escrituras para hablar de Dios y de los mandamientos un tema al que responde diciendo que la Escritura tiene palabras de múltiples sentidos sobre los temas divinos porque los hombres que habían escrito el Evangelio, como los contemporáneos a Otloh,

³³⁴ *Periphyseon*, 527D-528A: «Nam duae praedictae formae non in deo sed in nostra contemplatione discernuntur et non dei sed rationis nostrae formae sunt propter duplicem principii atque finis considerationem neque in deo in unam formam rediguntur sed in nostra theoria, quae dum principium et finem considerat duas quasdam formas contemplationis in se ipsa creat».

vivían de la misma manera³³⁵, o sea con un entendimiento limitado. Estos escribas y exegetas buscan llegar a la verdad por varios caminos pero no la alcanzan. Sus vidas son el reflejo de la diferencia entre el relato de lo debido y lo logrado, hay cosas imposibles hasta para un santo. Con las citas que presentamos a continuación intentamos mostrar que Otloh comprende y está atento a estas diferencias, una discrepancia que le hará enunciar al demonio:

De cursu spirituali: «...es evidente también que los autores de las antiguas escrituras compusieron, por cierto, escritos religiosos y honestos, pero no vivieron de acuerdo con la calidad de sus dichos».

De suis tentationibus: «¿Acaso no sabes por experiencia que una cosa prueba ser el relato de los Libros Sagrados y otra la vida y costumbres de los hombres?»³³⁶.

Estas frases se pueden comprender literalmente mostrando la divergencia entre «acción» y «principios» que guían a la acción, con los que nos introduciríamos en el terreno de la ética. El demonio no deja de lado ningún argumento, porque profundizar en la contradicción le dará la victoria. Por lo tanto hay un doble sentido, uno en la letra y otro en la interpretación. Seguir la letra de los libros, para una persona que no vive según la regla le impide el acceso al mundo de la gracia celestial por que no alcanza todo su significado y este es uno de los grandes peligros de los que habla³³⁷. Otloh conocía que era el sentido figurado el que guiaba la exégesis. El sentido estará dado por los nexos relacionales de la frase y no por los nombres o sustantivos. El argumento basado en «el sentido común» que buscaba la Escritura, se dirigía contra ella misma porque en un momento tan enmarañado de la creencia cristiana, el sentido común será lo suficientemente diverso como para que no tenga nada de común. Por otro lado, no se puede negar que en muchas personas existía, y existe, una fuerte contradicción entre lo deseado y lo actuado, pero esta contradicción no puede pertenecerle a los santos y, si les

³³⁵ *De cursu spirituali*, 217C: «Cumque super his moestus in corde meo memorarem saepius quasi interrogando et objiciendo: Si ita est, inquiens, cur tanta convenientia est in omnibus fere Scripturis». «Visum est hujusmodi verba iterum quasi respondendo mihi inspirari: Ideo utique, o insensate, Scriptura, in qua confidis, de Dei persona, et de religione multiplici verba profert; quoniam homines illi qui Scripturae ejusdem auctores olim exstiterunt, eodem modo quo etiam in tempore praesenti homines vivunt, ipsi tunc vixerunt».

³³⁶ *Ibíd.*, 217C: «Unde patet et auctores scripturarum antiquarum religiosa quidem honestaque dicta composuisse, sed non secundum eorumdem dictorum qualitatem vixisse». *De suis tentationibus*, 32C: «Nunquid experimento non cognoscis quia aliud librorum relatio divinorum et aliud vita moresque probantur esse hominum?».

³³⁷ *Ibíd.*, 217D: «Nonne satis aperte per haec Apostoli verba doceris quia, si librorum dicta sequeris, maxima pericula patieris?»

pertenece, es en tanto personas cuyo ser es imperfecto y se irán haciendo a medida que vivan, como el propio Cristo humanizado.

Podríamos elaborar otro argumento que correspondiera al ámbito semiótico. Es el que proviene de la propia complejidad de los términos en la composición lingüística. Los evangelistas relataron los acontecimientos vividos con la carga teórica que les permitió, en el mismo momento de la experiencia, pasarlo por el tamiz de su propia visión e interpretación, por lo tanto sus relatos no tenían por qué coincidir en todo. Es lo que aún leemos en los Hechos de los Apóstoles y en los evangelios sinópticos. Cada uno relata el mismo hecho desde la fuerza interpretativa que puso en la rememoración del acontecimiento. Otloh podía haber juzgado negativo el hecho de que Pedro negara a Jesús, pero en ese momento la negación servía para justificar una causa con una trascendencia mayor como pudo ser la de conservar la propia vida, pero no coincide con el principio que el grupo defiende, que es la novedad aportada por Jesús, por ejemplo.

Las teorizaciones sobre la observación nos dicen que todo hecho está cargado de teoría. Miramos un acontecimiento con toda una carga de experiencias que las más de las veces no podríamos explicar en qué elemento de esas experiencias están basadas las teorías. En este contexto «mirar» significa no sólo un ejercicio de un sentido corporal, sino observar, pensar, relacionar, definir, caracterizar, calificar, conceptualizar, juzgar, distinguir, enunciar, etc. Si el acontecimiento observado fuera inédito, buscaríamos en las celdillas de nuestra mente, como llamaba Agustín a la región de la memoria, elementos con los que asociarlo para poder comprender qué es. Todo relato es un fragmento de uno mayor imposible de abarcar, contar un suceso sin saber todos sus antecedentes y su entorno nos permitiría elaborar un juicio que podría ser tanto verdadero como falso. Esto se relaciona directamente con lo que estábamos diciendo acerca de juzgar la acción de una persona con las improntas de nuestro tiempo y las concepciones de nuestra vida y nos sumergirá en un conflicto de interpretación al estar el relato cargado de construcciones teóricas que tienen un sentido para quien lo enuncia y otro para quien lo escucha u observa.

Por lo tanto, no tratamos de destruir la argumentación del demonio Otloh, sino de profundizar en la argumentación del dios Otloh, en su ejercicio humanizador de la duda el error y las diferencias. La presión que estaba viviendo lo lleva a buscar con desesperación argumentos que lo alejen del claustro y argumentos que lo alejen de la vida secular. Tenía que decidirse y la decisión la toma desde un ejercicio valorativo del lenguaje, evaluando el pro y el contra de cada uno.

Al inicio de este párrafo hablábamos de la lengua que pierde al hombre tanto como la pluma si no se contempla lo que con ella se enuncia. El habla, junto con su limitación para expresar cualquier cosa, tiene el poder de argumentar retóricamente, razones que beneficien o perjudiquen. Su uso le permite a Otloh elaborar los argumentos a favor de aquello que su interna disquisición argumentativa le hace inclinar la balanza. Así, poco a poco, unos argumentos van cediendo a otros, desenmascarando un juego lingüístico y enmascarando el otro, el seleccionado.

La interpretación era dada por los Doctores, quienes salvaban la congruencia del texto. Las palabras del apóstol Pablo lo confirman: «*La letra, pues, dice, mata; el espíritu, empero, esto es el sentido, vivifica*» (II Corintios 3, 6)³³⁸. Este es su pensamiento dirigido contra el tentador que busca vaciar totalmente de sentido a la Escritura. El peligro se mantiene al creer en los dichos de la Escritura sin aceptar la existencia de Dios, porque es Él quien guía la exégesis. Si se niega la existencia de Dios, con ella se niega, necesariamente, la verdad de las Escrituras.

Sin la guía de la exégesis docta, se podrían tomar las partes contradictorias o confusas de la Escritura, las que son el camino desde el error hacia la verdad, como válidas por su facilismo y cercanía con los vicios.

Otro peligro semántico se guarda en la frase «todo proviene de Dios», conforme lo que dice el Antiguo Testamento, y lo que le ocurrió a Job. Si «todo» proviene de Dios, y hasta el permiso al demonio de hacer sufrir al hombre, también se le adjudica «toda» acción y «todo» pensamiento. Por lo tanto a nadie más que a Dios podría adjudicarle su duda, ni siquiera a Lucano, porque «todo proviene de Dios», todo desorden también provendría de Él y es a Él a quien habría de imputársele.

Así se conduce el demonio, con permiso de Dios, de lo que al monje le pasa:

«¡Oh joven, digno de cuánta compasión, cuyo dolor ningún hombre se digna atender! ¿Qué hombre, pues, puede incluso imaginarte deprimido ya por tan grande aflicción? De ahí que no debes imputárselo a ellos, ya que al no poder saberlo, no pueden socorrerte en eso. Sólo el Señor, pues, sabe y puede todas las cosas. Y por eso, sólo a él consta que se le ha de atribuir cualquier cosa que parezca inadecuada y desordenada»³³⁹.

Conforme lo que analizamos acerca del mal y su proveniencia del uso errado del *liberum arbitrium*, las palabras del demonio son una falacia.

³³⁸ *De cursu spirituali*, 217D y *De suis tentationibus*, 33A. Gäbe, p. 258: «Haec autem omnia ita esse uno Pauli testimonio approbo: *Littera enim, inquit, cecidit, spiritus autem, id est sensus, vivificat*».

³³⁹ *Ibid.*, 215C: «O quam miserande juvenis, cujus dolorem nullus hominum dignatur attendere! Quis autem hominum vel excogitare potest tanta te jam depressum afflictione? Unde nec illis debes imputare; quia quod nequeunt scire, in eo non possunt subvenire».

La conclusión, por evidente, no se deja esperar. La turbación está en Otloh, esa ambigüedad de no poder decidir. Su conocimiento no es suficiente y su fe tampoco. Haber instalado Otloh los argumentos negativos despertados con la duda en el demonio, salvó la dialéctica, el intelecto, la razón, la filosofía.

Otloh reconoce en sus expresiones poéticas, dialógicas y simbólicas, que la Escritura se presenta al espíritu humano como símbolo y en tanto tal, se constituiría en vía de acceso al misterio. Para esa búsqueda y visión desde el punto de vista cristiano de la divinidad, Otloh aprovecha las experiencias intelectuales de la antigüedad, revividas durante el renacimiento carolingio, que le permiten acceder a la lectura de los textos de los paganos pese a que estaba pautado que a las reglas de Donato sólo se les permitía influir en teología cuando estaban al servicio de la palabra de Dios, y no para corregir las formas gramaticales erróneas que posee.

Esa voz inquietante y demoníaca insiste en la imposibilidad de la existencia de Dios, ya que de existir realmente, y de poder entender su esencia, si existiera alguna virtud de Dios omnipotente, no habría ni en él ni en el mundo tanta confusión, diversidad y dudas amenazadoras³⁴⁰. Como dice Misch, toma a la ciencia dialéctica para describir sus crisis, y el pasaje recientemente citado sería el que daría la solución a la cuestión³⁴¹.

Entonces, si el trabajo del monje es el de distinguir los diversos sentidos de la Escritura, la aplicación del *trivium* abre un abanico de posibilidades interpretativas que, a su vez, modifican el campo gnoseológico que ya se encuentra en lucha dentro del monasterio.

Ambos espacios argumentativos se apoyan en una interpretación «libre». Los teólogos fundamentan «libremente» la escritura porque no hay una plena manifestación del significado y lo ajustan a lo que consideran que Cristo, Dios-Hombre, había dicho en su revelación. Y los dialécticos argumentan desde el uso de la razón en su máxima potencialidad sin aceptar verdades metafísicas. En este ámbito del lenguaje, nos encontramos ante la necesidad de recordar el Evangelio de Juan que comienza diciendo:

«Al principio era el Verbo, y el Verbo estaba en Dios, y el Verbo era Dios»³⁴²
 «Y el Verbo se hizo carne y habitó entre nosotros»³⁴³.

³⁴⁰ *De suis tentationibus*, 33B. Gäbe, p. 258 y *De cursu spirituali*, 218A: «Idem quoque de Dei essentia intelligendum est. Alioquin si aliqua persona vel virtus Dei omnipotentis esset nequaquam tanta confusio atque diversitas in rebus cunctis apparet; sed neque tibi discrimina tanta contingerent, talisque dubitatio quam modo pateris minime immineret».

³⁴¹ Misch, p. 74.

³⁴² Juan 1, 1.

³⁴³ Juan 1, 14.

Consideramos que en el entorno del Evangelio de Juan, el Verbo se hizo carne en la escritura, que fue la materialización de la palabra divina, y en Cristo, que fue su encarnación. Si Dios es verbo, acción, y el verbo es ambiguo, comienza a ser coherente pensar que de Dios no se pueda decir nada en absoluto y que su creación pasara a *decir, manifestar*, en forma velada, vaga y ambigua a la vez.

Los sabios que Carlomagno había convocado y sus discípulos trabajaron desde la dialéctica y la elogiaron considerándola imprescindible para el pensamiento y recordando que la *ratio* era la facultad que más los asemejaba a Dios. El *intellige ut credas et crede ut intelligas* de Agustín presidió todo estudio religioso para llegar a la inteligencia de la fe. En torno a estas cuestiones gira el problema con la dialéctica para que su aplicación no debilite la fe. La competencia de fuerzas intelectuales las dirige Otloh a afianzar la doctrina cristiana ante las crisis espirituales.

Algunos monjes y pensadores buscaron transformar el discurso en algo acabado, fijo y representativo. Negaron todo uso del pensamiento filosófico por considerar, por ejemplo como sostiene Pedro Damiano (1007-1072), que el hombre no necesita de la filosofía y si así fuera Dios la habría creado³⁴⁴; recusando, en varios de sus textos, el pensamiento de Platón, Pitágoras, Nicómaco, Euclides... a quienes declara indignos de decidir en las cuestiones a las que cada uno de ellos se había abocado³⁴⁵. Pedro Damiano no pudo pensar que, siguiendo la creencia cristiana, si Dios es creador de todo y de todas las posibilidades de la mente en las que cabían los pensamientos anteriores a Cristo, fue creador de la forma filosófica de pensar. Olvida que Dios es eterno, no tiene tiempo pero se manifiesta en el tiempo como Cristo. Si Pedro Damiano no acepta esta idea, entonces, lo que existió antes de Cristo no sería creación divina y sólo así se podría negar el pensamiento filosófico. Asimismo olvida que también será obra de Dios que el hombre genere pensamientos que no puedan adjudicarse a la iluminación divina por el libre albedrío. Utilizamos el verbo «olvidar» para dirigirnos al pensamiento de Pedro Damiano, sabiendo que nuestra crítica en un sentido puede ser infundada porque no podemos pedir que alguien piense de una manera diferente a como piensa, simplemente es una estrategia para utilizar su pensamiento e incorporar sus argumentos, de esta manera nuestra crítica no es anacrónica. Para Damiano el mundo es el lugar de la oscuridad y el pecado, donde la salvación es prácticamente imposible, en

³⁴⁴ Pedro Damiano, *De sancta simplicitate*.

³⁴⁵ Pedro Damiano, *Dominus Vobiscum*, 232 B-233 A.

contraposición con la vida en el monasterio. No obstante se preocupa por reformar las costumbres del clero, que eran los encargados de manejar las finanzas de la Iglesia, controlando que no cayeran en la simonía y en la ignorancia. Contra esta última acepta el conocimiento racional y lo aplica en su investigación sobre *De divina omnipotentia*³⁴⁶.

A estos pensadores se los reconoce como *Antiqui*; trataron de generalizar el desprecio y exclusión de las artes liberales ante el temor de que ellas irrumpieran y destruyeran el campo de la fe. Sólo aceptaron la incursión de estas artes como colaboradoras en la comprensión rigurosa del contenido de las Escrituras³⁴⁷ o en la interpretación de la vida de los santos. Esta postura estaba representada además de Pedro Damiano, por Manegold de Lautenbach. Algunos comentaristas, como hemos enunciado en el *status quaestionis*, incorporaron a Otloh a esta lista. Nosotros consideramos que no es así, y estudiosos como Abt, Gäbe, Schauwecker, Resnick, tampoco, precisamente por su situación de aceptación/rechazo de la dialéctica.

A diferencia de Pedro Damiano, Otloh sostiene las múltiples interpretaciones que conlleva la Sagrada Escritura por las contradicciones que posee y por haber sido escrita por hombres. No niega el uso de la filosofía, excepto que se la aplique para elaborar argumentos que sirvan para modificar de verdad a mentira, y para usar esta inversión en cuestiones personales y no referida al bien común. Nuestro monje, rechaza a los filósofos cuando escucha la defensa de los simoníacos utilizando, sobre todo, el discurso ciceroniano. No niega el pensamiento desarrollado anteriormente a la llegada de Cristo, salvo en los judíos, aunque acepta que son más valiosos los posteriores porque tienen la fundamentación de la iluminación de la palabra de los apóstoles y de los Padres. Otloh no puede delimitar con claridad en qué casos el hombre ha de valerse por sí mismo y en cuáles debe dejar todo en manos de Dios. Aunque es esto último lo que manda la regla y es a lo que se aboca, vamos viendo de qué manera defiende la utilización del libre albedrío, sin el cual no podría realizar acciones que le valieran la gracia de Dios.

³⁴⁶ Vandenbroucke, p. 40, considera que algunos biógrafos han exagerado acerca del desprecio de Pedro Damiano a las ciencias profanas, sobre su anti-intelectualismo y su *nominalismo avant la lettre*.

³⁴⁷ Escrituras en las cuales Dios se revela a los hombres y que se las denomina de múltiples maneras. Vilanova, 463: «divina pagina, divina scriptura, sancta pagina, sacri eloquii pagina, scripturarum sanctarum pagina». El acercamiento a su estudio se realiza, por lo menos, de dos maneras: en forma de *lectio* monástica utilizada para la meditación y la oración y como objeto de estudio y meditación; tal como venían haciendo los Santos Padres.

Siguiendo el hilo conductor del pensamiento agustiniano en el siglo XI, y la disputa entre «dialécticos y místicos», los «guardianes de la fe»³⁴⁸ no admiten que la dialéctica la vulnere. En líneas generales, las órdenes monacales se mantienen intransigentes en conservar el abismo más hondo posible entre fe y razón.

El significado de *philosophia ancilla theologiae* no tiene tanto que ver con los servicios que la filosofía le pudiera brindar a la teología, cuanto con la desconfianza con que se la debe utilizar.

En este entorno, y ya muerto Otloh, aparece Anselmo de Aosta, quien, basándose en una parte del discurso agustiniano, afirma el «credo ut intelligam». Se coloca en la piel del dialéctico para elaborar un argumento que, reduciendo a su adversario, Roscelino en este caso, a la contradicción y partiendo de la fe, cuya verdad estaba fuera de discusión, fuera evidente y permitiera terminar con una de las controversias, la más importante como fue la demostración de la existencia de Dios. Anselmo expresa en la *Epistola de Incarnatione Verbi*³⁴⁹ contra Roscelino:

«No hay que responder a este hombre por la Sagrada Escritura... Por tanto, hay que demostrar su error por la razón, por medio de la cual intenta defenderse»³⁵⁰.

Posicionamiento que pone a Anselmo en una postura difícil de sostener y le genera la ilusión de una demostración absoluta, siendo más bien mezcla de teología por la fuerza de la autoridad y de lógica en cuanto forma discursiva.

Otloh no demuestra nada porque no hay nada para demostrar. Dios es inefable y todo cuanto de él se intente afirmar no le contendrá, dicho eriugenianamente.

La controversia viene de antiguo y fue la consecución de las posturas contrapuestas y la conservación de los manuscritos las que mantuvieron la importancia de ambos: dialécticos y antidialécticos. Por ejemplo Gregorio Magno (540-604) tampoco concebía que se pudieran someter las Sagradas Escrituras «a las reglas de Donato». En su introducción al comentario al libro de Job declara «despreciar con todas las fuerzas de su alma las artes del discurso, la elegancia del estilo, la cultura humana», y proclama complacerse de una forma expresiva retorcida, bárbara, que violara sistemáticamente los dictámenes de la gramática y que, a la belleza del hablar, opusiera intencionadamente dureza de modos y aspereza de sonidos. ¿Qué cosa podría ser más indigna que violentar

³⁴⁸ Frase que le hemos pedido prestada a Paul Vignaux, p. 13.

³⁴⁹ Pérez de Laborda, p. 61, se ocupa de este fragmento.

³⁵⁰ *Epistola II*, 1952, p. 697: «Huic homine non est respondendum auctoritate sacrae Scripturae... ratione igitur quem se defendere nititur, eius error demonstrandus est».

las palabras del oráculo celeste bajo las reglas de Donato? Y cuando se entera que el obispo Desiderio había enseñado la gramática, grita su ira: «en la misma boca no pueden estar juntas las alabanzas de Júpiter y las de Cristo»³⁵¹.

Alcuino (735-804), en la epístola de Carlomagno *De litteris colendis*, dirigida al abad Baugulfo de Fulda, insiste en la necesidad de enseñar a cuantos tuvieran capacidad de aprender las letras para adornar el discurso y así agradar a Dios «no sólo viviendo con rectitud sino hablando bien, usando con precisión las palabras, para comprender la verdad e interpretar la revelación con exactitud»³⁵².

El deseo de destrucción del pensamiento antiguo no prosperó del todo porque algunos fragmentos permanecieron en sus detractores. Este intento destructivo que nos impide valorar a los pensadores en su totalidad, por ejemplo el pensamiento de Roscelino (1050-1121?), sin embargo a él nos acercamos a través de lo que reproduce, por ejemplo, Anselmo para refutarlo con lo cual nos permite aguzar la imaginación sobre la crítica y comprender, a su vez, el silenciamiento sobre Otloh y la catalogación que algunos críticos le han hecho de monje menor y el elogio de su pensamiento por parte de otros. Casi cincuenta años después de la muerte de Anselmo, Thierry de Chartres afirma, sin temores y sin nombrar la religión, en el prólogo de su obra *Heptateuchon*, que «las siete artes eran el instrumento propio y único de toda filosofía, siendo ésta amor a la sabiduría y la sabiduría la comprensión integral de la verdad de las cosas que son, a la que no llega quien no la ame, sólo el filósofo es sabio»³⁵³.

La interpretación exacta de la palabra revelada fue negada por nuestro monje, no sólo implícita sino también explícitamente en el transcurso de sus obras principales, en las que expresa su contradicción. Denuncia que al aceptar una interpretación está dejando de lado otras que, aunque no aceptadas por el dogma, han sido pensadas en el claustro.

Otloh mantiene su postura en defensa de la diversidad de interpretación, para ello utiliza la frase de Romanos 11:

«¡Oh profundidad de los tesoros de la sabiduría y de la ciencia de Dios! ¡Cuán incomparables e innumerables son sus juicios, y cuán inescrutables sus caminos!»³⁵⁴.

³⁵¹ Gregorio Magno, *Moralia in Job*, 1.

³⁵² Alcuino, *Ars grammatica*, PL 101.

³⁵³ Garin, Capítulo I «Sobre algunas características de la educación medieval. 1. Orientaciones culturales y escuelas desde el siglo ix al xii. La obra de Carlomagno». pp. 36-38.

³⁵⁴ *De tribus quaestionibus*, 73D: «*O altitudo divitiarum sapientiae et scientiae Dei! Quam incomprehensibilia et innumerabilia sunt iudicia ejus, et investigabiles viae illius!* (Rom. XI)».

La importancia que las siete artes tuvieron en la Edad Media estuvo sustentada en los autores de los primeros siglos del cristianismo que las utilizaron. Entre ellos hicieron hincapié en la dialéctica, además de los nombrados: Filón de Alejandría, siglo I a JC- siglo I d JC; Anatolio de Laodicea, siglo III; Porfirio, siglo III. Y aquellos que afirmaron su carácter propedéutico más que enciclopédico y bregaron por el desarrollo de todas en su conjunto distinguiendo, a partir de Amonio Saccas, siglo III, entre tres artes y cuatro disciplinas. Las artes liberales fueron ordenadas por primera vez por Varron, siglo III.

Otloh nos relata, al inicio de su obra, que al ingresar en San Emeramo se había encontrado con hombres de distinta manera de ser, algunos que leían libros paganos y otros las Sagradas Escrituras³⁵⁵. Lo que nos condujo a reconocer que no eran pocos los que como él tenían acceso a todo tipo de lecturas porque los textos estaban en la biblioteca del monasterio de San Emeramo.

Como resultado, nos encontramos con que Otloh intenta mostrar, tanto racional y concienzudamente como involuntariamente, de manera no deliberada, la ambigüedad que todo discurso conlleva y la multiplicidad en la interpretación. Ante esta insoslayable ambigüedad, Otloh convalida la aplicación de la dialéctica y la rechaza al considerar que ella buscaba una única significación para el texto sagrado.

El hecho de haberse encontrado con hombres que leían distintos tipos de libros, entre ellos a los paganos, intenta afirmar que la elección está determinada por una duplicidad, en cierto sentido maniquea, de lectura buena o mala, impulsada por Dios o el Demonio. Una partición binaria de la sociedad, las lecturas y los hombres. Esta duplicidad genera la consecuente ambivalente postura de los comentaristas de Otloh. Como señalamos, la división es clara entre quienes piensan que hace una defensa de la dialéctica, los que consideran que la rechaza, y quienes piensan que la defiende como ayuda hermenéutica para el desciframiento de las Escrituras. Teniendo en cuenta que el texto sagrado conjuga varios tipos de lenguaje basados en una realidad que supera el significado inmediato, es que Otloh adopta las dos posturas según a qué y cómo se aplique.

No fue error de la Escritura, lo sabemos, sino que, viéndolo desde una perspectiva histórica y desde los conocimientos lingüísticos, todo escrito realizado en diferentes

³⁵⁵ *De suis tentationibus, Incipit liber de tentatione cujusdam monachi, 29-29A.*: «In eo autem loco quo monachus factus est, cum plurimos diversae qualitatis homines invenisset, quosdam libros quidem gentiles, quosdam vero sacram Scripturam legentes, ipse coepit illum solummodo imitari, quos videbat divinae insistere lectioni».

momentos y por diferentes mentes no puede contener homogeneidad alguna. Los entrecruzamientos de los temas comunes han sido los que han llevado a su unificación, no su interpretación. De esta manera el texto se enriqueció en su inabarcabilidad y en su imposibilidad de cerramiento.

La hermenéutica en la Edad Media aparece unida a una profunda práctica filosófico-religiosa de búsqueda y cuidado de sí en el ejercicio de la confesión y en la expresión de lo vivido. El monje se cuida mucho para que no penetre el demonio en su alma y llegar a perder, de este modo, el cuidado de Dios, que es quien piensa por su bien y lo protege. También los relatos históricos están cargados de interpretación e impresiones personales. En Otloh podemos enfrentarnos a un considerable problema hermenéutico si no tenemos especial cuidado en su cambiante desarrollo mental. Pero al revisar los análisis críticos que realiza de los acontecimientos históricos, en las acciones que adjudica a obispos, abades, monjes y papas, se detecta el alto grado de veracidad que aportan sus crónicas como referencia. Con ello corroboramos que, si quitamos su calificación personal a algún abad o rey, los acontecimientos que relata Otloh, se corresponden con el lugar, el tiempo y la acción.

Sabemos que las fuentes pueden ser encubiertas buscando una coherencia interna, un ejercicio paralelo al discurso, que oculta determinada intencionalidad a medida que descubre un acontecimiento. En el caso de Otloh podríamos hablar de encubrimientos permitidos por su entorno intelectual que ejercían una muy fuerte presión sobre su intelecto. Por lo tanto es sumamente necesario realizar esta crítica porque no solamente hablamos de lugares y fechas sino de procesos mentales que nos permiten aceptar que un relato autobiográfico sea un documento histórico. Sobre todo porque él mismo habla de su animadversión hacia aquellas personas que le cuestionaron su trabajo, su pensamiento y sus obras, que aparecieron luego en las visiones recibiendo severos castigos³⁵⁶.

Por todos estos derroteros transitaron las controversias entre dialécticos y antidialécticos.

³⁵⁶ Gäbe, p. 24, trata este problema teniendo en cuenta el trabajo de Bischoff que considera que no se ha realizado una distinción lo suficientemente fuerte entre el análisis del texto y el de la personalidad de su autor. Gäbe nos remite al estudio de Michel Banniard «Vrais aveux et fausses confessions...» que ratifica los datos vertidos por Otloh en su ejercicio de confesión testimonial.

3.3.1. Concepto de dialéctica para Otloh y su entorno

El tema que nos ocupa no fue desarrollado por Otloh de forma metódica sino que está disperso en todos sus escritos, circunstancia que nos lleva a realizar un rastreo y ordenamiento del mismo y que nos permite mostrar su actitud cambiante en relación con esta ciencia.

El monje de San Emeramo en *De suis tentationibus*, nos permite introducirnos en el trabajo que se hacía sobre y con las palabras en el siglo XI. Hemos mostrado que Otloh, aunque pensaba como dialéctico, no podía pasar por uno de ellos y correr el riesgo de una nueva expulsión. También hemos descrito que durante el siglo XI se vivía un movimiento revolucionario, entre quienes intentaban que ese lenguaje formado por palabras, como átomos representativos de cualidades absolutas, *universal*, se amoldara al pensamiento y éste fuera copia de la cosa pensada, los llamados *antiqui*, y quienes sostenían la separación de la palabra con la cosa, y la comprendían sólo como un sonido, ruido, *flatus vocis*, en el que se incluían las *sustancias universales* en su designación *post re*.

Los pensadores instalados en esta última corriente, fueron los convencionalmente llamados *Dialécticos o moderni*.

Otloh no busca con la dialéctica demostrar la existencia de Dios, porque sabe que tal demostración es imposible para cualquier ejercicio de la mente y de la experiencia humana. Sino que la utiliza para examinar todos los discursos que le fuera posible en todos los órdenes instaurados que lo rodean. Es así que analiza la actitud de clérigos y abades ante el problema de la fe, de la duda, de la verdad, del mal, de la carrera espiritual, buscando la excelencia de todos ellos, el enriquecimiento y purificación de ese orden íntimo que es el espíritu. Por lo tanto echó mano a todos sus conocimientos.

Viendo la decadencia del cristianismo provocado por la dedicación clerical de personas indignas, se dedicó a escribir sobre esos «crímenes» y el alcance de su doctrina espiritual para contrarrestarlos. Las personas que detentaban el poder en esta época, siendo muchas de ellas clérigos por conveniencia ¿estaban dispuestos a utilizar la dialéctica? Como respuesta a este interrogante, sólo podemos decir que algunas sí, las que querían denunciar las prácticas deshonestas y también quienes llevaban a cabo tales prácticas como defensa de las mismas; y otras, en cambio, no estaban dispuestas a utilizarla por las mismas razones pero con distinta finalidad, la que los llevaría a quedar

en evidencia con sus ímprobables acciones y los que pretendían eliminarlas para que no se les diera un uso indigno.

Los llamados *Dialectici* o *moderni* eran reconocidos por su filosofía considerada *mundana o carnal*, porque sostenían que el ejercicio de la razón era el que hacía al hombre semejante a Dios. Y siendo esto verdad, los opositores temían que con ella se alcanzara una equiparación con el Supremo. Motivo que los lleva a mantenerse en su *philosophia spiritualis*, en la forma lógica tradicional aristotélica.

Ambos grupos, *Antiqui* y *Moderni*, partieron del pensamiento de Aristóteles y de Agustín de Hipona y su *fides quaerens intellectum*³⁵⁷.

Por este común punto de partida encontramos que el pensamiento lógico en sus inicios, estaba íntimamente articulado con aspectos ontológicos relacionados con la noción de *logos*. Una noción que nos remite a un «decir» capaz de describir «la esencia de...».

Ya en Parménides, el pensar y la realidad eran una misma cosa, lo que lo lleva a pensar en el principio de identidad. Esta elaboración intelectual la hallamos reflejada en la argumentación de algunos pensadores antidialécticos del siglo XI que les impedía cuestionar toda posible diferencia entre el pensamiento y la realidad en el campo ontológico. Parménides utiliza la dialéctica para establecer una barrera infranqueable entre «lo que es y lo que no es». Pues, si cambiara el ser en no ser, el ser no sería lo que es. En cambio, si nos detenemos en los enunciados sofísticos encontraremos un uso del lenguaje replegado sobre sí mismo más que abierto a la realidad, con lo cual lo que es en el pensamiento no tiene por qué ser idéntico a la realidad, sino producto de una, tal vez, inexplicable mediación. Es en esta distinción donde radican las dos posturas enfrentadas de los *Dialectici* y de los *Antiqui*.

Otloh sostiene, sobre todo en el diálogo *De tribus quaestionibus*, que lo que es se dice, como pretendía Aristóteles en sus *Categorías*, de muchas maneras, y que no todas ellas son verdaderas, de aquí derivamos la importancia que le otorga al estudio en

³⁵⁷ Del primero utilizaron el conocimiento vertido en el *Organon*, llamado *Logica Vetus*. Dicho *Organon* comprendía las *Categorías*, el *Peri Hermeneias*, la *Isagoge* de Porfirio con los comentarios de Boecio. Se creía que sólo estos textos eran *la lógica de Aristóteles*. Recordemos que no es hasta finales del siglo XI que el estagirita comienza a resurgir, teniendo hasta entonces preeminencia el pensamiento de Platón, sobre todo a través de los escritos de los *neoplatónicos*. Los latinos conocieron gradualmente el resto de las obras mediante dos versiones: la árabe y la griega. Boecio en el siglo V había traducido las nombradas obras de Aristóteles y algunos fragmentos de Platón. Si bien aceptamos que los estudios sobre Platón y Aristóteles no se «generalizan» hasta los inicios del siglo XIII, por carecer de los textos completos, sabemos que a fines del XI es cuando comienzan las traducciones. De Agustín las obras más referidas fueron: *De Doctrina Christiana*, *De trinitate*, *Confessiones*, *De civitate Dei*.

general y a las artes en particular. Pero siempre defendiendo que la variedad discursiva no entorpezca el desarrollo espiritual para distinguir la vía apropiada.

Platón toma a la dialéctica como parte de la filosofía y no como mero instrumento al modo de Aristóteles y al modo de la mayoría de los pensadores posteriores. Otloh utiliza la dialéctica como parte de la filosofía y como herramienta aplicable al discurso sagrado. En *De suis tentationibus* muestra cómo llega él a descubrir el camino a seguir.

Aristóteles le ayuda porque había puesto en un mismo plano discursivo, el discurso polémico, el probable y el dialéctico, porque no daban un conocimiento fundamentado sino, simplemente, verosímil. Esta similitud en el planteo parece tenerlo muy en claro Otloh, porque no habla de un discurso único sino que, para él «verdaderos» serían todos aquellos que nos nutrieran en la perfección espiritual, al igual que los discursos diferentes de la Biblia. Para Aristóteles la dialéctica, al ser disputa, no es ciencia ni certeza. En cambio, con el neoplatonismo tenemos un sentido móvil de dialéctica, como un ejercicio de ascenso y descenso al mundo inteligible, útil para la relación entre ideas y para comprender el mundo sensible. Si no se diera esta relación dialéctica entre ellas, la formulación de enunciados proposicionales sería imposible, ya que las ideas tienen diferentes estatus ontológicos.

En cuanto al conocimiento de la obra de Aristóteles, sabemos que Notker Labeo, abad de San Gall muerto en 1026, tradujo al alemán y comentó las *Categorías* y el *Peri Hermeneias* de Aristóteles; la *Consolatio* de Boecio; Marciano Capella, Virgilio, Terencio. Escribió sobre retórica y música e hizo un resumen del *Tratado de las Artes Liberales* de Alcuino³⁵⁸. De esta manera y con su aporte, el siglo XI renueva la tradición carolingia retomando el estudio de los clásicos, su literatura y la lógica. Un legado muy valioso junto al trabajo de los monjes copistas de las órdenes dirigidas por Abón de Fleury y por Gerberto de Aurillac. Estos monjes reprodujeron textos que engrosaron las bibliotecas de Montecasino, Freising, San Emeramo, San Gall, monasterios todos en los que estuvo Otloh.

Consecuentemente no nos asombra el desarrollo y rescate de las artes liberales, y su ubicación en los programas oficiales de la educación monástica durante este periodo. En estas artes destacaron no sólo gramáticos sino filósofos, filólogos, poetas, y teólogos entre los que podemos nombrar, solamente como referencia, a Lupo de Ferrières que en el siglo IX escribe un *Liber de tribus quaestionibus*. Lamentablemente no encontramos referencia acerca de que le haya servido a Otloh como inspiración para el suyo, ni

³⁵⁸ Parain, p. 1270.

siquiera sabemos si conocía su existencia. También tenemos como ejemplo a Enrico de Auxerre y poetas como Sedulio Escoto, Milón de San Amando, Godescalco, Wandalberto de Prulh.

Los pensadores que se nutrieron en las artes no quedaron atrapados en ellas sino que se dedicaron en conjunción a la exégesis bíblica³⁵⁹. Estos estudios permitieron un mayor desarrollo de la historia y la hagiografía, el martirologio y las *catenae*.

Nos parece importante destacar que Alcuino también aplicó la dialéctica a las Sagradas Escrituras. Uno de sus discípulos fue Rábano Mauro (muerto en 856), que fue monje en Fulda y abad, interesante dato al haber vivido allí Otloh dos siglos más tarde y haber tenido la posibilidad de leer algo sobre él.

Estos pensadores coinciden –y con ellos muchos más– en poner en juego sus conocimientos del arte dialéctico para dilucidar cuestiones teológicas³⁶⁰, y a la vez proclamar la necesidad para todos los hombres de la Iglesia de estudiar las disciplinas profanas para conocer mejor las Sagradas Escrituras. Para ello fue indispensable la preservación del conocimiento antiguo.

Alcuino afirma, en su *Ars grammatica*, citada anteriormente, que las disciplinas gramaticales y filosóficas conducían a la cima de la perfección. Entre todos los pensadores que utilizaron provechosamente la dialéctica, podemos decir que muchos de ellos la consideraron tan importante como para enunciar la inversión de la dependencia de las ciencias y ser la filosofía la que surgiera de la conjunción entre teología, entendida como reflexión sobre la fe revelada, y lógica, porque la discusión de esas cuestiones exigía el análisis y elaboración de conceptos que le dieran expresión. Por esta coexistencia podemos hablar sin temores de una Filosofía Medieval.

Sumamos a las anteriores expresiones el valioso aporte del irlandés del siglo IX, al afirmar que a la investigación racional no se le puede negar el aporte indispensable que brinda a la vida religiosa, entonces, si esa investigación racional tiene por nombre Filosofía, y es imprescindible para la religión, no habría motivos para condenarla.

Eriúgena afirma que: «Nadie entrará en el cielo a no ser por medio de la filosofía»³⁶¹. Y concibe la dialéctica como arte del diálogo y la discusión³⁶²; no la

³⁵⁹ Ewig, p. 274.

³⁶⁰ A la lista de autores que no han renegado del uso de la dialéctica, agregamos: Pascasio Radberto (+860), Servato Lupo (+862), Ratramnio de Corbie (+ ca. 868), Godescalco de Orbais (+ ca. 870), Henrico de Auxerre (+908), nombres que aparecen citados por la mayoría de los historiadores consultados.

³⁶¹ Eriúgena: «Nemo intrat in coelum nisi per philosophiam», en *Annotationes in Marcianum Capellam*, 57, 15; pp. 64-23.

entiende sólo como un método fundamentador del pensamiento y el discurso humanos, sino que le permite la estructuración de la misma naturaleza y su vida. Reconoce que la realidad está constituida tanto por el ser que nos es desconocido en su verdadera realidad, como por la manifestación o despliegue de ese ser, despliegue con el que alude a la *teofanía*, a la manifestación del ser como naturaleza, dividiéndola en cuatro *species*. Lo que le permite sostener que tanto afirmar a Dios como negarlo son válidos. No porque se demostrara una u otra hipótesis, sino, precisamente, porque no se podía demostrar ninguna de las dos; la ciencia y el lenguaje humanos son insuficientes. Dios no encaja en ninguna de las categorías aristotélicas: está más allá de todo; por lo tanto, sería una «metáfora» decir que Dios es verdad o no lo es. Tal vez fuera mejor decir de él que no existe porque: El crear de Dios es crearse³⁶³.

Entonces, si logramos reconocer que estamos enfrentándonos a una «metáfora», necesitaremos del método alegórico como ejercicio hermenéutico que ya había utilizado el judaísmo para interpretar la Escritura de la Stoa y era enseñado a los judíos en la escuela exegética de Alejandría³⁶⁴. Un ejercicio que les permitió reconocer que había un sentido oculto más profundo que no aparecía en la primera aproximación. Ya hemos hablado de la utilización por Otloh de esta metodología en apartados anteriores, con lo cual pasaremos a su aplicación con la dialéctica en el culto.

Uno de los lugares simbólicos más propicios fue el culto de la imagen, que otorgó, por juego semiótico, una imagen del culto. La religión es imagen. Una semiología que habrá que desenmarañar desde las cuestiones cristológicas. El cristianismo en ese siglo acepta el *eikón* que no fuese *eidolon*. Porque no era posible idolatrar la materia, esto impediría tener una imagen que expresara adecuadamente la naturaleza divina de Cristo

³⁶² *Periphyseon*, V, 4, 869A: «Ars illa quae a graecis dicitur dialectica, definitur bene disputandi scientia».

³⁶³ *Periphyseon*, I, 14, 461 B-C: «qui apertissime, ut dictum est, bipertitam Theologiam asserit esse, id est, καταφατικήν et ἀποφατικήν, quas Cicero in *intentionem et repulsionem* transfert, nos autem, ut apertius vis nominum clarescat, in affirmationem et negationem maluimus tranferre. Talium, ut arbitrator, recordari me video. Sed quid ad haec, quae nunc considerare volumus, prosint, nondum agnosco. Nonne vides, haec duo, affirmationem videlicet et negationem, sibi invicem opposita esse? Satis video, et nil plus contrarium posset esse, arbitrator. Intende igitur diligentius. Nam cum ad perfectae ratiocinationis contuitum perveneris, satis clare considerabis, haec duo, quae videntur inter se esse contraria, nullo modo sibimet opponi, dum circa divinam naturam versantur, sed per omnia in omnibus sibi invicem consentiunt. Et ut hoc apertius fiat, paucis utamur exemplis. Verbi gratia, καταφατική dicit, veritas est; ἀποφατική contradicit, veritas non est. Hic videtur quaedam forma contradictionis; sed dum intentius inspicitur, nulla controversia reperitur. Nam quae dicit, veritas est, non affirmat, proprie divinam substantiam veritatem esse, sed tali nomine per metaphoram a creatura ad Creatorem vocari posse; nudam siquidem omnique propria significatione relictam divinam essentiam talibus vocabulis vestit. Ea vero, quae dicit, veritas non est, merito divinam naturam incomprehensibilem ineffabilemque clare cognoscens, non eam negat esse, sed veritatem nec vocari proprie, nec esse.

³⁶⁴ Jedin, t. I, p. 121.

y se aceptaría la eucaristía como su imagen con toda la controversia que conlleva acerca de la aceptación o no como símbolo o realidad.

Cómo referirse a Cristo que es verdadero hombre y verdadero Dios. Otloh habla de Cristo de una manera trinitaria, lo concibe como humanización de Dios, conforme lo exige el Credo. Teniendo en cuenta que la comprensión humana es limitada se refiere a Cristo de la misma manera que a Dios. Usa el discurso sobre el número y lo relaciona con un sentido mágico-simbólico de la divinidad que, por su formalidad se le podía atribuir ese sentido mágico a los elementos de la naturaleza que expresaran simbólicamente su aspecto de criatura donde realizar la relación con la divinidad. Otloh, incursionó en este ámbito alegórico de los números y sus relaciones en el diálogo *De tribus quaestionibus*³⁶⁵.

La teología negativa, al mostrar la imposibilidad de determinar las cualidades de Dios, impide que se llame «insensato» a quien niegue su existencia, o a quien diga que su intelecto no puede referirlo. En la lucha contra la crisis de fe, Otloh niega a Dios pero no se lo toma como *insensato*. Él no quiere serlo y por eso se dice a sí mismo, por boca de Dios, que debería cuidarse mucho de no ser él, el insensato del que habla el salmo³⁶⁶.

Otloh se esmera en realizar una lectura que no contradiga las Escrituras. La interpretación correcta sigue estando en manos de «sabios», y a él, el monje Enrique lo tiene como tal. Pero en medio de la soberbia que muestra y la que se le adjudica, sabe que no lo es, y que posiblemente no lo sea ningún hombre porque nadie puede alcanzar el conocimiento certero de Dios y de su palabra.

Pero la metáfora en la Escritura no se desarma y Otloh reconoce y acepta la ambigüedad de las frases y del pensamiento. Nos preguntamos: ¿Qué sucede en su discurso cuando tiene que recurrir a la autoridad de la Escritura que le refute su duda sobre la Escritura? Cuando recurre a la fe y necesita reconocer que es Dios quien manda sobre él, se descubre en el atrevimiento de pensar lo prohibido, y esas palabras dejan de ser inspiradas. El pensar subjetivo particular es concebido por el propio monje como un castigo para sí mismo: Dios por encima de todo. Las escrituras y los escritos de los santos señalando el camino de «lo pensable».

³⁶⁵ *De tribus quaestionibus*, Caput XXXV: «Quomodo, ex numero primo et secundo, fide possit percipi quod Deus Pater sit ingenitus, Deus vero Filius genitus, et quod per hunc omnia facta sint».

³⁶⁶ *De suis tentationibus*, 41B. Gäbe, p. 286: «Attende, o captive, ne tu sis ille de quo dicit Psalmista: Dixit insipiens in corde suo: Non est Deus».

3.3.2. Análisis y utilización de la dialéctica por Otloh

Uno de los pilares de la tentación en Otloh está en no poder alejarse de los estudios de las artes, otros, en otras cuestiones como el problema de la promesa, el designio de su padre, etc. Él comprende que la ciencia no se puede despreciar aunque la relacione con las tentaciones sufridas porque, de alguna manera, si ellas introducen dudas en el significado de la Escritura que se considera verdadero, esto podría ser un índice de que la interpretación no es correcta y ese resultado instar a la búsqueda. Otloh no aprueba el uso aislado de la dialéctica sin el apoyo del discurso sagrado porque, la razón actuando sola, puede perderse en argumentos que podrían llegar a destruir los principios de la fe resaltando las contradicciones e induciendo a una falta de coherencia, logrando, de este modo, que se pierda el sentido simbólico de tal discurso en la búsqueda de un único sentido verdadero. Por ello habla de la falsa necesidad de posponer la lectura de los textos sagrados en virtud de priorizar aquellos, los profanos, y les pregunta a los filósofos por qué los postergan:

«¿Acaso está probado que la lectura santa sea tan vil que, con razón deba posponerse a los libros profanos? ¿O es tan fácil, que no es digna de ningún esfuerzo, por qué posponéis ésta, filósofos, a todo otro estudio?»³⁶⁷.

Otloh mismo realiza este aplazamiento de su lectura y se une al pensamiento pagano porque «ellos tenían una mayor pasión por los estudios liberales» «Cum quibus est major studiis liberalibus ardor».

Esta justificación de la aceptación y recepción de los conocimientos paganos por la comunidad cristiana, Otloh la expresa con una comparación:

«Así como los hijos de Israel, al dejar Egipto hace mucho tiempo, despojaron a los egipcios de oro, plata y prendas valiosas y, llevando a éstos con ellos, los emplearon para honrar a Dios, así también cada uno de nosotros, convertidos de la vanidad del mundo a la pureza de la vida espiritual, debería hacer igual. Tomar el conocimiento de los textos seculares (de cuando estaba en el mundo), elegir las cosas más valiosas entre ellos, esto es tomar las palabras que acuerden con la vida espiritual, y trasladar estas cosas al elogio de Dios... Como leíamos que hicieron muchos padres venerables y santos... »³⁶⁸.

³⁶⁷ *De doctrina spirituali*, 270A-B: «Nunquid tam vilis fore lectio sancta probatur /Ut merito libris sit postponenda profanis? /Aut est tam facilis quo nec sit digna labore, /Hanc quia, philosophi, studio postponitis omni?».

³⁶⁸ *Sermo de eo quod legitur in psalmis*, PL 93, 1116B: «Sicut filii Israel quondam ex Aegypto profecti Aegyptios in auro et argentum et vestibis pretiosis despoliaverunt, eaque secum diferentes ad honores Dei posuerunt: ita unusquisque a saeculi vanitate ad spiritualis vitae puritatem conversos agere debet. Si

Él mismo confiesa que cuanto más intentaba quedarse en la lectura de los textos paganos, mayores eran los obstáculos que lo apartaban de esa línea de pensamiento³⁶⁹. Veía que muchos «doctores» encargándose del cuidado del alma, en lugar de hacerlo mediante los textos sagrados, más bien seguían «la maldad». El desprecio por las artes que realiza Otloh en determinados momentos de su obra, es absoluto y en otros él mismo desconfía de la Escritura: «amaba con la boca a Cristo pero con el corazón al mundo»³⁷⁰.

Otloh tuvo la posibilidad de estudiar las artes liberales desde muy pequeño gracias al impulso de su padre. Reconociendo él mismo, posteriormente, que había sido por beneficio de Dios. Lo confiesa en todas sus obras y sobre todo en *De suis tentationibus*. Nuestro monje aprecia mucho la formación intelectual que había tenido, tanto que sufría cuando no podía dedicarse a la lectura, escritura y copia de libros. Para mostrar su gratitud por los dones recibidos pone en boca de Dios este comentario:

«Por lo tanto, ya que se te ha concedido conocer tales documentos leyendo y meditando ¿por qué, te ruego, no son suficientes para ti como confirmación de fe y esperanza salutífera? ¿Acaso estimas como un pequeño beneficio o sin causa alguna, que te haya sido concedida la ciencia de las letras? ¡Oh, de cuánto valor juzgarían muchos estas mismas cosas que tú en nada consideras! Así pues, ya que no solo la gracia de la ciencia liberal, anteriormente mencionada, sino también eso que antes sentías como algo enteramente cierto acerca de Dios por ingenio natural y por la misma experiencia de la vida común, ahora arrastrado al olvido y al error, no están a tu disposición para que mantengas la constancia de la fe y de la esperanza entre las molestias de la tentación provocada, me complace referir aquellos beneficios de Dios que has experimentado en la niñez; para que, mientras esto que ahora ignoras, aunque instruido mediante muchos documentos, por estar en una edad más madura, probaré que en otra época, en la niñez, conocías suficientemente, o por lo menos así confundido, conviertas tu corazón y jamás desconfíes de la misericordia y de la paciencia de Dios, de ningún modo parezcas afligido, ni seas atacado por cualquier clase de tentación»³⁷¹.

quam in saecularibus litteris notitiam habuit, eligat ex eis pretiosa quaeque, id est, honestae et spirituali vital congrua dicta, illaque secum tollat tam ad laudem Dei... Sic enim multi venerabiles sanctique patres fecisse leguntur...».

³⁶⁹ *De doctrina spirituali*, 277D: «Charus ut in mundo nec non praestantior essem,/ Omnem lucrum statui gentilibus associari./ Cum quibus est major studiis liberalibus ardor./ [...] Multimodi generis obstacula tanta subibant / Ut quo plus cuperem praedicta negotia niti / Tam magis ex aliquo casu depellerer inde;/ Nec tamen advertens quid causa haec significaret./ Caecatus vitiis volui desistere coeptis».

³⁷⁰ *Ibíd.*, 278A-B: «Ac mirans primo super hoc errore profundo...Quare duces populi perversa magis sequerentur / Ore quidem Christum, sed amarem pectore mundum».

³⁷¹ *De cursu spirituali*, 223A. *De suis tentationibus*, 37C-38 A. Gäbe, p. 276: «Quia igitur tibi datum est nosse legendo et meditando hujusmodi documenta, cur quaeso non sufficiunt, tibi pro fidei et spei salutiferae constantia? Numquid pro munere parvo, sut sine causa datam tibi litterarum scientiam existimas? O quanti pretii pensarentur ista apud multos quae tu pro nihilo deputas. Proinde vero quia non solum supra memorata scientiae liberalis gratia, sed etiam ea quae ex ingenio naturali ipsoque usu communis vitae velut certissima de Deo prius sentiebas, nunc in oblivionem et in errorem ducto tibi minime suppetunt, pro retinenda inter tentationis illatae molestias fidei speique constantia, libet illa

«Científicamente», con el uso de la dialéctica, Otloh destruye toda posibilidad de existencia del azar al sostener argumentativamente que nada ocurre porque sí, sino por obra y beneficio de Dios. En las primeras líneas de la cita, aparece la importancia que las ciencias liberales tuvieron en su formación como copista y autor, que le fuera retribuida con el reconocimiento en los monasterios, por el trabajo que realizaba y por su misión docente. Estos beneficios, de saber leer y escribir, que no todos aprovecharon, los obtuvo Otloh no sólo por su conocimiento de la ciencia liberal sino por la capacidad intelectual dada por Dios y por su experiencia en el claustro. De no haber tomado los votos monásticos su acceso a los libros se hubiese visto reducido. La defensa de las artes la pone en boca del mismo Dios, que le pregunta por qué no las usa para alejar las molestias y mantener la fe y la esperanza en Él. Si no le sirviera para estos fines, la ciencia sería inútil. De esta manera eleva las maltratadas ciencias a don divino. Un don que él posee, y reconoce que pudo estudiarlas y aplicarlas para el análisis de los dos mundos, el sagrado y el profano, gracias a Dios.

La naturaleza humana posee este don por creación y es ese ingenio que Otloh desea que le permita distinguir el bien del mal, la verdad de la mentira, y el discurso metafórico que lo enuncia. La vida en común le permite asistir a la vida, pensamientos y palabras de otros hombres en una condición similar a la suya, y que esos hombres reconozcan a su vez los beneficios de ese *ingenio*, para unir ambos discursos y aplicarlos como él.

Otloh debe reconocer lo que pidió, lo que se le otorgó y en qué medida. Por todo ello, debe estimar «justamente» lo que él es gracias a esa ciencia que Dios le permitió conocer. Y debe tener a mano la ciencia liberal y su ingenio para poder pensar a Dios y con esa fe alejar las molestias de la tentación.

La dialéctica le otorga la posibilidad de «discutir» con los filósofos, por ejemplo con Boecio, quien es atacado por Otloh porque considera «su pariente» al poeta pagano Lucano, sobrino de Séneca que tantos problemas le trajera a nuestro *amator dubitationis totius*.

referre Dei beneficia, quae expertus es in pueritia, ut dum hoc quod modo, licet plurimis documentis instructus, utpote in aetate maturiori constitutus ignoras, te olim in aetate puerili satis nosse probavero, vel sic confusus ad cor redeas, et de Dei misericordia patientiaque nunquam diffidas, quolibet modo afflictus videaris, qualicunque tentatione impugneris».

«Boecio, que aunque en muchos discursos haya sido un orador excelentísimo, sin embargo en algunos otros se ha descubierto que se equivocó. Entre los cuales, está aquello por lo que, hablando desde el punto de vista de la persona de la filosofía, llama al gentil e infiel Lucano, familiar suyo, diciendo: Y mi familiar es Lucano»³⁷².

A pesar de tal asedio resuena un cierto reflejo de consolación en Otloh, Boecio fue un orador excelentísimo que le permite a nuestro monje aplicar la ciencia y su ingenio para recuperar la fe. Pero la fe que tenía no le permitió recuperar la fe, por eso se apañó en los argumentos filosóficos como «modos de vida», al estilo de Boecio, pero estos tampoco fueron suficientes porque la duda persistió. Cuando parecía que el ingenio se le agotaba, aplicaba el criterio de «mayoría» al concepto de «creencia». No podía ir «en contra» de lo que «todos» creían. Pero no eran «todos» los que creían. Otloh mismo escribe, en *De suis tentationibus* una frase a favor de la incredulidad, que nos permite comprender la fuerte atracción que él mismo sentía por la dialéctica, al hacerle decir al demonio:

«¿Piensas que yerran tantos miles de hombres, quienes, como tú mismo, hace poco reconocías, ni procuran observar ni aceptar los documentos de los libros?»³⁷³.

Esta frase es documental porque no sólo nos revela la necesidad que tiene de mostrar su acierto al considerar el elemento cuantitativo acerca de las personas que negaban la autoridad de los libros sagrados, sino que forma parte de la argumentación a favor de permanecer en el siglo y no tomar los votos monásticos. Por lo tanto, es una frase que lo lleva a cuestionarse la necesidad de la aceptación de su sentido sólo por la fe. Este ejercicio crítico de reconocimiento de la importancia de las ciencias «utilizadas por tantos miles de hombres», sólo podrá ser realizado por quienes conozcan profundamente el *trivium* de lo contrario no podrán estimar su uso o su inutilidad.

Otloh ya había tenido demasiados problemas con los abades y debía agradecer el don recibido y aceptar el contenido de la doctrina. Se hizo pedir por medio de una elocución atribuida a Dios, que convirtiera su corazón a esta certeza, y que jamás desconfiara de la misericordia y paciencia del Padre³⁷⁴. Continúa su autobiografía con una serie de reproches hacia sí mismo, por no haber reconocido antes que había sido

³⁷² *De tribus quaestionibus*, 62B: «Boetii. Qui, licet in dictis plurimis orator fuerit excellentissimus, in quibusdam tamen errasse invenitur. Inter quae illud est quod, ex persona philosophiae loquens, Lucanum gentiles et infidelem familiares suum appellat, dicens: Et familiaris meus Lucanus».

³⁷³ *De suis tentationibus*, 32C. Gäbe, p. 256: «Putasne tot millia hominum errare, qui, ut ipse quoque hactenus cernebas, nec observare seu nec suscipere curant documenta librorum?».

³⁷⁴ *Ibíd.*, 38A. Gäbe, p. 276: «...aut sic confusus ad cor redeas, et de Dei misericordia patientiaque nunquam diffidas...».

Dios quien le había provisto de todos los beneficios de los que podía disfrutar, como por ejemplo, haber asistido a la escuela y haber aprendido las artes liberales, aunque estas ciencias no lo acercaran a una creencia en Dios pasiva y sin turbulencias. Otloh aclara que disfruta de sus conocimientos de las artes liberales, a las que considera una herramienta para la prudencia, dada a él por Dios para poder edificar más eficazmente a otros³⁷⁵, con lo cual reivindica el valor de las artes y del uso de la razón como don divino.

Luego de todo este periplo, el monje de Ratisbona afirma que no hay nada más beneficioso que las artes liberales, un conocimiento recibido de los «infieles» que obra en beneficio de los «fieles». Aserción que hace constar en el capítulo XXII de *De tribus quaestionibus* desde su título «La labor realizada por los infieles adelanta y es de provecho a los fieles». Texto en el que refuerza el «buen» uso de la dialéctica como herramienta para discernir la verdadera interpretación de la falsa. Ciertamente, las siete artes liberales –escribe–, son lo mejor que Dios ha dado a los infieles; no hay nada más excelente que ellas y no hay nada que aventaje más en las cosas humanas, dispensada a los paganos por amor y divina piedad³⁷⁶.

El *trivium* representa al pensamiento pagano, a una sabiduría racional que llega a enfrentarse con la divina y esto despierta temores en los vigilantes del dogma. Por ende, si bien Otloh no niega las bondades que se podían llegar a obtener de la lectura de los libros de los gentiles, sostiene que se debe ser consciente de los peligros que contienen y no dedicárseles totalmente porque, aunque «todas las cosas sean lícitas, no todas son oportunas»³⁷⁷.

El oportunismo de las artes liberales lo relaciona con el uso que los clérigos hacían de ellas. La reacción de Otloh fue la queja sobre la oratoria que defendía las detestadas prácticas de simonía y nicolaísmo. Desde aquí se dirige contra aquellos clérigos y papas «herejes» que pretendieron ser entrenados en las artes liberales para usarlas en los tribunales, como defensa ante acusaciones de apropiación ilegítima de las propiedades que habían sido donadas a Dios. De esta manera acrecentaban, en nombre del Padre

³⁷⁵ *De cursu spirituali*, 219C: «None ad hoc unicuique ingenium liberalisque scientia a Deo praestatur, ut alios aedificare moliatur?».

³⁷⁶ *De tribus quaestionibus*, 89 A, caput XXII: «Labor infidelium fidelibus proficit et prodest»: «Othl. Maxima utique dona Dei inveniuntur ab infidelium pravorumque labore fidelibus concessa, si diligenter fuerint exquisita. Omnis namque septem liberalium artium scientia, qua nihil in rebus humanis praestantius est, per infideles dicitur primitus prolata. Hoc autem ideo divinae pietatis dispensatione factum esse credo ut pro scientiae tantae investigatione non opus esset fidelibus, in divino cultu laborantibus, nimis laborare, sed tantummodo de investigata, quantum necesse esset, percipere, aut, quia superflua multa sunt in ea, haberent quid pro Dei amore tam respuerent quam eligerent».

³⁷⁷ *Liber proverbiorum*, 322 D: «Omnia licent, sed non omnia expediunt».

Eterno, su patrimonio personal, como hemos desarrollado en el capítulo sobre la simonía con el que pretendimos mostrar hacia dónde dirigía Otloh su negación de la dialéctica, y reforzamos con la siguiente cita:

«Esos dialécticos están acostumbrados a engañar la sencilla sabiduría de las personas con su razonamiento hábil» y la soberbia de su conocimiento que ciertamente les permitía legalizar acciones «impropias», a lo que llamaba «contradecir la razón divina», y/o anular los estatutos de la ley de Dios³⁷⁸.

Conforme va viendo el camino que esta disciplina iba tomando, Otloh se debate entre la aceptación y negación del uso de la dialéctica. En *De cursu spirituali* sostiene que, si se tenía habilidad en la dialéctica, se la usara como:

«...los buenos soldados están acostumbrados a usar sus espadas... sólo contra sus enemigos», en este caso «contra los enemigos de la fe, buscando solamente herejes con las espadas de sus palabras sutiles»³⁷⁹.

Nuestra interpretación sobre la procedencia del rechazo de la dialéctica por Otloh, la encontramos reforzada en la *Visión XIV*:

«...pocas palabras pueden ser edificantes para aquellos que se esfuerzan por completo en destruir los lugares sagrados...»³⁸⁰.

«Obtengan, por lo tanto, ahora, lo que deseen, alégrense por sus dones y predios adquiridos por medio de cualquier arte o fraude; abunden en riquezas; busquen los argumentos de la sabiduría secular para convencer los corazones simples de los justos; siéntense a asechar, para engañar a los pobres y a la gente sin recursos, y para que no falte nada a su voluptuosidad, adórnense ahora con rosas y lirios; por todas partes dejen tras de sí señales de su alegría, y que no haya ningún lugar, por donde no pase por medio su lujuria y su avaricia; no obstante los juzgará y los vencerá algún día Dios, que al presente es juzgado y despreciado por ellos, y que, por aquello de que por ahora conserva con clemencia a todos los que pecan, se piensa que perdona sus pecados sin que hagan penitencia o los ignora por completo. Estas cosas, por consiguiente, en

³⁷⁸ *De cursu spirituali*, 179 a 180, reproducimos el texto completo por su riqueza: «Quibus sententiis licet generaliter omnes iniqua loquentes corripantur, specialiter tamen si qui dolis versutae rationis utuntur ad decipiendos simplices quoque, ut dialectici, nec non prudentiae saecularis gnari. Utrique enim in tantum saepe inflantur magnae verborum scientia ut divinae rationis subtilitati credant se posse contradicere. Unde etiam Psalmista postquam dixit: Disperdat Dominus universa labia dolosa, linguam magniloquam (Psal. XI, 4), statim subjunxit, dicens: Qui dixerunt: Linguam nostram magnificabimus, labia nostra a nobis sunt, quis noster Dominus est? (Ibid., 5.) Quae verba superbiae sensum talem videntur habere: Peritiam tantam ex labore nostro acquisivimus, ut et disputationi divinae possimus respondere. Dicentes enim: Quis noster Dominus est, ostendunt se dubitare de immensa Dei virtute».

³⁷⁹ *Ibid.*, 181A-B: «Et si in vobis sit aliquis in dialectica peritus, utatur ea sicut milites boni gladiis solent uti. Quamvis enim secum jugiter portent gladium, norunt tamen eum non nisi contra hostes extendendum. Sic et dialectici in subtili et argumentosa ratione facere debent nullum domesticum, id est fidelem et simplicem, sed sacrae fidei hostes, hoc est, haereticos solummodo gladiis verborum subtilium petentes, sicut et sancti Patres fecisse leguntur».

³⁸⁰ *Liber visionum*, XIV, 369C. Schmidt, pp. 82-85: «Pauca tamen dicta possunt hos aedificare qui, quo subvertant prorsus loca sancta, laborant».

ocasión de la visión, que ya acabo de relatar, si alguien por casualidad con oídos para oír también llega a leerlas, impulsado por el acontecimiento doloroso añádalas para condolerse conmigo, si puede, esfuércese en incitar a la virtud a otros, previniéndolo»³⁸¹.

De esta manera el relato del monje de Ratisbona pone de manifiesto la codicia ciega y desmesurada que se había apoderado de las jerarquías eclesiásticas. Los cargos se habían convertido en mercancías a la venta, porque su adquisición dependía del dinero que se poseyera y no de los méritos. Esta corrupción afectó a todos, papas y obispos (*Christus Domini*), arrastrando con ellos prácticamente al pueblo entero a transgredir los mandamientos, por eso la autoridad emanada de los monjes como los más puros en la jerarquía social no podía flaquear frente a este acontecimiento.

Pero la dialéctica seguía siendo el ámbito en el cual se esperaba hallar la verdad de Dios. En este sentido, no todos pudieron ver en ella la mejor herramienta para que la verdad religiosa fructificara, porque en el mismo momento que el pensamiento dirigido y reflexivo ordenaba el mundo por el buen razonamiento y afianzaba la fe, lo desordenaba al mostrar su intrínseca complejidad. De esta manera la dialéctica aparece como una ciencia normativa del proceso mental para alcanzar la verdad a través de la *hermeneia* que, como sostiene Aristóteles, es la interpretación de la frase. Por lo tanto, la palabra/frase es un «enigma», algo para descifrar.

Agustín colabora en gran medida con su conocimiento en la aceptación de las artes liberales por haber sido maestro de retórica. En *De doctrina christiana* leemos:

«La ciencia del razonamiento es, sin dudas, la más importante para las cuestiones de todos los géneros que se han de profundizar y resolver de las Sagradas Escrituras»³⁸².

El genio agustiniano está presente guiándole en la salvaguarda del prestigio de las «ciencias» o «artes liberales», como las llama indistintamente. En las *Confesiones* Agustín escribe sobre «el lugar que tienen en la memoria las ciencias»:

³⁸¹ *Liber visionum*, XIV 369D-370A. Schmidt, pp. 82-85: «Obtineant ergo nunc quaecunque velint; laentur in donis et praediis qualibet arte vel fraude acquisitis; affluent divitiis; quaerant sapientiae saecularis argumenta, ut convincant simplicia justorum corda; sedeant in incidid, ut decipiant pauperes et inores; et, ne quid voluptati forum desit, exornent se modo rosis atque liliis, ubique laetitiae suae signa relinquunt, nullusque locus sit, quo non pertranseat luxuria vel avaritia eorum; judicabit tamen et vincet illos quandoque Deus, qui modo ab eis judicatur et spernitur quique pro eo quod nunc peccantes clementer sustinet omnes, peccata eorum aut sine poenitentia dimittere vel prorsus nescire putatur. Haec igitur ex occasione visionis, quam proxime jam dixi, compulsus dolendo subjungit ut, si quis forte aures audiendi habens etiam lecturas adveniat, mecum doleat, mecum, si quem possit, admonendum aedificare studeat».

³⁸² Agustín, *De doctrina christiana*, II, 31.

«...las cosas que se encierran en la inmensa capacidad de mi memoria, pues también están allí como apartadas en un lugar más profundo (aunque propiamente no es lugar) todas las cosas que he aprendido de las artes liberales, si no se han olvidado... Porque lo que sé de la gramática, de la lógica y de la retórica no está de tal modo en mi memoria que dentro de ella estén las imágenes de las ciencias, y éstas se quedasen fuera. Porque esto no es una cosa que sonó y pasó, como la voz que sonó en los oídos y pasó dejando un rastro o señal de sí, que nos acordamos de ella como si sonara, cuando ya no suena... [y nada relacionado con los sentidos] Todas estas cosas no entran en la memoria, según el ser que tienen en sí mismas, sino solamente como unas imágenes suyas, que con maravillosa facilidad y presteza se forman y se depositan en aquellos senos como en celdillas admirables que tiene la memoria, de donde también maravillosamente vuelven a salir cuando uno las recuerda»³⁸³.

Recordemos su descripción del acto de pensar y aprender:

«¿Cuán grande multitud de especies de esta clase tiene mi memoria, que al presente están juntas y ordenadas, y que, como tengo dicho las tengo en la mano para poder usarlas, y comúnmente se dice que las hemos estudiado y aprendido? Pues estas mismas cosas, si de cuando en cuando no se vuelven a repetir y repasar, de tal manera se hundan otra vez y se van como resbalando hasta los senos más profundos y escondidos, que es menester nuevamente ir las buscando y sacando de allí mismo (porque ellas no tienen otro lugar donde irse), como si fueran nuevas y nunca sabidas, y recogerlas y ponerlas juntas otra vez para que puedan saberse. Esto mismo da a entender la palabra latina *cogitare*, que significa *pensar*, pero en su raíz (que es *cogo*, de donde sale el frecuentativo *cogito*) significa *recoger* y *juntar*; y así *pensar* es lo mismo que juntar y unir las especies que estaban en la memoria dispersas. Este verbo ya no se usa propiamente en la significación de juntar cualesquiera cosas que están dispersas en otra parte, sino solamente para significar las que se recogen y juntan en el alma, que propiamente en latín se dice *cogitare*»³⁸⁴.

Todo lo que había aprendido, lo había guardado en su memoria para sacarlo cuando lo necesitara, lo recogió y lo juntó y lo separó, porque a todas esas cosas, las había «pensado». Y Agustín, como buen neo-platónico, toma por sostén ese sentido de la dialéctica de recoger, juntar, separar, como momentos de observación, clasificación y refutación que en Platón, a su vez admirando a su maestro Sócrates exigía, además de refutación, desplazar el eje de la disertación por lo menos a dos elementos discursivos implicados. Partiendo Platón del mundo sensible y ascendiendo al inteligible y viceversa, buscó comprender una realidad de complejidad creciente que nunca se agota. Por esto la dialéctica ha de tomar en cuenta su propio movimiento por lo menos de a pares para que no se produzca un cierre, una circularidad que la transforme en un discurso único y no permita ver la posibilidad contraria. Con esta concepción de juntar y

³⁸³ Agustín, *Confesiones*, IX, IX, 16.

³⁸⁴ *Ibíd.*, X, XI, 18.

ordenar lo disperso en su memoria y separar lo que no convenía al razonamiento, haciendo uso de lo que había aprendido para repasar su contenido, decimos que «pensaba» Otloh, oponiendo elementos discursivos y buscando su propia funcionalidad mental en el movimiento bipolar entre la fe y el intelecto.

Durante mucho tiempo sobrevino la confusión sobre si la dialéctica correspondía a un arte, una ciencia o una disciplina. Posiblemente desde su uso y contenido pudo satisfacer a las tres denominaciones. Fue el arte de conducir bien el razonamiento, de elaborar fructuosas y adecuadas relaciones. Fue una ciencia porque proporcionó un método por el cual la razón podía distinguir la verdad de la mentira³⁸⁵. Y también pudo entenderse como una disciplina por cuanto poseía un ámbito de conocimientos específicos. Si se la tomaba como una ciencia con un método por el cual la razón pudiera descubrir la verdad absoluta, la dialéctica amenazaría a otros saberes pudiendo establecer un estándar de verdad independiente de las Escrituras y de la divina revelación, desafiando las enseñanzas tradicionales de la fe. Este sería el sostén para muchos de opinión antidialéctica. Como esta ciencia no puede alcanzar ese estándar de verdad, porque Dios es inefable, Otloh la critica precisamente cuando quienes la aplican no reconocen los distintos niveles de significación en el texto sagrado y buscan sólo uno.

La simpleza de Dios no se manifiesta unilateralmente a la mente humana, sino a través de diferencias y contradicciones que podrían comprenderse como las manifiestas teofanías de Dios. Las contradicciones que hallamos en el mundo y en los seres humanos sería reflejo de los sentidos contrapuestos de las Sagradas Escrituras. Si la dialéctica consiguiera determinar la verdad y el sentido unívoco absoluto, entonces se generaría un peligro para el poder del momento si éste buscara dominar desde el temor y la ignorancia. Por ello Otloh acepta convivir con tal ambigüedad que comprende por la propia imposibilidad de abarcar a Dios y que impide, de alguna manera, la implementación de la creencia por la fuerza.

En este intento por inteligir un enunciado, la dialéctica lo desmigaja, desarma su complejidad hasta mostrar su núcleo originario. La dialéctica permite discriminar las proposiciones entre sí sin que se confundan. Por lo tanto la *διαλεκτική τέχνη* tuvo una importante relación con el *diálogo*. El *logos* como el medio a través del cual las posturas se argumentan, se contraponen, se enfrentan. Este tipo de ejercicio le permite a nuestro monje admitir varias formas comprensivas de la verdad aceptada por las

³⁸⁵ Ver Agustín *De doctrina christiana*, 2.32 y Schauwecker p. 120.

autoridades religiosas, sin considerar a ninguna absoluta, sino mostrando las razones de su conveniente aprobación. El posicionamiento dispar le lleva a elaborar argumentaciones que especifican las posturas contrapuestas. Este ejercicio lo realiza Otloh en *De suis tentationibus*, *De doctrina spirituali* y en *De tribus quaestionibus*.

La argumentación dialéctica permite mostrar que, aunque se niegue lo que supuestamente es verdadero, no por ello se contradice lo que se pretende afirmar sino que, aquello que se pretende señalar es que tiene varias interpretaciones posibles y que pueden ser aceptadas más de una, o bien ninguna, una acción que flexibiliza las posturas³⁸⁶.

Ejemplos de aceptación de la dialéctica para el criterio de conjunción con la revelación, los tenemos en todas las épocas. San Justino en el siglo II, es considerado el primer filósofo cristiano que se posicionó en relación con la filosofía. Creyó haber encontrado la verdad en el platonismo hasta que le mostraron, y aceptó, que la verdad plena estaba en el cristianismo. El santo se convierte sin dejar su amor por la filosofía porque había sido ella la que lo había dirigido a Cristo. Considera que la revelación enriquecía a la razón con verdades hasta el momento inaccesibles para ella:

«La filosofía es verdaderamente lo más grande y más venerable que poseemos; sólo ella nos lleva a Dios. Pero lo que en el fondo es la filosofía y la razón por la cual ha sido dada a los hombres se escapa a la mayoría de ellos. Si no, no habría en la filosofía tendencias diferentes como los platónicos, los estoicos, los peripatéticos, etc., ya que esta ciencia es una»³⁸⁷.

Consideramos que estas apreciaciones denotan un larvado reconocimiento de equidad gnoseológica. Sin embargo, se busca la unidad de criterio en una disciplina para que cumpla los requisitos de ser considerada «perfecta». Otloh utilizará argumentos similares que, sin duda alguna, venían deslizados desde estos inicios; sobre todo lo sostenido por Orígenes acerca de que la filosofía se demuestra por la dialéctica, y la palabra divina tendría su propia demostración sustentada en las profecías y milagros. No obstante, en este periodo posiblemente haya sido cuando más el cristianismo, sin quererlo en algunos casos, defendió a la razón. Porque, aunque parezca contradictorio, es dentro mismo de la tradición eclesiástica donde deliberadamente se va ejerciendo un análisis de los testimonios y argumentos para alcanzar a conocerlos con la mayor profundidad posible, ya sea para rechazarlos o para que perduren. Para este ejercicio de

³⁸⁶ Remitimos a Aristóteles, *De interpretatione*.

³⁸⁷ Justino, *Diálogos* I, 6, 1 y 2.

refutación de testimonios, cuando se quiere hacer bien, sin aplicar la autoridad como verdad, es necesario argumentar aplicando razonamientos que permitan mostrar su ineptitud y es importante saber cómo hacerlo, porque el error en su aplicación puede conducir al resultado contrario. Este es el reconocimiento de una razón que Otloh permite y enseña su uso a los monjes. En el *Libro de los proverbios*, si recordamos su contenido y que fue escrito como un manual para la formación de los jóvenes monjes, escribe que no hay nada más excelente en el mundo, porque les permite distinguir la verdad de la mentira. Afianza esta aprobación al decir que los monjes ignorantes en estas artes no deberían ser recibidos en ninguna orden³⁸⁸.

Schauwecker se apoya en estos fragmentos de su obra para valorar intensamente el trabajo realizado por Otloh con las artes liberales. En su detallada monografía, sostiene que Otloh las resguarda de un uso incorrecto como sería el del socavamiento de la doctrina Cristiana. Otloh es escritor y en esta profesión se ve como obra y como siervo de Dios, *opus Dei*. Schauwecker piensa que su constante actividad literaria en el monasterio, no sólo de copiar, *ars scribendi*, sino de producir, *ars dictando*, con todas sus implicaciones ya sean teológicas o eclesiológicas –dado que mantuvo en primer lugar a las Sagradas Escrituras como *topos* donde descubrir la verdad de Dios–, hizo de él un *homo litteratus* que le permite adquirir la plenitud de devoción. Su flexibilidad de pensamiento le hace comprender que algunos laicos *illiterati* no estaban totalmente alejados de la Verdad de Dios y que era posible para ellos buscarlo en su corazón y en el mundo circundante. Con esta postura Otloh sugiere que los laicos pueden lograr la devoción, aunque sea en un grado menor a causa del analfabetismo cristiano, aunque supieran leer.

La cita que reproducimos a continuación nos permite ilustrar varias cosas: al principio Otloh nos habla de la atracción que Dios ejerce sobre gramáticos y dialécticos, con lo cual los reivindica como especialistas aceptados por la divinidad y con ellos, obviamente, su ciencia siempre que se atengan a la ciencia sagrada. Pero si se alejan de ella, Dios preferirá a los rústicos y a los débiles incorporando entre ellos a los laicos.

«A esto, ruego, se dignen atender, porque Dios omnipotente, así como suele atraer a la gracia de su conocimiento, a los dialécticos y a los gramáticos, así también se digna aceptar los dichos y escritos de ambos, con tal que procuren observar la verdad y la fe sagrada. Pero si por casualidad, engreídos por la elocuencia de las letras seculares, no creyeren estas cosas y pretendieran que Dios se deleita más con la elegancia de su

³⁸⁸ *Liber proverbiorum*, 306C: «Clerici liberalis scientiae nimis ignari, nullum sacerdotalem gradum accipere sunt digni».

conversación que con nuestra rusticidad, atiendan, les ruego, a lo que dice el Apóstol: *La sabiduría de este mundo, es tontería en presencia de Dios* (1 Corintios 3); y, *Dios eligió a los débiles del mundo para confundir a los fuertes* (1 Corintios 1)»³⁸⁹

Si para Otloh leer era lo más importante, quien no lo pudiera hacer estaría privándose de un primordial conocimiento para su vida. Como él aprendió a hacerlo a escondidas, a dicho aprendizaje no lo veía imposible para nadie –para nadie que estuviera en el monasterio y tuviera ese deseo–. Pero también advierte sobre la soberbia de muchos clérigos y abades de mantener un discurso muy bello en ornamentos pero muy débil en intenciones y por eso les dirige el reproche, siguiendo la regla, acerca de que no pretendan alabar a Dios con bellas palabras porque Él preferirá las buenas intenciones de los rústicos y pobres.

Schauwecker señala la sugerencia de Otloh de que se mantuviera la dependencia de los laicos del clero monástico porque era allí donde se podía alcanzar el *homo litteratus*. Sobre todo si existían problemas de fe, Otloh les aconsejaba escudriñar en los Evangelios, pero esto sólo podían hacerlo si sabían leer, de lo contrario tendrían que consultar las Sagradas Escrituras con ayuda de quien sí supiera hacerlo: un perito. Ahora bien, si los laicos lograban analizar las Escrituras por sí mismos, podrían debatir con los doctos, con lo cual enriquecerían con sus aportes los temas sagrados. Schauwecker concluye su contribución con un pensamiento de Otloh en el que el monje sostiene que aunque la mano de Dios esté visible en el libro de la naturaleza no se puede interpretar correctamente sin ayuda de las Escrituras. De este modo, no se puede subestimar la importancia que le da Otloh al alfabetismo y en consecuencia a las ciencias y al monacato. Otloh agradece las artes que recibe de Dios designándolas: «instrumentos de la ayuda celestial, lecciones para los ignorantes» a quienes, las artes, les permitiría alcanzar la victoria en estas cuestiones³⁹⁰.

Como vemos, su combate no se dirige sólo al analfabetismo de no saber latín, leer o escribir, sino a lo que hoy se llama analfabetismo funcional: saber sólo un poco, el analfabetismo de no ser capaz de leer y escribir con sentido y argumentación. Otloh se

³⁸⁹ *De tribus quaestionibus*, 61A: «Ad haec, quaeso, dignentur attendere quia Deus omnipotens, sicut dialecticos et grammaticos ad agnitionis suae gratiam trahere solet, ita amborum dicta vel scripta accipere dignatur, dummodo veritatem fidemque sacram observare studeant. Sed si forte saecularium litterarum eloquentia inflati haec non crediderint, contenderintque Deum elegantia sermones sui magis delectari quam rusticitate nostri, attendant, precor, quod Apostolus dicit: *Sapientia hujus mundi stultitia apud Deum* (I Cor. 3); et, *Infirma mundi elegit Deus, ut confundat fortia* (I Cor. 1)».

³⁹⁰ *De cursu spirituali*, 218 D: «...consequens profecto et rationabile videtur ut etiam divinae inspirationis modos, quibus mens mea ad repugnandum instruebatur, scribendo aperiam, ne forte aliquis, delusiones easdem hic tantummodo scriptas et non protinus coelestis adjutorii instrumenta ex lectione pari agnoscens...».

esmera en la extensión de la educación para todos los hombres posibles y se encuentra en los monasterios con varios tipos de hombres. Muchos monjes expresan su deseo por profundizar en las letras y el deseo de alcanzar con ellas a desentrañar el misterio, sin que ello vaya en detrimento de su amor a Dios como la propia regla benedictina los obliga en un *continuum* de lectura y meditación.

La escritura y descripción de lo vivido le ayudó al emeramiense a encontrarse con la inspiración divina que le permitiera la victoria sobre la enfermedad, y dejar bien asentado que no fueron sólo sus fuerzas sino la fuerza otorgada por Dios la que le dirigió a la superación. Una ayuda que, más allá de sus contradictorias declaraciones, nunca le faltó³⁹¹. El análisis es continuo desde la dialéctica, hasta para la negación que hace de ella. Otloh reconoce haber «pasado por alto los dones de la ciencia liberal», a la que considera «un gran instrumento de circunspección»³⁹² en el momento de su lucha contra lo que llama «asechanzas del diablo». De esta manera, autoriza la aplicación del *trivium* para el análisis de los acontecimientos vividos.

Es interesante este señalamiento porque nos dice que deja de lado las herramientas del conocimiento que debería haber utilizado para su circunspección; y haber luchado con ellas para mostrar su necesidad. En el capítulo dedicado a la simonía, hemos hablado de la actitud de Otloh frente a la dialéctica de «aceptación/rechazo», él llega a no reconocerlas y hasta en determinado momento de su discurso, a prohibir su uso, pero luego las acepta, y vemos que todos sus argumentos están cuidados, pensados «dialécticamente». A Lucano lo detesta por las dudas y sufrimientos que le aportó, pero: ¿Pudo reconocerle algún valor? Creemos que sí, que toda la obra es una muestra de ello porque es una respuesta a la hesitación, por la indefinición de Otloh y por el análisis que, aunque se lo adjudique a su «mente-demonio-Lucano», se ve inmerso en el pensamiento de la incertidumbre y la perplejidad que le llevan a tener una interpretación diferente. Por eso en *De tribus quaestionibus* dice:

«...cualquier fiel puede advertir que no le conviene a nadie decir que un gentil [Lucano] es familiar de la verdadera filosofía, esto es, de la divina sabiduría»³⁹³.

³⁹¹ *De suis tentationibus*, 34A. Gäbe, p. 262; *De cursu spirituali*, 218D: «adjutorii instrumenta ex lectione pari agnoscens; aut me victoriam adeptam, quae mea nunquam est, mihimet deputasse arbitretur; seu etiam quasi mihi defuisset protectio divina in meis».

³⁹² *De cursu spirituali*, 218D; *de suis tentationibus*, 34A. Gäbe, p. 262: «Nam ut praeteream collata scientiae liberalis dona quae circumspectionis instrumenta constant maxima».

³⁹³ *De tribus quaestionibus*, 62C: «Quod enim nulli conveniat dicere gentiles aliquem verae philosophiae, id est divinae sapientiae familiares esse, fidelis quilibet advertere valet».

No le conviene a Boecio, representante de la verdadera filosofía, decir que Lucano es familiar suyo. Ese espacio oscuro, casi incognoscible que algunos llaman inconsciente nos pone continuamente trampas de las que nadie se libra, en esta cayó Otloh. A pesar de ello, deja en claro que no hay oposición entre una y otra cuando es verdadera la filosofía y divina la sabiduría. Sólo la demostración de que la creencia en la cual se encuentra Otloh sea verdad absoluta, anularía el juego dialéctico, pero, como es deseo de algo indemostrable, abre el riesgo de la duda que debe ser cerrado por todos los medios a la mano.

Otloh es un especialista pero no se considera a sí mismo un *perito*, una especialización de los descifradores de enigmas religiosos y descubridores del sentido verdadero. En *De tribus quaestionibus*, encontramos una distinción concerniente a la aplicación del nombre de «perito»:

«Llamo peritos, pues, a los versados en Sagrada Escritura más que en dialéctica»³⁹⁴.

Hemos vislumbrado cómo se filtra su dialéctica en la crítica al distinguir los espacios interpretativos en ambas posturas: religión y filosofía. El estudio de las letras *profanas*, que Otloh permite y enseña su uso a los monjes, es una señal de que su condena hacia ellas en manera alguna es absoluta sino estructural y anti-simoníaca.

Recordamos lo que escribió en el *Libro de los proverbios*, que no hay nada más excelente en el mundo que las ciencias porque les permite a los monjes distinguir la verdad de la mentira y los monjes, ignorantes en estas artes, no deberían ser recibidos en ninguna orden³⁹⁵. Este *Libro* es una colección de sentencias en versos para instruir a los maestros y leer a los niños en la escuela después de examinar el salterio. Es un texto breve y simple, que el propio Otloh considera mejor que los *fabulosa dicta* de Avenio y más útil que los escritos de Catón, porque es fiel a las enseñanzas de Cristo³⁹⁶. No

³⁹⁴ *De tribus quaestionibus*, 60B: «Peritos autem dico magis illos qui in sacra Scripturae quam qui in dialectica sunt instructi. Nam dialecticos quosdam ita simplices inveni ut omnia sacrae Scripturae dicta, juxta dialecticae auctoritatem, constringenda esse dicerent magisque Boetio quam sanctis scriptoribus in plurimis dictis crederent».

³⁹⁵ *Liber proverbiorum*, 306C: citado en nota 389.

³⁹⁶ *Ibíd.*, 300C-301A: «Proverbiorum autem hic collectorum dictis parvuli quilibet scolastici, si ita cuiquam placeat, possunt apte instrui post lectionem psalterii. Sunt enim multo brevioris et planioris sententiae, quam illa fabulosa Aviani dicta; sed et utiliora quam quaedam Catonis verba, quae utraque omnes pene magistri legere solent ad prima puerorum documenta, non attendentes quia tam parvulis quam senioribus Christi fidelibus sacra potius quam gentilia rudimenta primitus sint exhibenda, ut, in his aliquatenus instructi, postea saeculares litteras arti grammaticae congruas securius discant».

obstante no nos extraña que Otloh, profundo conocedor de la gramática pagana, se la leyera él mismo a sus alumnos. Porque si no lo podía hacer:

«¿No es que para esto a cada uno Dios le ha concedido el ingenio y la ciencia liberal, para que se esfuerce en inducir a la virtud a otros?»³⁹⁷.

Su tesón en la escritura, su crítica hacia los monjes que, sabiendo leer, no producían ningún escrito edificante para el espíritu, lo llevó a ser considerado como *soberbio* y *arrogante*. Evidentemente dos calificativos que no lo beneficiaron en el entorno monástico y menos aún cuando tuvo el enfrentamiento con el abad y evidenció el error de éste a través de su análisis. Se defendió contra los posibles ataques sobre la destacada importancia que le daba a sus escritos, documentando la necesidad de ilustrarse:

«Por lo tanto, en el Nuevo y Antiguo Testamento se encuentran muchos documentos de esta naturaleza; con los cuales, si lo intentas constantemente, vencerás más fácilmente, no sólo algunas tentaciones que sobrevengan, sino también conseguirás los dones de una mayor inteligencia, pues como está escrito: *El varón experto en muchas cosas, pensará mucho, y quien aprendió mucho, contará lo que ha entendido*. Es decir, el juicio sobre esto lo puedes probar en ti mismo, puesto que si no te has ejercitado en las variadas molestias e inquietudes de la tentación, de nada vale que te hayas dedicado a tratar tantos documentos o testimonios de la Sagrada Escritura. Puesto que ya antes han sido reveladas muchas incógnitas para tu investigación»³⁹⁸.

La repetitiva insistencia que le otorga al conocimiento del saber desarrollado en las distintas épocas, para contribuir en la edificación de la regla y alabanza a Dios, nos confirma su ilustración. La controvertida dialéctica es obligatoria en el primer nivel de la escuela en el monasterio. Sin embargo, en dichas escuelas se restringe la importancia de su estudio en relación con la asepsia –de la que habla la regla– de los monjes, alejados lo más posible de todo lo terrenal y mundano; en algunas escuelas se interrumpe el estudio de las artes liberales en la gramática, porque se considera que «no había motivos para iniciar a los monjes en ciencias que tenían que ver con la perversión de la elocuencia y la persuasión», situaciones que encontramos muy marcadas en la segunda parte de *De suis tentationibus* por Otloh. Bastaba, dice Duby con que los

³⁹⁷ *De suis tentationibus*, 34D. Gäbe, p. 264: «Nonne ad hoc unicuique ingenium liberalisque scientia a Deo praestatur, ut alios aedificare moliatur?».

³⁹⁸ *Ibíd.*, 49C. Gäbe, p. 314: «Hujusmodi ergo documenta et in Novo et in Veteri Testamento inveniuntur multa: quibus si jugiter intendis, non solum tentationes quaslibet advenientes facilius devincis, sed et majoris intelligentiae dona consequeris. *Vir enim, ut scriptum est, in multis expertus cogitabit multa; et qui multa didicit, narrabit intellectum*. Cujus videlicet rei indicium in temetipso probare vales, quia, nisi varia tentationum molestia et cura exercitatus esses, nequaquam tanta Scripturarum documenta aut testimonia tractare studuisses. Plura quippe prius incognita jam indagacioni tuae sunt reserata».

monjes conocieran bien el latín, «lengua sagrada, lengua de la Escritura». De lo mundano, se le daba importancia a la música por estar conminados al canto coral³⁹⁹. Pese a todos los esfuerzos de algunos, no se pudo impedir ni la buena ni la mala utilización de la dialéctica como «hermenéutica racional», descifradora de variados sentidos. Porque no sólo la utilizaron monjes y clérigos de un modo unilateral, en apoyo a las verdades de fe, sino como punto de partida para controversias teológicas que implementaron la duda sobre el principio *Dios*.

Llegados a este punto consideramos que queda suficientemente expuesto que si bien algunos peritos trataron de impedir que prosperara el *trivium*, los monjes podían dedicarse a su estudio. Al menos la reforma de Gorze no lo prohibía de modo tajante. Los que no lo hicieron fue porque prefirieron no hacerlo, por comodidad, por temor a ser castigados, por debilidad o, como el propio Otloh denuncia, por pereza. Reiteramos que él mismo leyó a Virgilio, Horacio, Terencio, Fedro, Juvenal, Lucano, Marciano Capella..., y sospechamos que a muchos más que se encontraban en los anaqueles de la biblioteca de San Emeramo y de los monasterios en los que estuvo. Pero en *De doctrina spirituali*, les hace una crítica y la acusación de «promover lo peor por instigación de Satanás»⁴⁰⁰; coherente con su propia contradicción.

Pérez de Laborda también comenta que, poco a poco, el intento por alcanzar la verdad del sentido de la Sagrada Escritura o de lo escrito por los Santos Padres, comenzó a exigir un análisis textual y un instrumento adecuado para tratar de armonizar aquellos pasajes en los que los Padres parecían contradecirse, y aquí hace su entrada la dialéctica. De manera que ésta comienza a ser usada como instrumento de debate en todo tipo de cuestiones⁴⁰¹.

Hemos corroborado que Otloh no condena la dialéctica, ni el saber profano como Pedro Damiano –hemos señalado que es con quien se lo suele equiparar–, pero que, sugiere no dedicarse sólo a ella o usarla con fines que no sean los beneficiosos en tanto herramienta que permita la profundización del contenido de las Escrituras y distinga los falaces argumentos. También hemos indicado su disfrute sobre los conocimientos que le ha permitido, motivo por el cual no la detesta. Aunque Otloh decida apartarse de la costumbre y lecturas «mundanas», ¿o sería mejor decir que intenta apartarse de la *forma*

³⁹⁹ Duby 2000, p. 41.

⁴⁰⁰ *De doctrina spirituali*, 270C: «Ut sunt: Horatius, Terentius et Juvenalis / Ac plures alii quos sectatur schola mundi,/ Pro studio carnis carnalia dicta ferentes,/ Ut per eos nobis pandatur lex pietatis,/ Instinctu Satanae qui promunt pessima quaeque?»

⁴⁰¹ Pérez de Laborda, p. 17.

interpretativa mundana en la lectura?, aplica el arte a este juego de contradicciones que debe ser superado en la comprensión de la necesidad de la misma contradicción y no eliminado alguno de sus componentes. Precisamente, durante siglos hemos vivido la eliminación de una de estas nociones para que surja la estatización del sentido del elemento que se desea imponer. Por ejemplo en las conocidas duplas: racional/irracional; simple/compuesto; sensible/inteligible, singular/universal... Otloh por el contrario, analiza situaciones como ésta y termina por mostrar los beneficios y perjuicios de la dialéctica, cambiando su opinión conforme su utilización. Por este reconocimiento es que Otloh, señala Sturlese, ocupa un lugar en la Historia de la Filosofía⁴⁰². En *De suis tentationibus*, pone el emeramiense en boca de Dios el comentario sobre su formación intelectual:

«Pediste también que te fuera garantizado un lugar para ti, en el que tuvieras abundantes libros. He ahí, has sido oído; ahí tienes libros que muestran un dogma que entraña sentidos diversos, en los cuales podrás conocer la vida eterna»⁴⁰³.
 «¿Acaso estimas como un pequeño beneficio o sin causa alguna, que te haya sido concedida la ciencia de las letras?»⁴⁰⁴.

Desde este punto de vista, Otloh posee gran parte de lo que desea: conoce la ciencia y siempre, vaya donde vaya, tiene garantizada una biblioteca con abundantes y variados libros. Por lo tanto no puede considerar su formación como un «pequeño» beneficio otorgado por Dios, sino que posee la gracia del conocimiento y su beneficiosa utilización al tratarse de una ciencia tan controvertida.

Así y todo, plagado de contradicciones, nuestro monje impulsa el estudio de las artes a quienes les ha concedido Dios, como a él, la capacidad de leer y meditar, como marca la regla.

⁴⁰² Sturlese, p. 58.

⁴⁰³ *De cursu spiritali*, 219D; y *De suis tentationibus*, 35A: «Rogasti etiam tibi talem praestari locum, in quo copiam haberes librorum. Ecce auditus es, ecce libros retines diversum dogma ferentes, in quibus aeternam poteris cognoscere vitam».

⁴⁰⁴ *De suis tentationibus*, 38A. Gäbe, p. 276: «Nunquid pro munere parvo, sut sine causa datam tibi litterarum scientiam existimas?».

3.3.2.1. Otloh: un dialéctico boeciano

Poco a poco se va dejando de lado el pensamiento pagano aunque no del todo porque ya está inmerso en el cristiano. Pérez de Laborda habla de «estos difíciles siglos que siguieron a la decadencia de la cultura pagana»⁴⁰⁵, y nosotros preguntamos: ¿decadencia? O ¿intentos por destruirla?, ¿o ambas cosas? ya que su aplicación desmantelaba muchos mitos y hacía más visibles las contradicciones en el *corpus* de la Escritura. El estudioso nos dice también que en esos siglos se había descuidado la dialéctica, centrándose en la literatura, retórica y gramática y que, «en el siglo X –por tal centramiento–, los autores principales escribían historia, versos, o se ocupaban de cuestiones gramaticales» a causa, como relata Glaber, del peligro de leer a los poetas paganos. Esto ocurre, según Duby desde principios del siglo X, en que los abades de Cluny «no cesaban de poner en guardia a los hermanos contra las perniciosas seducciones de las letras profanas»⁴⁰⁶, comentario que encontramos en Otloh junto al que indica sus lecturas de Lucano, Cicerón y otros poetas⁴⁰⁷. Sin embargo nuestro autor se dedica por entero al desarrollo de la ciencia, tiene los libros en la biblioteca, el gusto por indagarlos y la capacidad para implementarlos.

Encontramos en el texto *De tribus quaestionibus* varias partes escritas como defensa contra los ataques que algún dialéctico le hiciera a Otloh. Lo dice en el prólogo, no sin cierta ironía, al pedir disculpas por el estilo y el lenguaje que tal vez no fueran adecuados para el tema a tratar:

«Sé, pues, que material tan santo y tan arduo, no lo he podido exponer con el estilo y el lenguaje adecuado»⁴⁰⁸.

«Por lo tanto, cuando quienes me censuran hayan enmendado todas estas cosas que dije sobre la Sagrada Escritura, entonces corrijan también al mismo tiempo aquella rusticidad que al escribir publiqué en lo dicho de la persona»⁴⁰⁹.

⁴⁰⁵ Pérez de Laborda, p. 160.

⁴⁰⁶ Raúl Glaber, II. 23.

⁴⁰⁷ *De doctrina spirituali*, 279C: «Sed me praeveniens Domini clementia ubique./ Quam prius exposui, ratione retraxerat inde./ Illa tripartita Maronis et inclyta verba./ Lectio Lucani, quam maxime tunc adamavi./ Et cui jam nuper, divinae legis adulter./ Sic intentus eram quod vix agerem reliquum quid./ Atque legentem ipsum cepit me haec passio primum./ Sed necdum poenas credens exinde futuras./ Languidus, ut poteram, legi studiosus eumdem./ Donec ullius vigor exstiterat mihi sensus».

⁴⁰⁸ *De tribus quaestionibus*, 60A: «Scio enim quia tam sanctam tamque arduam materiam nullo stylo aut sermone congruo promete potui».

⁴⁰⁹ *Ibíd.*, 60C-61A: «Cum ergo reprehensores mei haec omnia, quae dixi, in sacra Scriptura emendaverint, tunc et illam rusticitatem, quam in personae dicto scribens protuli, simul corrigant».

Otloh no se equivocó en cuestiones teóricas, utilizó un vocabulario adecuado con aquello que pretendía expresar y con el conocimiento y basamento teórico del momento:

«Pues encontré algunos dialécticos tan ingenuos que estimaban que todos los dichos de la Sagrada Escritura debían ajustarse a la autoridad de la dialéctica, y en la gran mayoría de las sentencias le creían a Boecio más que a los santos escritores. Por eso, aun siguiendo al mismo Boecio, me reprendían para que no adjudicara el nombre de persona a cualquier sustancia, sino únicamente a la sustancia racional. Si esta reprensión es justa, es justo también que sean censurados otros nombres y palabras, que se hallan en la Sagrada Escritura, usados de modo diferente de lo que la dialéctica enseña, como sustancia, especie, género, sentir, tener y muchas otras»⁴¹⁰.

A Otloh lo reprendieron quienes decían seguir a Boecio, pretendiendo que modificara su conocimiento dialéctico porque utiliza el término *persona* aplicado no a «alguien» singular sino al universal «sustancia racional». La concepción de Boecio sobre la aplicación del término «persona» la extraemos de su tratado contra Eutiques y Nestorio⁴¹¹ en relación con el tema cristológico. Boecio escribe este tratado compaginándolo con la redacción del primer y segundo comentario al *Perì Hermeneias* de Aristóteles y escribiendo su *De syllogismo hipotético*, y nos dice en el Prólogo al *Tratado* que con él busca aclarar que:

«...todos los errores de Nestorio y Eutiques son opuestos y contrarios el uno del otro... y expondré, con la ayuda de Dios, la vía intermedia que es la que sostiene la fe cristiana. Cabe que definamos estos conceptos o los distingamos según sus propias diferencias»⁴¹².

Dicha exposición la realiza en el capítulo III del *Tratado* y dice:

⁴¹⁰ *De tribus quaestionibus*, 60A-B: «Nam dialecticos quosdam ita simplices inveni ut omnia sacrae scripturae dicta, juxta dialecticae auctoritatem, constringenda esse decernerent magisque Boetio quam sanctis scriptoribus in plurimis dictis crederent. Unde et eundem Boetium secuti me reprehendebant quod personae nomen alicui, nisi substantiae rationali ascriberem. Quae reprehensio si justa est, justum est etiam ut alia nomina et verba, quae in litteris sacris inveniuntur aliter posita quam dialectica doceat, reprehendantur, ut substantia, species, genus, sentire, et habere, aliaque plura».

⁴¹¹ Eutiques y Nestorio fueron dos monjes considerados herejes en relación con su postura cristológica. Eutiques, un monje griego nacido hacia 378, sostenía que Jesucristo estaba formado de dos naturalezas pero negaba que permaneciera en las dos y su consubstancialidad con el hombre, dejando a Cristo con una sola naturaleza: la divina. Su postura surge, en cierta medida contra el nestorianismo. Nestorio, un cristiano griego nacido en 386, fue patriarca de Constantinopla y su herejía radicaba en afirmar que en Cristo vivía en la humanidad de Jesús como en un templo.

⁴¹² Boecio, *Liber de persona...*, Prooemium 1341A: «Sed quoniam semel res a collocutione transfertur ad stylum, prius extremi sibi que contrarii Nestorii atque Eutychis submoveantur errores; post vero, adjuvante Deo, Christianae medietatem fidei temperabo. Quoniam vero in tota quaestione contrariarum sibimet haereseon de personis atque naturis dubitatur, haec primitus definienda sunt et propriis differentiis segreganda».

«Si la persona se refiere solamente a las sustancias y concretamente a las racionales, y si toda sustancia es una naturaleza que no se desarrolla en los entes universales sino en los individuales, entonces hemos encontrado la definición de persona: “La persona es una sustancia individual de naturaleza racional”. Con esta definición hemos delimitado aquello que los griegos denominan ὑπόστασις»⁴¹³.

Si el maestro es el filósofo Boecio, y dice que la persona es «una» sustancia «individual» de naturaleza «racional», entonces, el monje de Ratisbona lo sigue porque nos dice que aplica el término «persona» como «sustancia racional» indivisible, al «ser racional» como pide Boecio. Para llegar a esta definición, Boecio distingue este sentido de aquel que se remonta al origen del término *persona* en las máscaras que los dramaturgos utilizaban para representar sus comedias o tragedias. En este caso se utilizaba *persona* a partir de *personare*, referido a *sonus*, sonido que surgía del choque de la voz en la concavidad de la máscara. Llevando la máscara, los histriones podían representar a personas concretas, una razón que, según Boecio, les permitía a los griegos hacer reconocer al personaje en cuestión según la representación de su personalidad y no según el rostro. A esta determinación de la *personalidad*, los latinos la designaron *persona* y los griegos πρόσωπα, y Boecio, admirador de los griegos, considera que ellos:

«...designaron con mayor exactitud la subsistencia individual de la naturaleza racional con el nombre de ὑπόστασις; nosotros, en cambio, por pobreza en la expresión de los términos hemos continuado haciendo uso de la denominación traslaticia de *persona* para designar aquello que los griegos denominan ὑπόστασις»⁴¹⁴.

Por lo tanto no es *persona* sino *sustancia*. La definición de *persona* y la referencia al sentido de las palabras en griego y el mal paso al latín, tienen por objetivo final, en Boecio, contraponerse a Nestorio y a Eutiques en su concepción cristológica y mostrar que Cristo está formado tanto *de* dos naturalezas como *en* dos naturalezas. Entonces, *hypóstasis* será la subsistencia individual, pero prefiere usar la forma griega que considera originaria antes que la traducción latina para decir que:

⁴¹³ Boecio, *Liber de persona...*, caput III, 1343D: «Quocirca si persona in solis substantiis est, atque in his rationalibus, substantiaque omnis natura est, nec in universalibus, sed in individuis constat, reperta personae est igitur definitio: Persona est naturae rationalis individua substantia. Sed nos hac definitione eam quam Graeci ὑπόστασις dicunt terminavimus».

⁴¹⁴ *Ibid.*, III, 1344A: «Longe vero illi signatius naturae rationalis individuum subsistentiam ὑπόστασεως nomine vocaverunt; nos vero, per inopiam significantium vocum, translaticiam retinimus nuncupationem, eamque quam illi ὑπόστασις dicunt, personam vocantes».

«Las esencias pueden existir en los universales, pero se convierten en sustancias solamente en los individuos y en los particulares. Pues la intelección de las cosas universales tiene su fuente en los particulares»⁴¹⁵.

Por lo tanto las sustancias que el intelecto encuentra presentes en los universales, se albergan en la sustancia de los particulares. Asimismo Otloh analiza que el término «persona», en cuanto concepto universal, se aplica a varios individuos con características diferentes, ya sean racionales, irracionales o divinas. Otloh hace la distinción acerca de que el término «persona» se puede decir como denominación o demostración de cualquier cosa, cuando no se realiza la distinción entre la primera y la segunda persona «yo/tu» y se considera a la tercera «él/ella/ello/aquella/aquello» como si también fueran sustancias racionales. Por eso dice que nadie puede decir «yo» o «tu» si no es racional. Pero la tercera persona se le puede aplicar a cualquiera. En este sentido podemos decir que sigue a Boecio, exponiendo la diferencia de aplicación para las tres personas. Otloh explica esta ambigüedad en el uso de los términos de esta manera:

«...siguiendo [lo que entendemos por el verbo *persequor* que es ambiguo porque puede usarse tanto para decir que *persigue* la paz, como decir que *persigue* para dañar] hacemos una y otra cosa, una y otra cosa también podemos expresar con una sola y misma palabra. Si esto es así, se da por sentado que lo mismo se entiende sobre *persona*. Pues es un nombre latino, y su origen también fácilmente puede conocerse de acuerdo con la regla de la gramática»⁴¹⁶.

Éstas son las formas en que Otloh explica cómo y por qué utiliza el término *persona* siguiendo, como estamos mostrando, a Boecio en las interpretaciones que de él hace; porque el filósofo va a hablar de la imprecisión de los términos transferidos al latín, utilizados con precisión por los griegos. Los griegos, dice Boecio, sostuvieron que eran las *subsistencias* mismas las que están presentes en los *universales* pero los latinos «llamamos *hypóstasis* a las *subsistencias* que recibieron la *sustancia* de los particulares»⁴¹⁷, o sea que, el *universal* «a quien no mira mucho y suficiente, le parecerá idéntico a la sustancia»⁴¹⁸ o sea al *sujeto*. Boecio distingue en el uso que hacían los griegos la pertenencia de los términos para poder aplicarlos con exactitud y traduce

⁴¹⁵ Boecio, *Liber de persona...*, III, 1344B: «Essentiae in universalibus quidem esse possunt, in solis vero individuus et particularibus substant. Intellectus enim universalium rerum ex particularibus sumptus est».

⁴¹⁶ *De tribus quaestionibus*, 61B: «utrumque sequendo agimus, utrumque etiam uno eodemque verbo proferre possimus. Quod si ita est, idem de *persona* datar intelligi. Nam et Latinum nomen est et ejus origo, juxta grammaticae regulam, facile potest agnosci».

⁴¹⁷ Boecio, *Liber de persona...*, 1344B: «...in particularibus vero capiant substantiam, jure subsistentias particulariter substantes ὑπόστασεις appellaverunt».

⁴¹⁸ *Ibid.*, III, 1344C: «Neque enim pensius subtiliusque intuenti idem videbitur esse subsistentia quod substantia».

ousía por *subsistencia*, e *hypóstasis* por *sustancia*. Y va a decir que «*subsiste* aquello que por sí mismo, para poder existir, no tiene necesidad de accidentes». Por lo tanto la *sustancia* la poseen aquellos que proporcionan a las otras cosas, «es decir, a los accidentes, un sustrato que les permita ser, pues subyace bajo ellos tanto tiempo como deviene un sustrato». Entonces, «únicamente subsisten los géneros y las especies, pues los accidentes no los alcanzan»⁴¹⁹. Si bien Otloh no realiza la distinción en la pertenencia de los términos que hacían los griegos, interpretó esta frase en el sentido de que un *sujeto* es quien permite los accidentes, entonces puede llegar a pensar que todo elemento corpóreo, *sostiene* y es *sustrato* de... sus cualidades o accidentes, en efecto nos dice:

«Por eso, como el verbo *persono* no se dice a causa de alguna cosa o sustancia propiamente, sino que indiferentemente repite o nombra cualquier cosa, así también *persona* se puede decir como denominación o demostración de cualquier cosa»⁴²⁰.

Cuando Otloh utiliza la frase «cualquier cosa», está diciendo que tiene un contenido «vacío» porque se le aplica a una generalidad y no a una singularidad. Como muestra con sustantivos, verbos, adjetivos, etc.

«Pues la Sagrada Escritura dice que nombre y persona significa lo mismo, cuando por las tres personas, del Padre, del Hijo, y del Espíritu Santo, que leemos muchísimas veces, pone a veces los tres nombres, como: *Id y enseñad a todas las gentes bautizándolas en nombre del Padre, y del Hijo y del Espíritu Santo* (Mateo 28). De estas palabras se colige que nombre y persona están unidos por cierta común unión. Pues cuando se pone el nombre por la persona, el nombre, no obstante se atribuye a varias cosas, también la persona puede atribuirse a varias cosas»⁴²¹.

Guiándose nuestro dialéctico monje por las Escrituras, enfatiza en que las voces «nombre y persona» significan lo mismo y que «están unidas por “cierta” común unión», *subsistencia*, porque la voz es un nombre que se pone «por» la persona y que «puede» atribuirse a «varias cosas». Esa «cierta» común unión se la dará el entendimiento al reconocer los elementos comunes en aquellos a quienes se adjudican

⁴¹⁹ Boecio, *Liber de persona...*, 1344C: «Itaque genera vel species subsistunt tantum, neque enim accidentia generibus speciebusve contingunt».

⁴²⁰ *De tribus quaestionibus*, 61C: «Unde sicut verbum *persono* non propterea dicitur quod aliquam rem, vel substantiam proprie, sed indifferenter quamlibet rem personet, sive nominet, ita et persona pro cujuslibet rei agnomine, vel demonstratione dici potest».

⁴²¹ *Ibíd.*, 62A: «Nam Sacra Scriptura nomen et personam idem significare perhibet, cum pro tribus personis, Patris, et Filii, et Spiritus sancti, quas saepissime legimus, tria nomina interdum ponit, ut: *Euntes docete omnes gentes, baptizantes eos in nomine Patris, et Filii, et Spiritus sancti* (Matth. XXVIII). Quibus verbis colligitur quia, et nomen, et persona communione quadam junguntur. Cum enim nomen pro persona ponitur, nomen autem variis rebus ascribi valet».

los «nombres» o «personas». Veremos cómo llega Boecio a definir el término persona en la Trinidad. Si nos preguntamos ¿qué quiere decir Otloh con la frase «sustancia racional»?; él lo expresa de la siguiente manera:

«Cuando al pronombre gramatical y al verbo le atribuyen tres personas, como: Yo, tú, él, y leo, lees, lee, de éstas, la primera y la segunda persona propiamente convienen a la sustancia racional, porque nadie puede decir: Yo; nadie puede entender: Tú, si no es racional. Pero la tercera persona, que se dice: él, ella, ello, puede decirse respecto a cualquier criatura irracional e insensible, como: aquella fuente, aquella agua, aquel río fluye»⁴²².

Es cierto que gramaticalmente, no es lo mismo el pronombre personal de tercera persona «él» que el artículo determinado que sirve para indicar el género de los sustantivos «aquella» «aquel» o el pronombre neutro «ello». Por lo tanto «persona» es, gramaticalmente, aquella «cosa» que se nombra, bien porque realice una acción, bien porque se le atribuya un predicado, o bien porque se transforma en un deíctico, como Otloh ejemplifica en: «aquella fuente» pero sólo para la tercera persona, no para la primera ni la segunda, que son necesariamente racionales, en esto no contradice a Boecio, pero sí omite esta diferencia al tratar sobre la tercera persona sin distinguir su función gramatical.

En cambio, las cosas individuales, continúa Boecio, «no solamente tienen subsistencia, sino también son sustancias, pues ellas no tienen necesidad de accidentes para existir»⁴²³; a ellas las distingue además porque sus específicas diferencias les permiten *ser* a los accidentes, al «proporcionarles un sustrato». Buscando esta distinción, el pensador romano, muestra la que hicieron los griegos: *ousía* la utilizaban por *esencia*, *ousíosis* por *subsistencia*, *hypóstasis* por *sustancia* y *prósopon* por *persona*. Con estos cuatro términos diferenciaron las sustancias individuales, que están bajo las otras cosas y que «nosotros las designamos *sustancias* como si fueran *sustratos*», de los *universales*. Los griegos a esta sustancia «la llaman *hypóstasis*; y como ellos designan también *prósopa* a estas mismas *sustancias*, nosotros podemos igualmente designarlas

⁴²² *De tribus quaestionibus*, 62 B: «Cum in grammatica pronomini et verbo tres personas ascribunt, ut: ego, tu, ille; et lego, legis, legit. Quorum prima et secunda persona proprie rationali substantiae conveniunt, quia nemo potest dicere: Ego; nemo potest intelligere: Tu, nisi rationalis. Tertia vero persona, quae dicitur ille, illa, illud, ad quamlibet irrationalem et insensibilem creaturam, dici valet, ut: ille fons, illa aqua, illud aequor fluit».

⁴²³ Boecio, *Liber de persona...*, 1344C: «Individua vero, non modo subsistunt, verum etiam substant: nam neque ipsa indigent accidentibus, ut sint».

personas»⁴²⁴. En su distinción de la aplicación del término *persona* solamente a la «sustancia racional» Boecio la va a distinguir de los animales porque:

«...los griegos no aplican el término *hypóstasis* a los animales irracionales, mientras nosotros le atribuimos el nombre de *sustancia*, porque este nombre los griegos lo aplican a los seres mejores, a fin de que aquello que es superior se pueda discernir no con una definición de naturaleza que responda al significado de *substare* sino con las palabras *hypóstasis* y *substantia*»⁴²⁵.

Entonces el hombre tiene una esencia *ousía* dado que existe; y una subsistencia *ousiosis*, porque no está sujeto a nada; una sustancia *hypóstasis* dado que constituye un fundamento para otras cosas que no son subsistencias y es *prósopon* o sea una persona, puesto que es un «individuo racional».

«Dios, dice Boecio –y aquí enlazamos con la cuestión cristológica en Otloh–, también es esencia, pues existe, y él mismo en grado máximo es aquel de quien procede todo aquello que existe. Es subsistencia, pues subsiste sin tener necesidad de nada y por lo tanto es un ser substancial»⁴²⁶.

De aquí, concluye el filósofo, «decimos que es única la esencia o subsistencia de la deidad; pero que hay tres sustancias. Pues prestando atención a eso, hemos hablado de una sola esencia, de tres sustancias y de tres personas en la Divinidad». Boecio nos está diciendo que en la Trinidad hay una única esencia *ousía* que les corresponde por existir «divinamente», los tres al ser uno «subsisten» en la divinidad pero tienen tres sustancias *hypóstasis* que le permiten sostener la persona *prósopon* que les da la singular identidad. La última frase la refiere Boecio a haber alcanzado a explicar lo que significa que Cristo esté formado *de y en* dos naturalezas «si el lenguaje eclesiástico no rechaza el concepto de tres sustancias al referirse a Dios»⁴²⁷. Pareciera que la sustancia le puede

⁴²⁴ *Ibíd.*, III, 1344D: «Quas illi ὑπόστασεις cumque etiam πρόσωπα nuncupent easdem substantias, possumus nos quoque nuncupare personas».

⁴²⁵ Boecio, *Liber de persona...*, 1345A: «Quare autem de irrationabilibus animalibus Graecus ὑπόστασιν non dicat, sicut nos de eisdem nomen substantiae praedicamus, haec ratio est, quoniam nomen hoc melioribus applicatum est, ut aliqua, id quod est excellentius, tametsi non descriptione naturae et secundum id quod subsistere, ὑφίστασθαι, atque substare est; at certe ὑπόστασεως vel substantiae vocabulis discernetur».

⁴²⁶ *Ibíd.*, III, 1345A: «Deus quoque et οὐσία est et essentia; est enim, et maxime ipse est, a quo omnium esse proficiscitur. Est οὐσίωσις, id est subsistentia; subsistit enim nullo indigens, et ὑφίστασθαι, substat enim».

⁴²⁷ *Ibíd.*, III, 1345B: Transcribimos completo el último párrafo del capítulo III como síntesis de lo que se ha explicado: «Deus quoque et οὐσία est et essentia; est enim, et maxime ipse est, a quo omnium esse proficiscitur. Est οὐσίωσις, id est subsistentia; subsistit enim nullo indigens, et ὑφίστασθαι, substat enim. Unde etiam dicimus unam esse οὐσίαν vel οὐσίωσιν, id est essentiam vel subsistentiam deitatis; sed tres ὑποστάσεις, id est tres substantias. Et quidem, secundum hunc modum, dixere unam Trinitatis

ser atribuida, no en el sentido que Dios sea Él mismo como un sustrato para las otras cosas, sino porque «de la misma manera que Él está al frente de todas las cosas, siendo un principio, así mismo Él las sostiene, haciendo que puedan subsistir».

Hasta aquí el *Tractatus* de Boecio que podemos enlazarlo al comentario que él mismo realiza sobre el texto de Porfirio y su aplicación a aquello que, sobre el tema de los «universales», entiende en Aristóteles. *Katholou* es el término griego que se utiliza para referir el universal, lo que es común en múltiples individuos, pero por lo que acabamos de ver, no es estable porque depende de la *sustancia* que sostiene los accidentes y que en Boecio serán las sumas de singularidades que nos permitan la intelección de aunar elementos traslaticamente.

Analizamos lo que Boecio comprende sobre la definición de Aristóteles del término *sustancia*; si son puras palabras o son realidades ya que el filósofo romano dice de la interpretación de Porfirio. Éste último en su *Árbol*, ilustra la clasificación de Aristóteles diciendo que para el estagirita los conceptos van de lo universal a lo particular estudiando las cinco formas que se pueden predicar de un sujeto: género, especie, diferencia específica, propiedad y accidente, por este motivo a su *Isagogé* también se la llama: *Tratado de las cinco voces*. Para Porfirio, la realidad de los universales es descendente y existe *ante rem* hasta llegar al accidente como última escala del universal, de las «cinco voces». En cuanto a los géneros y a las especies, Porfirio se cuestiona si son entidades existentes por sí o si son simples concepciones de la mente y, si admite que son entidades existentes por sí, si son corpóreas o incorpóreas, y finalmente si existen separadamente o en las cosas sensibles o en dependencia de ellas. Esta pregunta por el estado ontológico de los universales, Porfirio la responde tomándolos como reales incorpóreos o sea, que un universal es subsistente *subsistunt, separata, ante rem*; incorpóreos *incorporalia, y separata, no in sensibilibus*. Esta postura de Porfirio es excluyente porque no considera que el universal pueda estar *in intellectu*, si está en el intelecto no puede estar, a la vez, en la realidad, *aut... aut*. Para Boecio, en cambio y por el contrario, conforme estuvimos analizando desde el punto de vista *lógico*, el universal se da por distinción del *intellectum*, en el pensamiento, es «una sustancia in re» en el sentido que lo toma del individuo, a esa sustancia se llega por un camino de ascenso, inverso al propuesto por Porfirio, desde el singular al universal. Para Boecio a cada

essentiam, tres substantias, tresque personas. Nisi enim tres in Deo substantias ecclesiasticus loquendi usus excluderet, videretur idcirco de Deo dici substantia, non quod ipse caeteris rebus quasi subjectum supponeretur, sed quod idem omnibus uti praeesset, ita etiam quasi principium subesset rebus, dum eis omnibus οὐσίῳσθαί, vel subsistere subministrat».

distinción del pensamiento le corresponde algo en la realidad. Se podría formular la pregunta acerca de: ¿en dónde hay más realidad ontológica?, ¿en la sustancia o en el sensible que conduce a la sustancia llamada universal? La realidad ontológica no se conoce, sólo se conocen singulares con lo cual para Boecio esta pregunta no tiene sentido.

Concluyendo diremos que Boecio, a diferencia de Porfirio, tiene una postura *inclusiva* del universal porque no sólo subsiste sino que también es una formación en el pensamiento, *in intellectu*. Porfirio había descartado esta posibilidad porque, según Boecio, no puede aceptar que si el universal es uno pueda estar en varios. Es una incongruencia para el humano pensamiento pensar un «uno-múltiple», porque para estar simultáneamente presente en muchos tendría que multiplicarse o fracturarse con lo cual dejaría de ser lo que se pretende que es: «una unidad» *ante rem*. La pregunta ontológica de Boecio sería entonces ¿cómo lo uno puede ser muchos? Una crítica del vínculo ontológico que surge de esta paradoja entre *universal* y *singular*, *simplicidad* y *multiplicidad* en el uno, una distinción ontológica y gnoseológica entre *sustancia* y *universal*. Por lo tanto ha de ser uno u otro, *universal* o *sustancia*, si es sustancia es particular, lo que hace a un individuo ser lo que es, y no puede ser universal, por eso a mayor sustancia se dará menos *universal*, mayor especificidad y viceversa. Para Boecio el universal subsiste y es conocido intelectivamente. No hay un conocimiento ontológico del universal, es un conocimiento a partir del sensible que se concibe con la inteligencia porque Boecio está, como dijimos, en un camino de ascenso del singular sensible al «universal» inteligible por medio de una actividad intelectual. Entonces, las «cosas» para Boecio tienen un modo de ser conocidas *in re*, existe universal siempre y cuando existan individuos singulares. Boecio trata de mostrar que el universal es una formación del pensamiento en la medida en que es conocido.

De haber tenido acceso al *Libro Z* de la *Metafísica* de Aristóteles, posiblemente Boecio se habría evitado algunas discusiones, porque en él, el estagirita, dice que el «universal» nunca puede ser sustancia y en los *Analíticos segundos*, afirma que el hombre tiene la percepción de lo singular, pero la aprehensión intelectual del universal, por lo tanto la interpretación de Boecio del universal estaría en concordancia con Aristóteles y no con Porfirio.

Ahora bien, ese elemento común, totalizador, que permite distinguir géneros y especies, fue dado, según se entiende en el medioevo, por Dios, fue Él quien los determinó, y quien tiene su sentido por excelencia. Con lo cual alcanzar a Dios es

alcanzar el sentido absoluto de toda la creación. Dios es el universal que está a la base de todo ser, proceder y devenir. Entonces, la reprensión que el gramático le hizo a Otloh habría sido, desde todo punto de vista, injusta y por este motivo, Otloh, le increpa a que modifique, censure y enmiende otros nombres y palabras que se hallan en sus escritos que estén usados de modo diferente a como la dialéctica enseña, si es que puede encontrarle errores⁴²⁸.

Tal vez sí se pueda debatir la interpretación de Otloh sobre la tercera persona *él, ella, aquel, aquella* desde su pensamiento del término «persona» como un universal –en terminología de Boecio– aplicable a todo tipo de realidad, porque dice que lo aplica para «nombrar o mostrar no importa qué cosa». Con esta aplicación, Otloh está transitando tres órdenes: el físico, el metafísico y el del lenguaje, porque la mente humana organiza el conjunto de datos que puede observar en la realidad, piensa sus características, les otorga un significado, un nombre y una clasificación que puede expresar a través de categorías lingüísticas y esto es lo que eleva a universal. Pero esta formación del «universal» acarrea un problema gnoseológico porque será necesario determinar si ese término «universal» porta consigo, en la aplicación a un ente particular, conocimiento o no. O sea, Otloh quiere saber si al decir «persona» se le está dando un contenido gnoseológico a aquello a qué o a quién se le aplica, si al decir «persona» la palabra ya tiene en sí el significado o es una mera palabra vacía que adquiere significado cuando se aplica a determinada realidad. Para Otloh, este universal adquiere su significado al término de su construcción y se aplica a entes en los que se ha observado esta cualidad, por eso «persona» es «aquella» fuente, agua... o mirada.

Otloh utiliza un nombre, una palabra, en este caso «persona» para designar a quién se refiere el predicado. Con lo cual habría en él un sentido móvil del universal porque puede decir que al *sujeto* «Pedro» le cabe el universal «ser viviente» y también le cabe al *sujeto* «árbol», y también al *sujeto* «Cristo», pero no al *sujeto* piedra. Con lo cual expresa que los universales pueden ser aplicados a varios individuos de diversa especie y que, un «universal» no es sólo una distinción lógica aplicada a un ente, sino gnoseológica y ontológica, porque necesitamos saber qué es en este caso «ser viviente» para poder ser aplicada a otros individuos o «personas» como los llama Otloh. Esta distinción es establecida por una especie de vínculo ontológico entre la realidad

⁴²⁸ *De tribus quaestionibus*, 60C-61A: «Cum ergo reprehensores mei haec omnia, quae dixi, in sacra Scriptura emendaverint, tunc et illam rusticitatem, quam in personae dicto scribens protuli, simul corrigant».

individual, cualquiera que sea, y la realidad ontológica, en este caso, siguiendo con el ejemplo: «ser viviente».

Desde tiempo atrás se sostenía que no había que encontrar solamente el sentido literal de la Sagrada Escritura y echar de menos el sentido espiritual o alegórico:

«Todas estas cuestiones tienen, según la dialéctica, una sola interpretación, pero de acuerdo con el uso de la Sagrada Escritura se presentan de varias maneras, ya sea algunas veces como pide la dialéctica, y otras veces de otro modo. Por eso, también san Agustín, doctísimo tanto en las letras seculares como en las divinas, en el libro de las *Retractaciones*, no se avergonzó de confesar que él se había equivocado en aquello que, según algunos, alguna vez había escrito, que las cosas sensibles debían de interpretarse solamente de las cosas corporales. Las cosas sensibles son, dijo, propias del sentido y de la mente».⁴²⁹

Otloh tuvo razón y siguió a Boecio en cuanto a que un término al ser «universal» sólo designa los elementos de un individuo singular que posee en común con otros individuos particulares, y que ese término que designa las características comunes a varios individuos, puede ser, por lo tanto, aplicado a varios *sujetos*, que es como entendemos que Otloh utiliza esta palabra *sujeto* para referir el sustrato que contiene los *accidentes* (dicho en terminología aristotélica). No es un universal *ante rem* sino *in re* porque hay una realidad a la que le corresponde determinada distinción de pensamiento. Aristóteles decía que nada del universal expresaba una sustancia, porque el universal no lo era. Pero Boecio no es Aristóteles sino su traductor y comentarista, por lo tanto el trabajo de Boecio también intenta explicar aquello que desconocía del estagirita.

En este sentido mucho se ha hablado de la «cristianización» de los conceptos. Pero Boecio está más allá de estas cuestiones, porque su *lógica* trata de la cuestión de la distinción de los conceptos en el entendimiento. Otloh no planteó en la cuestión de los universales –en la obra tratada–, si eran o no *esencias* en la mente de Dios, tampoco si estaban antes de la creación, o en su momento. Sólo se limitó al planteo lógico de la extensión del nombre. El ámbito ontológico se ve involucrado en aquellos debates que instalan el universal antes de la creación, *ante rem*, o en el momento en que Dios crea, o sea, *in re*, estando en los cuerpos sensibles. Y para otros, ese *universal* sólo se detecta *a posteriori*, *post rem*, cuando al querer nombrar el individual acarrea la imposibilidad de designar a cada uno con un fonema diferente. Por lo tanto, esta designación se realiza

⁴²⁹ *De tribus quaestionibus*, 60B: «Haec igitur omnia, secundum dialecticam, singulas solummodo interpretationis habent; sed, juxta sacrae Scripturae usum, variis modis ponuntur: nunc quidem, ut in dialectica; interdum vero, aliter. Unde et sanctus Augustinus, tam in divinis quam in saecularibus litteris doctissimus, in libro *Retractationum* non erubuit confiteri se errasse in hoc quod, juxta quosdam, sensibilia solummodo de corporalibus accipienda quondam scripsisset. Est, inquit, sensus et mentis».

conforme su *especie, característica o propiedad*. Con lo cual el universal tendría la única función de ser un *flatus vocis*, como pretende Roscelino de Compiègne en el siglo XI.

Volviendo al prólogo de *De tribus quaestionibus* y a la discusión que Otloh sostuvo con el dialéctico, de quien no da el nombre, hemos mostrado que no hubo error en Otloh, además de todo lo dicho, porque pensaba que la verdad no estaba vinculada solamente a la regla de la dialéctica, y por eso escribe que prefiere seguir la enseñanza de los santos Padres y no a los filósofos. En definitiva la controversia no se basa ni en Boecio ni en el platonismo, sino en la postura de un particular dialéctico que le lleva a mostrar su irritación por el recuerdo de la disputa en todo el prólogo. Si bien el motivo ciertamente aparece fragmentado, Sturlese considera que no se puede evaluar la posición de Otloh, y se pregunta si ¿quiso defender la libertad de Dios frente a las reglas de la dialéctica? o ¿la legitimidad de una exégesis tradicional simbólica?⁴³⁰

Creemos habernos introducido en el problema planteado desde el conocimiento que el monje de Ratisbona tiene de Boecio y como, a pesar de detestarlo por su «familiaridad» con Lucano, sin embargo lo sigue a él y a través de él a Aristóteles para elaborar su diferencia. Por consiguiente, Dios queda fuera en su exposición de las reglas de la dialéctica, no se le pueden aplicar y entendemos que, sin ningún lugar a dudas, la segunda pregunta de Sturlese se responde por la afirmativa: la exégesis sólo la puede realizar desde el símbolo y –como citamos anteriormente, al final del párrafo sobre «El concepto de dialéctica para Otloh y su entorno»–, con la imposibilidad de desmontar la metáfora en la Escritura.

Aristóteles, en el capítulo 2 de su *Perì Hermeneias*, afirma que «el nombre es un sonido vocal significativo por convención», «porque ningún nombre lo es por naturaleza, sino cuando se convierte en símbolo». Συμβόλαιον indica tanto señalar, presagiar, como interpretar, significar, conjeturar, sospechar. Por lo tanto, al utilizar un nombre aparece junto a él, el sentido de mediación, de señalamiento.

Aquí emerge la incógnita, la «duda» acerca de lo que el hombre hace cuando nombra, enuncia, afirma, etc. Como expuso Aristóteles en el capítulo 3 de su *Perì Hermeneias*: «Pues ni siquiera “ser” o “no ser” es un signo de la cosa real, ni aun si dices meramente “lo que es”; pues por sí mismo no es nada; pero significa, indica cierta composición que no puede pensarse sin los componentes». En consecuencia, el

⁴³⁰ Sturlese, pp. 57-59.

«vocable», «nombre», «palabra», está ligado al sentido, a su significación que es una convención, una interpretación generalmente aceptada, las «palabras no designan por sí mismas», son un *enigma*, algo para descifrar, *hermeneia*. Quienes sostienen que designan la esencia de la cosa elaboran «formalismos», una consideración estática de su uso basada en la «abstracción» en lugar de basarse en la «designación». Se mantiene así la incógnita sobre el sujeto –creado e iluminado por Dios en su posibilidad cognoscitiva–, en su relación con la cosa. Una conjetura como leemos en el Génesis sobre el acontecimiento de la creación. Dios creó el mundo con todos sus habitantes y el hombre Adán los nombró en una mediación comprensiva de la acción divina semantizada conjeturalmente por el hombre. La conjetura es una función simbólica que realiza el sujeto cuando intenta comprender para dar sentido a su entorno y a sí mismo. Esta significación conjetural reconocida por Otloh, le aporta un conflicto más porque el deseado sentido unívoco se escabulle al no poder especificar lo que el «nombre Dios» señala, el desconocimiento es total porque se trata de atrapar el sentido en el momento de su expresión teofánica lo que también es imposible; con lo cual Otloh se queda sin verdad absoluta y con una verdad resultado de un análisis exegético amparado en una cierta confianza en las Escrituras sustentada en su accionar dialéctico.

Entonces, la reacción de Otloh deriva, nuevamente, en un ataque y en una defensa a la filosofía. La dialéctica *destruye* para *construir*. Al final del texto, nuestro *amator dubitationis totius*, vuelve a justificarse con marcada ironía al mostrarse ignorante del arte dialéctico y a su vez, en la disculpa, incorpora la crítica a los escritores eclesiásticos que cultivaron poco la dialéctica:

«Aunque no puedo distinguir según la sutileza del arte dialéctico, pues no he merecido tener conocimiento del mismo, [...] pido que no se desprecie por causa de la rusticidad de mi palabra, porque se sabe que muchos escritores eclesiásticos cultivaron poco la dialéctica, si bien la conocían. Así pues prefirieron revelar los temas espirituales mediante un discurso llano más que por uno oscuro [...] San Jerónimo dice: *Dios busca más bien el sentido que las palabras*. No obstante, por eso deduje de esto que si alguien tal vez me acusa de que sólo puse *cosa* en vez de accidentes, más de uno pone *cosa* en vez, ya sea de sustancia, ya sea de accidentes, reconozca que yo quiero exponer la simplicidad del sentido más que la sutileza de las palabras, y a la vez sepa que en algunos autores así se encuentra como ha sido dicho por mí»⁴³¹.

⁴³¹ *De tribus quaestionibus*, 103A-B: «Quae nimirum omnia licet juxta dialecticae artis subtilitatem distinguere nequeam, non enim merui illius habere notitiam, si tamen sententia juxta morem sacrae Scripturae aliquatenus proferatur, peto ne propter rusticitatem sermonis respuatur, cum constet plurimos ecclesiasticos scriptores parum excoluisse dialecticam, etiamsi noverint illam. Maluerunt namque plano quam obscuro sermone spiritualia proferre. Unde et sanctus Hieronymus dicit: Sin alii disert, laudentur ut volunt, et inflatis buccis spumantia verba trutinent; mihi sufficit sic loqui ut intellegar, et ut de Scripturis disputans Scripturarum imiter simplicitatem. Idem quoque alibi, Deus, inquit, sensus magis quam verba

requirit. Haec autem ideo intuli, ut si quis forte me reprehendat rem solummodo pro accidentibus posuisse, quam plurimi nunc pro substantia, nunc pro accidentibus ponunt, noverit me sensus simplicitatem plus quam verborum subtilitatem exponere velle simulque sciat quia in aliquibus auctoribus ita, ut a me dictum est, invenitur».

CUARTA PARTE

Esta cuarta parte la dedicamos por entero a la duda, en todos los aspectos que hemos podido considerar que ella se presenta en la obra y en el espíritu de Otloh. Desde la recíproca relación con su enfermedad, la epistemología que de ella surge, el conocimiento que Otloh obtiene de sí mismo, de las ciencias y del mundo a partir de los conflictos que le proporciona la duda, hasta la profunda negación de la existencia de Dios, a partir de la cual las dudas aparecerán tanto como pruebas de fe, como de herejías. El agradecimiento de Otloh a Dios es constante por haberle dado el entendimiento que le permite superar la crisis con lo cual la duda y la enfermedad le posibilitan utilizar la ciencia enfocada en Dios de una manera muy particular, que tendrá su colofón en la imposibilidad de dejar de dudar como fuente epistémico-gnoseológica. La duda funciona, entre otras cosas, como símbolo por lo cual consideramos este capítulo fundamental en el desarrollo de la tesis. El mundo es visto por los hombres y en especial por los monjes como un universo de «lenguajes» y usamos el plural por que son muchos los que surgen en la tarea de acceder al desciframiento de lo «simbólico». El símbolo más importante en este entorno es el que refiere la comunicación entre el hombre y el mundo divino para poder actuar sobre el mundo cotidiano. La imagen aparece como reflejo de la realidad, mediatizada por la regla religiosa que le provoca, al monje, una particular visión de sí mismo en relación con los diferentes mundos, una posibilidad de ver el espíritu en la forma. De esta manera la verdad absoluta se hace inaccesible porque está mediada por el símbolo. Y concluimos esta cuarta y última parte exponiendo la propuesta, sin dudas «simbolizada», de la solución que Otloh encuentra al problema fe-razón.

4. Estatuto epistemológico de la duda. Influencia de la Razón

La pregunta que inicia este apartado es ¿qué es la duda para Otloh?

Cuando nuestro monje «duda», lo hace por lo menos desde tres instancias: la existencial, la teológica y la semiótica. Estas dudas, las dirige a la existencia de Dios y a la verdad de la palabra que lo testimonia.

A partir de una formación filosófica se acostumbra a unir «duda-Descartes» y en menos oportunidades «duda-Pirrón-escepticismo». Como sabemos, la duda en Descartes es metódica, consta de cuatro momentos o reglas: 1. evidencia; 2. análisis; 3. síntesis y 4. enumeración que consisten en aceptar como verdadero solamente aquello que se presente al entendimiento con «claridad» y «distinción». Cuando Descartes habla de «claridad» se refiere a que el enunciado analizado no deje lugar a dudas y con «distinción» a que no se confunda con otros enunciados. Su duda es metódica porque la aplica al cuestionado escepticismo para demostrar que de él jamás podrá extraerse un conocimiento. Sus cuatro pasos, momentos o reglas sirven, según Descartes, para conducir bien a la razón y no dar por verdaderos enunciados de las ciencias que no lo sean porque el error se origina cuando elaboramos un juicio acerca de algo sin que se nos presente al entendimiento «claro» y «distinto». De hecho como el escepticismo es la abstención del juicio, de él no podrá extraerse conocimiento alguno. El método sólo es un ordenamiento del pensamiento para eliminar errores, no es un método demostrativo aunque Descartes lo pretenda, y aunque lo aplique en las *Meditaciones Metafísicas* para llegar a la evidencia del «yo» y a partir de ella demostrar que Dios existe desde un ámbito puramente ontológico.

Descartes busca eliminar el escepticismo. En el caso de Otloh, hay escepticismo en su duda teológica y existencial que no puede superar porque el único conocimiento que le puede ayudar es el del ser cuyo ser es no ser, parafraseando a Eriúgena. Otloh duda de la existencia del ser que, supuestamente, le dio el ser y de la verdad expresada en el escrito sagrado. Una sacralidad difícil de hallar y que no sólo le presentó un conflicto a él, sino a muchos que buscaron en ella la verdad y el testimonio de la palabra divina. En el pensamiento judío el Antiguo Testamento fue motivo de aplicación de una metodología semiótica que descubriera el sentido oculto. Los griegos hablaban de enigma y de símbolo. En el cristianismo, con la incorporación de los Evangelios, aparecen relatos con variaciones semánticas importantes que hay que interpretar.

Otloh no busca elaborar pruebas, porque la existencia de Dios, para un ilustrado como él, estaba amparada en la intelección de la propia Escritura y en lo que de ella se inteligía por la razón y por la fe, por eso cuando duda, lo hace de los dos: Dios y Evangelios. Si algunos monjes necesitaron pruebas de la existencia del Padre, fue porque para ellos, Dios, no era evidente. De esta manera se deja entrever que Dios es un universal no innato. Las dudas sobre la omnipotencia y la existencia de Dios están amparadas en que es un ser «sobrenatural» *super naturae*, el hombre no puede alcanzar lo que está más allá, *super*, de su naturaleza. Otloh trata de mostrar la necesidad y humanidad de la duda a través del ejemplo de Cristo, en palabras que pone en boca del demonio:

«*Si pues todo el que peca, morirá, ciertamente ningún hombre será salvo, porque nadie puede encontrarse sin pecado*» (31B)...cuando el mismo señor también quiso padecer sus tentaciones por lo cual les dice a sus apóstoles: «*vosotros sois los que permanecisteis hasta el fin conmigo en mis tentaciones*» (44D) »⁴³².

Entonces ¿quién se salva? ¿Quién puede estar sin pecar desde el principio hasta el fin de su vida? El pecado es una herencia que condiciona al hombre a la duda en la ejecución de sus actos. Aquí, las palabras del demonio recobran su sentido.

La demostración implica una búsqueda de la verdad absoluta para ir contra los insensatos que siempre son *los otros*; en esta historia: los judíos, los infieles, los paganos...

Ante este panorama, las artes liberales cumplían una doble función, por un lado podían sacar de dudas a Otloh, pero no podía dedicarse solo a ellas, necesitaba el apoyo de las Escrituras, pero, por el otro lado la duda estaba dirigida al escrito Sagrado. Por lo tanto no podía utilizar como instrumento aquello que era motivo de duda para eliminar una duda. Con lo cual, y a destiempo, si aplicáramos el principio cartesiano de análisis, siempre le daría error, porque la herramienta de Otloh, a diferencia de la de Descartes que sólo son reglas sin contenido, la de Otloh tiene contenido porque va dirigida a enmendar un error con un enunciado que se pretende verdadero. Él conoce en profundidad a las artes liberales porque leyó a la mayor parte de los poetas romanos y a los filósofos. Y conoce a los Padres y al Evangelio porque también los leyó en profundidad. En esta conjunción de lecturas prohibidas/permitidas se ubica la ocasión

⁴³² *De suis tentationibus*, 31B. Gäbe, p. 252: «Si enim omnis qui peccat morietur, profecto nullus homo salvus erit, quia nemo absque peccato inveniri potest». 44D. Gäbe, p. 298: «Unde ad eosdem apostolos dicit: Vos estis qui permansistis mecum in tentationibus meis».

de la mayor molestia. En el medio de estos dos ámbitos de duda, se encuentra su libertad, y es por ella que aparece la molestia porque el estatuto epistemológico de la duda no da certeza, o evidencia si nos parece mejor el término, por una *petitio principii*.

Intentaremos mostrar la lucidez de las dudas de Otloh. Muchas palabras del Evangelio funcionan como «palabras mágicas» para facilitar el acceso a un mundo superior: culpa, pecado, contrición, perfección, perdón, Dios, Jesús, Espíritu Santo, virgen María, libéranos, ayúdanos, sígueme, muerte, temor, amor, creer, obedecer... Este tipo de palabra objetiva el espacio donde habita Dios y lo acerca a los hombres, sobre todo en la figura de un intermediario que lo es por su naturaleza divina humanizada, que colabora atenuando el temor ante la muerte en la enunciación de la verdad del más allá, sobre todo para quienes habían llevado una vida virtuosa.

La duda se instala en un espacio misterioso. La teología negativa alivia el padecimiento al decir que Dios es el *no* a todo lo que intenta mostrarlo. Y Otloh está aceptando esta definición porque la necesita para encontrar algo de alivio. Está advirtiendo que no hay relación posible de «identidad» entre Dios y la naturaleza. La naturaleza puede entenderse como un señalamiento de su existencia y de su despliegue, pero «no» es Dios.

Del discurrir de su mente, extraemos algunos de sus arquetipos teóricos, que están en su interior. Aquello que se pretende que sea; lo que es; y lo que no es, confundido por su inteligencia sutil de *homo litteratus*. Dones naturales de la inteligencia puestos por voluntad de Dios. Motivo por el cual Otloh, en un momento, rescata a los pensadores anteriores a la revelación, aunque en otros sostiene lo contrario, porque, si bien estos pensadores anteriores no tenían la totalidad del conocimiento revelado, no por ello quedarían fuera de la gracia de Dios. Además, los *infideles* habían sido los portadores del conocimiento de las artes liberales, por divina administración para que los cristianos no tuvieran que trabajar para descubrir estas artes, y así poder disfrutar del trabajo de aquellos⁴³³.

Ciertamente Otloh alerta que en las artes liberales hay mucho *superfluum* para los cristianos, y que no se trata de aceptar sin cuestionar los conocimientos de los paganos⁴³⁴. Sin embargo, trabaja mucho para darles, a las artes, un buen uso.

⁴³³ *De tribus quaestionibus*, 89A-B. *Liber proverbiorum*, 328B: «Quaecunque spiritualis sapientiae verba gentiles viri protulerunt, haec ideo disponente Deo prolata sunt, ut Christiani non solum a suis, sed etiam ab alienis instruerentur».

⁴³⁴ *Liber proverbiorum*, 332A: «Sufficit unicuique sic disputare vel dictare, ut intelligatur./Superfluitas tam verborum quam rerum aliarum vitanda est».

La actitud demostrada por Otloh sobre las artes liberales, aparece sumamente positiva. De esta manera podemos responder al comentario anterior, acerca de la bienaventuranza y de saber qué pasa con quienes no creen. A Otloh le permite desarrollar una mejor predisposición, a partir de la lectura de las artes, y aplicarlas al estudio de las Escrituras y enmendar varios escritos hagiográficos.

Con los argumentos puestos en boca de Dios sobre los *vicios* de variada índole en los que se ve atraído, el monje de San Emeramo intenta mostrar que no hay escapatoria a ellos; lo mismo pasa con la duda. Autocuestiona su actitud de desprecio hacia los otros, que en un determinado momento a esa actitud la ve como un *vicio*, pero no deja en claro si en su cuestionamiento introduce también su desprecio a los judíos. Otloh relata que comete una falta al odiar a un hombre que no lo merecía y cita la Escritura: «Todo el que odia a su hermano, es un homicida (I Juan 3, 15)», y la venganza ha de quedar en manos de Dios Padre⁴³⁵, porque ha de ser edificante para todos, no sólo para él personalmente. Circunstancia que debe aprovechar por el beneficio que le había otorgado Dios al premiar su capacidad de reconocer la acción viciosa y actuar valiéndose de su comprensión.

Su sagacidad e inteligencia no lo liberó de la duda, y el malestar se siente:

«Como el Salmista recuerda de él *una espada atravesaba su alma hasta que llegara su palabra* (Salmo 54, 18), esto es, antes de que recibiera la predestinada y revelada potestad»⁴³⁶.

El sentimiento de culpa, el temor, las dudas, una condición de confusión respecto de su fe, opacaron el desarrollo pleno de Otloh. Así y todo se permitió en sí mismo, reconocer una dignidad que iría perfilando el propio conocimiento en cuanto «persona» y «sujeto», no solo en sentido lógico, sino ontológico, que sufre tales conflictos. De esta manera es que instala la humanidad en la duda, en la ignorancia, en la incapacidad para alcanzar el absoluto, en el error, como no condenables; y esto es lo que fortalece su humanidad, su reconocimiento, su búsqueda, y aquí ingresa en un espacio cercado: la filosofía.

⁴³⁵ *De suis tentationibus*, 34C. Gäbe, p. 264; *De cursu spirituali*, 219B: «Nunquid non adhuc in te resident carnalium rerum desideria, servitutis divinae negligentia, jactantiae et arrogantiae nec non vestitus superflui studium, illius hominis odium quem scis a te non esse odiendum? dicente Scriptura: *Omnis qui odit fratrem suum, homicida est* (I Joan. III, 15) Si enim ille, te frustra persequens, iniquus est, quid ad te pertinet, ut eum similiter persequaris? Nonne scis scriptum: *Mihi vindictam, et ego retribuam, dicit Dominus* (Rom. XII, 19)?»

⁴³⁶ *Ibid.*, 43D. Gäbe, p. 294: «ut sicut de eo Psalmista commemorat, *ferrum pertransiret animam ejus, donec veniret verbum ejus* (Psal. CIV, 18), id est, antequam perciperet praedestinatum et revelatum potestatem».

En un párrafo anterior, en el inicio de esta exposición, hablábamos de la fe como elemento indudable que sostiene y vivifica la idea de Dios y su existencia. Sin embargo, en el siglo XI, con este monje, vemos expresado el murmullo de la duda sobre aquello que mantiene y vivifica la fe, que es la misma idea de Dios. Una fe que no se puede explicar, cuya *episteme* es ella misma.

La epistemología del siglo XI tuvo a Dios como base. Y Otloh tuvo en cuenta las exclusiones e inclusiones, las miradas diferentes sobre el mundo, que se hacían desde tal presupuesto. El caso de Otloh fue un caso especial de conjunción entre la crisis de fe, la teología negativa, el agnosticismo y el ateísmo. Este tema nos sumerge en el binomio crédulos/incrédulos.

Le Goff considera que en esta época y hasta entrado el siglo XIII, el número de negadores de la existencia de Dios es ínfimo y que, en los casos en que aparecen, se puede pensar como producto de una mala lectura de los textos o de extrapolación de algún caso aislado, o de sentencias dichas en un momento de rabia, de «embriaguez intelectual»⁴³⁷. Por su parte, Morris coincide al considerar que debieron haber sido muy pocos los incrédulos. En cambio Vinay considera que fue una época de «conversos», con este adjetivo afirma que era habitual la incredulidad. Frente a estas controvertidas aseveraciones, el propio Otloh en *De suis tentationibus*, 39D –citada más arriba–, se hace ordenar por Dios que:

«Deja de lado el incierto error de la opinión y prepárate para la profesión asumida con la fe de la religión monástica y costumbres convenientes»⁴³⁸.

Esta aseveración de nuestro monje demuestra que los incrédulos y dudosos no eran pocos, más bien muchos en el claustro, por eso lo dijo. Así encontramos, como expusimos en el *status quaestionis*, que para muchos es un horror calificar de *ateos* a algunos pensadores del siglo XI, y para otros es la única consideración posible para un importante número de personas. Si aceptamos el ateísmo, es indudable que esta situación generará una concepción diferente de lo pretendido por la ortodoxia religiosa que iría en contra de la universalización de los preceptos y de la sumisión en la que se pretendía sujetar a los seres humanos.

⁴³⁷ Le goff, 1989, p. 10.

⁴³⁸ *De suis tentationibus*, 39D. Gäbe, p. 282: «Relinque igitur varium opinionis errorem, et ad susceptam monasticae religionis fide moribusque congruis temet praepara professionem».

Le Goff sostiene que los hombres de esta época –extrañamente las mujeres– aprendían a leer con el Salmo 13,1: «el insensato dijo en su corazón: no hay Dios», un enunciado utilizado como punto de partida que le daba cierta comodidad a los clérigos porque, al ser tomado de la autoridad de la Escritura, no necesitaban demostrarlo y actuaba como principio «natural» probatorio de la existencia de Dios⁴³⁹.

Los tres tipos de duda que manifiesta Otloh: teológica, existencial y semiótica, le permiten realizar una hermenéutica afianzada en una semiosis ilimitada a partir del reconocimiento de la manifestación diversa de Dios, con la que avalaría la aceptación de los múltiples sentidos contenidos en las Sagradas Escrituras.

El trabajo de desciframiento que ha realizado Otloh le ha permitido llevar a cabo una ruptura de la atadura de la palabra con el concepto y del concepto con la cosa, por ende, una ruptura con la autoridad que intentaba imponer un sentido unívoco al término. Aunque sus escritos también expresan un orden espiritualista, no son contradictorios con el orden semiótico, ni con el orden existencial, más bien son *espacios* de disertación complementarios en su unidad como hombre. Otloh necesita del concepto, sin él se imposibilitaría toda forma de comunicación y el sentido de la hermenéutica quedaría reducido a una mera *revelación* de la fórmula espejada entre palabra y cosa en la creencia de que su sentido era inmutable. Un ejercicio que posibilitó un modelo epistemológico.

Entendemos por *epistemología* las resultantes teóricas elaboradas por los hombres ilustrados en el claustro en el siglo XI, que fueron las que condicionaron la indagación en todos los niveles de las ciencias posibles en el siglo, gestando como dijimos, un criterio de demarcación. Este conocimiento que debía tener la certeza en su principio Dios, es cuestionado por Otloh. Al hacerlo, incorpora a su búsqueda las relaciones lógico-semióticas que fundamentaron su necesidad, manteniendo el espacio de duda necesario en todo estudio filosófico. El conocimiento, más que entendido como proceso, como lo entendemos hoy, fue producto de una revelación, pero las dudas y crisis de Otloh conducirían a entenderlo como una lucha por incorporar un modelo procesual de la inteligencia a la fe. Podemos ilustrarlo de la siguiente manera: Otloh se educa en el monasterio, lee, escribe e interpreta las diferentes obras que están en la biblioteca, quiere ser monje pero su padre se opone, lee a los paganos que le afirman más la posición de su padre que la suya, a su vez lee los textos sagrados y a su alrededor hay quienes leen uno y otro tipo de libros, la autoridad conmina a leer sólo los sagrados, se

⁴³⁹ Le Goff, 1989, p. 11.

pregunta por qué esto ha de ser así y comienza su duda acerca de si estará equivocado al pensar que en los dos tipos de libros hay verdad, aunque sean diferentes sus puntos de partida y de llegada, y la gran duda es por qué no dar lugar a las hipótesis clásicas cuando en las religiosas hay verdaderos espacios inexplicables, misteriosos, que no se pueden aceptar desde un mero principio de autoridad. Por otro lado, Otloh había introducido la idea de proceso en el ordenamiento que le daba a sus escritos.

Dios le había dado una herramienta sumamente poderosa que era la razón, que tenía que usar para aprender a descubrir en la naturaleza y en su alma, la verdad.

Las respuestas a las preguntas ¿Cómo conocemos? ¿Cuáles son los fundamentos del conocimiento? ¿Qué es lo que se conoce? ¿Qué tipo de saber se deriva de estas respuestas que el hombre viene haciéndose desde hace muchos siglos en el ámbito gnoseológico y epistemológico?, mostraron la variación en sus resoluciones signada por su propia imposibilidad unificadora, que hicieron tambalear el edificio del conocimiento. Para determinar un conocimiento como verdadero, había que alcanzar un espacio donde no quedara la más mínima duda. Esto llevó a los pensadores del siglo a un encadenamiento de fundamentos para fundamentar los fundamentos fundadores. Este esquema da lugar a las denominadas discusiones anodinas. Para superarlas se necesita del poder de los especialistas a quienes se adjudica, y ellos a sí mismos el monopolio de la interpretación. Como hemos visto en las obras de Otloh, tanto en *De suis tentationibus* o en *De tribus quaestionibus* no acepta a muchos peritos y tampoco que lo consideren a él uno de ellos, porque reconoce que la razón humana no puede alcanzar la verdad absoluta porque ella es Dios inaccesible.

4.1. Epistemología y gnoseología en *De tribus quaestionibus*

Otloh en el capítulo I de *De tribus quaestionibus*, insta a instruirse en las Sagradas Escrituras para alcanzar la salvación. Enrique, el monje interlocutor y solícito de respuestas en el diálogo, confiesa que de continuo sufría tentaciones. Si bien señala que no hace falta otra cosa que la lectura santa, necesita argumentar para mostrar lo que conviene para la salvación⁴⁴⁰:

«*Enrique* - Porque dijiste que nada debía añadirse a las molestias de mi ignorancia, sino que me dedicara con esfuerzo a leer esas cosas que ya fueron escritas, como si en adelante, ninguno pudiera mostrar la causa de un error antes desvanecido, o por mí mismo pudiera interpretar todos los dichos de la Sagrada Escritura. Por eso, te ruego, por un momento sé condescendiente con mi ignorancia y si te preguntare algo no averiguado a fondo o ignorado, trates de aclararlo».

Enrique pregunta acerca de cómo escudriñar él mismo las Escrituras y alcanzar un resultado favorable que le elimine las tentaciones. ¿Qué mejor maestro que Otloh? Con lo cual asiente que es cada uno el que se salva si sabe leer bien.

El capítulo II lleva por título «De qué modo se dice que la tierra está llena de misericordia, cuando los hombres son afligidos con tantos males»⁴⁴¹, que fue la exclamación de Enrique, instalado en el lugar de la duda pero que, según Otloh está «imbuido de una fuerte fe». Una pregunta que bien podría haberla formulado Celso en su crítica. El monje le pide a Otloh que le aclare el problema del mal, ya que, en todo lo que había leído, no había encontrado su resolución. La explicación se centra, en este caso, en el libre arbitrio del hombre, y la dialéctica de la contradicción como elemento comparativo. Porque el salmo XXXII dice que «de la misericordia de Dios está llena la tierra». Y, sin embargo, las penas aquejan toda la vida.

Enrique siente curiosidad por comprender cómo es posible en medio de tanta diversidad hallar la verdad, y si se puede «razonar sobre algo más que la fe», este monje no puede encontrar las respuestas por sí mismo⁴⁴². Otloh le responde con una frase

⁴⁴⁰ Un tema que enunciamos más arriba, al referirnos a la *inaccesibilidad de la verdad y el valor del símbolo*. Profundizaremos con la cita de *De tribus quaestionibus*, 63A: «Heinricus: Quoniam ignorantiae meae molestiis nihil addendum esse dixisti, nisi ut ea quae jam scripta sunt legere conarer, quasi amodo nullus, nisi antea discussi errores, oriri valeat causa, vel enucleare per me possim universa sacrae Scripturae dicta. Unde precor incipientiae meae paulisper condescendas et, si qua indiscussa, vel ignota exquisiero, reserare studeas».

⁴⁴¹ *De tribus quaestionibus*, Caput II: «Quomodo misericordia plena dicatur terra, cum tot malis affligantur homines».

⁴⁴² *Ibid.*, 63C: «...ignorans si quidquam exinde praeter fidem ratiocinari liceat, intimari posco. Multa enim legi, sed nusquam hujusmodi quaestionem resolutam invenire potui».

apocalíptica sobre la intrínseca imposibilidad de toda mente y lengua a responder⁴⁴³ porque las palabras son limitadas y la mente humana también. Enrique se sorprende porque anteriormente le había dicho que no había nada que no estuviera Escrito o que se le negara al fiel. La gracia divina abarca toda la tierra (cielo incluido), entonces: ¿por qué discutir estas cosas? Otloh piensa que a todos les está permitido discutir, razonar e investigar «sin duda en cuanto es posible, cualquier cosa que sea lo mejor acerca de Dios»⁴⁴⁴, también investigar sobre su gracia y sobre aquello que es Dios:

«No obstante, se han de investigar todas las cosas divinas de modo tal, que se crea que nadie puede decirlas o percibir las digna y perfectamente»⁴⁴⁵.

¿Qué nos quiere decir Otloh con esta frase? Que sí podemos investigar acerca de Dios, no hay impedimento alguno para ello pero, como Él es inabarcable, todo lo que digamos será infructuoso. De forma similar a lo dicho por uno de sus maestros en este mundo, Dionisio, a través de Eriúgena en *Periphyseon* cuando afirma que:

«Pero lo que por la excelencia de su naturaleza escapa no sólo a todo sentido, sino también a todo intelecto y razón, justamente se opina que no es; y se señala rectamente sólo de Dios y de las esencias y razones de todas las cosas por Él creadas... de ninguna manera un intelecto o razón puede comprender qué es una sustancia o esencia, sea de criatura visible como invisible... lo que el sentido corporal percibe o lo que considera el intelecto no es sino un cierto accidente»⁴⁴⁶.

Para rematar con la famosa frase con la que el irlandés define el término *species*, refiriéndose sobre todo a la cuarta *specie*: «un ser cuyo ser es no poder ser» y que le corresponde a los *impossibilia*⁴⁴⁷ y, por lo tanto, a Dios que es aquello que no puede aparecer ni en las cosas ni en el intelecto. Consecuentemente, si la causa se oculta a nuestro intelecto ¿qué conocimiento podemos alcanzar de su naturaleza? Solamente podemos tener un conocimiento de Dios y de todo lo creado por medio de las manifestaciones sensibles e inteligibles, esto quiere decir: por medio de la *teofanía*. Ésta

⁴⁴³ *De tribus quaestionibus*, 63C: «Rem a me exigit, quam lingua et mens protestari nequit ulla».

⁴⁴⁴ *Ibíd.*, 63D: «Licet absque dubio omnibus, prout possibile est, optima quaeque de Deo ratiocinari et investigare».

⁴⁴⁵ *Ibíd.*, 63D: «Verumtamen omnia divina sic inquirenda sunt ut digne ac perfecte a nullo dici vel percipi posse credantur».

⁴⁴⁶ *Periphyseon*, 443A-B: «Ea uero quae per excellentiam suae naturae non solum omnem sensum sed etiam omnem intellectum rationemque fugiunt iure videri non esse –quae non nisi in solo deo materiaeque et in omnium rerum quae ab eo condita(e) sunt rationibus atque essentiis recte intelliguntur [...] nullam substantiam seu essentiam sive visibilis sive invisibilis creaturae intellectu vel ratione comprehendi posse confirmat quid sit [...] Quicquid autem in omni creatura vel sensu corporeo percipitur seu intellectu consideratur nihil aliud est nisi quoddam accidens».

⁴⁴⁷ *Ibíd.*, 442A: «Sed quarta inter impossibilia ponitur cuius esse est non posse esse».

sería la única posibilidad que tiene el hombre de percibir al creador por lo que se muestra, y por donde Dios se va creando a sí mismo. La misma *teofanía* es un movimiento dialéctico de Dios, que es *Super* porque está más allá de todo. Con estas improntas queda a la vista que el conocimiento es metáfora. Dios muestra en sus *teofanías* que es infinito e inefable por naturaleza, la razón humana no lo puede conocer, y no porque sea imperfecta esta capacidad, sino porque escapa a su posibilidad, con lo cual sólo le queda al hombre hablar de un conocimiento *indirecto* de Dios y por ende, de la verdad, y de este modo su humano conocimiento se transforma en *metáfora*. Dios es un ser que al mostrarse se oculta, que está en continuo y simple movimiento estático de creación, y hasta es una paradoja para la mente humana porque lo que es en este momento dejó de ser en este mismo momento porque ya es otra cosa en el orden de la continua creación, es *teofanía*.

«Se le verá, pues, por medio de los cuerpos en los cuerpos, no por sí mismo. De manera similar se manifestará la esencia divina en las inteligencias por medio del intelecto, en las razones por medio de la razón, no por sí misma»⁴⁴⁸.

De esta manera encontramos en boca del monje Enrique la postura de Eriúgena y Dionisio cuando sustentan la imposibilidad de *nombrar* a Dios, definirlo o comprenderlo; ni su ser ni su ciencia se pueden conocer. Enrique realiza una comparación mostrando que, comprender la *teofanía* es como intentar *vaciar* de agua el mar:

«Pues, por cierto, según las fuerzas del que trate de agotar el mar, puede vaciarlo, pero después de tratar de vaciarlo, no ofrecerá en absoluto signos de disminución. No de otro modo, también de Dios se puede discutir un poquito, pero la profundidad y grandeza de su sabiduría, no puede ser comprendida mediante ninguna discusión de manera que permita agotarse algo... ni siquiera hasta un punto puede ser explicada por la razón humana...»⁴⁴⁹.

⁴⁴⁸ *Periphyseon*, 450C: «Per corpora ergo in corporibus, non per se ipsum, videbitur. Similiter per intellectum in intellectibus, per rationem in rationibus, non per se ipsum, divina essentia apparebit».

⁴⁴⁹ *De tribus quaestionibus*, 64A: « Mare enim juxta haurientis vires hauriri quidem valet, sed post haustum nulla prorsus diminutionis signa praebet. Haud aliter quoque de Deo aliquantulum potest disputari; sed profunditas et magnitudo sapientiae ejus disputatione nulla ita valet comprehendi ut quidquam patiatur exhauriri. [...] ita etiam divinitatis supernae majestas ab humana ratione, juxta dignitatem, vel usque ad punctum, nequeat exponi...».

4.2. Duda y dialéctica en Otloh: inquietudes que le impulsan al ateísmo

Cabe que nos preguntemos: ¿Por qué se teme tanto a la duda? ¿Porque sumerge al hombre en la inseguridad en lugar de sumergirlo en la prudencia, pericia, inteligencia, previsión o sensatez de la *φρόνησις*? Cuando se intenta eliminar la duda y se afirma que «la verdad es única y debe ser aceptada por todos», limita al hombre y a su entendimiento a una creencia sin cuestionamientos y basada en el poder implementado desde la autoridad, relegando el poder de una verdad surgida del conocimiento. Por otro lado, la fe no está contrapuesta a la duda, cuando esta última invade a la primera provocando que se mezclen dos instancias: la espiritual y la gnoseológica aplicada a la espiritual, esta imbricación puede conducir a afianzar la fe y el conocimiento de Dios, o a su negación. Como sostiene Banniard, ante los sucesivos conflictos de fe, al señalar que «declarar» y «confesar» no son términos intercambiables. La fe no se «declara» sino que se «profesa»⁴⁵⁰. Esta distinción provoca, sin saberlo, en Otloh el conflicto de relatar la vivencia que conlleva una acción «terapéutica» en sentido griego, de «cura» en la proclamación de la fe que encierra la carencia de ella en el relato que lleva al arrepentimiento o contrición.

La búsqueda de verdades provocaría un «proceso» de fortalecimiento intelectual en el individuo por la intrínseca necesidad de elaborar argumentos explicativos de sus logros y fracasos en la búsqueda. Hablamos, más que nada, de un universo monástico en el que están dadas las condiciones para el potencial desarrollo del hombre en todas sus dimensiones, porque sabemos que en el siglo XI había muchísimas personas que ni siquiera consideraban el desarrollo personal como posibilidad. En este contexto, el caso de Otloh se encuentra en las antípodas de este comentario porque necesita fortalecer su «yo intelectual», porque no quiere ser el resultado del castigo y el miedo, si no de la seguridad que otorga la propia reflexión. Por lo tanto, para el monje de San Emeramo, la duda se vuelve imprescindible en este proceso y se define a sí mismo, a través de Dios, como «partidario de toda duda», «amator dubitationis totius»⁴⁵¹, porque busca razones que le hagan fiable los fundamentos de la fe, por eso el no encontrarlos y no poder comprender que «la autoridad» esté errada, le provoca un conflicto consigo mismo.

⁴⁵⁰ Banniard, p. 216.

⁴⁵¹ Expresión que venimos utilizando desde la «Propuesta de investigación» y la referimos nuevamente: *De suis tentationibus*, 41A.

Como señala Ricoeur, es el propio acto del lenguaje en el cual el sujeto –en este caso Otloh– toma conciencia de su libertad, el relato es un acto preformativo –con un contenido que podríamos considerar jurídico– de testimonio verídico de lo que le está aconteciendo⁴⁵² y el sufrimiento que le conduce al arrepentimiento o contrición. Esta lucha por encontrar su propia «forma de ser en esta vida», le hace sentir a Otloh que el demonio busca arrastrarlo a la desesperación, porque le pregunta: «¿qué sentido tiene desear lo imposible?». Sin embargo el monje de San Emeramo continúa en su búsqueda: «En la epístola del Beato Apóstol Pedro, se lee: “Dios, no perdonó a los ángeles que pecaron”, y en la epístola de Judas: “A los ángeles que no conservaron su dignidad de príncipes, sino que abandonaron su morada, los reservó para el juicio del gran día con eternas cadenas»⁴⁵³. Vemos con claridad la selección de textos que él mismo hace para autoconvencerse de que Dios lo está sometiendo a una prueba, por lo tanto tiene que atravesar esta instancia. Pero la duda continúa y el convencimiento de saber que: *Dios no perdona a nadie* –como vimos en el párrafo 1–. La pregunta deviene necesaria: ¿entonces, quién se salva?, ante ella, las palabras del demonio recobran su sentido. La necesidad de la gracia para obtener la fe queda intacta igual que la necesidad de la acción para buscarla. La elección está presente en todas las criaturas:

«¿Acaso ignoras que todos los ángeles y arcángeles y todos los habitantes del cielo, que están constituidos de una naturaleza mucho más sublime que la humana, que fueron abandonados al arbitrio de su voluntad para que permanecieran, o bien conmigo, o bien quisieran quedarse con el príncipe de los diablos? De esta manera también fue conveniente que ellos fueran probados, para que se pudiera revelar qué cosas existían en mí, y qué, en sí mismos»⁴⁵⁴.

Dios no perdona a nadie de hacerle sufrir su castigo por alejarse de Él, por pensar de manera autónoma, por seguir a su voluntad libre. Por eso Otloh, tiene que buscar los casos en que sí perdonó, o bien el sentido de necesidad de la prueba, de lo contrario ¿para qué creer? La prueba trae consigo la fortaleza, Dios le dice:

⁴⁵² Ricoeur, *Concilium*, pp. 11-23.

⁴⁵³ *De suis tentationibus*, 42A. Gäbe, p. 288: «Et in epistola Judae: *Angelos qui non servaverunt suum principatum, sed reliquerunt suum domicilium in iudicium diei magni, aeternis vinculis reservavit*».

⁴⁵⁴ *Ibid.*, 41D. Gäbe, p. 288: «Nunquid ignoras angelos et archangelos omnesque coelicolas, qui longe sublimioris natura constant humana, in eo voluntatis suae arbitrio relictos, ut sive mecum, sive cum principe diabolo vellent, permanerent? Sic quoque oportuit, eos probari, ut et quid in me et quid in se essent posset denudari».

«...en cualquiera de los libros de la ley divina que te plazca indagar esto que ya dije, encontrarás sin duda que siempre me agradaron que fueran, no débiles de voluntad, sino probados en la tribulación y en la persecución».

«No te sorprendas, por tanto, de que me complazca probar a todos, pues no serían reconocidos ni por ellos mismos, ni por otros, si no es que algunas tentaciones los hayan ya vuelto seguros y probados»⁴⁵⁵.

La identidad de sí se adquiere a través del sufrimiento, nadie puede creer en alguien que no haya atravesado por lo mismo; en alguien que no haya cargado con la más pesada de las cruces. El valor de una persona radica, entonces, en su capacidad de sufrimiento. Jesús es el claro ejemplo de sufrimiento y humanidad porque se cuestiona el abandono del Padre igual que Otloh.

La situación conflictiva está presente porque va más allá de su voluntad, fortaleza o debilidad del alma, porque es Dios quien otorga o quita esa fortaleza. Otloh necesita encontrar «causas» que le expliquen por qué no puede dejarse guiar por sus propias fuerzas sin cometer herejía o transformarse en un *débil pecador* por no poder superar las pruebas. Una lucha de Otloh por reclamar el valor de su propia voluntad emanada de la razón, poniendo énfasis en que, la razón, es un don divino. Leemos en *De cursu spirituali*:

«Y por esto a los que se les dio el libre albedrío de correr por donde quisieran, se les dio también un lugar espacioso en el cual pudieran correr... Por ello, para que todo hombre tuviera abundancia de cada una de las dos cosas, Dios permitió que existieran muchísimos hombres de índole diversa, esto es, amantes de la sabiduría secular y amantes de la sabiduría espiritual, ricos y pobres, soberbios y humildes... Pero cuando sean colocados a un lado los amantes de la sabiduría espiritual, los pobres, los humildes, los enfermos, y al otro lado los opuestos a estos, no quedará ninguno, al menos de los que han llegado al uso de la razón, que, al ser juzgado por el opuesto a él, no sea coronado o condenado»⁴⁵⁶.

La primera impresión que nos provoca el texto es la condena hacia la «sabiduría secular», «ricos», «soberbios» y «sanos», pero tiene un potente espacio de ambigüedad

⁴⁵⁵ *De suis tentationibus*, 35B. Gäbe, p. 266: «In quibuscunque igitur libris divinae legis placeta hoc quod jam dixi exquirere, et invenies procul dubio mihi non in sua voluntate delicados, sed magis, in tribulatione ac persecutione probatos semper placuisse». Y 36B, Gäbe, 268: «Noli ergo mirari, quia mihi placet omnes probari; nam nec sibi, nec aliis cogniti forent, nisi eos tentamenta aliqua certos ac probatos facerent».

⁴⁵⁶ *De cursu spirituali*, 240B: «Ideoque quibus datum est liberum arbitrium currere quocunque velint, datus est etiam locus spatiosus in quo currere possint. Locus autem satis spatiosus est facultas bene et male agendi. Quod enim meritum esset, si quis vel male vel bene agere non posset? Unde ut utriusque rei copiam haberet omnis homo, Deus permisit fieri plurimos diversae qualitatis homines, id est saecularis et spiritualis sapientiae amatores, divites et pauperes, superbos et humiles, sanos et infirmos, ut omnes inter se certantes quis celerius, hoc est melius, curreret probarentur, probati coronarentur. Nam cum in una parte positi sint sapientiae spiritualis amatores, pauperes, humiles, infirmi; in alia vero sibimet contrariis, nullus ad intelligibilem duntaxat aetatem perveniens relinquitur qui non per oppositum suum probatus aut coronetur, aut damnetur». (Traducción: García Junceda (1985, p. 228).

en la defensa de la racionalidad «individual», porque afirma, primero «a los que les dio el libre albedrío» de lo que derivamos que el «libre albedrío» no lo poseían todos, para luego decir que se les dio para: «correr por donde quisieran» y un «lugar espacioso», o sea, no todo el ámbito del conocimiento sino uno limitado, espacioso y amplio pero limitado, lo cual es cierto –si no lo entendemos con malicia–, porque la inteligencia humana es limitada. Luego afirma que Dios le dio «a todo hombre» «abundancia» de las dos cosas: «libre albedrío» y «lugar para usarlo», de esta manera surgen los «hombres de todo tipo», amantes de la sabiduría secular y amantes de la sabiduría espiritual y que, al momento de ser juzgados, serán «condenados» o «coronados», lo que continúa ignorando Otloh es a quién se le aplicara cada una y por qué.

El pensamiento del monje de Ratisbona fue sufriendo importantes cambios a pesar de la prudente aplicación de la dialéctica. En su tentación hay «alguien» que busca que Otloh descarrile del camino correcto y ese «alguien» podría interpretarse como una imagen producida en su mente al «creer» que «alguien» lo conduce sin que esto fuera cierto. Una postura que admite la crisis y el sufrimiento y que concede la existencia del representante del mal, aunque también negaría a este representante si reconoce que la crisis es provocada en la propia mente. En el artículo «Biblia y tradición», José Mattoso analiza la duda dentro del monasterio porque:

«Los monjes de hábito negro ya no están solos en la Iglesia. Al lado de ellos otros monjes ponen en entredicho los datos tradicionales, con una osadía y una libertad que sólo el fervor lo puede explicar. No dudan propiamente de la doctrina –como ciertos predicadores ambulantes comienzan a hacer ya durante el siglo XI y que harán más aún en el siguiente– sino de las observancias, de las prácticas, de las instituciones creadas por los antecesores inmediatos en el monaquismo, acumuladas durante siglos unas sobre otras. Son los miembros de las órdenes nuevas que aparecen durante los siglos XI y XII»⁴⁵⁷.

El comentario de Mattoso nos abre el entorno del monje de Ratisbona al decir que los cofrades ponían en entredicho los datos tradicionales y que dirigían sus críticas a las observancias y a las prácticas en las instituciones monásticas. Una distinción que apunta no a la destrucción de la fe sino, como consideramos que es la pretensión de Otloh, a modificar la forma en que las prácticas se llevan a cabo y a analizar sobre qué supuestos, apoyándose para ello en la reforma. La hipótesis sobre la abundancia de incrédulos, se va fortaleciendo cada vez más enriqueciendo y complejizando la realidad de los monjes. El prólogo de *De tribus quaestionibus* es revelador de la situación de

⁴⁵⁷ Mattoso, p. 874.

tensiones que se viven en el claustro como elemento generador de dudas y detonante de las posiciones extremas de Otloh. Allí el monje de Ratisbona habla de la «insolencia» de algunos, refiriéndose al dialéctico que lo acusa de una mala utilización de los «nombres» y pide disculpas si está equivocado en su apreciación. Decide seguir el consejo del monje Enrique y publicar el opúsculo para que sea mejorado por los peritos.

Otloh sabe que lo que dice no se puede aseverar, por eso pide que si alguien encuentra algo que considera sabio, dé gracias a Dios e interceda por sus pecados. Y si algo no está bien dicho, «atribúyanlo a mi impericia más que a mi malicia, y por lo mismo recorten lo perjudicial para no condenar lo útil»⁴⁵⁸, en esta afirmación se declara conocedor de sus limitaciones. La dialéctica aparece como un espacio de tensión entre *auctoritas* y *ratio*, ya que no se la puede considerar sólo *ratio*, utilizada para cumplir con una función apologética, aparece también denunciando la dependencia del atacante hacia el atacado, hecho que se puede ilustrar desde la situación de Lanfranco con Berengario de Tours, o de Anselmo con Roscelino, situación en que abandonan «los atacantes» su lugar en busca de las herramientas del contrincante para doblegarlo en su propio campo. La dialéctica es una donación de Dios que Otloh aprovecha para introducir el ejercicio dialéctico de la refutación.

Dempf enfatiza en que cuanto más intentaban asimilar «los sabios tradicionales el legado espiritual de la tradición, más apremiante se hacía la cuestión de cómo conciliar las diferencias y contradicciones que allí aparecían»:

«La dialéctica asumía un papel decisivo. Algunos de sus profesores comenzaron en el siglo XI a recorrer de una punta a la otra los países. Con escasa preparación filosófica, algunos dialécticos acometieron cuestiones teológicas, con lo cual algunos dogmas de fe, como el nacimiento virginal de Cristo, su muerte redentora y su resurrección, o la inmortalidad del alma fueron silogísticamente deshechos. [...] No es posible medir la extensión de esta dirección escéptica y frívola; pero debió ser bastante amplia para producir en el campo eclesiástico una oposición antidialéctica. Uno de sus portavoces fue el benedictino Otloh de San Emeramo de Ratisbona. Las dudas en la fe que sufrió durante sus estudios antes de entrar en el monasterio, lo movieron a un retorno radical a la Biblia, la patrística y la hagiografía. Ciertamente no rechazaba absolutamente la ciencia profana; pero la reputaba francamente ilícita para monjes, y reprendía vivamente la tendencia a poner a Platón, Aristóteles o a Boecio por encima de la doctrina de la Iglesia»⁴⁵⁹.

En esta cita se profundiza en la utilización que se hizo de la dialéctica, y cómo con ella se destruyeron principios básicos de la regla de fe y enfatiza en el ataque de Otloh a

⁴⁵⁸ *De tribus quaestionibus*, 60A: «At si quid inepte vel inique prolatum agnoverint... imperitiae magis quam malitiae meae deputent, ideoque sic noxia resecent ut utilia non condemnent».

⁴⁵⁹ Dempf, p. 704.

la dialéctica sin abarcar todo el entorno que lo llevó, en un determinado momento, a tomar esa actitud. Es importante recordar el por qué de la actitud de Otloh y que al no despreciar la ciencia en modo absoluto, su intención haya sido la de intentar abrir con la implantación de la dialéctica desde dentro de la abadía, el espectro hacia un afuera que considerara colaborar con los que allí estaban, desde los campesinos hasta el rey y el obispo, teniendo en cuenta que los acontecimientos externos no le eran ajenos y la ciencia le permitía a Otloh relatarlos y explicarlos como muestra en el *Liber visionum* al relatar «Acerca de César Enrique III, cómo fue castigada por Dios su negligencia en oír las demandas y súplicas de los pobres»⁴⁶⁰.

Otloh está constantemente en conflicto con sus internas tendencias *diabólicas* que lo unen al mundo secular. Su joven desarrollo intelectual y espiritual culmina con su conversión en San Emeramo al tiempo que adquiere una intuitiva seguridad acerca de la imagen cristiana del mundo que es intensamente personal en él, hasta hacer de la expresión de sus dudas una consideración atípica para el siglo en el que vive y toda la Edad Media. Nuestro *amator dubitationis totius* aplica a su interpretación y análisis la fuerza dialéctica que aprendió en el *scriptorium* y que, convertida en «visiones», convergen en provocarle una serie de dudas que lo atormentan al sentir que se separa del perfil deseado por algunos abades y autoridades de la época.

Muchas personas estaban involucradas en una creencia dogmática que excluía la duda, de esta manera sentían que había *algo* que los sostenía y les generaba la ilusión de haber alcanzado el fundamento, el conocimiento auténtico que no podían cuestionar. De manera diferente, cuando las pruebas que se ofrecían desde la autoridad eclesiástica no convencían, aquellos que dudaban o tenían una actitud «más flexible», utilizaban la fuerza de la razón unida a la fe (sin negar que la razón también produce dogmas), para alcanzar a comprender ese espacio creador y superior a todo. Como dice Juan Escoto Eriúgena:

«...pues la verdadera autoridad no obstaculiza la razón justa, ni la razón justa a la verdadera autoridad... *A fin de que nutra con doctrina a los rudos todavía en la simplicidad de la fe, por la otra para que piadosa y castamente corrija a la gente sencilla que se crean u opinen de Dios nada indigno*»⁴⁶¹

⁴⁶⁰ *Liber visionum*, XV. Schmidt, pp. 86-88: «De Caesare Henrico III. Quomodo eius in audiendis pauperum causis et precibus negligentia a Deo punita fuerit».

⁴⁶¹ *Periphyseon*, 511B-C: «Vera enim auctoritas rectae rationi non obsistit, neque recta ratio verae auctoritati ut et rudes adhuc in fidei simplicitate doctrina nutriat, et catholicae fidei aemulis instructa armataque, divinis propugnaculis munita respondeat».

Encontrando así el equilibrio entre las dos fuentes de conocimiento. Porque la razón, de ninguna manera está obligada a obedecer a las Escrituras.

Eriúgena continúa defendiendo el uso de la razón como herramienta para alcanzar la verdad y mostrar cómo de ella se desprende la autoridad:

«Aprendimos que la razón es primera por naturaleza, la autoridad por el tiempo... Pero desde el principio, con la naturaleza y el tiempo, la razón había nacido. Alumno: La misma razón lo enseña. Ciertamente la autoridad procede de la razón verdadera, pero la razón nunca jamás de la autoridad. Toda autoridad que no es aprobada por una razón verdadera, aparece como insegura; pero la verdadera razón, ya que queda establecida por sus propias fuerzas firme e inmutable, no necesita ser fortalecida por la aceptación de ninguna autoridad»⁴⁶².

De acuerdo con el estudio de Misch, Otloh entiende la relación fe-razón como Eriúgena: la autoridad está en las dos, por eso escribe tantas veces sus dudas, con esta acción nuestro monje pudo poner la razón en la fe pero desistió de poner la fe en la razón. Esta última frase «poner la fe en la razón» es lo que configura un aspecto de la crisis de Otloh, por eso su obra se instituye en una especial manera de desciframiento y explicación del conocimiento revelado por Dios en las Escrituras y en la creación. La fuerza del amante de la duda es triple porque surge de los tres interlocutores: él, Satanás y Dios, lo que le permite hacer aparecer las dudas y no puede lograr que desaparezcan, éste es un trabajo tan inútil como pretender que desaparezca la acción mala, o lo que entendemos como el pecado en Adán. Duda y pecado son intrínsecos al hombre una en el ámbito intelectual y otra en el religioso. Instalado en esta situación el demonio –él–, le dice:

«¿Por qué te fatigas tanto tiempo con un trabajo inútil? ¿Dónde está esa esperanza tuya que hasta hace poco tenías en las Escrituras? ¿Acaso no podrás probar tú, el más tonto de todos los mortales, con tus propias caídas, que el testimonio de las Escrituras y el pensamiento de toda criatura están formados sin razón y sin director?»⁴⁶³

En esta frase encontramos afirmada la imposibilidad de desligarse de las dudas, porque sería un *trabajo inútil* demostrar la autoridad de la que proviene la Escritura,

⁴⁶² *Periphyseon*, 513B: «Rationem priorem esse natura, auctoritatem vero tempore didicimus... ratio vero cum natura ac tempore ex principio rerum orta est. Alumnus: Et hoc ipsa ratio edocet. Auctoritas siquidem ex vera ratione processit, ratio vero nequaquam ex auctoritate. Omnis enim auctoritas quae vera ratione non approbatur infirma videtur esse, vera autem ratio quoniam suis virtutibus rata atque immutabilis munitur nullius auctoritatis astipulatione roborari indiget».

⁴⁶³ *De suis tentationibus*, 32C. Gäbe, p. 256: «Cur labore casso tandiu fatigaris? Ubi est illa spes tua quam usque modo retinebas in Scriptura? Nonne, omnium mortalium stultissime, casibus propriis poteris probare, quia et Scripturarum testificatio, et totius creaturae imaginatio absque ratione constat et sine rectore?».

agravada en su ambigüedad. He aquí la importancia de la teología negativa y la sospecha de que el pensamiento humano no está atado a una autoridad sino a sus propias capacidades desplegadas, incluso, desde el conocimiento de la dialéctica. Si la razón consiste en dejarse guiar por Dios que es su director, guiarse por sí mismo será no tener director. Por lo tanto ¿qué posibilidades de *salvarse* tiene si «apenas se salvará el justo»⁴⁶⁴, ya que por sí mismo no puede y no hay nadie que lo guíe?

Esta forma de pensar particular en Otloh, le lleva a escribir sus experiencias internas desde la fórmula de una intromisión satánica en su mente. ¿Por qué ese *genio maligno*, Satanás, lo impulsa a pensar tales cosas? ¿Y si hubiera alguna verdad en esos pensamientos *impuros*? En cierto momento de su duda considera acertadas las palabras del demonio y escribe:

«Me pareció que palabras de tal naturaleza eran inspiradas»⁴⁶⁵.

Llegamos al lugar deseado. Alcanzamos a mostrar las razones que nos llevan a nuestra insistencia en la utilización y valoración de Otloh sobre la dialéctica. Escribe que las palabras que le llevan a dudar de Dios, que provenían de su mente atormentada a la que llama «demonio», indican que en un momento lo sintió así, como palabras que poseían una verdad, por eso las «comprende» inspiradas. Él las piensa y las escribe desde lo más íntimo de su certeza. Si todo este relato hubiese sido sólo un juego de máscaras para ilustrar a los monjes en la necesidad de alejarse de las ciencias profanas, no hubiese tenido, en ningún momento, que reconocerles ningún valor ni hubiese mostrado su paradoja. La profunda severidad que nuestro monje observa en los castigos divinos sobre las personas, lo lleva a pensar que Dios sólo sigue su arbitrio, que no ayuda a todos los que se lo piden y que esa intolerable disciplina no puede complacer a nadie:

«¡Oh indiscreta severidad! ¡Oh excesiva equidad! que solamente sigue el arbitrio de su voluntad y a los que recurren a él, rehúsa aceptarlos»⁴⁶⁶.

⁴⁶⁴ *De suis tentationibus*, 30A. Gäbe, p. 248: «Putasne, inquit, ut tam sceleratus homo apud Deum iudicem districtissimum veniam possit promereri? Quandoquidem, sicut scriptum est: Vix justus salvabitur».

⁴⁶⁵ *Ibid.*, 32D. Gäbe, p. 258: «Visum et hujusmodi verba iterum quasi respondendo mihi inspirari».

⁴⁶⁶ *Ibid.*, 31C. Gäbe, p. 254: «O indiscreta severitas! O miseranda aequitas! quae tantummodo voluntatis suae arbitrium sequitur, et ad se confugientes suscipere dedignatur».

Esta cita fortalece la sospecha de que puede haber *verdad* en una fuente *maligna* y la determina como:

«...engaños de esta naturaleza [que] durante largo tiempo perturbaron mis pensamientos, con los cuales puede probarse suficientemente a cuántos peligros estaba sometida mi mente»⁴⁶⁷.

La otra forma de la verdad le perturba durante largo tiempo y el sentimiento, las sensaciones, las verdades afloran más allá de su deseo de intentar enmascararlas en una ejemplificación para otros. ¿Qué le queda sino atormentarse frente a la fuerza que su pensamiento «libre» irá adquiriendo hasta hacerle dudar de la existencia de Dios y de la verdad de las Sagradas Escrituras?⁴⁶⁸ Así llega a encontrar como única salida la gracia divina para vencer las dudas.

«Confieso, en efecto, desde lo íntimo del corazón, que nadie puede vencer tales cosas sino mediante la gracia del Señor»⁴⁶⁹.

Necesita la activa colaboración del ser sobrenatural, Dios, que modifique lo que el propio Dios ha creado, algo que está «por la gracia de Dios» en «su» naturaleza y que sólo «por la gracia de Dios» podrá superar, esto es, la capacidad de dudar.

Todo lo dicho por Dios y el demonio lo escribe el propio Otloh extrayendo algunas frases de los escritos sagrados, analizando las contradicciones que vive y repitiendo la manifiesta negación:

«Dudé absolutamente de que, o bien pueda haber alguna verdad y provecho en la Sagrada Escritura, o bien que Dios omnipotente exista»⁴⁷⁰.

La duda es radical y es en este momento y entorno donde el ateísmo se hace presente. Como decíamos unos renglones más arriba, Otloh expresa «lo que siente» y «lo que comprende» en toda su crudeza y esto es que, desde su conocimiento racional, no podía creer en Dios ni en las escrituras que decían tener la verdad con argumentos,

⁴⁶⁷ *De suis tentationibus*, 31C. Gäbe, p. 254: «Hujusmodi quoque delusiones diu perturbaverunt cogitationes meas, in quibus satis probari valet quantis periculis mens mea subjaceret».

⁴⁶⁸ *Ibíd.*, 32B. Gäbe, p. 256: «sed per Dei gratiam a fide et spe coelestis auxilii nequaquam evulsus, tunc impugnatione tali diutius torqueri me sentiebam, per quam et de scripturae sacrae scientia et ipsius Dei essentia prorsus dubitare compellebar».

⁴⁶⁹ *Ibíd.*, 30B. Gäbe, p. 250: «Fateor nimirum ex intimo corde quod nullus, nisi per gratiam Domini solam, talia potest vincere».

⁴⁷⁰ *Ibíd.*, 32B. Gäbe, p. 256: «in ista autem omni dubitatione et mentis caecitate circumseptus, si aut ulla in Scripturis sacris veritas sit ac profectus, aut si Deus omnipotens constet prorsus dubitavi».

en muchos casos, imposibles para la razón, a los que sólo se podía llegar desde una fe absoluta. Para esta afirmación de ateísmo nos apoyamos no solamente en la tesis de Vinay que afirma que Otloh era ateo al entrar en el monasterio⁴⁷¹, o en la de Banniard que no considera que haya perdido la razón a causa del ateísmo porque fue lo que le permitió cuestionarse la fe, sino en la de Cavaille⁴⁷² que, apoyándose en Wirth, dice que es necesario admitir la posibilidad de ateísmo en la Edad Media, porque estaría inscrito en el acto mismo de poner un Dios y de imponer el culto y que, para afirmar la posibilidad de ateísmo sólo es necesario leer en la Biblia el salmo en el que el insensato dice en su corazón que no hay Dios, una negación que va acompañada de la declaración de su imposibilidad por la inaceptabilidad del enunciado por el medio religioso que impera.

En estas circunstancias Otloh se queda sin Dios y sin filosofía. Todo su entorno físico y espiritual se quiebra a causa de poseer un conocimiento que tampoco es absoluto.

Decir «Dios no existe», es un enunciado de todas las épocas, por eso figura en la Biblia y por eso los doctos se empeñan en refutarlo. Pero sentir la ausencia en lo más profundo del espíritu, no es lo mismo que *decir* su negación, y Otloh lo toma como producto de una enfermedad porque le genera algo más que angustia: desamparo. Un desamparo ante el que nunca tuvo las fuerzas necesarias para vencerlo y si las tenía, no pudo usarlas en todo su alcance porque, si aquello que se le escapaba, Dios, existía y era como le decían, Otloh no tendría salvación alguna, su alma estaría condenada en la negación e insensatez de no aceptar la certeza de Dios.

La argumentación en contra de la existencia de Dios omnipotente está presente en varios de sus escritos:

«Lo mismo se ha de entender sobre la esencia de Dios. De otro modo, si alguna persona o virtud de Dios omnipotente existiere, no habría en manera alguna tanta confusión y diversidad en todas las cosas, sino que no encontrarías tantas diferencias críticas, y no te amenazaría la duda que ahora sufres»⁴⁷³.

⁴⁷¹ Vinay, p. 19.

⁴⁷² Cavaille, p. 293.

⁴⁷³ *De suis tentationibus*, 33B. Gäbe, p. 258: «Idem quoque de Dei essentia intelligendum est. Alioquin si aliqua persona aut virtus Dei omnipotentes esset, nequaquam tanta confusio atque diversitas in rebus cunctis appareret. Sed neque tibi discrimina tanta contingerent, talisque dubitatio, quam modo pateris, minime immineret».

Porque la existencia de un ser omnipotente, omnisciente, no puede permitir la existencia de la confusión, la diversidad, el mal, la duda. Porque su creación debería ser tan perfecta como el creador y no permitir la duda radical y metafísica desde todo punto de vista insuperable que padece Otloh.

Sabine Gäbe, trata de ver en estas palabras la ficción de un «otro» que lo impulsa a esa duda, una hipótesis que aunque posible sin embargo no la deja satisfecha. Piensa que tanto la duda sobre Dios como sobre la verdad de la Escritura no está disimulada en virtud de que se atrevió a poner su nombre en estos relatos. Gäbe también sospecha que la figura del clérigo sea ficcional asociada a una intención edificante y didáctica con el fin de ser leído porque, el «yo» *quidam* indica una separación ente el autor y la persona histórica⁴⁷⁴.

¿Por qué dudar de la duda de Gäbe? Ciertamente puede ser todo un gran engaño. La primera parte del *De suis tentationibus* comienza hablando de cierto clérigo, y aunque él lo fue, siente un gran desprecio por ellos, relata que sufrió tales pesares enviados por Dios para que se enmendara, se hizo monje, otros monjes leían tanto libros clásicos como sagrados, imitó a los que leían las Escrituras y cuánto más leía peor se sentía, sufrió tentaciones, se libró de la fustigación demoníaca y pensó que podía ayudar a otros a que no leyeran lo inconveniente haciéndoles leer esto que, a ese clérigo convertido en monje, le había sucedido. Escribió las molestias junto a las palabras de las Escrituras como escudo defensivo contra aquellas. Así comienza a escribir sobre «un cierto clérigo», tercera persona, pone dos puntos y da inicio al relato en primera persona, pero que en realidad sigue siendo tercera porque quien escribe toma distancia con el protagonista aunque sea él mismo. Sostenemos que si esta conjetura fuera cierta el texto no perdería su valor sino que se enriquecería en el juego de frustraciones y ocultamientos, donde nunca sabremos cuál es la opción correcta y si fue la tentación de Otloh o no. Los detalles del sufrimiento y de la tentación relatados en modo de visiones, que si bien, como hemos mostrado, otros monjes realizaron relatos similares, como Odón o Jerónimo o Job, Otloh los describe en sensaciones que nos hacen «creer» que hay un halo de certera autobiografía en su escritura. No podemos negar que, de ser cierta la hipótesis de la máscara, nuestro monje fue un muy buen «actor» y autor, porque vivió y sufrió toda su vida con una «falsa» tentación. Porque, en definitiva qué es la ficción, *fictio*, sino un suceso fingido o inventado, un género literario, una simulación, un producto de la imaginación, o más bien de la fantasía, por los fantasmas

⁴⁷⁴ Gäbe, p. 121.

que le perseguían y que le impulsaron a escribir sobre las paranoias y la duda, real o ficticia, que no lo abandonó. Aunque Otloh sabe que Dios no permitiría que nadie fuera tentado más de lo que pudiera soportar⁴⁷⁵ –porque está escrito en el libro de Job–:

«Así también tú mismo pensaste que en el momento de la tentación serías resistente a todo, y he aquí que producida la tentación, se hace evidente cuán débil eres. ¿Acaso aún ignoras cuánto vale saber qué eres? Por cierto, si alguna tentación aún no te hizo más fuerte, sin embargo te ha hecho más seguro de ti mismo, porque antes tú creías que eras más fuerte (lo que no era así); ahora habiendo experimentado propiamente la verdad de tu fragilidad, reconoces que eres débil. Este es, pues el reconocimiento de aquella debilidad de la cual dice el Apóstol: *La virtud se perfecciona en la debilidad*»⁴⁷⁶.

De todos modos da el grito desesperado:

«¡Oh, si tú que eres, Omnipotente, y si estás presente en todas partes, como también leí muchísimas veces en múltiples libros, ya te suplico, muéstrate quién eres y qué puedes, sacándome más prontamente de los peligros inminentes, pues no puedo soportar más tantas crisis»⁴⁷⁷.

Sólo Dios con su omnipotencia podía ayudarlo a superarlas. Su mente racional no lo apartó de ellas, sino que fue, justamente, la que lo sumergió en ellas. El pedido fue tan profundo, un último llamado a gritos a la fe, que inmediatamente superó la hesitación y encontró la luz del conocimiento para no retornar más a las tinieblas⁴⁷⁸. Misch encuentra muy convincente el relato, a pesar de su ingenuidad, que haya logrado a través de una oración recuperar su confianza en Dios⁴⁷⁹. Pero no es a través de una acción sencilla que recupera la confianza en Dios, sino el resultado de mucho sufrimiento de su mente y de su cuerpo hasta encontrar el convencimiento de que en esas condiciones no podía continuar porque la duda lo estaba matando. Tenía que aceptar la existencia de aquel ser para recobrar el sentido de su vida. El monje estaba en este mundo para algo, para

⁴⁷⁵ *De cursu spirituali*, 222B: «fidelis Deus, qui non patietur vos tentari supra id quod potestis».

⁴⁷⁶ *Ibíd.*, 221B. *De suis tentationibus*, 36 C: «Sic etiam tu arbitratus es temet ante tentationis tempus validum ad omnia, et ecce quam infirmus sis ex tentatione apparet illata. Nunquid adhuc nescis quantum sit noscere quid sis. Certe si necdum tentatio aliqua fortiorem, tui tamen te fecit certiorum, quia prius te (quod non eras) credebas validum; nunc veritatem proprie fragilitatis expertus, agnoscis te infirmum. Haec est namque illius agnitio infirmitatis de qua Apostolus dicit: *Virtus in infirmitate perficitur*».

⁴⁷⁷ *De cursu spirituali*, 218A. *De suis tentationibus*, 33B-C: «O si qui es, Omnipotens, et si sis undique praesens, sicut et in libris legi saepissime multis, jam precor ostende quis sis et quid possis, eripiens citius me a periculis imminentibus; nam sufferre magis neque discrimina tanta».

⁴⁷⁸ *De suis tentationibus*, 33C. Gäbe, p. 260; *De cursu spirituali*, 218B: «Nulla dehinc mora; et ablata est per Dei gratiam non solum omnis illa dubitationis supradictae nebula, sed etiam scientiae lux tanta in corde meo emicuit, ut et nunquam postmodum tales dubitationis mortiferae tenebras sustinerem, et ea quae minus antea cognovi intelligere coepissem». Citado en nota 280.

⁴⁷⁹ Misch, p. 74.

comprenderlo, para desbaratar el misterio, no lograrlo fue lo que le atormentó por eso se pide a sí mismo en nombre de Dios:

«Por lo tanto, como te es grato que puedas alcanzar de mí lo que pides, así también para mí es valioso si tú obedecieras a mis súplicas. ¿Acaso tú, a quien muchas veces he rogado que no cometieras este o aquel vicio aún persistes en ellos?»⁴⁸⁰.

Encuentra la salvación en el pedido desesperado. La salvación no fue el grito, sino darse cuenta que tenía que hacer lo que quería: ser monje, sin importarle lo que los otros pensaban, esto también lo había aprendido en las lecturas de los poetas romanos, de los filósofos estoicos y también de los filósofos cristianos. Este fue su *Carpe diem*. La duda no tenía por qué desaparecer y la reflexión tampoco, porque fue ella la que lo llevó a dudar. Y se aferró al discurso redentor de Dios para que lo salvara, una estrategia que ocultó su debilidad para creer lo que no podía creer. Sus fuerzas se debilitaron por la intromisión del demonio a quien Otloh carga la causa de la hesitación y de la desviación de la justicia divina, la negación de su existencia y lectura de los filósofos paganos⁴⁸¹.

«Aquellos que decidían su existir tan solo en mí, parecían dignos de su elección y de la felicidad eterna, pero los otros que se encomendaban a sus propias fuerzas, para que se pusiera de manifiesto qué podían sin mí, fueron castigados con un “juicio implacable”...»⁴⁸² Otloh asiente: «Confieso, en efecto, desde lo íntimo del corazón que nadie puede vencer tales cosas sino mediante la gracia del Señor»⁴⁸³.

Una confesión que proviene desde lo más íntimo del corazón es, como sostiene Banniard⁴⁸⁴, un reconocimiento de los riesgos a los que está expuesto al aceptar las fantasías de la vida interior. O, en terminología psicoanalítica –utilizada también por Vinay– las fantasías del psiquismo. Otloh desea evitar las trampas que la soledad y el aislamiento monacal le tienden al favorecer en su espíritu escudriñador el nacimiento y permanencia de la duda, por lo tanto, necesita de la gracia de Dios para superarlas porque su escritura, con la que intenta hacer participar a otros en «su» duda, en «su» verdad, no son suficientes para evitar los errores doctrinales y asegurar su cohesión

⁴⁸⁰ *De cursu spirituali*, 219B, y *De suis tentationibus*, 34C. Gäbe, p. 264: «Sicut igitur tibi gratum est ut a me rogata consequeris, ita quoque mihi pretiosum constat, si tu precibus obedias meis. Nonne ergo tu, quem saepe rogavi, ut ne hoc aut illud vitium geras, adhuc in illis perseveras?».

⁴⁸¹ *De suis tentationibus*, 30C. Gäbe, p. 250: «conatus est per alia fraudis suae argumenta ad justitiae divinae blasphemiam me deflectere».

⁴⁸² *Ibíd.*, 41D. Gäbe, p. 288: «Hi qui in me suum tantummodo esse decernebant, electione et felicitate perpetua videbantur digni; illi autem qui se viribus propriis commendabant, ut patefieret quid sine me possent, irremediabili iudicio sunt puniti».

⁴⁸³ *Ibíd.*, 30B. Gäbe, p. 250: «Fateor nimirum ex intimo corde quod nullus, nisi per gratiam Domini solam, talia potest vincere».

⁴⁸⁴ Banniard, p. 235.

espiritual. De esta manera, la confesión –admisión– escrita, alcanza una función de salvaguarda y participa en esta perspectiva en la lucha contra las herejías.

Pero la negación de la existencia de Dios también pudo obedecer, como sostuvo Vinay a que «...los personajes de la Biblia son los que ha rechazado Otloh, la historia sagrada es la historia de los hipócritas y prepotentes de siempre, de ayer y de hoy. Si es esta la justicia de Dios, se resiste a creer que Dios exista. Así pensaba un joven del siglo XI»⁴⁸⁵. Por estos motivos va a sostener que «Otloh es un convertido» y es muy probable que por estos motivos Otloh haya dudado de la justicia de Dios. Ahora bien el monje de Ratisbona es un *converso* porque habiendo negado la existencia de Dios adhiere al cristianismo.

¿Cuándo es posible el ateísmo? Cuando se niegan las características de Dios, sobre todo su condición antropomórfica y predestinativa. En este sentido, los monjes que cuestionaron las formas teológicas y doctrinales de decir a Dios, se podrían llamar *ateos*, con lo cual no sería necesario censurar su designación a ciertas mentes medievales.

Pero el emeramiense necesita sentir que merece ser castigado por Dios por no creer en Él y en *De suis tentationibus*, pide ser tentado para no permanecer ocioso mostrando cierto inconformismo con la tarea realizada:

«Cuando, pues, en cierta ocasión, convaleciendo de una grave enfermedad, había llegado a profesar la vida monástica, en aquel momento en tiempo más breve del que pueda creerse, fui salvado; teniendo un respetuoso temor que esta salvación, me originara algún daño espiritual, rogué al Señor, mediante una íntima plegaria, para que predispuesto por salvación tan grande no me entorpeciera con un ocio inútil, sino que permitiera que fuera atormentado con alguna tentación, que él supiera que era adecuada para mí. No pasó mucho tiempo después de esta oración; y he ahí, me rodearon las variadas molestias de las tentaciones que tanto me atacaban, que a veces temía no sólo que yo hubiera orado incautamente, sino que hubiera sido escuchado más bien para la ruina que para lograr un provecho»⁴⁸⁶.

El pedido de seguir padeciendo es lo que también suele entenderse como «enfermedad mental» o como un «trastorno obsesivo-compulsivo», ante la necesidad de encontrar una respuesta satisfactoria y no hallarla, esta circunstancia le genera una

⁴⁸⁵ Vinay, p. 20.

⁴⁸⁶ *De suis tentationibus*, 51C. Gäbe, p. 320: «Cum enim quondam ex infirmitate maxima convalescens ad monasticam professionem vitam venissem, tunc in brevi, plusquam credibile sit, factus sum sospes: ex qua sospitate veritus ne aliquod damnum spirituale mihi oriretur, prece Dominum intima rogavi ne me in tanta sospitate positum otio inutili torpescere, sed aliqua tentatione, quam mihi congruere sciret, pulsari permitteret. Post hanc orationem non multum temporis fluxit: et ecce variae tentationum molestiae accedentes in tantum me circumdederunt, ut et incaute me orasse et magis ad interitum quam ad proventum exauditum esse aliquando vererem».

crisis, como hemos examinado al tratar la enfermedad. Pero no está enfermo de locura sino de «tentación diabólica», quiere llegar a lo más profundo, a esa verdad que le deje satisfecho y no lo logra. Entonces, regresa a ese punto de inflexión una y mil veces, hasta romperlo y que aparezca de una vez por todas lo buscado. Creemos que por aquí pasa, también, la enfermedad de Otloh. Le pide a Dios, y Dios lo escucha, y con cierto humor dice Otloh que tanto lo escuchó Dios y le obedeció que hubiese preferido que no le hubiese obedecido tanto, porque «tenía la impresión de haber sido escuchado para la ruina y no para un provecho»⁴⁸⁷. Él nos relata poco a poco pero continuamente su padecimiento como una salmodia. Se siente prisionero de las peores obsesiones – tentaciones– que le generan una profunda angustia. La tentación le recuerda su debilidad como persona que depende enteramente de Dios y le obliga a la reflexión y meditación como le ordena la caridad cristiana.

Sufre una tentación que lo molesta más, cuanto mejor salud tiene, buscando los estudios que le permitan ligar su cuerpo a su espíritu. Y es así que decide escribir poemas para no poner frenos a su mente⁴⁸⁸ y mostrar sus debilidades y fortalezas y saber compadecerse de otros:

«Para que sea reconocida la fragilidad y fortaleza de cada uno de los hombres tentados; y por esto, un hombre frágil y caído cuando se haya convertido, sepa condolerse y compadecerse de otros que aún se hallen en cualquier tentación y fragilidad»⁴⁸⁹.

Estimamos que la postura de Otloh agrega un elemento a la bipolaridad demonio/Dios: él. Él en medio de Dios y el Demonio, como centro desde el que surgen las argumentaciones, a partir del diálogo tripartito. Él, que sufre las hesitaciones; él, que pide los tormentos para reconocer que está dando algo de sí a Dios. Él que no adopta una actitud pasiva, aunque hubiese querido tenerla para liberarse de tales hesitaciones. Las citas que escoge para hacerse ilustrar por el creador profundizan sus dudas y no son lo suficientemente evidentes como para evanecerlas; son relatos que surgen de la confusa Sagrada Escritura.

«Por eso, insensato, la Escritura en la que confías, sobre la persona de Dios y la religión, profiere palabras que tienen múltiples aspectos, como los hombres aquellos

⁴⁸⁷ *De suis tentationibus*, 51C. Gäbe, p.320: «ut et incaute me orasse et magis ad interitum quam ad proventum exauditum esse aliquando vererem».

⁴⁸⁸ *Ibíd.*, 51D. Gäbe, p. 320: «Ideoque in tanta molestia tentationis, quae eo magis imminebat, quo major sospitas corporalis inerat». *Ibíd.*, 52A. Gäbe, p. 322: «... qualique labore corpus spiritui subjicerem».

⁴⁸⁹ *Ibíd.*, 39B. Gäbe, p. 280: «...deinde ut uniuscujusque hominis tentati fragilitas et constantia agnoscat, ac per hoc fragilis quidem et lapsus cum conversus fuerit, aliis in tentatione et fragilitate quacunquē adhuc positus condolere compatiq̄ue sciat».

que antiguamente fueron los autores de la misma Escritura, ellos mismos fueron entonces como los que viven en el presente»⁴⁹⁰.

El sentido estuvo y estará diseminado polisémicamente, al igual que la duda es algo connatural al hombre, nadie puede deshacerse de ninguno de los dos, van juntos. Ante esta manifestación el diablo insiste:

«Pues muy tonto es intentar con súplicas esas cosas, que tu sabes, que no puedes alcanzar»⁴⁹¹.

La reiteración de la imposibilidad humana frente a las dudas y tentaciones se hace patente. En Otloh encontramos etapas desordenadas en su conversión cuando se promete a sí mismo someterse a la santa ley de los monjes sólo por amor a Dios; cuando olvida su promesa y regresa al mundo y decide abandonarlo completamente; y ante la enfermedad que lo acerca a la muerte y deja Freising por Ratisbona, con lo cual se cura milagrosamente. Sin dejar de lado las advertencias de Dios consistentes en las visiones y enfermedades, abandonando el consejo de conversión emanado de estas señales. Las visiones le resultan increíbles y dice que nadie más que él ha dudado de esas advertencias hasta que los más crueles tormentos le llevaron a creer⁴⁹². La duda fue un vínculo poderoso que en su imposibilidad de resolución y en relación constante con la intolerancia, propia e impuesta, le condujo a la certeza.

Si seguimos la hipótesis de Vinay diremos que Otloh fue de joven ateo, y de adulto creyente porque acepta que no podía dejar de dudar ni comprender ese sistema de verdad absoluta que se imponía como capaz de dar explicación de todo lo que acontecía en el devenir temporal. En definitiva, esta actitud a Otloh no deja de serle beneficiosa para sobrevivir y como no puede pensar a Dios como mera palabra, imaginación, ficción, conjetura, el insensato Otloh puede sospechar a Dios como un *símbolo*, un enigma, para todo lo que le ocurre.

⁴⁹⁰ *De suis tentationibus*, 32D. Gäbe, p. 258: «Ideo utique, o insensate, Scriptura in qua confidis de Dei persona et de religione multiplici verba profert quomodo homines illi qui Scripturae ejusdem auctores olim exstiterunt, eodem modo quo etiam in tempore praesenti vivunt, ipsi tunc vixerunt».

⁴⁹¹ *Ibíd.*, 31A. Gäbe, p. 252: «Nam nimis stultum est ea precibus attentare, quae te scias non posse impetrare».

⁴⁹² *Liber visionum*, II, 342A-242B. Schmidt, p. 38-42: «nunc admonitione lenissima vel ultra humanum modum exhortatoria, nunc horrenda poenarum infernalium ipsiusque iudicii extremi quasi imminenti ostensione, interdum vero, cum nullam emendationem ex praedictarum visionum lenitate provenire conspexerit». «Confiteor namque peccatum meum, quia nemo plus me super hujusmodi monitis dubitavit, quousque tormentis saevissimis ad fidem perductus sum, sicut in sequentibus declarabitur».

4.4. Las dudas como pruebas de fe y herejías

Las dudas sobre la existencia de Dios que llevan a Otloh al ateísmo, se transforman en pruebas de fe porque incitan a la búsqueda de la verdad. Una indagación compleja por su inherente condición de oculto-mostrado en la manifestación divina, que se expresa en la lectura de los misterios que el hombre concibe, tanto en la naturaleza como en sí mismo. Aquí radica la importancia de estudiar las ciencias del lenguaje como herramienta para la desocultación del sentido. Entre las influencias recibidas por Otloh en favor de la aceptación de la dialéctica y la creencia en la voluntad propia del hombre para actuar y tomar decisiones; aparece san Jerónimo (Eusebius Hieronymus Sophronius (343-420)) que tuvo al controvertido Donato (pagano perseguido) como su maestro en gramática, no reniega de esta educación sino más bien la agradece porque le permitió conocer otras lenguas y traducir la Biblia al latín. Él mismo relata haber leído a Quintiliano, Cicerón, Fronto, Plinio y su deseo por aprender el idioma hebreo y el arameo, no sólo por haber vivido en Belén, sino por querer desentrañar el sentido oculto en una lengua milenaria hablada por el Hijo de Dios. En cuanto a la creencia en la propia voluntad del hombre, nos dice en la epístola XVI, al papa Dámaso (376-378):

«Pues yo, como en otra carta os escribí, recibí en Roma la vestidura de Cristo, y ahora vivo en los desiertos de Siria, en la vecindad de los bárbaros. No penséis que otro me condenó a este destierro: yo mismo me impuse la penitencia merecida por mis pecados».

Jerónimo hace referencia a la primera persona, *yo* para expresar que él mismo se impuso la penitencia por sus pecados, nos permite reconocer un subjetivismo, un análisis interior que devino concepto filosófico. Jerónimo es un arquetipo de hombre que se queda solo en su interior buscándose a sí mismo y a lo divino en su conciencia de individualidad. Hablamos de «arquetipo» porque ese camino interior lo encontramos en la mayoría de los pensadores medievales anteriores a Otloh de los que Agustín siempre es un ejemplo. El reconocimiento del conflicto ante las faltas, es vivida por Otloh como una «aventura interior» de crítica y acción resolutive individual. Una mirada que se vuelve hacia sí, hacia su interior y el espejo de la conciencia está orientado hacia su propio rostro sin otro testigo más que Dios, de esta manera las confesiones de las hesitaciones vividas o imaginadas buscan el perdón individual por el sesgo de la reconciliación. Así espera Otloh le sea otorgada la gracia divina en la purificación que

le otorgará la completa confesión desde el corazón que le evitará caer en el pesimismo o pecado contra la esperanza⁴⁹³.

El monje medieval fue educado en las letras: la retórica, la dialéctica y la gramática, sin poder desprenderse de ellas en pos de los requerimientos monacales o bien confesionales, generando en sí una situación de ambigüedad interior entre la aceptación de su contenido o el rechazo, o en la ambigüedad que generaba usar las ciencias, porque podían conducir a herejías, o el dejarlas de lado que podía conducir a crisis. Entendimiento y fe: una en busca de la otra. Y en Otloh, luchando por fortalecer un uso cristiano de lo que sabía iba a triunfar: la dialéctica como directora del ejercicio de la razón, considerando a la razón como un don divino que acerca al hombre al Creador. El hombre no decide por sí mismo sino por las decisiones que Dios recomienda para él en las Escrituras. Otloh comienza en la lucha por el fortalecimiento de este espacio sin que sea tomado como errático y a finales de ese siglo XI Abelardo produce un importante desplazamiento dentro de una oscilación, impulsando la comprensión de que la fuerza que daba Dios comienza a ser generada por el propio individuo. De Dios proviene la facultad que le permite al hombre comprender y escribir como «formas puras», pero el mismo acto de desarrollo intelectual y su contenido son del individuo en la puesta en práctica desde el *liberum arbitrium*. Otloh anuncia las obras que escribió desde su íntima libertad e inmediatamente, sujeta el comentario a la referencia de que tal acción fue realizada por obra y gracia de Dios y para bien de los monjes.

Muchos pensadores que usaron la dialéctica fueron condenados por herejes, por ejemplo Berengario de Tours (1000-1088), contemporáneo de Otloh, a quien se le recriminaba por ser y pensar como filósofo. Alumno de Fulberto en la escuela que fundó en Chartres, dijo en su obra *De sacra caena*⁴⁹⁴, escrita contra Lanfranco, que era necesario anteponer la razón a la autoridad, pues sólo quien no era capaz de alcanzar la verdad con la razón se conformaba con esta última; no logró hacer comprender la riqueza de su concepción a quienes lo juzgaron. La importancia del pensamiento de Berengario radica en la incorporación del concepto *similitudo* (símbolo) y con ella se pasa de una manera de pensar a otra. Esto ocurrió también con Ratramnio de Corbie (siglo IX), Rábano Mauro (siglo IX), el propio Escoto Eriúgena, Roscelino (siglo XI), y tantos otros que afirmaron la necesidad de estudiar ciencias profanas para entender

⁴⁹³ Banniard, p. 236.

⁴⁹⁴ Berengario, *De sacra caena*, Incipit.

mejor las Sagradas Escrituras. Lamentablemente, en nuestros días nos vemos privados de algunos de sus argumentos porque muchos de sus escritos fueron destruidos.

El símbolo estará representado por la religión, y la interpretación y discurso sobre el símbolo le corresponderá a la Filosofía. Quienes puedan seguir a las dos formas representativa e interpretativa: Filosofía y Religión, se les presentará el problema con más crudeza; quienes no accedan a los dos ámbitos les resultará más fácil porque se quedarán sólo con uno de ellos. La palabra escrita tiene, por lo menos una doble interpretación, que dice «otra cosa» de sí, generando una dependencia de la interpretación que no puede ajustarse a un único sentido sino que dependerá de las lecturas que lo sostengan, sin necesidad de acercarse al pensamiento pagano, sino dentro mismo del pensamiento cristiano.

La postura de Otloh poco tiene que ver con el racionalismo de Berengario y su condena que fue en 1050-1059. Y tampoco con Pedro Damiano que se habría hecho eremita hacia 1035. Y tampoco con Manegold que era recién nacido. Schauwecker está en contra de quienes lo unen a estos personajes y le ponen la etiqueta de «antidialéctico» o buscan hacer de él una conciencia «renacentista»; o la tendencia a minimizar el aspecto anticlásico y anticientífico de su pensamiento; o que lo suman al modelo impuesto por Pedro Damiano⁴⁹⁵. Helga Schauwecker señala que en muchos casos fue un adversario del *quadrivium*: «un abismo lo separa tanto de un humanista benedictino cuanto de un científico y de esto Otloh era bien consciente. Lo encontramos escrito por él en la conclusión de su *Summa dictorum de misteriis numeri ternarii*:

«Puse empeño en escribir sobre estas cosas porque he visto a muchos amantes de la ciencia profana ocuparse en la esfera celeste, en relojes y astrolabios y en la observación de las estrellas. De todo esto habría podido hablar también yo; pero he visto alejarse del camino del Señor a quienes las estudian, y he decidido por tanto, no ocuparme de ello jamás»⁴⁹⁶.

García Junceda es de quienes, por un lado, unen el pensamiento de Otloh al de los teólogos que se enfrentan a los dialécticos junto con Gerardo de Czanad, Juan de Fécamp y Manegold de Lautenbach⁴⁹⁷ porque lo ubica entre los espiritualistas; y por otro lado hace hincapié en el provecho que obtuvo de ellas y también de las

⁴⁹⁵ Schauwecker, pp. 224-240.

⁴⁹⁶ *Summa dictorum de misteriis numeri ternarii*, 136A: «Haec scribere studui, cum multos prudentiae saeculari[bu]s amatores cernerem occupatos in sphaerae et horologii et astrolabii labore, nec non invaria stellarum contemplatione. Quae scilicet quamvis et ego dicere possem, pro eo tamen quod in illis laborantes inspexi deficere in via Dei... animum meum ab eis averti».

⁴⁹⁷ Junceda, p. 222.

concepciones pitagóricas. También lo hace Pérez de Laborda que lo ve como un antidialéctico y une su pensamiento al de Pedro Damiano como la figura más sobresaliente, quien afirma que la dialéctica y la retórica pueden servir para investigar las realidades sensibles pero no las divinas⁴⁹⁸, frase que usan Duns Scoto y Ockham para sostener que no se puede demostrar la existencia de Dios por la luz de la razón natural.

Berengario fue un dialéctico. Otloh aparenta estar a mitad de camino al no poder mantener la postura. Lanfranco va contra Berengario y Anselmo contra Roscelino. Se destruyen textos considerados *nocivos*, de los que algunos pervivieron gracias a actitudes como las de Casiodoro, que instó a los monjes a guardar en los claustros la literatura clásica antigua; o la ya comentada de Silvestre II, al solicitar a algunos amigos monjes de otros monasterios, que hicieran copias sin informar a sus abades.

Las dudas condujeron a los monjes a una indagación de los textos sagrados con herramientas de la filosofía y este uso provocó que el resultado de las indagaciones se tomara, en muchos casos, como pensamiento herético.

⁴⁹⁸ Pérez de Laborda, pp. 17 y siguientes.

4.3.1. ¿Gracias a Dios supera la crisis?

En este intento por desarmar los elementos que constituyen el pensamiento de Otloh, nos tomaremos la licencia de creer que pensamos junto a nuestro autor. Lo pondremos al lado de Agustín de Hipona, su compañero de ruta en muchos paseos.

Agustín se piensa a sí mismo con sus defectos y posibles virtudes, una acción que no fue privativa de su persona; una acción que Otloh también lleva a cabo por sus aproximaciones al hiponense, a sus lecturas estoicas, epicúreas y por su propia humanidad.

Una acción que debería haberlos conducido a reconocerse más como individualidad. Sin embargo, al hombre medieval le resultó prácticamente imposible reconocer su subjetividad así como sentirse productor (por sus temores), de pensamientos adversos a la cultura de su época.

Al llegar a enunciar el reconocimiento de que todo es *gracias a Dios*, y de que lo que hizo Otloh y lo que sufrió por sus acciones fue *porque Dios lo mandaba*, y porque no podía ser él quien se determinara sino Dios; y porque no podía ser él quien optara por lo prohibido sino Satanás que lo inducía, Otloh no sólo está poniendo la responsabilidad de sus actos fuera de sí, sino que está cuestionando esta misma acción porque no le permite poner a prueba su capacidad. Otloh no puede saber si piensa correcta o erróneamente porque sus pensamientos no dependen de él sino de Dios. Por eso, consideramos, que el juego que abre el *triálogo* es interesante para desmitificar este enunciado. «Todo es gracias a Dios» pero, ¿si nuestro «hesitante» monje es Demonio y Dios? ¿No será entonces que «todo es gracias a él»? que puede reconocer que todo es «gracias a Dios» o a su capacidad de dirigir bien la razón para ser *bueno*, para equipararse a los santos y atender a los requerimientos de las Sagradas Escrituras. Como dice san Pablo «Toda autoridad proviene de Dios» (Juan, 19,11). El hombre hace lo que Dios manda.

Vilanova entiende «el aforismo: toda autoridad proviene de Dios», como una mediación singular que pasa a ser considerada «como causa instrumental necesaria de la salvación de los hombres con la cual Dios le concede la gracia al mundo»⁴⁹⁹. Una gracia que Otloh reconoce y agradece, pero que se le mezcla con las puniciones que reprimen y que no logra explicarse el por qué.

⁴⁹⁹ Vilanova, p. 504.

Buscando responder al centro de autoridad, Otloh, realiza un alegato sobre la importancia del consejo, sobre todo al provenir éste de Dios, le puede ayudar a superar las dificultades para la conversión. Las Escrituras distinguen entre dos tipos de consejos, para el bien y para el mal. Reconoce su utilidad en el alma y en el cuerpo sin desmerecer a ninguno de los dos:

«...pero cuando sucede en lo bueno, esto es para utilidad del alma o del cuerpo, se debe abrazar de todos modos; pero cuando se trata del mal, esto es para saciar solamente los deseos carnales, o para adquirir las comodidades dañosas de esta vida, no sólo se han de evitar, sino que también se deben detestar... no siendo ya joven que sufría los estímulos de la carne, no podía jamás soportar el amargo combate de esta vida, pero poco después mucho más tomaba para servir como esclavo en la vida presente el amor de la carne, interrumpidamente mientras la fuerza nociva de la juventud disminuiera; después de esto podía tender fácilmente hacia lo alto cuando toda virtud espontáneamente se sometiera a la edad. También esto me alentaba, por lo que apenas pude subsistir; es decir, en vano quería que yo volviera a esa lucha que sólo había reconocido que era profana, deseando vivamente que yo también fuera probado de modo similar, ya que por esto podía ser edificante para algunos estudiantes»⁵⁰⁰.

Hay consejos sobre el bien y sobre el mal. Los consejos sobre el mal están siempre relacionados con lo carnal o material, y hacen a la coherencia de sus quejas sobre las cuestiones simoníacas. También se habló a sí mismo por boca de Dios, reconociendo la necesidad de castigo al mostrar su huida del consejo de Dios. Pero él, premió a la desobediencia provechosa porque la aceptación del consejo de los amigos o parientes, le hubiese impedido dedicarse a la vida monacal. Una decisión que tuvo su reconocimiento al poder desarrollarse intelectualmente. De haber aceptado el consejo de su padre, por ejemplo, lo habría dirigido a realizar una «mala acción» como entendía que era quedarse en el siglo. Con este ejemplo se muestra, del lado humano, que todo consejo, aunque provenga de Dios, es ambiguo; del lado de Dios, el ejemplo muestra que el único consejo válido es el que proviene de Él. La cita apunta a que Otloh actúa sin el divino consentimiento y utiliza las palabras del salmista para enmendar su error corroborando su asentimiento en que el consejo que viene del *Señor* siempre es bueno y permanece para siempre.

⁵⁰⁰ *De suis tentationibus*, 40-41. Gäbe, pp. 284-286: «...sed cum fit in bono, hoc est propter utilitatem animae seu corporis, omnimodo amplectendum est: ubi vero in malo, hoc est propter carnalia solummodo vota implenda, aut commoda hujus vitae acquirenda, non solum fugiendum, sed etiam detestandum est». Y en *de doctrina spirituali*, 281C: «Nec non jam juvenem carnis stimulos patientem,/ Nunquam posse pati bellum vitae hujus amarum,/ Sed multo melius paulisper sumere vires / Vita in praesenti famulando carnis amori / Usque juventutis dum noxia vis minuat, / Et post haec facile me sursum tendere posse,/ Cum virtus omnis se sponte subegerit aevo./ Inspirabat et hoc, quo vix subsistere quivi:/ Scilicet incassum me talem velle reverti/ Agmen, quem tantum decreverat esse profanum,/ Exoptans etiam parili me more probari,/ Quatenus hinc aliqui discentes aedificari».

No olvidemos que Dios es Creador y Padre, como el propio Otloh pone en sus palabras y lo ubica en un entorno de «afecto, paciencia y piedad»⁵⁰¹. Continúa el relato con una serie de citas de las parábolas de Salomón ratificando cómo el buen consejo es la morada de Dios y añade que debe aceptar la disciplina y que ese es un consejo verdadero y recto⁵⁰². El caso de Job es un ejemplo de quien acepta la disciplina, por eso las palabras de Dios:

«Pero quiero enseñarte por qué también permito que hasta cierto punto sucedan tales cosas, porque hasta ahora he soportado aconsejándote e instruyéndote ante muchos mortales la insensatez del alma»⁵⁰³.

Otloh se enfrenta ahora a un demonio desilusionado porque no puede convencerle y de quien no va a seguir los consejos; se enfrenta al esfuerzo de Dios por encarrilarlo, que tampoco puede convencerle; y a su propia «rebeldía» e «insensatez del alma».

Creemos que Otloh cita tanto a Job por su incompreensión de un castigo tan severo, busca definir lo que se oculta en él y para eso necesita de una *proto-forma*, de un ejercicio hermenéutico de la sospecha y de un trabajo de observación en lo oculto/mostrado. Este espacio cifrado es producto de la impotencia del hombre por reconocer su fortaleza, su debilidad le lleva a obedecer y a creer que todo lo que le acontece tiene un motivo más allá de sí mismo, se siente culpable y en deuda. El problema del consejo y la obediencia están conectados, quien pide consejo es porque no puede solo con la carga que conlleva la responsabilidad de la elección. Si pide un consejo es porque confía en el consejero, por lo tanto le obedecerá porque verá en el consejero al representante del saber y, en consecuencia, una autoridad. Pero las consecuencias son que el consejero no es el aconsejado, salvo en el caso en que el consejero es Dios y sabe lo que necesita su aconsejado mejor que él por que es su creación. Otloh necesita tomar una decisión que le acarrea su futuro, no puede decidirse y busca un consejo pero no puede provenir de cualquier lugar, sino que tiene que asegurarse que ese consejo venga de Dios, pero si no cree en Dios no puede aceptar su consejo. Su alma está partida en tres y los tres le aconsejan, Dios, el demonio y él

⁵⁰¹ *De cursu spiritali*, 219C: «Quin potius attende quia, sicut omnium Creator Paterque sum mortalium, ita erga omnes unum patientiae et paternitatis habeo affectum».

⁵⁰² *De suis tentationibus*, 40A-B. Gäbe, pp. 282-284: «Unde Psalmista utriusque qualitate insinuans dicens: *Consilium autem Domini manet in aeternum*. Item de bono in Parabolis Salomonis Sapiencia fatur... Cum enim praemittitur: *Audi consilium*, ac mox subjungitur, *et suscipe disciplinam*, patet profecto, quia hoc est verum rectumque consilium, suscipere disciplinam».

⁵⁰³ *Ibid.*, 41D. Gäbe, p. 288: «Sed quia insipientiam animi tui huc usque prae mortalibus multis sustinui admonendo et instruendo cur etiam talia permittam contingere aliquatenus te volo instruere».

mismo. Hay dos instancias contrapuestas y un mediador que será quien en definitiva decida aceptar cuál de los consejos. Nuestra hipótesis, aquí, es que Otloh no tiene necesidad de escribir estas dudas tan contradictorias y tan repetidas acerca de su indecisión. Aunque fuera un texto destinado a los incrédulos, con uno bastaba. Su reiteración del tema, más allá de la opinión de los psicoanalistas, señala que la indecisión y la duda de haber elegido lo correcto se mantienen. Lo repite porque está presente en él, porque la dialéctica brinda un conocimiento importante, que hizo al desarrollo de su intelectualidad y, fundamentalmente, de su capacidad creativa como autor.

No es porque dijo que la negaba (a la dialéctica), que la esté negando. Continuamente retorna a estos argumentos que se cubren de una fuerza repetitiva y de una autorreferencialidad reflejante de sus dudas. Si Dios existiera, habría orden, claridad, certeza, univocidad en todas las cosas y en el sentido, no sería necesario interpretar, y como anunciaba Cristo, habría amor entre todos.

Pero nos encontramos con la imposibilidad del hombre de decir sin ambigüedades la verdad de Dios, acción que lo vuelve dudoso. Una gran contradicción que daría lugar a la teología del absurdo: Dios existe, precisamente, porque no lo podemos demostrar ni conceptualizar; haciendo radicar su existencia en su negación. Otloh con su negación de la existencia de Dios toca el fondo de la credulidad y no puede sostenerla sin que le genere conmoción, agravado en la renuncia al propio «yo».

Otloh, un hombre educado en las artes liberales, no puede mantenerse indubitable ante el principio de que *todo* mana de Dios, que impone la consecuencia de la imposibilidad de un pensamiento centrado en el hombre. Intentarlo o reconocerlo implica la necesaria negación del principio *Dios centro indiscutible*; por esto, desplaza la designación de «lo hecho por su padre» a «hecho por Dios». Y, a partir de la urgente necesidad de creer y asentar ese deseo dice Otloh que se borran todas las dudas. Como agradecimiento, comienza a escribir el testimonio del acierto de su conversión que es el diálogo de la «ayuda celestial», *coelestis adjutorii instrumenta*, del otorgamiento de Dios de todo lo que deseaba por sobre la maldad del diablo que lo alejaba de su propio bien.

De alguna manera el Diablo es más potente que Dios, porque:

«En efecto, de ningún modo puedes librarte de las asechanzas de un enemigo tan grande si no crees firmemente que nada es imposible para Dios, y porque salva a todos los que esperan en él»⁵⁰⁴.

Habría que reconocerle al demonio la labor faraónica que desempeña. Es indemostrable como Dios; actúa con «su» permiso; fue su opuesto absoluto; fue su subordinado; un invento de la mente; un término criptomágico en quien depositar lo malo que le pasa al hombre, las malas decisiones, las malas acciones; y es el que nos pone todas las trampas posibles en las que el hombre cae de continuo.

Otloh lo tuvo muy en cuenta (demonio = pensamiento; Dios = pensamiento) Dios y demonio en el pensamiento y la imposibilidad de liberarse, por lo tanto hay algo que no está bien en la estructura teórica que como monje lo contiene.

De esta manera consideramos que vamos recomponiendo algunos aspectos del sentido de la fe en Otloh. Él reconoce la gracia de Dios como ayuda para vencer las crisis –que en definitiva es él mismo–; ni cómo el Diablo –que en definitiva es él mismo–, «aprovecha» y le lleva a reflexionar acerca de la tan mentada omnipotencia de Dios, y cómo Dios no usa la omnipotencia en socorrerlo, porque «ya hace tiempo que sufre un inestimable tormento»⁵⁰⁵. ¿Por qué Dios no se muestra como Dios y su misericordia?

Hasta la vejez le acompañaron las dudas que él consideró útiles para mantenerse en la fe y no desviarse por el pánico que le provocaba el solo recuerdo.

El tormento y la profunda angustia lo llevaron a creer. Rodeado como estaba de escépticos, ateos, convertidos, judíos y cristianos, recuperó un aspecto de la fe y la confianza. Haber sobrevivido a la tentación del demonio, que venció por el mismo medio: el intelecto, el desarrollo de una práctica filosófica atendiendo a sus decisiones la capacidad de llevarla a cabo le permite decir que «gracias a Dios supera la crisis».

Creemos que tenemos al sensato-insensato en el monasterio. La *auctoritas* y los textos *sagrados*; la *dialéctica* y su *reflexión*.

⁵⁰⁴ *De suis tentationibus*, 39A, Gäbe, p. 280: «Hostis namque tanti insidias nullatenus vales evadere, nisi firmiter credas quia nihil impossibile est apud Deum, et quoniam salvat omnes sperantes in eum».

⁵⁰⁵ *Ibíd.*, 31A. Gäbe, p. 250: «et jam diu inestimabilem sustines cruciatum!».

4.4. Persistencia de la duda. Debilidad de su fe

En su *triálogo*, Otloh pone en boca de «él» mismo como Dios la justificación del sufrimiento de las tentaciones como prueba de la fortaleza de su fe. Busca cómo aparecen las tentaciones en los textos Sagrados:

«He de revelar aún la tentación y el único engaño, que con tanta mayor dificultad puedo dar a conocer, por cuanto jamás había leído u oído algo semejante de otro. Por lo tanto, después que fui atacado por las tentaciones arriba descritas y por muchas otras (de las cuales retengo en mi memoria lo menos posible de algunas, pero no quiero exponerlas, para no ser tedioso a los lectores), por la gracia de Dios de ningún modo fui apartado de la fe y de la esperanza del auxilio celestial. En esa época, durante mucho tiempo sentía que era atormentado con ese tipo de tentación; por lo cual estaba impelido a dudar enteramente de la ciencia de la Sagrada Escritura y de la esencia del mismo Dios»⁵⁰⁶.

Estaba impelido, empujado, incitado a dudar, enteramente, de la verdad de unos acontecimientos que su mente no podía explicar. La parte más fuerte de su relato está en la revelación del *único engaño* que resulta sumamente difícil relatar porque no había escuchado ni leído de nadie algo similar y porque no tenía cómo nombrarlo. No expuso todas las tentaciones que sufrió por temor *de ser tedioso a los lectores* porque todas giran en torno a un mismo acontecimiento como es «la duda»; y esto lo leemos en su propia escritura cuando Otloh reitera que «engaños de esta naturaleza durante largo tiempo perturbaron mis pensamientos»⁵⁰⁷. Por muy fuerte que fue el *engaño* dice no haber perdido la fe en ningún momento ni el auxilio celestial, por gracia de Dios, y nos extraña que Dios le ayude a no perder la fe, cuando es Él quien permite que la pierda a través de las tentaciones diabólicas. El problema le acucia porque su fe está debilitada precisamente porque en su mente aparece la contradicción de que Dios le auxilia y le castiga al probarle en la fe. Pero esto lo afirma mucho tiempo después para justificar su pérdida de fe en el momento de la hesitación y refiere, sobradamente, las veces que siente que Dios lo había abandonado, que su omnipotencia era incierta porque no lo alejaba de tales sufrimientos y etc. Él mismo expone al final de la cita, que sus argumentos, cuestionamientos y sensaciones lo llevaron a la creencia totalmente opuesta de sentir que nunca había tenido la gracia de Dios y lo que era más profundo aún, que Dios no existía. Como esencia y existencia en Dios es lo mismo, negar a una significa,

⁵⁰⁶ *De suis tentationibus*, 32A. Gäbe, p. 254: «sed per Dei gratiam a fide et spe coelestis auxilii nequaquam evulsus, tunc impugnatione tali diutius torqueri me sentiebam, per quam et de scripturae sacrae scientia et ipsius Dei essentia prorsus dubitare compellebar».

⁵⁰⁷ *Ibid.*, 31C-D. Gäbe, p. 252-254: «Hujusmodi quoque delusiones diu perturbaverunt cogitationes meas, in quibus satis probari valet quantis periculis mens mea subjaceret».

necesariamente, negar las dos: el ámbito físico y el metafísico, de esta negación deviene la de las escrituras porque no tienen ninguna diferencia con cualquier otra escritura.

Ubicado en esta convicción, comienza a relatar engaños similares que la fortalecieran y que a su vez la destruyeran. Refiere haber padecido con frecuencia la aparición de una figura que define *fantasmal*:

«Sobresaltado por cierta figura fantasmal, mucho antes del tiempo de levantarme, llegaba presuroso al oratorio... hasta el momento en que por el impedimento de un sueño oportuno me sentía compelido a un sopor inoportuno. Sufría también por algunos años en horas de la noche lo siguiente: aunque yacía perfectamente sano, durmiendo en mi lecho, cuando debía levantarme para *Laudes* de la mañana, me hallaba como trabado por grilletes, por la debilidad de todos mis miembros. Y así iba a la iglesia con paso tambaleante y muy dificultoso»⁵⁰⁸.

La Escritura le dice que nadie está libre de sufrir tentaciones y severos castigos como prueba de su fe. Pero los ejemplos de instigaciones que describe tomados de las Escrituras, no son agresiones interiores donde la conciencia es aprisionada y seducida por las tentaciones, como le ocurre a él, sino que se trata de ataques exteriores donde la vida del individuo se pone en peligro. El monje de Ratisbona alcanza la coherencia de su relato en un arriesgado desplazamiento sobre la significación de palabras como: *tribulatio, angustiae, molestiam, persecutionem, periculis*⁵⁰⁹. Otloh sufre muchos en un breve lapso temporal y las secuelas a lo largo de toda su vida. A raíz de estas experiencias se pregunta sobre la necesidad de tal castigo, sobre la ventaja o desventaja para su decisión de hacerse monje y aparece en él la necesidad de elaborar argumentaciones que hicieran lícito tal sufrimiento. Se esfuerza por exponer razones de aceptar las pruebas sufridas en su itinerario interior de los que, las formas externas, corporales, serían su expresión. De esta manera las persecuciones y tentaciones serían de la misma naturaleza que las pruebas enviadas por Dios. Las tentaciones, siguiendo la lógica de este pensamiento, sostiene Banniard⁵¹⁰, prepararían a una especie de «mártir» para la penitencia. A pesar de haber hecho, Otloh, profesión monástica y haberse dedicado al estudio de las Sagradas Escrituras para evitar las tentaciones, no lo logró.

⁵⁰⁸ *De suis tentationibus*, 31D-32A. Gäbe, p. 254: «Volui exurgere, phantasmatico aliquo signo longe ante tempus surgendi excitatus, ad oratorium venire festinus. Hoc etiam tandiu credidi opus esse divinum, quousque ex tempestivi soporis impedimento coactum me sentirem ad intempestivum. Patiebar et hoc per aliquot annos in nocturnis horis, ut licet admodum sanus in lectulo dormiens jacerem, cum ad matutinas laudes surgere deberem, quasi compepe quodam membrorum omnium constringeret debilitate, sicque ad ecclesiam mutanti et difficillimo gressu pervenirem».

⁵⁰⁹ Banniard, pp. 237-238.

⁵¹⁰ *Ibid.*, p. 238.

Sus palabras iniciales referidas a que, cuanto más se dedicaba a su estudio, más aumentaban las molestas tentaciones, reaparecen a cada momento.

En la autobiografía de Otloh, señala Gäbe, encontramos la forma tradicional de la confesión entre el alma de un hombre y Dios a partir del ejemplo tomado no tanto de Agustín como es lo acostumbrado sino de Job donde aparecen conectados Job, Satanás y Dios⁵¹¹. En este caso observamos que los tres interlocutores están unidos en una empresa intelectual. Job era uno de los libros más leídos en la Alta Edad Media, quizás por el severísimo castigo que le infligiera Dios a un hombre honrado y Otloh lo recuerda frecuentemente, por eso sus palabras: «ni te desanimes al ser reprendido por Él. Pues a quien ama el Señor le corrige; y azota a todos los hijos que acoge...». Pero esta no es la idea del Hijo de Dios que viene a proclamar el amor del Padre.

Otloh está atrapado en la parte punitiva de las Escrituras. Su entorno lo une a ellas, fin del mundo y hambre; invasiones y querellas religioso-clericales; el milenio anuncia la liberación del demonio, siente que el mal se abate sobre la tierra. ¿Dónde está el Dios del amor? En Job 23 leemos que cuando Dios está lejos el mal triunfa. ¿Qué significa estar lejos para Dios? ¿Será tal vez que además de no poder verlo nunca Dios no está para satisfacer el deseo del hombre? Entonces ¿cuál es su misión? ¿Sólo castigar al hombre? Porque aunque Dios le haya devuelto a Job la felicidad el sufrimiento fue una situación límite. Las lecturas se combinan y fusionan entre sagradas y profanas en Otloh, y él, muchas veces protesta contra sí mismo por no poder anular el interés por la lectura de los clásicos a causa del conocimiento que le ofrecen. Creemos encontrar esta situación en las palabras de respuesta al monje Enrique cuando le pide que le aclare «De qué modo se dice que la tierra está llena de misericordia, cuando los hombres son afligidos con tantos males. Cómo puede ser verdad lo que se halla en medio de tan gran diversidad, ignorando, si además de la fe se puede razonar sobre algo más». Otloh le responde: «Me exiges una cosa que ninguna lengua o mente es capaz de declarar»⁵¹². La respuesta no se hizo esperar, ni desde la fe ni desde la razón, porque no la había. Se puede indagar sobre cualquier cosa pero su respuesta digna y perfecta no llegará⁵¹³.

Otloh no quiere sufrir, pero si tantos otros seres humanos sufrieron siendo santos y hasta el propio Jesús hijo de María Virgen, el razonamiento es lógico y lo lleva a pensar

⁵¹¹ Gäbe, p. 87.

⁵¹² *De tribus quaestionibus*, caput II, 63C: «*Quomodo misericordia plena dicatur terra, cum tot malis affligantur homines. Quomodo verum sit quod in tanta diversitate versatur, ignorans si quidquam exinde praeter fidem ratiocinari liceat*». «*Othl. Rem a me exigis, quam lingua et mens protestari nequit ulla*».

⁵¹³ *De tribus quaestionibus*, 63D: «*Verumtamen omnia divina sic inquirenda sunt ut digne ac perfecte a nullo dici vel percipi posse credantur*».

¿por qué él no? Esta *superbia*, de pretender estar por encima de... pero sobre todo la negación al sufrimiento le lleva a poner esta pregunta-regaño hacia su persona en boca de Dios:

«Dime, te ruego, quién crees que eres, como para que no quieras soportar ninguna molestia por las ayudas presentes, ni por la futura y eterna merced?»⁵¹⁴.

Lo que nosotros podemos agregar es lo que el propio Otloh pone en boca del Demonio. Si Dios es tan poderoso ¿por qué no lo saca de esa tribulación?, si es tan poderoso ¿por qué le permite al demonio hacerlo sufrir tanto?⁵¹⁵ En definitiva ¿por qué no lo quiere?

Aparece manifiesta la duda sobre la omnipotencia y sobre la cualidad de que sea un dios providencial.

⁵¹⁴ *De suis tentationibus*, 46C. Gäbe, p. 304: «Dic, rogo, quis tibi videris, ut nec pro subsidiis praesentibus, nec pro futura et perenni mercede molestiam ullam perferre velis?»

⁵¹⁵ *De cursu spirituali*, 215C: «Cum ergo sciat et possit omnia, quare non adjuvat te in tribulatione tua, qui pro ejus amore reliquisti et prius saeculum, et modo diutius inaestimabilem sustines cruciatum?».

4.4.1. La inaccesibilidad de la verdad y el valor del símbolo⁵¹⁶

Sostenemos que Otloh estaba entreviendo la verdad como producto de la «apariencia», entendiendo el último término como el *aparecerse, mostrarse* de algo cuya comprensión absoluta nos es negada, quedándonos sólo con lo que nuestra cultural⁵¹⁷ forma de interpretar y dar sentido nos permite. El texto de Otloh de San Emeramo nos constata que las dudas sobre la existencia de Dios abundaban en este periodo a partir de la denunciada presencia de *dialécticos* y la proliferación de pedidos a los *magistri*, por parte de los monjes y los laicos de la época, de la elaboración de argumentos para eliminar dichas dudas⁵¹⁸. Por lo tanto, las pruebas sobre su existencia son siempre insuficientes, más aún imposibles, de lo contrario no cabrían disputas sobre este tema, y muchas páginas de la literatura filosófica de todas las latitudes y épocas se habrían evitado. Por lo dicho anteriormente, sólo la fe logra considerar a Dios una presencia indudable en el alma de todos los seres humanos, una certeza, una luz infusa de comprensión intelectual innata, fundándose en los signos que descubre de su presencia en la naturaleza y en el alma humana, cuya contraria equivaldría a la más profunda insensatez⁵¹⁹. Por ello, es necesario reconocer esos signos y tratar de interpretarlos y estudiar cómo hacerlo.

En muchos monasterios, no olvidemos que Otloh ingresa a uno siendo muy pequeño, se intenta mantener el misterio eliminando las ciencias profanas, las luchas conceptuales y la curiosidad por el peligro que representan como posibles destructoras del dogma. Otloh tuvo la ventaja de que esta posición tajante no estuviera en los monasterios que él habitó. Pero ¿qué pasa con quienes como Otloh conocieron las trampas del lenguaje y tuvieron acceso a esa peculiar educación? Como venimos diciendo en capítulos anteriores, no tuvieron, en muchos casos, escapatoria a la duda. Para quienes alcanzaron ese tipo de conocimiento y reconocieron el simbolismo que encerraban las Sagradas Escrituras, la duda en cuanto a cuál fuera el sentido verdadero no se eliminó y, en consecuencia, no hubo lugar para llamar *insensato* a quienes no aceptaron alguno de los significados impuestos.

⁵¹⁶ Título extraído de mi artículo publicado en la revista SOFIME n° 14, 2007.

⁵¹⁷ Aquí abriríamos un interesante debate entre lo que el hábito nos lleva a considerar *natural* y sin embrago, es *cultural*, ¿podemos negar que en Otloh comenzara a reconocerse esta diferencia?

⁵¹⁸ Anscombe, pp. 9-18.

⁵¹⁹ En este punto podríamos elaborar una comparación con Anselmo de Aosta y su posición frente a la duda y al insensato. Este tema lo hemos desarrollado en «Un Enigma Insondable».

El monje de Ratisbona se cuida de no ser el insensato del salmo y trata de aplicar la dialéctica a la interpretación de una verdad que no es evidente por simbólica, por tener varios carriles aproximativos que le hacen rodear a Dios pero no abarcarlo. Esta función semántica es la que se intenta negar, prohibir, refutar, al rechazar el uso de la dialéctica en su amplio aspecto. Al trabajar sobre cuestiones de fe, la dialéctica se va bifurcando, por un lado se independiza de la teología, una acción que hace que algunos monjes vean a la Fe y a la Razón como si fueran dos campos del saber enfrentados, y el otro camino es el de la unión con la fe en una profunda colaboración para esclarecerse una a la otra en la empresa de dar sentido. Ambas son construcciones en paralelo a las que se intenta mantener separadas y que se fueron manifestando.

Otloh mantuvo una actitud de discontinuidad, por momentos las une, por momentos las separa en el esfuerzo de unificar las funciones. Si bien el emeramiense insiste en sus escritos acerca de la *dubitatio*, la fuerza de la fe puede contra ella transformando algunos momentos de su vida en la tranquilidad que da la creencia y el alejamiento de las controversias. Recordemos que son palabras del propio Otloh buscando la accesibilidad de la verdad a través del análisis hermenéutico para salir de tales hesitaciones; necesita encontrar elementos que afirmen la bondad de Dios y que superen las crueldades a las que fue sometido él y el resto de los seres humanos. Podemos conjeturar que el resultado fue nulo ya que Otloh no las superó a pesar de su significativa búsqueda que modifica su sentido de indagación, la intuición sola no le basta, ni el convencimiento, aunque diga que para él creer es suficiente. Si esa creencia ingenua, como la califica Vinay, fuera suficiente y si no necesitara pruebas como venimos apuntando, sus dudas hubieran desaparecido. Otloh sigue dudando porque no está seguro de la verdad de sus manifestaciones, por lo tanto defenderá cierta heterogeneidad ante los que buscan la homogeneidad de creencias. Entendemos que la homogeneidad se repliega sobre sí misma y requiere el sometimiento de todas las mentes en una verdad que se considera la única posible. La heterogeneidad, en cambio, acepta la diversidad de pensamientos, los múltiples caminos en búsqueda de la verdad.

La verdad que encuentra Otloh le resulta inaccesible, y ante ella desarrolla una forma particular de expresar la paradoja que su espíritu vive. Establece diferentes estrategias de encuentro y relaciones con la Alteridad invisible, siempre misteriosa y posibilitada por la antropomorfización de Dios. A nivel religioso irán apareciendo

controversias tales como la cristológica⁵²⁰, las jerarquías y los universales. El Credo y la Biblia irán señalizando cual balizas, el camino pleno de obstáculos y ambigüedades que encierra una estructura simbólica que hay que interpretar.

La Iglesia, tanto edilicia como doctrinalmente fue, y sigue siendo, ante todo, una estructura de simbolización de lo divino ya sea por números, imágenes o palabras, *similitudo*, figura e imagen indicando lo sagrado⁵²¹. Los monjes hablan en imágenes y comparaciones extraídas de la Biblia que contienen la riqueza y la oscuridad propia del misterio al que se aproximan⁵²². La deseada verdadera realidad permanece escondida y el hombre no toma más que los signos⁵²³, a los que venera, produciendo una querella iconoclasta que se profundiza en el siglo VIII y ayuda a separar Roma de Constantinopla –cuya reconciliación se lleva a cabo en el concilio de Nicea–. Esta querella encierra, en el fondo, también una cuestión semántica, porque la *adoratio* sólo debe dirigirse a Dios y la *veneratio* a los santos y sus reliquias. La herejía cae sobre quienes consideran que en el templo no debe haber imágenes por no tener sentido el inclinarse delante de ídolos representados por la materia, otra cosa es el culto de los santos y de las reliquias. En contraste con la palabra revelada, la imagen no puede *representar* el contenido sagrado –como pretendía la concepción platónica del arte como *mimesis*–, distinguiéndose de estos, por ejemplo, el signo de la cruz⁵²⁴ que generó una herejía al condenar el hecho de adorar un elemento que se utilizó para torturar a Cristo. Este importante e innovador desarrollo del arte y de la cultura cristiana al inicio del siglo XI, provocó que a muchas de esas expresiones se las tomara por heréticas porque, de alguna manera, «denunciaron» las formas de mediación instituidas por la Iglesia entre el hombre y Dios.

Le Goff hace hincapié en que los monjes viven en un universo simbólico que les genera visiones. Un universo que mezcla los niveles de visible/invisible y les provoca sueños que intentan ser controlados desde los ámbitos religiosos usando para su

⁵²⁰ Para el cristianismo occidental, el Espíritu Santo es engendrado del Padre y del Hijo; y para los griegos ambos engendrados del Padre.

⁵²¹ Recordemos que ni los judíos ni los musulmanes «representaron» a sus divinidades iconográficamente. El judaísmo no tuvo representación de Dios. El cristianismo consideró que la veneración de imágenes y reliquias respondía a una falta de superación del paganismo. Esta iconografía fue fuertemente condenada en el siglo VIII por Félix de Urgell. Esta doctrina se modifica en el siglo IX, en el sínodo de París donde se permite la confección y exhibición de imágenes pero sin cometer abusos, como leemos en Vilanova, pp. 453-454.

⁵²² Vilanova, p. 442.

⁵²³ Le Goff, 1989, p. 40.

⁵²⁴ Ewig, p. 162.

interpretación a especialistas⁵²⁵. Otloh lo refiere con claridad en *De tribus quaestionibus*, cuando pide que los monjes se aboquen a la lectura sagrada porque sólo ella es suficiente para alcanzar la salvación⁵²⁶ y en el *Liber visionum* al relatar ciertos acontecimientos y su deseo de justicia divina.

La representación gnoseológica del mundo se realiza a través de la relación que el hombre establece entre sí y su forma de «imaginar» el mundo. Una «imagen» que se constituye en la relación con los otros desde las normas familiares y sociales, «imágenes» afectadas desde un texto, en este caso el bíblico, toda una serie de vínculos relacionales que condenan al hombre a una eterna mediación de sentido «imaginario» de lo que entiende que es la realidad. En Otloh aparecen, como señalamos en el capítulo referido al conflicto que le suscitó la promesa, tanto las religiosas, como las políticas en la relación entre los dos mundos, el religioso y el cotidiano. Al decir que las imágenes están «afectadas» desde un texto, entendemos las que se obtienen a través de las plegarias, los rituales, la realidad invisible, la verdad religiosa, la moral, provocando la intuición de que el sentido aparece instantáneamente en el pensamiento y que hay una unión entre lo que reciben por los sentidos corporales y la imagen forjada en el intelecto. La imagen no es el resultado del entorno cultural religioso o ideológico «como si estos fueran anteriores y pudieran existir dentro de esta expresión, al contrario es la imagen que les hace ser tales»⁵²⁷ de esta manera no se puede separar el estudio de sus funciones. En esta acción de reconocimiento de la constitución de las formas culturales en la sociedad es que hay que restituir las significaciones de la «imagen» en el medioevo. Entonces la palabra, sagrada o profana, se despliega a partir de una provocación icónica, como puede entenderse a la plegaria, generando la impresión de unidad y simultaneidad entre «imagen» y «pensamiento» y la circularidad que luego se «escribe» en textos, o en la piedra o en las paredes de las Iglesias, Catedrales, etc.⁵²⁸ estimulando, además de conocimiento, sueños.

La Iglesia atribuía una triple fuente a los sueños: Dios era proveedor de sueños benéficos; el cuerpo humano elaborador de sueños sospechosos y, sobre todo, el Diablo gran proveedor de sueños tentadores y perniciosos. Los sueños, las metáforas, los poemas, las visiones místicas, son representaciones de cómo vivían su mundo, por eso

⁵²⁵ Le Goff 1989, p. 40.

⁵²⁶ *De tribus quaestionibus*, 63A: «quam Novi Testamenti rudimentis ita divina jam satisfecit gratia ut nihil doctrinae nobis sit opus addere nihilque aliud tractare, nisi quae ex eorum edocemur lectione».

⁵²⁷ Schmitt, J-C: p. 50.

⁵²⁸ *Ibid.*, pp. 42-50.

las visiones de Otloh y el relato de sus tentaciones son tomados por los filósofos, psicólogos e historiadores como documentos de la vida del siglo. Los monjes los interpretaban para encontrar el mensaje de Dios, ilustrar a «los de afuera» y triunfar de esas pruebas demoníacas. Unos y otros, los de adentro y los de afuera, se ilustraban y adherían a los principios religiosos en los sermones, en el ritual, en los vidrios, en las esculturas que adornaban las Iglesias, una verdadera educación visual. Los hombres, los animales y los objetos tienen un valor simbólico de desciframiento infinito en su duplicidad estructural de significante/significado, un icono que se transforma en lengua universal. Esas formas de animales y alegorías amenazantes, transmutan a quienes cometen vicios o crímenes –como los denomina Otloh–, en hijos del diablo. El peor de ellos fue el de no ser creyente, a quien se lo llamó «libertino», «libre pensador» y «ateo», y siempre se trató de expulsarlo de la sociedad. Vivir en el monasterio y seguir la regla, era el camino de la posible salvación.

Los monjes, en tanto «pensadores», llegan a la conclusión, por la práctica cotidiana de «ver», «escuchar lo visto» y «leer lo visto y escuchado», a saber cómo *debe* ser dicho el mensaje y esculpido en la piedra a la que sacralizan. Alegoría y símbolo son un problema porque la Escritura es toda ella lenguaje, poesía, metáforas e imágenes. Esta es su realidad y tiene una significación que desborda su contenido y revela su estructura simbólica. El creyente ve en la naturaleza el vestigio y el espejo de Dios, o su *teofanía*. El hecho mismo de hablar de «espejo», «vestigio» y «teofanía», hace aparecer la interpretación, la mediación y la deformación entre lo que ven, lo que piensan, y lo que no se sabe cómo es. El recurso permanente a la alegoría implica la generación continua de formas significantes, enigmas, y una incesante necesidad de desciframiento que involucra, simultáneamente, el contenido, la forma y la expresión. Históricamente encontramos cuestionamientos acerca de la validez de las palabras y los signos para el logro de un efectivo conocimiento de la realidad⁵²⁹. En el siglo XI, a este pensamiento semiótico se lo tomará heréticamente porque está inmerso en una profunda imprecisión que perturba la vía de acceso al misterio. Y es así que Otloh busca implementar el método alegórico para poder explicar, por ejemplo, el problema del mal en relación con el poder y el permiso de Dios para que acontezca. La aceptación de este método va de la mano con la aceptación de la dialéctica y es la alegoría, lo «dicho de otro modo» *allogorein*, lo que le permite considerar y hasta aceptar la diferencia de significación, buscando en las Escrituras y en los escritos de los Padres las «verdades dichas de otro

⁵²⁹ Por ejemplo en el diálogo *De magistro* de san Agustín».

modo», el sentido capturado y diferenciado que en esa época se discutía, pero que el monje intenta señalar a dónde conducen estas «verdades dichas de otro modo».

Los símbolos se dirigen a formar e informar a aquellas personas que, siendo mayoría, presentaban la imposibilidad de leer y escribir con «letras». El arte en este periodo es románico, las piedras de los monasterios están historiadas, hay entradas para monjes y laicos; los capiteles, las paredes les hablan a cada uno de ellos en particular a través de las antiguas fábulas recreadas en sentido cristiano; la avaricia, la lujuria se encuentran demonizando el espacio sagrado y son un recuerdo continuo de aquello que no se debe hacer y del castigo a recibir. La soberbia se deja ver a través del poder de la palabra que se usa tanto para bien como para mal y aparece representado en las largas lenguas que envuelven a los personajes tanto puros como impíos. Las esculturas de los superiores, Santos, Padres, Obispos, estampando su eterna presencia y poder.

Suponemos que también ha sido así en San Emeramo. Una idea que se presenta tanto en palabras como en imágenes, cosas visibles para ojos interiores, espirituales, que permitan ver el sentido invisible de Dios. Así va surgiendo un sentido simbólico en el modelo de vida que debe tenerse en cuenta ante las aflicciones.

La situación problemática sigue siendo la innegable necesidad de interpretación socio-histórico-política del texto sagrado del que no se pueden quitar las raíces histórico-político-religiosas judías, romanas, ni las político-religiosas apostólicas, ni negarse a aceptar la aplicación de las herramientas de la exégesis pagana propendiendo a que surjan unas exclusivas del cristianismo. Siendo esto último imposible por la gran imbricación de los pensamientos.

El símbolo es una interpretación personal, de alguna manera poética, engendrada a partir de representaciones mentales, artísticas, de lo que se supone *debe ser* creído, pensado y comprendido. El hombre medieval está constituido en imágenes mentales, oníricas y poéticas porque él es «*imago Dei*» como Cristo es «*imago Patris*»⁵³⁰. Está envuelto en símbolos, vive entre ellos, *signum* y *res*, que generan teorías sobre la vida espiritual. La oración de fe también es un símbolo, como vimos con la regla de san Benito, porque tiene que alcanzar en la salmodia la unión con Dios. Por lo tanto, el hombre es un perpetuo «descifrador». La verdad no sólo está velada sino que su manifestación es discontinua, simbólica o metafórica o teofántica, no está en lo que se ve exteriormente sino que señala una realidad más alta e invisible producto de múltiples relaciones que hay que interpretar.

⁵³⁰ Schmitt, J-C: p. 54.

En este tema se debate Otloh inmerso en esa palabra que es *falsa* por que es ambigua, es «algo distinto» de lo que intenta nombrar. Por eso decimos que todo discurso está mediado, esto lo sabe Otloh, por la iconografía circundante. ¿Quién «es» *el* hermeneuta de Dios? No hay un *el* sino *los*, los *christianoi*.

De esta manera la ortodoxia se va definiendo en medio de polémicas que generan una variedad de fórmulas para precisar el sentido del símbolo, lo que impide un enunciado único. Pretender hallar en nuestros días la fórmula única, original, primigenia, sería un anacronismo distópico porque cada una de ellas pretende ser la universal, la *katholikè*, la *regula fidei*: en definitiva la *creencia*, no la invención. Sólo en este tipo de enunciado es que se puede hablar de *símbolo* instando a la *hermenéusis*. La imagen se constituye como un fundamento antropológico puesto que el hombre, «creado» a imagen de Dios se ve en la mediación de representar lo «invisible» de la creencia.

Otloh desde su espíritu indagador está constituido por la complejidad de la coexistencia en su pensamiento de posturas antagónicas. Los símbolos aparecen y lo traspasan en el momento en que no puede definir una situación y necesita determinarlo con un ámbito sagrado o profano. La ubicación antecede a la explicación con lo cual el símbolo, como espacio de doble interpretación, genera un movimiento dialéctico argumentativo en el sitio de contrarios en el que se mueve. Esta situación lo somete al peligro constante de ser considerado hereje. Los símbolos con los que opera son desamparo, incredulidad, duda, crimen, castigo, divinidad, obediencia, fe. Pero no se le considera tal porque, posiblemente, a pesar de haber minado el principio Dios, supo mostrar la humanidad en la negación –además de haber mostrado su equilibrio con los postulados del momento–. Consecuente con la reforma benedictina, atacó al clero y al *regnum* simoníacos y luchó por la *libertas ecclesiae* en el entorno de su magisterio de espiritualidad. Los monasterios en los que estuvo eran más flexibles doctrinariamente que otros. En ellos vivieron personajes que defendieron la dialéctica y su aplicación a las Escrituras y Otloh, con su trabajo intelectual dentro del monasterio, va logrando poco a poco, la exégesis de los símbolos que le perturban a la luz de las teorías filosófico-religiosas.

4.5. La solución propuesta por Otloh al problema «fe-razón»

Interpretamos que mucho hemos señalado, en el transcurrir de nuestro escrito, acerca de las propuestas que observamos transitó Otloh sobre esta problemática. Él se mantiene oscilante frente al dualismo «fe-razón», según la utilidad que se le da a la razón, porque es necesario discriminar su uso, pero se muestra seguro de su importancia cuando se usa a ambas complementariamente. Nuestro monje también busca, como muchos pensadores de la época, que quede el cristianismo como única religión y forma de pensamiento –Filosofía– válida, verdadera, universal, abarcadora, al superar por su fuente divina a los resultados que la razón sola, sin el auxilio de la fe, puede llegar a obtener, mostrando a ésta última como incompleta e incompetente. Sin embargo, no renuncia al don divino del pensamiento propio, con el cual enferma ante una disyuntiva que no quiere que sea tal, trabaja con pasión para que la fe y la razón no sean para él elementos contradictorios sino complementarios, y este término «complementario» nombra la acción que el pensamiento ha de llevar a cabo. La obra de Otloh es una respuesta a la herida del *homo litteratus*; de quien busca con la razón pero que necesita y quiere la fe. Como la tradición en la que se basa, utilizó el pensamiento neoplatónico intensificando en él el movimiento dialéctico entre pensado y sensible; un camino necesario para Otloh como hombre agustiniano, capaz de entenderlo como una continuidad, un reconocimiento de su humanidad para alcanzar la espiritualidad. Epistemológicamente, no existe dualidad en el pensamiento de Platón, sino una diferencia entre el orden del pensamiento y el orden sensible y creemos, por su discurso, que Otloh comprendía esta diferencia por eso el camino dialéctico como maestro de espiritualidad. Rechaza y acepta a la vez el uso de la dialéctica como única acción posible para salir de la oscuridad del analfabetismo religioso y personal. Teniendo en cuenta que, para ser un buen cristiano, era necesario poseer un mínimo de instrucción para comprender la doctrina y saber lo que estaban leyendo, copiando y escuchando. Evidentemente, cuando se pretende abolir un aspecto del pensamiento y de las acciones, en este caso todo lo que tenga que ver con el cuerpo para liberar el alma y alcanzar la santidad, es necesario encontrar un principio absoluto. Los pensadores medievales lo encontraron en aquel principio platónico que tomó la forma de Dios, porque Él tenía que poder verse y leerse en el mundo sensible⁵³¹. La homologación se hace posible a

⁵³¹ En otras épocas tomó otras formas absolutas que fueron consideradas homólogas a la divinización realizada en el periodo medieval. Se endiosará a la razón, al cuerpo, a ambos, a la ciencia, al mundo

través del lenguaje y la percepción, acompañadas de las creencias, que permiten ver en las cosas aquello que se quería ver porque, al mismo tiempo que el lenguaje racional va universalizando las impresiones singulares en el concepto y determinando su sentido, va modificando el contenido del nombre (sustantivo-sujeto) transformándolo en *substantia*, *numen*, y también lo va personalizando en el trabajo de pérdida del sentido que tenía hasta el momento, adquiriendo de este modo un sentido conforme el tiempo y el ámbito en que se lo pretende utilizar. La metáfora se instala y muta de sentido ficticio a sentido conceptual. Cuando al sentido se lo entiende como *representación* se lo refiere a un todo (Dios), del que es su despliegue⁵³².

Dios crea por la palabra, ésta le pertenece y es teofanía, se hace «cosa», noemática o sensible, a la que Otloh accede con su basamento religioso en un ejercicio que hace nacer una nueva forma de Filosofía, una nueva cosmovisión y una nueva religión. El trabajo del teólogo es, entonces, el estudio del fenómeno sobrenatural y cómo explicarlo con elementos naturales ya que, por definición, se entiende por sobrenatural aquello que escapa absolutamente a la razón, la repudia y, «difícilmente se puede reclamar a la razón que se pronuncie ni a favor ni en contra del núcleo sobrenatural del cristianismo, sea lo que sea, lo que el teólogo presenta como tal»⁵³³, es necesaria la fe.

Fue el amor a la palabra creadora de Dios, lo que le permitió a Otloh poner un empeño especial en su propia exigencia en la tarea de copiar y componer su obra con el resultado de comprender, no a Dios porque es imposible, sino al fenómeno religioso en su expresión humana. Para este trabajo Otloh necesita de la razón no la niega porque es la herramienta que le da Dios y que le permite sobrellevar la duda en la comprensión de la imposibilidad de alcanzar la verdad. Otloh muestra su confianza en los pensadores neoplatónicos y en los poetas romanos. La solución al problema de la relación entre la «fe» y la «razón» la encuentra Otloh cuando no las pone en contradicción sino en «conjunción», cada una con sus características específicas, contingentes o *supra-naturalis*, ambas permiten el acceso al desarrollo de la espiritualidad en el hombre.

sensible. En nuestros días no sostendríamos una divinización de la ciencia porque ella se basa (dicho popperiana y post-popperianamente) en refutaciones cuyo resultado nos permitiría obtener un conocimiento provisorio sumamente alejado del absoluto.

⁵³² En estos temas hemos tenido en cuenta muchas lecturas de estudiosos del medioevo que iniciaron lo que se ha dado en llamar «escuela» con una visión reformista y diferenciadora en la que no podemos dejar de mencionar a E. Gilson y la tendencia divulgada por *l'École des Annales*. Su teórico fue F. Braudel. Y Marc Bloch que proporcionó el modelo para esta historiografía. Sobre la epistemología de la ciencia histórica, G. Barraclough; Ch. Perelman; P. Ricoeur y los escritos y conversaciones de quien fuera mi primer director de tesis y maestro F. J. Fortuny.

⁵³³ Fortuny 1992, 118 y siguientes.

FINAL

1. Originalidad de su pensamiento y aportes a la Filosofía del siglo XI

En este párrafo hemos de enunciar las originalidades de Otloh teniendo en cuenta que el orden de escritura no implica importancia o jerarquía alguna. Si bien lo que más renombre le ha otorgado al emeramiense, lo más estudiado a partir de mediados del siglo XIX ha sido la autobiografía, en la cual encontraremos el resto de los temas: el intento de recuperar la fortaleza y responsabilidad para el hombre en la toma de decisiones; su trabajo como copista, que permitió la circulación de libros por varios monasterios y de sus propias obras que nos permitió el conocimiento de su dote literaria; y la aceptación/rechazo de la dialéctica para enfrentar su crisis de conocimiento, no son temas menores.

Uno de los aportes que más nos conmovió, y que nos llevó a su estudio, fue su ateísmo, su absoluta negación de Dios y con Él de las Escrituras; para ello implementó herramientas de análisis a partir de la profundidad existencial que le dio la intelectualidad en la lectura de los clásicos mostrando, Otloh, su compleja y enfermante contradicción.

El monje de Ratisbona supo aplicar la dialéctica en conjunción con el discurso religioso como hermenéutica para la lectura de los textos sagrados, manifestando que con ello, la fe, no correría riesgos de destrucción sino muy por el contrario, el resultado de su aplicación le permitiría al monje un acercamiento más profundo al misterio y, de hecho, a él mismo le admitió acceder a una forma filosófica en la que resolvió el conflicto entre la autoridad de la razón y la autoridad de la fe. Sin abandonar nunca la dialéctica, puso en marcha toda su estrategia reflexiva para exponer la necesidad de creer desde ella, sin que ésta tomara la forma de herramienta para una prueba de fe, sino de campo emergente de las razones de su conveniencia. Pero antes de alcanzar esta conclusión, Otloh desplegó su angustia, sus miedos, sus dudas en un relato que daría origen a un género literario, como mencionamos al inicio de este párrafo: la autobiografía. En ella, sobre todo encontramos su coraje para escribirla. Como dice Sabine Gäbe, casi sin lugar a dudas, Otloh no redactó el libro de las tentaciones como tal y compartimos su innegable malestar ante el hecho de que la mayoría de los

estudiosos sólo valoraran a Otloh por este hecho⁵³⁴. La lectura atenta del *De suis tentationibus*, deja en claro y –el propio autor lo dice–, con qué fines lo escribió. Buscaba dar cuenta de lo que estaba viviendo, ilustrar a otros en circunstancias similares y desarmar los artilugios del demonio. Teóricamente sabemos que el término «autobiografía» se acuñó en Inglaterra a principios del siglo XIX, aunque también parece que el filósofo alemán Friedrich Schlegel lo habría utilizado en 1798. Estas fechas nos dan motivo suficiente para decir que Otloh no tenía ninguna idea de que lo que estaba escribiendo era una autobiografía. Aunque también es una constante en nuestro desarrollo humano que, basta con que algo acontezca para que más tarde o más temprano se le aplique un nombre al hecho. Las razones que nos permiten hablar de ella son: el «relato retrospectivo en prosa que una persona real hace de su propia existencia, en tanto que pone el acento sobre su vida individual, en particular sobre la historia de su personalidad» como la definió Philippe Lejeune; podemos decir que Otloh cumple el requisito. Hay una identidad entre el autor, el narrador y el protagonista que narra su vida, sus estados de ánimo, sus emociones, su evolución personal, etc., que es lo que hace el monje de Ratisbona en su obra principal. Otro requisito que se ha extraído de la obra para reconocerla como autobiografía, es la narración en primera persona y el uso del pronombre personal «yo»; en estos condicionamientos gramaticales encontramos una distinción con Otloh, si bien él usa *ego* en sus escritos, por ejemplo dice: «las visiones que yo ví y oí» «visiones videlicet, quas et ego quondam vidi et ab aliis per loca diversa profectus audivi» (*De suis tentationibus*, 53C), también es cierto que oculta su nombre o comienza el escrito en tercera persona, pero esto lo hemos desarrollado en el párrafo que titulamos: «Anonimato, autor», y que no impiden reconocer la función *ego*. Esa identificación entre autor y narrador que tiene que haber, de acuerdo con Lejeune, para que se reconozca como autobiografía, también se da en Otloh, el autor «se compromete» a contar la verdad sobre su vida y el lector a creerle. Evidentemente, sabemos que esto no implica la certeza de todo lo que se cuente, pero es lo que la definición nos impone y son requisitos que Otloh cumple al relatar su «yo autobiográfico», su «yo como escritor», y su «yo protagonista»

De lo que acabamos de mencionar derivamos otro tema original para la época como fue el del anonimato, que sintetizamos en este espacio. El punto de partida de Misch para este tema es la paradoja de que una autobiografía no tenga autor. Porque Otloh comienza el *De suis tentationibus* hablando de «un cierto monje» de alguna manera para

⁵³⁴ Gäbe, pp. 27-31.

tomar distancia con su pasado. Misch se cuestiona sobre la necesidad o no de que su nombre aparezca, sobre todo al tener en cuenta que la obra iba destinada a los conocidos y además, por tratarse de la humildad requerida a todo monje y que su decisión no tenía intenciones político-eclesiásticas, con lo que concluye que no era necesario en esa época dar cuenta de su nombre. Este tema aparece en todas sus obras y es tratado en sus prólogos.

Tan interesado como está en la vida espiritual, Otloh lee muchas vidas de santos y de abades, con lo cual realiza otro aporte, el de su escritura hagiográfica que enlaza con su función de historiador en el *Liber visionum*, a partir del relato pormenorizado de la vida en el claustro y en el siglo.

De un modo u otro, con todos estos productivos elementos, el emeramiense nos permite a todos los que nos interesamos en su vida, encontrar en él lo que buscamos. Nos permite penetrar en su cómo, cuándo y para qué, y tratar de descubrir la intención del texto. Una escritura que realiza Otloh, como dijimos, al final de su vida. Una última entrega de sí, de su espíritu, dejando una doble vía, la de mostrar el error y el acierto en una palabra que venía de él mismo, y esto Otloh lo sabía, tanto como para hablar de «la voz de la conciencia», «el súper-yo», «mis» reglas con las que organizar «mi» vida.

El *De suis tentationibus* fue la última entrega del grito desesperado de lo que estaba viviendo, el ateísmo, la negación del fundamento absoluto de la vida. Sabine Gäbe considera que no hubo otro estudio como éste en el medioevo y que habría que abocarse a llevar a cabo el seguimiento de cada expresión histórica, de cada sensación, de cada relato porque ningún otro monje, de los que nos han llegado sus obras, lo ha hecho⁵³⁵. En el caso de Otloh, desde el elemento determinante que fue su lucha en defensa del conocimiento, de sus intuiciones y por la aplicación de la reforma en contra de la simonía. Otloh necesita sostener y defender las debilidades del hombre, por ejemplo la duda, porque es un reconocimiento que le permite realizar un aporte fundamental para el desarrollo del espíritu humano, como es su propuesta sobre cómo lograr la paz del alma a través de la educación y aprendizaje de todo el conocimiento a su alcance. Instando siempre a la alfabetización y a la escritura de las experiencias para ilustrar y ayudar a otros en una síntesis que fue capaz de realizar con las lecturas que están en el devenir de toda su obra. El trabajo hermenéutico de Otloh se realiza desde su especial manera de desciframiento y explicación del conocimiento revelado por Dios en las Escrituras y en la creación y de las contradicciones que el escrito sagrado posee.

⁵³⁵ Gäbe, 26.

Hemos distinguido que, en unos momentos, Otloh defiende la dialéctica y en otros no porque certifica sus hesitaciones. Esta ciencia es esencial al pensar humano y a todas sus manifestaciones. Pero, a su vez, la dialéctica es formal y no auto-determinada, sino determinada también por algo superior, autosuficiente e inefable: el yo pensante, filosofante, que se expresa en un acto vital que se desprende de toda lectura dando lugar a innumerables sentidos. Precisamente, es una función del pensar humano si la consideramos esencialmente dialéctica al incluir contraposiciones textuales e históricas.

Es muy importante señalar el doble «uso» que hace Otloh de los poetas, tanto para salvar su nombre, como para indicar los peligros que conlleva pensar sin ataduras. Ellos le permiten ver la heteronomía, los convencionalismos, la contingencia; en definitiva, la desigualdad. Niega y acepta a Boecio como «maestro», separando sus comentarios sobre Aristóteles de sus obras teológicas. Por el contrario, considera que han de estar unidas al realizar su aplicación a la comprensión de las Escrituras. Rescata las artes liberales, y considera a la dialéctica como la ciencia más importante del *trivium*.

Nosotros consideramos que Otloh es original por todo lo enunciado y porque tuvo la capacidad suficiente para saber que es un «individuo», «un ser pensante», capaz de tomar decisiones por sí mismo «gracias» a Dios que le dio el don de hacerlo, y de dirigir su razón.

Luego de este entrecruzamiento aparece la pregunta acerca de si se puede y qué sentido tiene hablar de una filosofía alemana en el periodo que nos ocupa, o si Otloh la representaría. La respuesta es: según lo que se entienda, si nos guiamos por el uso autónomo de la razón, tendríamos que decir que no, y prueba de ello es que toda la obra de Otloh muestra la lucha por la emancipación.

2. Conclusión

El filósofo es un hombre que habla...
pero no lo hace para repetir lo que otros
filósofos han explicado, sino porque tiene la
convicción de tener alguna cosa inédita para
comunicar.
Henri Gouhier

La cultura filosófica del siglo XI ha sido sumamente compleja y no ha tolerado ser aprisionada en un esquema rígido; es lo que entienden Eugenio Garin y Tullio Gregory, una postura a la que se suma Sturlese⁵³⁶. Nuestro trabajo ha intentado exponer cómo Otloh de San Emeramo pone de manifiesto la complejidad de su cultura a través de la complejidad de su pensamiento y su lucha para que no se le aprisionara. Para llevar a cabo esta tarea, nuestro *Venerabilis Otlohnus*, ha argumentado, analizado, intuido, creído, dudado y así pudo tomar la decisión más severa en la vida de un hombre del siglo XI: mantenerse en el siglo o en el monasterio, ser ateo o creer en Dios. El camino que él había pensado seguir desde pequeño había sido el de la fe, que traía de la mano la obediencia sin cuestionamientos. Pero su ansia de conocimiento y capacidad intelectual le señalaban el camino basado en la libre determinación, con una obediencia equilibrada que era diferente a la anterior.

La belleza, poesía y simpleza de la escritura de Otloh se manifiesta en todas sus obras, pero sobre todo en *De suis tentationibus*. Obra primordial de nuestro estudio que nos proporcionó, además del placer y asombro en su lectura, las manifestaciones argumentativas más valiosas de un hombre de un siglo y cultura tan distantes de la nuestra y tan cercanos a la vez en sus emociones, conflictos y angustias. El escrito de su ocaso reúne los sentimientos más plenos de su vida en una conjunción trabajada con maestría literaria al introducir la realidad, la ficción, la sospecha y el anonimato; la ciencia y la fe; los prejuicios y las obsesiones. El reconocimiento que realiza de su dificultoso itinerario espiritual, es indispensable para su liberación y salud. Con lo cual Otloh ha sabido darse una vida original de libertad en los golpes resistidos en su forma poco clásica de escribir, que le valió como acción milagrosa, en la que creyó percibir la gracia divina para dominar sus miedos, y no ser un cristiano y un monje conforme con la norma.

⁵³⁶ Sturlese, p. 62.

Su vida en el monasterio, deseada por él a causa de la biblioteca y sus bondades, le permitieron experimentar varias tendencias. Por lo que leemos en sus obras, tuvo la suficiente licencia para trasladarse de un lado a otro y para leer todo lo que hallaba en las bibliotecas, habiendo sido llamado por los abades para copiar e intercambiar volúmenes. Consideramos que su deseo más profundo para lograr la felicidad fue la lectura y la escritura y no sólo porque él lo dijera expresamente, sino porque la hallamos latente en sus expresiones. De alguna manera, y ante tal disturbio, sintió la necesidad de *convertirse* para alcanzar un consentimiento mayor en relación a su gusto y desarrollo intelectual. Sobre todo porque «convertirse» era concebido como lo más saludable y perfecto, inclusive como penitencia ante el descarrío. Si tenemos presente la particularidad de las observaciones de Otloh comprendemos que en su conversión nos ofrece la interpretación de haber trastocado el sentido común de una existencia común; de haber alterado, de alguna manera, el orden social.

El siglo XI fue muy complejo, dijimos, no sólo por su avance y diferencia intelectual, sino porque el milenio trajo catástrofes, hambrunas, pestes, y también avaricia y lucha mezquina por el poder terrenal que condujo a divergentes teorizaciones. Mientras tanto, adentro, en el cenobio, se hablaba de la misericordia para el creyente y los castigos divinos para el incrédulo, una misericordia que no se vivía ni se veía cuando giraban la cabeza hacia el exterior, sino que más bien veían el oprobio. Otloh luchó mucho por encontrar el equilibrio entre el «adentro» y el «afuera» del monasterio a través del estudio de las artes liberales y por encontrarles, a las artes, un espacio en los estudios monásticos. El emeramiense expresa en su relato lo que sucedía en el monasterio, el pensamiento de monjes y abades pero, sobre todo, lo que le iba pasando a él a partir de las disputas sobre la interpretación de las palabras de la Escritura, un relato que necesitaba de expertos que supieran sobre las artes del *trivium* y él podía ser uno de ellos. Porque, si bien las ciencias se enseñaban en las escuelas del cenobio, no todos los monjes se interesaban en ellas ni en su aplicación, pero nuestro intelectual monje sí estaba involucrado en todo tipo de conocimiento: *trivium* y *quadrivium*. Como hemos expresado en el transcurso de la tesis, transitó desde las matemáticas a la astronomía, desde la música a la filosofía y la teología... y no evadió ninguna de las disciplinas conocidas.

Otloh vivió en un siglo con grandes cuestionamientos de fe, y para que la religión prosperara sentía necesario organizar el mundo, como los otros monjes y como la regla ordenaba, porque el desorden se consideraba propiciatorio del mal. La garantía del

orden estaba dada por el castigo al desorden y al pecado y por la bienaventurada recompensa hacia quienes mantuvieran ese orden sin salirse de lo pautado por Dios, a través de la implantación de leyes que no pudieran modificarse. Para que esto fuera posible, era necesario comprender que emanaban de la omnipotencia ordenadora de Dios, desde el momento mismo de la creación. Cuando el hombre reconoce haber quebrado ese orden divino, de acuerdo con la regla benedictina, aparece el mal y con él, el ruego, la súplica, el lamento que debe ser escuchado y comprendido por Dios, aplicando la misericordia y el perdón al hombre en su compromiso de no repetición de la fractura del orden divino. Porque, aunque divino, es un orden que se desordena al quererlo imponer a todas las condiciones humanas como si fueran homologables y aquí, la diferencia y la imperfección humana. Un monje llega a San Emeramo y, tras conocerle, toma a Otloh como su maestro. Enrique quiere saber cómo es posible hablar de misericordia divina en medio de tantos males y si se puede encontrar algo de verdad en medio de tanta diversidad. Otloh y Enrique no se sienten a gusto en ese mundo que sólo pueden concebir en su negación. Tienen que explicar lo inexplicable en el mundo y en ellos, negar su deseo para concebirse a sí mismos. La dialéctica les abre el temible mundo de pensar por sí mismos, de ser «persona», esa sustancia individual de naturaleza racional. La *auctoritas* y la *ratio*, los textos sagrados y los clásicos paganos, de todos ellos duda Otloh y todos lo determinan. Opta por lo que aparecía como convencimiento por la fe, el verdadero sentido.

Una de las preguntas que se hace Otloh antes de alcanzar la conversión, es si pueden estar errados tantos miles de hombres que, como él, no creían en la verdad de los libros sagrados⁵³⁷. La respuesta tenía que ser «sí», que estaban errados. Pero como él no llega a la certeza absoluta, en el diálogo con el monje Enrique, defiende la verdad que se obtiene de distintas fuentes, con lo cual salva la dialéctica cuando se suma al entendimiento de los libros sagrados.

Busca esa creencia absoluta y que todos la alcancen pero, de alguna manera, deja ese espacio librado al pensamiento del hombre. En esta situación de verse a sí mismo en la problematización de la verdad, inaugura el género literario de autobiografía, al que se le aplica la posterior relación con el psicoanálisis. A partir de mediados del siglo XIX y hasta bien entrado el XX, se comienza a dirigir la mirada sobre Otloh, principalmente porque los estudiosos encuentran en su relato la expresión de una enfermedad: *neurosis*. En ese momento el psicoanálisis estaba tomando un gran auge y nuestro monje permite,

⁵³⁷ *De suis tentationibus*, 32C. Citado en notas 337, 374 y 464.

por el tipo de problemas existenciales de fe que relata, que se relacionen sus conflictos con una enfermedad psíquica. Como señalamos en el parágrafo 2.4. correspondiente a la conceptualización de su enfermedad, hoy se habla de un «desorden de la personalidad causado por la imposibilidad de hacer uso de su libertad para la elección». Filosóficamente, tal vez a Otloh le hubiera correspondido aplicarse el mote agustiniano de haber sido «un problema para sí mismo», al oscilar entre uno y otro modelo de autoridad, la religiosa y la intelectual.

Teniendo en cuenta estos problemas «escritos» por Otloh y que las disputas circulaban por temas como la autenticidad de los datos tradicionales, la forma en que se aplicaba y explicaba la doctrina, las observancias de la regla, la práctica institucional, las guerras... y que todos ellos él los dirigiera a sí mismo y los explicara a partir de lo que a él le provocaban, es que aparece la novedad; y todo ello entre los elementos más importantes del ámbito espiritual que conducían a la duda hermenéutica. Estos temas de debate pusieron de manifiesto que la Iglesia, como institución, estaba atravesando un periodo de turbulencia. Ella también debía ordenarse y, para ello, en muchos casos utilizó la dialéctica como apoyo a sus necesidades, pero en otros, al negar la aplicación de las artes en su fortalecimiento, por considerarlas ajenas a su origen, permaneció atada a la única herramienta que consideraba válida: la Escritura y los escritos de los Santos Padres. Estas fuentes no eran lo suficientemente firmes porque no daban, en todos los casos, explicaciones sino que muchas veces sólo apelaban a la fe y al temor, por lo tanto a la autoridad en concordancia con sus propios pasajes que permitían legalizar la imposición. Esta es una sumisión que cuestionó Otloh en su trílogo en el mismo momento que utilizó esa metodología para convencerse acerca de los motivos de su sufrimiento, que obedecía al justo juicio de Dios y era lo que le convenía, por su bien y para la salvación de su alma.

Otloh escribió un monólogo trialogado de sus tentaciones en el que adquirió una doble postura ficcional de Dios y demonio, y él en el medio de las argumentaciones racionales y emotivas, sin poder resolverlas⁵³⁸. La forma de «trílogo» le permitió exponer sus dudas y, voluntaria o involuntariamente, al asumir los roles de Dios y demonio, pudo mostrar aquellas cosas de la doctrina que no le convencían. La misma estrategia utilizó para manifestar aquello que no le persuadía de la dialéctica, del uso de la razón. También lo quiso hacer con Lucano pero la influencia de este autor fue lo

⁵³⁸ La ausencia de resolución de las dudas queda evidenciada en la repetición del relato en varias de sus obras.

suficientemente fuerte como para que quisiera destruirlo. En el párrafo correspondiente al análisis de *Farsalia*, hemos conjeturado sobre la afectación que pudieron causarle los pensamientos del poeta romano sobre los dioses, la justicia, la violencia, la avaricia del poder, etc. Todas estas cuestiones mostrándonos sus *tres* lados: el beneficioso o Dios, el perjudicial o demonio y el neutro o decisional, según la ocasión, que le corresponde a él mismo.

El valor que depositamos en su trílogo se relaciona directamente con la posibilidad que le permite a Otloh variar su postura y elaborar un ejercicio argumentativo poderoso, porque se trata de él con dos protagonistas muy fuertes: Dios y Satanás; tres posturas enfrentadas en las que Otloh no pierde su posicionamiento ni su subjetividad, aunque la instala en la continua pregunta *¿qué hago?* dirigida a sus dos interlocutores. Muy por el contrario, fortalece su yo en este «juego» tripartito porque, en definitiva, es él quien elige. Para este ejercicio, se pone en la piel de Dios a través del Nuevo y del Antiguo Testamento, sobre todo en este último a partir del libro de Job. Notamos que la característica asumida por Dios en el relato de Job, lo marcó muchísimo por la forma en que vuelve a él en todas las obras y que lo impulsa a buscar argumentaciones sobre la justicia de Dios y su alianza con Satanás al permitir que atormente a ese hombre y, también, por la reminiscencia que le dejó. Como señala Gäbe, Otloh repite la estructura del libro bíblico porque Job también habla con los dos.

Retomando el análisis, Otloh se pone en la piel del demonio en quien deposita el mal uso de la sabiduría profana –las artes del *trivium* y *quadrivium*–, y también todo lo malo que acontecía. Es el demonio quien le aconseja dejar de lado a Dios, que no le ayuda, que es quien le impulsa a elegir un conocimiento que no le serviría de nada, y el que le indica que su padre tenía razón al oponerse a que él tomara los votos monacales...

Todo esto y algunas otras consecuencias más, tuvo Otloh en su *trílogo* al ponerse en la piel de Dios, el demonio, y él mismo. Porque, a diferencia de lo que ocurre en otros diálogos elaborados por otros autores, en los que el escritor toma cuerpo en uno de los interlocutores y para el otro *inventa* la postura que quiere eliminar o refutar a partir de argumentos endebles y fácilmente rebatibles, en Otloh, los tres interlocutores, cada uno en sus argumentaciones, son fuertes, tanto que la duda no lo abandonará. Él –demonio– conoce sus puntos débiles, sus deseos, y a ellos se dirigirá. Él –Dios– lo atormentará con el miedo a los castigos eternos mostrándole lo que hizo con otros que

dudaron, y que debería sentirse agradecido porque lo que más deseaba fue lo que obtuvo.

De esta manera y a través del *triálogo* como género expositivo, nuestro *amator dubitationis totius* modifica la estructura del pensamiento de su época al lograr visualizar las disputas y también la orientación en cada una. Para esto usa la dialéctica porque con ella objeta los principios básicos del *Credo* y quiebra el universal argumentativo al introducir el ejercicio dialéctico y la teología negativa. Sin su orgullo, su soberbia, producto de su profundo amor al conocimiento y su deseo de obtener una gloria intelectual, no lo hubiese logrado.

Otloh actúa diferente a lo esperado para un monje, llega a la profesión monástica como resultado de la fuerte lucha intelectual (porque es en su intelecto donde se libra la batalla) entre las tres fuerzas poderosas. Recalcamos que ninguna de las tres estaba debilitada de antemano, y cualquiera de las tres podía perder. Tal vez podamos retractarnos y decir que, quizás, la fuerza más débil fuera él mismo, por eso la contienda con los otros dos. En *De suis tentationibus*, 32D, como vimos, le atribuye al demonio aquellos argumentos que, en un principio, siente verdaderos y que luego necesita considerar que intentaron alejarlo de la verdad que deseaba fuera evidente.

El reconocimiento intelectual que buscaba lo obtuvo, como relata en la *Visio tertia*, al ser bien recibido en los monasterios, por su calidad de copista y escritor. Deja constancia de ello al relatar el pedido del abad para que prepare el sermón de Semana Santa y también en la confianza que se le otorga para que se haga cargo de la escuela monacal, llegando a ser su decano y a desempeñarse, a partir de sus dotes de escritor, como maestro de espiritualidad. Ante tal desempeño, escribe un manual para los escolares con el que pretende sustituir los que se utilizaban que provenían de fuentes paganas, como eran los estudios de Catón y Aviano. Y también obtiene el reconocimiento de los monjes al pedirle que permaneciera en los monasterios a los que había ingresado como huésped, porque en ellos se habían valorado favorablemente los libros que había copiado.

La dialéctica utilizada por Otloh, tiene un tinte eminentemente platónico porque se dirige de lo sensible ficcional a lo inteligible verdadero. En Agustín la dialéctica se desplaza en el trayecto del *amor sui* al *amor dei*, como tránsito a la eternidad. En Otloh el trayecto es por tres instancias, la de la aprobación de sí mismo, la de la aprobación de Dios o la de su negación. Cuando nuestro monje pregunta sobre estas verdades, busca tanto la respuesta de Dios como la del demonio, y las respuestas de ambos se niegan una

a la otra generando una nueva instancia de incerteza. El demonio refuta lo que Dios quiere imponer; Dios refuta lo que el demonio deja entrever como incongruencia o falacia en las Escrituras.

Como ejemplo, podemos utilizar dos fragmentos de su texto *De suis tentationibus*, en los que se cuestiona la imposibilidad de estar sin pecar, porque como monje, es aquello que debe lograr, pero desde el punto de vista estrictamente humano –y demoníaco–, reconoce que es una imposibilidad.

«¿Qué mortal puede estar sin pecado desde el comienzo hasta el fin de su vida?»⁵³⁹

Este doble reconocimiento correspondería, el primero al mandato de Dios y el segundo al del demonio. De esta manera pone el libre albedrío, la ignorancia y el error en el cenit de su pregunta; y a continuación la demanda: «¿De qué manera puede adquirir [el hombre] en la vejez la inocencia de un niño?» Esta frase intenta explicar la controversia:

«Por lo tanto, ya que siendo aún pequeño y estando en las escuelas, has experimentado la gracia y el poder tan grande de Dios, ¿por qué asimismo en el presente, cuando parecieras tener edad madura, cuando posees conocimientos de la piedad divina por los muchos dones de la ciencia y muchas experiencias, crees cosas distintas acerca de Dios?»⁵⁴⁰.

Justamente por eso, porque creció alcanza una perspectiva diferente, errada o no, tiene la capacidad de confrontarlas, porque adquiere un conocimiento que le permite ver la controversia en la piedad divina, porque por un lado reconoce los dones que Dios le ha otorgado pero, por otro lado, la Escritura le muestra que también Dios los quita desde una omnipotencia a la que no le encuentra el sentido, como ejemplifica, más que nada desde el libro de Job. Otloh pierde la inocencia, adquiere la ciencia y con ella puede (y pudieron otros seres humanos), modificar la ciencia, la visión del mundo, el conocimiento de Dios y de sí mismo. El secreto del crecimiento y desarrollo conlleva en sí la imposibilidad de la inocencia. Y él lo escribe de esta manera:

⁵³⁹ *Ibíd.*, 31 A. Gäbe, p. 252: «Vel qui mortalium sine peccato valet esse ab initio usque ad finem vitae?».

⁵⁴⁰ *De suis tentationibus*, 31A. Gäbe, p. 252: «aut parvuli innocentia qualiter acquire potest in senectate?». 38C: «Quoniam igitur adhuc parvulus, et in scholis positus, tantam Deo gratiam potentiamque expertus es, cur etiam modo, cum viriles annos retinere videaris, cum per dona scientiae plura, nec non per experimenta multa pietatis divinae notitia potiaris, dissimilia de Deo credis?».

«Porque el orden más conveniente para el ser humano es avanzar desde la niñez hasta lograr un espíritu maduro, elevarse de las grandes cosas hasta las mayores como dice el Apóstol: *Cuando era niño pensaba como niño, tenía gustos de niños; pero cuando llegué a hombre, dejé de lado lo que era propio del niño*»⁵⁴¹.

Como acabamos de señalar, Otloh carga con la culpa de la tentación al demonio, al afuera, al momento negativo del movimiento dialéctico para dejar intactas las ciencias, su intelecto y el adentro *sui*, para «comprender» a Dios y no perder el Cielo y, si este es su crecimiento, si es el demonio quien le introduce esas *locas ideas* en su cabeza, porque no acepta ser él quien las genera, no pueden inculparlo de ser insensato o hereje. Es el *otro*, la encarnación del mal, no él, quien piensa erróneamente haciendo que dude de los principios más sagrados porque «nadie puede librarse de las asechanzas del demonio si no cree en la omnipotencia divina»⁵⁴².

Otloh fue un hombre a quien, tras haber negado la existencia de Dios y con ella la verdad de las Escrituras, no le torturó la necesidad intelectual de realizar una «prueba» de la existencia de Dios. Prefirió mantenerse en su creencia tal vez ingenua, desde alguna mirada, porque sabía que esa empresa no lo conduciría a nada. Una vez que tomó la decisión de quedarse en el claustro y sabe que esa decisión involucra la creencia, ya no es necesario nada más. Cree o no. Si cree en Dios y en la regla benedictina, todo su trabajo consiste en favorecer su desarrollo, en eliminar los vicios y defender la justicia cuya idea emana de Dios y por eso desarrolla un campo semiótico que convalide su fe.

Al negar Otloh la existencia de Dios, refleja la duda sobre la justicia divina que permite tales sufrimientos a los «buenos», y esa duda sobre la justicia le lleva a la duda sobre el orden moral y racional del mundo⁵⁴³.

Otloh niega absolutamente la existencia de Dios en todos los órdenes, por eso su negación es «radical», porque resulta evidente que las argumentaciones para creer no le convencen. El síndrome es muy vasto y variado pero el propio Otloh le pone un nombre a su sufrimiento que tiene que ver necesariamente con su entorno y, de esta manera, «tentación diabólica» (*Des suis tentationibus*, 29A) es la enfermedad que sufre.

⁵⁴¹ *De suis tentationibus*, 38D. Gäbe, p. 278: «Cum congruentior ordo humani profectus sit de puerili in virilem animum proficere, de magnis ad majora conscendere, sicut et Apostolus dicit: *Cum essem parvulus, cogitabam ut parvulus, sapiebam ut parvulus; quando autem factus sum vir, evacuavi quae erant parvuli*».

⁵⁴² *Ibid.*, 39A. Gäbe, p. 280: «Hostis namque tanti insidias nullatenus vales evadere, nisi firmiter credas quia nihil impossibile est apud Deum, et quoniam salvat omnes sperantes in eum».

⁵⁴³ Misch, p. 67.

Consideramos que Otloh se daba cuenta de que no creía en ese Dios de las Escrituras y de la doctrina, que no podía aceptar la existencia de un ser tan controvertido. Duda de su omnipotencia, de su justicia, de su amor a los hombres, le molestan los intensos castigos con que reprende a las personas cuyas acciones no creía Otloh que hubieran sido, en algunos casos, tan graves. Situación que lleva a Vinay a decir que era «ateo» cuando ingresa en el monasterio. Nosotros además consideramos que estas intelecciones, sobre todo aplicadas a los relatos del Antiguo Testamento, tienen que ver, en el emeramiense, con un intento de distinguir y separar a uno y otro Testamento, porque el primero les corresponde a los judíos y el segundo a los cristianos, que se ampara en el amor y en la comprensión del hombre. Su aborrecimiento hacia los judíos simboliza, para nosotros, una buena parte de la explicación acerca de su conflicto con los dichos del Antiguo Testamento. Entonces, el demonio tiene razón, ¿cómo es posible que un hombre como Job, como tantos santos y mártires, como él mismo, sufriera tanto? ¿Por qué Dios, si es todopoderoso, no lo ayuda? ¿Por qué el demonio y no Dios, se está compadeciendo de él? ¿Por qué la lectura de la Escritura no le responde estas cuestiones y tantas más?

Otloh conocía en profundidad las herramientas hermenéuticas y discursivas –como las llamamos hoy–, con las que pudo analizar los dichos de uno y otro Testamento. Con la dialéctica realiza un análisis que le permite unir, en aquello que se les podía adjudicar indistintamente, ambos Testamentos para ser usados en sus argumentaciones y separarlos en aquello que no correspondía al Nuevo Testamento, para usar en las tentaciones lo diferente como estrategia pedagógica de choque.

La inteligencia de nuestro amante de la duda, fue creciendo en sabiduría y comprensión. Llegó a poner en boca del demonio, o sea su mente, palabras de los apóstoles y del propio Cristo que podían comprenderse diabólicamente, usándolas como un espejo en el que podríamos ver dos lados, la ambigüedad de las frases, el mal y la bondad que hay en todo hombre, la comprensión y la intolerancia, la crisis de fe, la angustia; en definitiva, la propia ambigua naturaleza espiritual humana.

La capacidad de Otloh para entender, evidentemente diferente a la de muchos o a la de quienes querían constituirse en mayoría absoluta, hacía aparecer en aquellos que no se abrían a la verdad, en aquellos que se cerraban en posturas rígidas, la máscara de la necesidad de una imposición por la fuerza. La máscara de una falsa autoridad que no estaba relacionada con la justa razón. Otloh logra reconocer muchas máscaras, también las propias y necesita del juego perspectivista de aceptación/rechazo de las verdades

doctrinales y de la dialéctica para llegar a elegir la vida monástica como la mejor, la deseada y, con dicha elección, la de la existencia de Dios por el convencimiento de la fe y la razón. No fue por pruebas lógicas ni teológicas sino por comprensión y convencimiento que decidió unirse a la vida monástica. Pero también la latencia de la hesitación contribuyó a mantener el misterio y, en consecuencia, la fe en los símbolos como manifestación de Dios. Su capacidad de comprender y el aporte de la teología negativa junto a su gran desarrollo intelectual, fueron una inteligente puerta de entrada para posibilitar el espacio de una superación de las dudas.

Otloh conocía las reglas del lenguaje, por lo tanto sus trampas y, en consecuencia, buscó la perfección oscilando entre el Credo y sus dialécticas cavilaciones. Su capacidad reflexiva de autorrealización en la escritura, su buen uso del lenguaje, le permitieron la autoría, para dejar, en lo posible, toda su vida en ella, para llegar a todos. Y no sólo hablamos de la autobiografía, sino de ir más allá de sí mismo, denotar elementos que no estuvieran contenidos en la materialidad de la palabra, para que esta no fuera un conjunto de rótulos sino una organización semiótica de sentido.

Hoy comprendemos cómo, el lenguaje, va construyendo su propia estructura a medida que se va expresando. El pensamiento de Agustín en *De magistro*, y en nuestra época el de Husserl, Ricoeur, Foucault, y muchos filósofos del lenguaje, nos ayudan a comprender este obrar. El duro e impensado oficio de significar, de ir adosando un sentido sobre otro, ocultando el sentido primero en este ejercicio de pérdida/ganancia en la construcción, conduce a la ambigüedad de la realidad, tanto interna como externa de su propia percepción intelectual con lo cual, el mundo, se le presenta a Otloh fragmentado. Consideramos que Otloh intenta una recolección de significación para revitalizar el signo de una verdad que se manifiesta a sus sentidos en metáforas, que son enigmas para el entendimiento humano y que debe descifrar. Para esta acción intelectual necesita las artes del *trivium*, para alcanzar a reconocer el sentido que se esconde, que se oculta en el ejercicio de comprensión. Conoce la realidad fragmentada por la propia actividad cognitiva de nuestro limitado intelecto. Siempre quedará algo más para conocer, producto de las relaciones establecidas entre los objetos por nuestra unidad cognitiva. La humanización de Dios en Cristo es la que permite comprender, por el mismo movimiento dialéctico, que no hay divisiones entre un mundo y otro, el natural y el sobrenatural, aunque éste último sea inalcanzable por el hombre, su intelecto lo puede pensar.

Otloh fortaleció la imagen del hombre en la persona de la divina figura trinitaria, Cristo. Un Dios-Hombre que vivió entre los seres humanos, sufrió como un hombre y murió, siendo la muerte una acción que lo humaniza. Un Dios que muere es la metáfora de la divinización del hombre de carne y hueso de todos los días. Pero también, según el Génesis, es el hombre común el que nombra el mundo manifestado por Dios a través de la palabra. Con esa designación se imponen las voces que quieren ser escuchadas. Así se va tejiendo una semiótica de la voz, del silencio, del padecimiento y de la duda a partir de una práctica donde la palabra es su principal protagonista. Otloh adquiere en la escritura, a través de las ciencias del *trivium* que son las que permiten hacer un buen uso y un mal uso de la palabra en su expresión, el espacio en el cual su libertad se hace plena. Puede escribir todo lo que vive y expresar los sentimientos más profundos en todos los casos; del amor al odio, de la desesperación a la paz, del desconsuelo al consuelo, de la duda a la capacidad de vivir con ella como herramienta útil para mantenerse activo en la fe.

En el mismo siglo, unos años después de la muerte de Otloh, Anselmo dirá:

«Que nadie, por consiguiente, penetre en las oscuridades de las cuestiones religiosas más que después de haber adquirido en la solidez de la fe la gravedad de las costumbres y de la sabiduría, no sea que, recorriendo con ligereza imprudente los innumerables rodeos de los sofismas, se vea enlazado en algún error tenaz»⁵⁴⁴.

Con esta frase Anselmo intenta reducir al silencio a quienes utilizan la dialéctica «con ligereza imprudente». A diferencia de Otloh, el punto de partida del obispo de Canterbury es la fe, *fides quaerens intellectum*, de esta manera apela a la fe de sus interlocutores, como le dice a Gaunilo y, al hacerlo, aborta toda posibilidad de encuentro y debate porque no acepta la duda como algo humano, por eso elabora un argumento que considera que la elimina por completo. En cambio, si queremos hablar de «punto de partida», el de Otloh es la duda, el *intelligo quod crederis*. Es imposible que ambos autores se hubieran conocido, aunque pareciera que la aceptación de las dudas y el error por parte de Otloh, fueran una respuesta a Anselmo y no la inversa. Anselmo, en 1079, fue elegido Abad de Bec y fue a partir de ese momento cuando comenzó a escribir sus argumentaciones, Otloh ya había muerto.

⁵⁴⁴ Anselmo, *Carta sobre la encarnación del verbo*. I c. p. 694: «Nemo ergo se temere immergat in condensa divinarum quaestionum, nisi prius, in soliditate fidei conquisita morum et sapientiae gravitate, ne per multiplicia sophismatum diverticula incauta levitate discurrens, aliqua tenaci illaquetur falsitate».

Ciertamente preferimos no hablar de «un» punto de partida en Otloh, porque consideramos que en él fueron varios los que determinaron vacilaciones, incertidumbres y dilemas. Su error «tenaz», en palabras de Anselmo, fue aquel en el que estuvo implicado al encontrar «verdad» en una fuente «demoníaca», «su propia mente» que fue una fuente «filosófica», pero que él la vivió de acuerdo con la mayoría de los argumentos que tenía a su alrededor. Por eso considerarlo adelantado a su tiempo plantea sus cuestiones porque tampoco fue el único que pensó así. Otloh recibe la influencia ejercida, sobre todo, por el mundo romano, que transfiere algo del griego de los siglos anteriores, con esta influencia y la de los Padres y el escrito sagrado, se genera este mestizaje que acaba, entre otros complejos elementos, dando como fruto una religión filosófica o una filosofía religiosa como consideramos que es el pensamiento de Otloh.

Otloh desempeña, en el transcurso de su escrito, varios roles y todos protagónicos. El cambio que se va produciendo en su vida y que él asume, y la manera en que lo hace, de alguna forma nos permite pensar en movimientos o autores posteriores a su época como el pensamiento reformista, o el de Meister Eckhart a partir de su heterodoxia e influencia neoplatónica, o Husserl a partir de la reducción fenomenológica trascendental como despojo de todos los atributos puestos en Dios para que surja en su mente esa fe pura o ingenua como la llama Vinay. O, en otros momentos, se instala más atrás de su tiempo, en su enfado hacia Lucano y los poetas paganos o los judíos. Abt, en su conclusión, escribe que desde algún punto de vista, podíamos considerar que Otloh en su visión de Dios fue un poco un hombre «moderno», un humanista del Renacimiento, basándose en su culto a los poetas paganos y su pasión por el éxito que pudo alcanzar gracias al conocimiento y a la ciencia, aplicando las lecturas de los antiguos.

La tentación demoníaca, el uso de las artes, le permitieron a Otloh perderse y ganarse por el uso de la lengua y de la pluma, como refiere la regla benedictina acerca del cuidado sobre lo que se dice que es lo que pierde al hombre. Y esta tentación, en tanto pérdida y ganancia de sí mismo, nos parece que no es otra que la cuestión que sostiene Lacan cuando dice que la palabra manifiesta ser tanto más verdaderamente una palabra cuanto menos fundada está su verdad en lo que llama la adecuación a la cosa: la verdadera palabra se opone así, paradójicamente, al discurso verdadero. Otloh intenta descifrar con las palabras lo que él mismo ignora que está cifrando. Ese espacio oscuro que su mente le señala lo pone en el lugar de la negación y del misterio. Con esta acción va cargando al término de un sentido diferente, en el mero hecho de ir atando término a

sentido, una acción ejecutada por el pensamiento sin pensar, porque lo que piensa lograr a través de estas «ataduras» no es lo que logra sino mucho más que reconocerá luego y, posiblemente, le conducirá a negar el modelo. Este desmembramiento sería el que le genera los temores de su aplicación.

Pero más graves que los males gramaticales, son los que, con ellos, afectaron al físico y al espíritu, considerados por los cronistas medievales como los prodigios milenaristas más significativos: nos referimos a la simonía o corrupción de la Iglesia y a las desviaciones de la verdadera fe o herejías en aquellos que priorizaban el cuerpo.

Para la metafísica después de Platón, el ser es Dios, considerado el ente supremo que funda y hace existir a los demás entes, al modo del Sol que hace visible a las demás Ideas, Dios hace posible todo lo existente y sus posibles contenidos, relaciones entre experiencias, ideas, pensamientos, invenciones, visiones... pero ¿es ese ente un ente más?, en cuyo caso debería formar parte del conjunto de los entes, ¿o no es un ente?, en cuyo caso ¿qué cosa es? ¿Es un ente que supera a los demás? Enunciado que Otloh explica desde Dionisio, como vimos en el parágrafo 2.3.3. El Uno es simple y no puede otorgársele ningún otro predicado porque hacerlo significará introducir en él la multiplicidad. Dios-Uno se manifiesta desde más allá del «ser» y del «pensamiento». Si decimos «más allá del ser», nos remitimos al «no-ser». Y al hablar de «pensamiento» nos referimos a la multiplicidad de funciones que le puede asignar. Al decir que está «más allá», está afirmando que ninguna categorización le cabe, no está sometido a ninguna pero de Él se difunden.

Escribir como lo hizo Otloh que Dios «no existe», no sólo fue contradecir una creencia que se pretendía para la mayoría, sino ir contra la sociedad que se estaba constituyendo a partir de esta creencia y mucho más, una construcción de «mundo» imposible sin la afirmación de la existencia de Dios.

Ya sabemos que no se puede imponer nada desde la represión, ésta ha de ir acompañada de razones creíbles y solventes en sí mismas. Sin embargo, algunos poseedores o arrebatadores del poder se apañaron en la designación de herejía como pretexto de la imposibilidad de declarar el ateísmo o la incredulidad públicamente. El monje de la duda, utilizó las artes del *trivium* para señalar, sin contradecir la doctrina oficial, las diferentes significaciones.

Abt sostiene que no le parece que se encuentren, en la historia anterior al siglo XII o XIII, ateos propiamente dichos:

«El “insensato” del salmo que dijo en su corazón que no había Dios, es, para los contemporáneos de Otloh, el judío que no reconocía la divinidad de Cristo o el pagano que adoraba a los ídolos, o cualquiera que actuara «mal», sin pensar que su inquietud desplazaría a Dios negando su justicia y al mismo Dios. Y cuando san Anselmo escribió en el *Proemio* del *Proslogion*, no fue para probar la existencia de Dios contra los ateos de carne y hueso sino *ad contemplandum Deum* para establecer con la existencia de Dios “todo lo que nosotros creemos de la sustancia divina”»⁵⁴⁵.

A diferencia de lo que señala Abt, Otloh trata de mostrar que se puede vivir sin Dios, pero a la duda le sumó la culpa y la necesidad de creer para no sentirse insensato, aunque también consideramos acertado lo que dice Abt acerca de los ateos de la época: judíos y paganos, el propio Otloh dudando de la justicia divina y del mismo Dios. También coincidimos en lo que refiere de Anselmo, pero en nuestra tesis hemos mostrado cómo los ateos de carne y hueso estaban en el siglo y en el monasterio, el propio Otloh lo afirma y la postura de Gaunilo intenta representarlos a pesar de su creencia, intenta ser el insensato del salmo. Abt continúa diciendo que Anselmo lucha para lograr que el insensato no se resista a su argumento, y Gaunilo lucha para afirmar que el argumento no sirve para nada.

Sabemos que muchos pensadores tuvieron la necesidad de demostrar a Dios a raíz de «la necesidad de la ausencia», una ausencia que sólo se suple con la presencia corporal del Ente supremo. Reconocer este espacio vacío le permitió a Otloh captar la densidad de lo real y oscilar entre la ingenua creencia en Dios, sin categorías de ningún tipo, y la absoluta incredulidad. Esto nos permite hablar de ateísmo, de tentaciones sobre la fe y de heterodoxia.

Por ejemplo el historiador de la filosofía Kurt Flasch, a diferencia de Abt, sostiene la aparición de posiciones extremas a finales del siglo XI, «por un lado reformadores radicales, enemigos de la cultura; y por otro especialistas en técnicas de argumentación que procedían metódicamente»⁵⁴⁶.

En nuestro escrito quisimos referir «algo» de la complejidad del siglo y por eso elegimos a Otloh con sus oscilaciones. Él se obliga a creer, y decimos esto porque sigue manteniendo un espacio de duda sobre la elección tomada, lo notamos en la reiteración de su «enfermedad» que para nosotros no es tanto la psicosis sino la imposibilidad de resolución de una decisión que toma siendo pequeño y no sabemos si es por amor a Dios o por amor a los libros o por amor a ambos. Un argumento que hallamos en Vinay, Resnick, Gäbe, Schauwecker. Porque los argumentos que Otloh se dio en contra de la

⁵⁴⁵ Abt, p. 367.

⁵⁴⁶ Flasch, p. 175.

dialéctica no habrían hecho más que afirmarla, aunque, ciertamente quisiera en algunos momentos y frente a unas circunstancias bien determinadas, abolirla. No fue esta la actitud tomada por Gerberto de Aurillac o Roscelino ante la nombrada ciencia a la que defendieron, pero sí lo fue en Otloh. Aunque tal vez tendríamos que haber escrito que la decisión que toma el monje de Ratisbona, tiene que ver con su gran amor a Dios y a los libros pero no a la forma que la fe había adquirido. Y aquí introducimos todas las perversiones llevadas a cabo por clérigos, monjes, papas, obispos, que él mismo relata en el *Liber visionum* como motivadoras de su deseo en contra de la dialéctica.

Otloh se desdobló en varios interlocutores entre los que también nos presentó su odio a la dialéctica, su amor a ella, su odio al siglo, su amor a él, su defensa de la reforma, su detestada simonía, su búsqueda de perfección, su amor a los libros y a la escritura. Su filosofía transformada en «espiritualidad», su velada «autoría» y su «anonimato» como medio de contrarrestar la soberbia que implicaba decir lo que había hecho, sabiendo cuándo lo descubría y por qué. Así aparecieron sus formas veladas de auto-representación en un *ego*, un aquí estoy yo, y un aquí no es necesario. No hubo ingenuidad en Otloh más que la que habita en cada hombre que necesita creer. Hay reconocimiento de verdad y falsedad en Otloh, máscaras, cajas de silenos. Así consideramos que es el texto que hemos analizado.

Otloh pudo pensar momentáneamente a Dios como ficción, fue capaz de enunciar la negación que permitió la superación de la imposibilidad de buscar «ver a Dios» y, sin embargo, profundizó su fe en el reconocimiento de dicha imposibilidad. Otloh presenta la dialéctica como una ciencia fundamental, nadie debería ser monje sin conocerla. La inventaron los antiguos y de ellos la tomaron los cristianos, quienes se beneficiaron con su uso sin tener que inventarla ellos. De este modo se refiere Otloh a las ciencias del *trivium*, no las niega sino que las regula. Sin ellas, el conocimiento de las «Sagradas Escrituras» (y otros), no se desarrollaría porque la ciencia permite afirmar y negar, resignificar por parte de quienes pueden reconocer la ambigüedad de los signos lingüísticos; quienes no alcanzan este reconocimiento, se oponen o limitan su uso; y también hay quienes enseñan a usarla para beneficio humano. No debemos olvidar que la dialéctica tiene una doble utilidad: como búsqueda de un sentido único del signo, y como hermenéutica, interpretación de ese signo y es en esta última cuando se la equipara a la filosofía.

El hombre de esa época estaba dividido, duplicado entre dos existencias la terrenal y la celestial. Una le resultaba evidente y la otra tenía que justificarla. Para este ejercicio,

el alma siguió siendo el campo de batalla de las «fuerzas del bien» contra las «fuerzas del mal». Tanto para los judíos como para los cristianos, el acto de fe formulado en dogmas, leyes, códigos, siempre de origen divino, adquiere la relevancia de transformarse en una ciencia, la ciencia de saber pensar, para saber normar, para saber actuar. Su resultado se comprende como doctrina sagrada o teología revelada y cumple el estatuto de Filosofía en cuanto estos elementos, leyes y códigos, ocupan el lugar de los *principios*, de esta manera la Filosofía se consolida como búsqueda de los principios organizadores. En este sentido podemos hablar del pensamiento medieval como pensamiento filosófico.

Vinay sostiene que el siglo XI –y Otloh específicamente– paga un precio muy alto por renunciar a la incredulidad: el precio de la autonomía. Otloh plantea el dilema: Dios o no Dios. Socráticamente huye del lugar donde querían verlo y rechaza la autoridad eclesiástica, aceptando sólo la de la Biblia junto con la de la dialéctica porque son las que responden a sus dudas. Traumatizado por la historia de los castigos, el emeramiense se construye un camino para reinsertarse, desde una sorprendente autenticidad psicológica –de la que es conciente de hacer coincidir el curso de la conversión con el de la enfermedad física–, el equilibrio perdido pero no sólo como milagro de la conversión sino más bien como respuesta a un proceso en el cual el componente cultural y psicológico se había individualizado inextricablemente⁵⁴⁷.

Tal vez podamos arriesgarnos a agregar que su pensamiento nunca fue del todo cristiano sino algo romano. No podemos considerarlo «moderno» o «renacentista», tampoco un racionalista por haber partido de la negación de la autoridad de las Escrituras y de la existencia de su Inspirador. Otloh poseyó un pensamiento de análisis y crítica sobre los modos de la fe, la doctrina y la teología resultantes, lo que le hizo ser un monje de su tiempo. Defendió la reforma; fue contra el clero simoníaco; sostuvo la necesidad del mundo sobrenatural; defendió el uso del *trivium*; extrajo la peor parte de sí para lograr la perfección de su espíritu, en su continua *meditatio et rumiatio*.

Las cuestiones acuciantes tenían como centro la superación del mal y generaron en Otloh, el sentido de abandono de Dios que le llevó a dudar de su omnipotencia y, por lo tanto, de su existencia. Fueron esas dudas e incomprendiones y su arduo esfuerzo por responder, las que lo condujeron a Dios, encontrando en Él, paradójicamente, el perdido equilibrio mental. Su espíritu estaba conociendo otra verdad, aunque después aboliera ese conocimiento, Dios, para Otloh, es un *impossibile* como lo había definido Eriúgena.

⁵⁴⁷ Vinay, pp. 34-37.

Las contradicciones están en su mano. Alaba y utiliza, a la vez que busca destruir, la cultura pagana cuya desaparición implica la pérdida de un conocimiento que había sido parte del nacimiento del cristianismo y fuente para su propio pensamiento. Algunos monjes y autoridades estaban convencidos que esos desarrollos del entendimiento no eran los correctos porque hablaban de otros dioses, no citaban la Escritura y sus libros enseñaban a conducir la mente por unos derroteros que llevarían a la destrucción de una fe con cimientos débiles en argumentos, porque lo suyo era, precisamente, la no argumentación y la creencia sin cuestionamientos. Afortunadamente, estos principios no se correspondían con las directivas de todos los centros monásticos. Los monasterios por los que Otloh había pasado habían tenido huéspedes ilustres, poseían grandes bibliotecas en cuyos anaqueles estaban todos los libros que podían conseguir, de índoles diversas. Una diversidad que se une al deseo de saber de Otloh y le genera reflexiones que lo conducen a unas dudas que no abandonará. Su imagen del mundo fue bastante diferente, si bien no pudo escapar a concebir que la fe se cerrara en las interpretaciones de los peritos, los doctos, y todo lo demás se le atribuyera al demonio, luchó para que cada hombre fuera docto e interpretara desde sí. De todos modos, al instalar en el demonio los argumentos gramaticales y hermenéuticos, hace de él un ser sumamente astuto por su desarrollada racionalidad, una racionalidad que habría impulsado los escritos de Platón, Aristóteles, Cicerón, Lucano, Boecio... una base racional que el demonio se había encargado de mantener viva y útil para la argumentación. Esta atribución tuvo el fin que a Otloh le permitió salvar el uso de las artes, al distinguir entre ellas y su aplicación. Es decir, la mala aplicación de las artes es lo que hace, no Otloh, sino otro que le impulsa; de la misma manera que hoy entendemos las tentaciones de los santos y santas que refiere en su relato, o en las cuestiones simoníacas en las cuales los obispos son guiados, como defensa, por las falsas argumentaciones demoníacas. En el caso de la aplicación de la dialéctica, su defensa estaría en concordancia con la *capitular* de Carlomagno, que pedía el desarrollo de todas las ciencias y la corrección de los libros sagrados cuyas copias tenían errores y distorsionaban el pensamiento del autor y del lector.

Sturlese llama criminalización de la cultura clásica a lo que hace Otloh después de su conversión. Desde la mirada de Sturlese y otros contemporáneos del siglo XX, tal vez lo haya sido; pero con una mirada del siglo XI (y del XXI, la nuestra), sólo en parte. Porque, insistimos, en su particular «criminalización», lo que lo lleva a la negación de la dialéctica es su uso y las argumentaciones impropias que permite. Por lo tanto, Otloh

realiza una circunscripción –o demarcación– de los límites entre lo aceptable y lo reprobable. He aquí la complejidad de su pensamiento reflexivo.

La perfección no es fácil de alcanzar, y mucho menos por un ser como Otloh que triplica su figura en esta obra, por la fuerza y habilidad de destruir en él aquello que le molestaba. Otloh fue clérigo, «el otro de sí», el que había caído; también fue demonio y Dios; y asimismo fue el que nosotros advertimos como el intelectual luchador por una convicción, por procurar la pureza de la fe con toda la aptitud cognitiva que Dios le otorgó y fue quien se empeñó por la alfabetización de todas las personas para ampliar el desarrollo cultural amparado en la diversidad intelectual.

Luego de tanto escrito y analizado, no renunciamos a nuestra primera intuición de considerar que Otloh estaba pensando diferente, más aún nos complacemos en ello y en continuar mostrando que en su texto encontramos fracturas y ficciones que modifican su visión de la realidad, y nuestra visión del medioevo.

Hemos visto en su escritura su intención de «limpiar el alma». Más allá de que Otloh fuera o no neurótico; como dijimos en el capítulo correspondiente, nos interesa su esfuerzo filosófico, equiparable –porque con su escrito no lo imitó en nada–, a la *Consolatio* de Boecio en cuanto a la ayuda prestada por la Filosofía. En Otloh está presente esa fibra estoica de buscarse a sí mismo, un bien utilizado en el cristianismo, para el que escribió el día a día, el detalle. Porque, tanto estoicos como epicúreos, cuyos escritos formaban parte de las bibliotecas monacales, explicaron la importancia del relato de los actos y la capacidad para reconocer aquellos que no fueron virtuosos y enmendarlos no con el severo castigo sino con su comprensión y la firmeza de la no repetición⁵⁴⁸. Así también Otloh escribe para reflexionar sobre sus acciones y fortalecer su alma en un necesario ejercicio espiritual, que a su vez afianza en un estilo de vida filosófico basado en la solidaridad, libertad, invulnerabilidad y serenidad; sensaciones irrenunciables para un espíritu que pretenda alcanzar la pureza y el valor de ser persona ejercitado en la *epiméléia*, o sea, el cuidado de sí mismos para que no enferme el alma.

Otloh trató de instalar un individualismo –fuerza de voluntad, fuerza interpretativa, fuerza relacional– donde no lo había, y para tratar de mantener limpia el alma, cargó la causa de la hesitación en la lectura de los textos «paganos» y en Satanás (genio maligno) como quien lo impelía a tal negación y lectura acrítica. ¿Se recupera? No del todo. De haberse recuperado no hubiese necesitado el retorno al recuerdo de la

⁵⁴⁸ Las concepciones que estamos refiriendo para mostrar la base intelectual y religiosa de Otloh, figuran en una abundante y reconocida bibliografía. No es el cometido del presente trabajo profundizar en ellas.

hesitación en la escritura. Sospecha tanto de su acierto como de su error, por eso hizo lo que deseaba: tomar los votos monacales. Y abandonó lo que deseaba: seguir con el estudio de los clásicos.

En nuestra tesis tratamos de ver cómo iba apareciendo una cultura de la incredulidad y de la falta de fe, que permitía a Otloh realizar las negaciones públicamente, corriendo algunos riesgos y enfrentamientos con los abades pero sin ser considerado «hereje», pervertido o insensato. De esta manera, Otloh tuvo la llave que le permitió alcanzar la verdad divina radicada en su inefabilidad, tanto para lo espiritual como para su elección como *monachus litteratus* donde él mismo pudo ser su propia referencia al observar sus pensamientos, sus sensaciones, su visión del mundo y de la vida y elaborar con ellas una obra que sirviera para otros y vivir un lapso considerable de tiempo en la piel del insensato; del ateo.

Sabine Gäbe señala, al final de su escrito, que en *De suis tentationibus* Otloh revela su identidad y le pone como sello a su vida la inspiración divina. A Gäbe no le quedan dudas de que Otloh escribe una autobiografía en la que informa sobre su vida y sobre acontecimientos históricos constatados. Tampoco duda de que interprete su vida como un camino útil de salvación en el mundo divino a través de la orden benedictina. Afirma que la conmoción y la duda que soportó culminaron en un consentimiento reconciliatorio en la comprensión de Dios. Al ser un dotado escritor, Otloh describió lo que ella llama «su identidad personal» como *monachus litteratus*. Una identidad que le permite hacer del *liber* un informe del mundo, de una imagen humana con todas sus implicaciones espirituales que intentó poner en armonía para interpretar la Escritura. Por esto considera que fue consciente de su subjetividad al explorar el conocimiento de la Edad Media a través de su personalidad⁵⁴⁹.

Tratamos de penetrar en las relaciones que se establecieron en el siglo XI entre: palabra-persona-divinidad. Los escritos de Otloh, a través del relato de «su identidad personal» nos permiten realizar una lectura de los pre-conceptos; de los presupuestos de su época, del temor de recibir un castigo superlativo, aunque el hombre fuera salvado en la Parusía. La palabra que tiene la obligación infructuosa para la persona humana de nombrar lo inefable que está determinado por la divinidad.

Otloh estudió durante toda su vida y esta dedicación le permitió reconocer el valor del amor, la misericordia y la confianza. Pero no fue un santo ni un sabio sino un monje benedictino del siglo XI, con una capacidad intelectual que desarrolló hasta sus últimas

⁵⁴⁹ Gäbe, p. 229.

consecuencias, como demostró en las tentaciones y en la imposibilidad de optar cuando esta elección lo conducía hacia lo diferente. Su capacidad crítica le permitió reconocer que el sistema en el que se encontraba estaba colapsando. Él lo vivía y era motivo suficiente para reforzar una fe que estaba cambiando, porque no era por fortaleza de la Iglesia que se discutía, sino por debilidad. Otloh se empeñó en mostrar que una fortaleza era instalar la humanidad en la duda, en la ignorancia, en la incapacidad para alcanzar el absoluto, con lo cual no sólo fortalecería a la Iglesia sino a su humanidad en el reconocimiento de su imperfección y la capacidad para reconocerla. Una fuerza del hombre que espera la justicia divina en el reconocimiento del error y posterior enmienda. Como observa Misch, Otloh, al depositar el error y la duda en el demonio, que simboliza al hombre, salva la dialéctica⁵⁵⁰, a la razón, al pensamiento argumentativo, y agregamos más, deja al descubierto la incapacidad, los prejuicios, la torpeza ilimitada, a cambio de una limitada razón que intenta hacer del tropiezo un crecimiento. El reconocimiento de la propia ignorancia, de las propias y naturales limitaciones, distinguieron al hombre de otros seres vivos, y fue lo que llevó a Otloh a buscar el «saber» y la «verdad», más allá del sentimiento común de la interpretación de la palabra divina. Difícilmente se logra romper el lazo «sentimental» que une a las personas con «la palabra» y «por» la palabra. Muy a menudo, el *aparente* análisis *objetivo* se pierde en un mar de conceptos que, de tan repetidos, han perdido su sentido, generando así un vaciamiento del discurso. Más aún cuando este discurso es asentado en la apelación a una autoridad y se considera que, de este modo, no puede refutarse, se lo ha categorizado, conceptualizado, objetivado, universalizado. Su reconocimiento, su búsqueda, le permitieron al monje amante de la duda, mantenerse, en un espacio del que le habían prohibido su estancia: la filosofía. Una búsqueda que intentó ser sin supuestos pero que a cada paso se enmaraña en ellos y así nos permite penetrar en la imperceptible modificación del concepto de «verdad» que el siglo iba gestando. Asimismo, algunos pensadores del Medioevo fueron más consultados, leídos y traducidos que otros a quienes se ha considerado ajenos a los principios que se querían favorecer, y se los ha tratado de «menores». Otloh no fue un monje menor como ninguno que se haya dedicado a la reflexión de la fe y de sí mismo.

Hemos tratado de mostrar cómo una época que se consideró con ideas y creencias prácticamente indiscutibles estuvo habitada por muchos mal llamados «herejes». Ya que

⁵⁵⁰ Misch, p. 74.

fueron estos últimos los que, la mayoría de las veces, cambiaron la historia, a pesar del esfuerzo de las diferentes expresiones inquisitoriales por aniquilarlos.

El escrito del *Venerabilis Otlohnus*, como la mayoría de los escritos que se hacen públicos, estaba dirigido a un grupo determinado de personas que se encargaron de dotarlo de significación, determinaron sus intenciones y relaciones, su conservación o su abandono. Sin duda la manera en que sostuvo sus argumentos se modificó con el transcurso del tiempo y la mentalidad con la que se abordaron sus escritos. Nuestra capacidad para comprender su contexto situacional nos permite reconocer los ecos de los múltiples discursos que lo habitan. Junto a Otloh transitamos un espacio psíquico, existencial, intelectual, entre la lógica, la racionalidad, la seriedad, la ironía, la mística, la locura y si se nos permite, diremos que hasta lo grotesco depositado en el enfrentamiento, maniqueo en un principio, entre Dios y el ganador/perdedor Satanás. El suyo es un relato que lucha por sobrevivir al tiempo, al olvido, a la hoguera y a los avatares que las divergentes interpretaciones le otorgaron, al ser Otloh un hombre educado en las artes liberales, que eligió la vida monástica y aplicó la dialéctica al análisis de los textos sagrados, si bien no elaboró grandes argumentaciones filosóficas, las tuvo en alto grado al partir del deseo de convencerse y conseguir la paz espiritual.

Otloh trabaja desde la multiplicidad, al menos la tiene en cuenta. Escribe en paradojas contra las ambigüedades que los textos sagrados encierran y las hesitaciones que le generan y hasta llega a la negación del *Credo*.

Hemos querido definir la postura de Otloh como la de un «anizador» de teorías absolutas, elaboradas y objetivadas históricamente por quienes intentan que coincida verdad y validez. Porque Otloh dinamitó con su duda a los estatificadores del discurso, y con su negación de la existencia de Dios dinamitó el cimiento absoluto de la fe cristiana, pero tal vez no pudo ni quiso continuar en ese derrotero. El sentimiento de exclusión autoprovocado, fue lo suficientemente fuerte como para invertir la sospecha y depositarla sobre una fuente satánica y no en la ciencia que lo dotó de conocimiento. Usó del discurso dionisiano, negó la categorización de Dios basándose en la teoría de Aristóteles como «enlace» entre un sujeto y varios predicados; determinó el uso del concepto «persona» criticando la teoría de los universales de Boecio.

Otloh encarnó un compromiso «subjetivo» en cada término utilizado, buscando la expresión conveniente a cada etapa de su vida, donde su crianza, educación, tradición familiar, amistades, pueblo, idiosincrasia, le hicieron sufrir una transformación en su manifestación de la cultura en la que estuvo inmerso. Como si quisiera, por iluminación

divina, alcanzar la totalidad del referente que le condicionó y cómo estar en medio de una convicción por revelación, determinó su libertad.

La realidad es vista por Otloh y sus contemporáneos como una donación de Dios en su revelación y no como una construcción del mundo interior del hombre. Si todo está dicho en la revelación⁵⁵¹, sólo le queda al hombre acatar tal «descubrimiento de lo oculto» y condicionar, de esta manera, su posibilidad y capacidad de interpretar y de dar un sentido diferente al otorgado por revelación. Su creatividad queda reducida a nada; nunca construiría sentidos porque estos ya estarían dados en las resultantes intelectivas humanas.

Aunque Otloh acepte la revelación, ésta es cuestionable porque la institución religiosa ingresa en el juego paradigmático de una verdad que no se encuentra, que se escabulle. Sólo le queda al hombre entender la revelación como un halo de simbolismos y el infructuoso intento de alcanzar el velado sentido, porque las respuestas que encuentra no serán absolutamente satisfactorias. En este estadio, no puede depositar la responsabilidad del sentido alcanzado en ningún guía para la ejecución de sus acciones. De lo contrario, si hay una *revelación*, un mandato, y el individuo sigue lo que indica, deja de ser responsable de su acción. Responsabiliza a otros hombres o al ser inefable, invisible, que le determina.

Otloh bregó por la autorresponsabilidad en la búsqueda del sentido de las Escrituras. Al ser suya la elección de las palabras que ponía en Dios o en el demonio, la responsabilidad siempre fue propia.

Como filósofos, nos cabe, por lo menos, una doble función que no puede ser reducida. Una, pensar desde la libertad del mero reflexionar para comprender las formulaciones de otra reflexión. Y dos, no podemos limitarnos a priori por ningún tipo de conocimiento. Nos vemos envueltos en la necesidad de mostrar el carácter provisional o imperfecto de un hallazgo, y también criticar la fuente del conocimiento. A pesar de que las creencias personales comprometen siempre al pensador ¿puede éste

⁵⁵¹ Ferrater Mora, en su *Diccionario de Filosofía*, artículo «Revelación», la define «en sentido general: manifestación o descubrimiento de algo oculto», este sentido es el que adoptamos al comenzar la frase. Continúa: «En teología se llama “revelación” a la manifestación por Dios al hombre de una verdad o de un grupo de verdades”, sentido que se mantiene al continuar el artículo. Divide la revelación en “natural” o “sobrenatural”. La primera concierne a la manifestación de la existencia de Dios por medio de la creación. La segunda se refiere a una comunicación especial de Dios al hombre por medio de la palabra o por medio de ciertos signos. El contenido de lo revelado en la revelación sobrenatural puede ser un conjunto de verdades (o de mandamientos) que son conocidas del hombre, pero que quedan entonces reafirmadas por su procedencia divina, o un conjunto de misterios inaccesibles a la razón humana, pero aceptables en virtud de constituir la palabra divina». Precisamente es el sentido de revelación como «revelado en un conjunto de mandamientos el que priva en este tema».

deshacerse de ellas? Desde hace tiempo sabemos muy bien que no, aunque, en líneas generales, debemos dejarlas de lado.

Al estar nosotros reflexionando en la distancia de este pensamiento y, a la vez, desde él, necesitamos encontrar más Otlohnes que nos permitan mostrar las mentalidades que lo poblaban y sus derivaciones hasta nuestros días. Evidentemente, necesitamos continuar modificando nuestra intelección sobre el pensamiento de las personas del siglo XI.

Leemos en las primeras páginas del texto *Eros, demonio mediador. El juego de las máscaras en el Banquete de Platón*, de Giovanni Reale, una cita de Nietzsche de *Más allá del bien y del mal*, que Reale utiliza para desenmascarar los personajes que se suceden en el diálogo *El banquete* de Platón. En ella subraya que «Eros para Platón es *Filósofo* por excelencia... Eros es la otra cara de la dialéctica»⁵⁵². La frase escrita por Nietzsche dice: «todo lo que es profundo ama la máscara». Así como Reale considera que la frase se adapta al texto de Platón, nosotros consideramos que se adapta a toda interpretación que intenta apoyarse, como dijera Ricoeur, en una hermenéutica del ejercicio de la sospecha, basada precisamente en Nietzsche, Marx, y Freud. La frase se adapta a Otloh y a las máscaras que utiliza para expresar lo que en ese momento le resulta complejo y conflictivo. Nietzsche continúa diciendo que: «Todo espíritu profundo necesita una máscara: más aún, en torno a todo espíritu profundo va creciendo continuamente una máscara, gracias a la interpretación constantemente falsa, es decir, superficial de toda palabra, de todo paso, de toda señal de vida que él da». Otloh es, para nosotros ese espíritu profundo.

Eros es *Filósofo*, la otra cara de la dialéctica. La dialéctica como se entendía en el medioevo fue *lógica* más que Filosofía, y en la Modernidad fue ciencia más que Filosofía, siendo la lógica y la ciencia también Filosofía. Pero *Eros* es *Filósofo*, amor al conocimiento y a la indagación que en Otloh despierta una actitud filosófica de búsqueda de la verdad que le hiciera más fácil la elección y no sintiera como una pérdida el elemento descartado. Sin embargo, Otloh no desechó del todo el aparente término opuesto, porque le acompañó en toda su escritura, sus disputas y su enseñanza. Como dijera Nietzsche «todo lo que es profundo ama la máscara... necesita una máscara... va creciendo una máscara...».

Hemos hablado de los personajes ficticios de Otloh, de su uso de la tercera persona, de la utilización de su pasado como clérigo, máscaras que enmascaran su yo, su deseo

⁵⁵² Reale, pp. 19-25.

más profundo y temeroso. El valor de este monje alemán fue grande porque aunque titubeó se atrevió a poner su nombre en lo relativo a sus pensamientos y sensaciones, en su muy importante lucha entre opuestos, a sus tres dimensiones de la duda y a su fe: el *ego*, la ortodoxia, y la incredulidad. Le puso su nombre a la necesidad de creer; racionalizó los miedos que se debían enmudecer como producto de la obediencia y sumisión; realizó un ejercicio hermenéutico de su duda de la existencia del Creador, de la verdad de la Escritura y esbozó, en un murmullo, el sinsentido en la demostración, por eso, quizás, Vinay lo designa como un *converso*.

El mismo sentimiento de «la culpa» le permite a Otloh reconocer una dignidad que irá perfilando su conocimiento en cuanto «persona» y «sujeto» que sufre tales conflictos. De esta manera nos permite entrar en una región inaccesible para otra razón que no sea la propia. De la mano de su relato ingresamos en un espacio existencial, religioso e intelectual de una escritura que deriva en existencia de las imágenes expresadas en ella, porque son imágenes de la vida y representación simbólica de una mirada. Una secuencia espacial y temporal en tanto hace confluir «lo vivido» en una «imagen mental» que es en ese momento «recuerdo», «habla» y «escritura». Lo que queda escrito conlleva una fuerte carga de veracidad y legitimidad, aunque afectado por la mediatización del lenguaje en el contexto interpretativo, obliga a buscar y descubrir en él «algo» de lo cifrado, lo oculto, lo callado: ¿qué se calla y por qué? ¿Se calla aquello que no obedece a lo necesario? O ¿aquello que sin saber decirlo nos expone desde su mutismo?

Otloh aporta un modelo de subjetividad amparado en las relaciones «yo-dialéctica-mundo». Una inteligencia conceptualizada en sus procesuales negaciones que dieron por fruto una realidad superior, designada en su propia acción de vida y escritura que le permiten superar situaciones críticas pero nunca eliminarlas porque dicha eliminación le conduciría a la desaparición de su intelecto autocognoscente, que nuestro monje ejercita en el movimiento dialéctico de negaciones, contrarios y oposiciones, en su *triálogo*, al que se le opone una inmovilidad improductiva para el tipo de comunicación que Otloh pretende establecer con los hombres del claustro y del siglo. Este movimiento dialéctico es el que le permite abrirse a las perspectivas y a los caminos de la verdad que logra desde su propia interioridad intelectual objetivada en un discurso triádico: yo-intelecto-obra que va demarcando sus límites sospechando que la dialéctica en sus formas críticas, de un movimiento de oposición, superación y supresión conservada (porque no hay desaparición sino transformación), era la que iba a triunfar. Ante el avance de las

ciencias, Otloh pretende fortalecer su dialéctica como instrumento que le permite hacer historia, religión y autobiografía y mantenerla en los confines de lo que la reforma benedictina marcaba.

De aquí el título de la tesis «Duda y Dialéctica en Otloh de San Emeramo», un cautivante monje del siglo XI ante quien tratamos de mantener una actitud crítica acerca de la *forma* de su creencia religiosa, y cómo ella se cierra o se abre al desarrollo de su personalidad a través del uso de la dialéctica en toda su potencialidad.

Esta consideración de la significación de las diferentes proposiciones nos lleva a modificar su dependencia, no de las consecuencias que podría acarrear su verdad, sino de las que son resultado de su influencia en la vida de quienes las formulan. A Otloh le pertenece esta forma de pensamiento que aparece en la historia como controversia, búsqueda e inquietud. Y así recordamos a los primeros filósofos y su derrotero representado en el impulso del maestro al discípulo para que no fuera su espejo, sino una persona capaz de generar un pensamiento o «principio» propio, diferente del que había partido. Luego nos fuimos encontrando con que se buscaban «puntos de encuentro», «cómplices», «apóstoles» y tal vez fue así como la Filosofía comienza a ser transformada en *historia de repeticiones* sobre todo cuando aparecen los dogmas, las verdades irrenunciables, incuestionables, y la Filosofía aparece, también, como *historia de intocables*.

Se ha cuestionado, y aún continúa la disputa acerca de la forma de pensamiento que se dio durante el periodo medieval, si se lo ha de considerar Filosofía o Religión. Advertimos que la Filosofía fue necesaria y, sin dudas, procuró un sentido diferente a la Religión, le permitió elaborar conceptos y argumentaciones; solventar sus principios y organizar su congregación, romper con la tradición y plantear dicotomías, modificando la cultura y gnoseología de las formas religiosas.

Somos conscientes de que aparecerán vacíos en el presente estudio producto de las relaciones que aún restan por hacerse. Tal vez nos hayamos detenido más en algunos elementos que en otros. En aquellos que nos permitieron comprender y analizar las razones del pensamiento de Otloh y, desde él, las de otros monjes similares. Tal vez hayamos simplificado algunos temas en función de un interés personal dirigido al fortalecimiento de una idea del pensamiento inacabado, imperfecto y siempre completable, de un ejercicio de desmitificación y desmisterización que en su intento construyó nuevos mitos y nuevos misterios. Intentamos aportar nuevas relaciones entre ellos. Hemos tratado que todos los documentos, textos y artículos sobre Otloh y su

tiempo, su lectura y su arte, se vieran reflejados en el presente escrito porque comprendemos que los personajes se construyen a través de acciones cuyas consecuencias no pueden, ellos mismos, alcanzar a descubrir y, en leer esas consecuencias es que nos exigimos.

3. Futuras líneas de investigación

Consideramos que los temas que hemos abordado en el desarrollo de la presente tesis, no alcanzan a agotar la elucidación del original y motivador relato de Otloh de San Emeramo. No sólo nos referimos a su escrito principal, *De suis tentationibus*, sino a toda su obra que nos permite pensar en varias líneas de investigación de las que solamente mencionaremos algunas como continuidad de nuestros propios intereses.

Una de ellas podría partir de la búsqueda de las teorías éticas en las cuales basa sus conflictos y las dimensiones que alcanzan en su pensamiento. Asimismo, profundizar el proceso que le conduce a elaborar su noción de «pecado» en la valoración de su esfuerzo por lograr la autonomía del individuo. Aunque el monje de Ratisbona no deje de lado la necesidad de mantenerse en el entorno de la ley emanada de Dios, encontramos en esta acción un importante desplazamiento dentro de su conocida oscilación que tantas hesitaciones le causó. Una problemática que se evidencia no sólo en *De suis tentationibus* sino también en el *Liber visionum*, sobre todo la visión decimocuarta y las consecuencias en la determinación de la ecuanimidad en la consideración de la justicia divina. Otro elemento que se podría derivar de la cuestión ética estaría ligado a la distinción entre ateo/creyente y la categorización de la contradicción en la equiparación malo/bueno, un estudio que enriquecería nuestra visión sobre el uso de tales distinciones en el siglo XI. Para ello, también, apelaríamos a lo esbozado sobre la ficción en Otloh a partir de los personajes asumidos en el relato autobiográfico.

De esto último resultaría una segunda línea que tendría que ver directamente con el tema motivo de la tesis: Duda y dialéctica. Tratando de ahondar en los supuestos dialécticos en relación con las posibles máscaras en Otloh, tomándolas como verdaderas, en un juego necesario para realizar una argumentación acerca de si la hesitación en Otloh, y el ateísmo, también fueron un enmascaramiento para corroborar otros despliegues del discurso dialéctico más allá del lugar que hemos podido determinar en esta tesis.

Podríamos abrir una tercera línea de investigación indagando en el Otloh científico, astrónomo, músico, agregando a los comentarios de *De suis tentationibus* los análisis referidos en *De doctrina spirituali* y *De tribus quaestionibus*. Con lo cual abarcaríamos, de alguna manera, los temas que consideramos más profundos y acuciantes en su desarrollo intelectual.

4. BIBLIOGRAFÍA

OBRAS DE OTLOH⁵⁵³

De doctrina spirituali liber metricus cum aliis diversi generis carminibus. En PL 146. París. Jacques-Paul Migne. 1853. Columnas: 263A-297A. Recurso electrónico: Chadwyck-Healey, 1995.

«Hymnus de Natali Domini». En *De doctrina spirituali liber metricus cum aliis diversi generis carminibus*. En PL 146. París. Jacques-Paul Migne. 1853. Columnas: 297A-297C. Recurso electrónico: Chadwyck-Healey, 1995.

«Oratio ad Sanctam Trinitatum». En *De doctrina spirituali liber metricus cum aliis diversi generis carminibus*. En PL 146. París. Jacques-Paul Migne. 1853. Columnas: 297C-D-298C. Recurso electrónico: Chadwyck-Healey, 1995.

Liber visionum tum suarum, tum aliorum. En PL 146. París. Jacques-Paul Migne. 1853. Columnas: 341A-388C. Recurso electrónico: Chadwyck-Healey, 1995.

Liber visionum. Herausgegeben von Paul Gerhard Schmidt. En MGH Quellen zur Geistesgeschichte des Mittelalters; 13. Münster. 1977.

Dialogus de tribus quaestionibus. En PL 146. París. Jacques-Paul Migne. 1853. Columnas: 59-103B. Recurso electrónico: Chadwyck-Healey, 1995.

«Qualis quanta reperiatur harmonia inter vita monasticam et saecularem, Vetus et Novum Testamentum, corpus et animam. Diversorumque hominum status?». «Moralia metrica et sententia». En *Dialogus de tribus quaestionibus*. En PL 146. París. Jacques-Paul Migne. 1853. Columnas: 131B-134C. Recurso electrónico: Chadwyck-Healey, 1995.

«Summa dictorum de Mysteriis numeris ternarii». «Quibus dicitur quomodo trinitas in unitate et unitate et unitas in trinitate sit intelligenda». En *Dialogus de tribus quaestionibus*. En

⁵⁵³ El orden de las obras de Otloh es el que él mismo le otorgó según consta en la segunda parte de *De suis tentationibus*.

PL 146. París. Jacques-Paul Migne. 1853. Columnas: 103C-121A. Recurso electrónico: Chadwyck-Healey, 1995.

Vita Sancti Bonifacii, episcopi moguntini. En PL 146. París. Jacques-Paul Migne. 1853. En Prooemiis ad Sanctorum Bonifacium. Recurso electrónico: Chadwyck-Healey, 1995.

Vita Sancti Bonifatii archiepiscopi Moguntini. Recognovit Wilhelm Levinson. MGH Scriptores rerum Germanicarum in usum scholarum 57. Hannoverae et Lipsiae. 1905. LXIII.LXXX; pp. 111-217.

Manualis de admonitione clericorum et laicorum. En PL 89. París. Jacques-Paul Migne. 1850. Columnas: 243C-262C. Recurso electrónico: Chadwyck-Healey, 1995.

Liber proverbiorum. En PL 146. París. Jacques-Paul Migne. 1853. Columnas: 299B-338A. Recurso electrónico: Chadwyck-Healey, 1995.

Libellus proverbiorum. Recensuit adnotationibusque criticis et illustrativis indice nominis et rerum instruxit Wilhelm Carl Korfmacher. Chicago 1936.

Sermo Amorbacensis «Quomodo sit legendum in rebus visibilibus». En *Dubia et Spuria Bedae.* En PL 93. París. Jacques-Paul Migne. 1850. Columnas: 1103-1128. Recurso electrónico: Chadwyck-Healey, 1995.

Vita S. Nicolai. En *Analecta Bollandiana* 17. Bibliotheca Hagiografica latina antiquae et mediae aetatis. Bruselas. 1898. pp. 204-210.

Vita S. Wolfkangi. Edidit Hippolyte Delehaye. *Acta Sanctorum* II, 1. pp. 264-583.

Vita S. Wolfkangi. En MGH. *Scriptores* 4. Hannoverae. 1841. pp. 521-542.

Vita S. Altonis. En MGH. *Scriptores* 15, 2. Hannoverae. 1888. pp. 843-846.

Vita S. Magni. En *Analecta Bollandiana* 81, 1. Bibliotheca Hagiografica latina antiquae et mediae aetatis. Bruselas. 1963. pp.159-227 y 88, 1970. pp. 129-139.

Liber de cursu spirituali. En PL 146. París. Jacques-Paul Migne. 1853. Columnas: 139-242C.

Recurso electrónico: Chadwyck-Healey, 1995.

Sermo in natali apostolorum. En PL 146. París. Jacques-Paul Migne. 1853. Columnas: 337B-

340D. Recurso electrónico: Chadwyck-Healey, 1995.

Epistola de permissionis bonorum et malorum causis. En PL 146. París. Jacques-Paul Migne.

1853. Columnas: 137A-140C. Recurso electrónico: Chadwyck-Healey, 1995.

De confessione actuum meorum. Obra perdida. Se encuentran algunos fragmentos en sus obras.

«Gebete». Herausgegeben von Friedrich Wilhelm. En *Denkmäler deutscher Prosa des 11. und*

12. Jahrhunderts. München 1960, Textteil, pp. 1-3; Kommentarteil, pp. 1-13.

Libellus de suis tentationibus, varia fortuna et scriptis. En PL 146. París. Jacques-Paul Migne.

1853. Columnas: 29A-58C.

De suis tentationibus, varia fortuna et scriptis. Obra de Othloh, monje benedictino del

monasterio de San Emeramo de Ratisbona. Zamora. Ediciones Monte Casino. 2007.

Traducción de Santiago A. Bazzano, estudio preliminar de Susana B. Violante.

Ex Othloni de temptatione cuiusdam monachi: edidit Roger Wilmans. En MGH Scriptorum 11.

Hannoverae 1854. pp. 387-393.

Das Buch von seinen Versuchungen. Eine geistliche Autobiographie aus dem 11. Jahrhundert

[=Übersetzung des 1. Teils des *Liber de temptatione*], eingeleitet und übersetzt von

Wilhelm Blum. En *Aevum Christianum* 13. Münster 1977.

Liber de temptatione cuiusdam monachi. Widmungsschreiben an die Leser seines *liber de*

temptationibus, herausgegeben von Bernard Bischoff. En *Mittelalterliche Studien*.

Ausgewählte Aufsätze zur Schriftkunde und Literaturgeschichte 2. Stuttgart 1967, p.

114.

Gäbe, Sabine: *Otloh von St. Emmeram «Liber de temptatione cuiusdam monachi»*. Untersuchung, kritische Edition und Übersetzung. Bern. Peter Lang. 1999.

Precatio theodisca. En PL 146. París. Jacques-Paul Migne. 1853. Columnas: 427B-434A. Recurso electrónico: Chadwyck-Healey, 1995.

Narratio de miraculo, quod nuper accidit cuidam laico. En PL 146. París. Jacques-Paul Migne. 1853. Columnas: 241D-244B. Recurso electrónico: Chadwyck-Healey, 1995.

Fragmentum relationis de translationes. Dionysii e Francia in Germaniam, ad monasterium S. Emerammi. Translationis et inventionis Sancti Dionysii Ratisponensis historia antiquior. Edidit A. Hofmeister. En MGH Scriptores 30, 2. Hannoverae, pp. 823-837.

Sermo metricus ad clericos specialiter dictus. En PL 122 [Joannis Scoti Opera, Prooemium]. París. Jacques-Paul Migne. 1852. Recurso electrónico: Chadwyck-Healey, 1995.

Annales et notae S. Emmerammi Ratisbonenses et Weltenburgenses, edidit Philipp Jaffé. En MGH. Tomo XVII. Hannoverae, 1841. Reedición 1990, pp. 567-568.

Ex Othloni monachi Sanct Emmerammoi operibus. MGH. Hannoverae, 1826. Annales Fuldensis. Annales Sant Emmerammoi Ratisponensis. Tomo XI - XIII.

Mabillon, Jean: *Vetera Analecta 4*. París 1685.

FUENTES

Abelardo, Pedro: *Ética o conócete a ti mismo*. Buenos Aires. Aguilar. 1971. Traducción de Ángel Cappelletti.

Abelardo, Pedro: *Sic et non*. París. J. Vrin. 1994. Edition, traduction et commentaire par P. Morin.

Agustín: *De Magistro; De Libero Arbitrio*. París. Desclée de Brower. 1976

Anselmo: «Monologion». «Proslogion». «Epistola de Incarnatione Verbi». «Cur Deus Homo». En *Obras completas de San Anselmo*. Madrid. Biblioteca de Autores Cristianos. 1952. Edición Bilingüe. Introducción, versión castellana y notas teológicas por el P. Julián Almeida.

Anselm de Canterbury: *Per què Déu es va fer home*. Barcelona. Ed. Proa. (Colección: Clàssics del Cristianismo. Número 34), 1992. Trad. de Josep Manuel Udina i Cobo i Jaume Medina.

Biblia: Versión crítica sobre los textos hebreo y griego: José María Bover, S. I. y Francisco Cantera Burgos. Sexta edición. Corregida y mejorada en el Antiguo Testamento. Revisada en el Nuevo Testamento por el padre Félix Puzo, S. I. Madrid. Biblioteca de Autores Cristianos. MCMLXI.

Biblia: Versión directa de las lenguas originales: Eloíno Nácar Fuster-Alberto Colunga. Estudios introductorios a cargo de Maximiliano García Cordero. Madrid: MCMLXVIII.

Biblia: Antigua versión de Casiodoro de Reina (1569). Revisada por Cipriano de Varela (1602). Otras versiones: 1862, 1909, 1960 y 1977. Barcelona. CLIE. 1977.

Boecio: *Philosophiae consolatio*, edidit Ludovicus Bieler. Corpus Chrstianorum. Series Latina, 94. Turnolti: Brepols. 1984.

Boecio: *Liber de persona et duabus naturas contra Eutychem et Nestorium, ad Joannem diaconum ecclesiae romanae.* PL 64. París. Jacques-Paul Migne. 1850. Columnas: 1338C-1341B y 1342C-1343C. Recurso electrónico: Chadwyck-Healey. 1995.

Boecio: *Opuscles teològics.* Facultat de Teologia de Catalunya. Fundació enciclopedia catalana. Barcelona. Proa. 1995. Introducció de Joseph Torné i Cubelli. Traducció de Teresa Pintó i Cornellana. pp. 72-94, capítulo III: «Tractat sobre l'única persona i les dues natures. Contra Eutiques y Nestorio», pp. 77-80.

Boecio: *Translatio Boethii. Isagoge de Porfirio.* Barcelona, Anthropos. 2003. Introducción, traducción, notas Juan José García Norro y Rogelio Rovira. Texto en griego, latín y castellano.

Caroli Epistola de litteris colendis (780-800): En M.G.H. Legum sectio II. Capitularia. Edidit Boretius. Tomo I. p. 79.

Categoriae supplementa: Porphyrii Isagoge translatio Boethi et anonymi fragmentum vulgo vocatum Liber sex principiorum. Edidit Laurentius Minio-Paluello. Leiden. Brill. 1966. En *Corpus philosophorum Medii Aevi*.

Celso: *El discurso verdadero contra los cristianos.* Madrid. Alianza. 1988. Traducción, introducción y notas de Agustín Bodelón.

Constitutum domini Constantini imperatoris. MGH. Fontes iuris germanici antiqui in usum scholarum separatim editi; 10. Hannoverae. Hahnsche Buchhandlung. 1984.

Eusebio de Cesárea: *Vida de Constantino.* Madrid. Gredos. 1994. introducción, traducción y notas de Martín Gurruchaga.

Gregorio de Tours: *Histoire des Francs.* Paris. Les Belles lettres. 1963-1965. Traduite du latin par Robert Latouche.

Gregorii Magni: *Moralia in Iob.* Cura et studio Marci Adriaen. Corpus Christianorum 143-143B. Turnolti: Brepols. 1979-1985.

Iohannis Scotus Eriugena: *Annotationes in Marcianum Capellam*. Cambridge. C. E. Lutz. 1939.

Iohannis Scotus Eriugena: *De divina praedestinatione liber*. Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis L. Turnholti: Brepols. 1968. Edidit Goulven Madec.

Iohannis Scotus Eriugena: «*Periphyseon*» (*De Divisione Naturae*). *Liber Primus et secundus*. Edición crítica colección *Scriptores Latini Hibernia*. Dublín. Edited by I. P. Sheldon-Williams. L. I, 1978. L. II, 1983.

Iohannis Scotus Eriugena: *De divisione naturae (División de la naturaleza)*. Libro I. Barcelona. Ediciones Orbis S.A. 1984. Traducción Francisco J. Fortuny.

Kraus, Andreas: *Die Translatio S. Dionysii Areopagitae von St. Emmeram in Regensburg*. München. Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. 1972.

Lucano, Marco Anneo: *Farsalia*. Madrid. Biblioteca clásica Gredos. 1984. Introducción, traducción y notas Antonio Holgado Redondo.

Orígenes: *Contra Celso*. Madrid. Biblioteca de Autores Cristianos. 1968.

Platón: *Timeo*. Barcelona. Biblioteca básica Gredos. 2000.

Porfirio: *Isagoge*. Barcelona. Anthropos. 2003. Introducción, traducción, notas Juan José García Norro y Rogelio Rovira. Texto en griego, latín y castellano con la *Tranlatio Boethii*.

Raúl Glaber: *Les cinq livres de ses histoires (990-1044)*. París. Maurice Prou. 1886.

Tertullianus, Quinto Séptimo Florente: *Adversus Praxeam*. PL II.

Tertullianus, Quinto Séptimo Florente: *De carne Christi*. PL II.

Tertullianus, Quinto Séptimo Florente: *De praescriptione*. PL II.

Tertullianus, Quinto Séptimo Florente: *Apologeticum*. PL II.

Valla, Lorenzo: «Discurso sulla falsa e menzognera donazione di Constantino». En *Scritti Filosofici e Religiosi*. Firenze. Sansón. 1953. pp. 283-375.

ESTUDIOS

- Abt, Stefan:** «Othlon de Saint-Emmeram. Les confessions d'un moine du XIème. siècle». En *Collectanea Theologica*. Polonia. Academiae Theologiae. Número 16. 1935. pp. 216-244.
- Amann, E:** «Otloh de Saint Emmeram». En *Dictionnaire de Théologie Catholique*. París. Librairie Letouzey. 1903-1972. pp. 1666-1669.
- Anscombe, G. E. M.:** «Por qué la prueba de Anselmo en el Proslogion no es un argumento ontológico». En *Anuario Filosófico*. Universidad de Navarra. Volumen XV. Número 2. 1982. pp. 9-18.
- Banniard, Michel:** «Vrais aveux et fausses confessions du IXe. au XIe. Siècle: vers une écriture autobiographique?». En *L'aveu. Antiquité et Moyen Âge*. Roma. École française de Rome. 1986. pp. 215-241.
- Bauchwitz, Oscar Federico:** *A caminho do silêncio. A filosofia de escoto Eriúgena*. Río de Janeiro. Relume Dumará. 2003.
- Benveniste, Émile:** *Problemas de lingüística general*. México D.F. Siglo XXI. 1997.
- Bischoff, Bernhard:** «Literarisches und künstlerisches Leben in St. Emmeram während des frühen und hohen Mittelalters». En *Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktinerordens und seiner Zweige* 51, 1933, 102-142 (Neudruck: B. Bischoff, *Mittelalterliche Studien*, Bd, 2, 1967).
- Bischoff, Bernhard:** «Otloh». En *Die Deutsche Literatur des Mittelalters/Verfasserlexikon von Wolfgang Stammler* 3, herausgegeben von Karl Langosch. Berlín 1943.
- Borges, Jorge Luis:** *Historia de la Eternidad*. Buenos Aires. Emecé. 1971.
- Boyer, R.:** *Il Cristo dei barbari. Il mondo nordico (IX-XIII secolo)*. Brescia. Morcelliana. 1992.

- Camelot, P. Th. O. P.:** «Théologie monastique et théologie scolastique». En *Revue de Sciences Philosophiques et Théologiques*. Volumen 42. Número 2. París. 1958. pp. 240-253.
- Candel Sanmartín, Miguel:** *El nacimiento de la Eternidad. Apuntes de Filosofía Antigua*. Barcelona. Idea Books. S.A. 2002.
- Cantón Alonso, José Luis:** «Intelecto y Teofanía en Escoto Eriúgena». En *Actas del Iº Congreso nacional de filosofía medieval*. Zaragoza. 1992. pp. 213-225.
- Capella, Marziano:** *Le nozze di Filologia e Mercurio*. Milano. Bompiani. 2001. Il pensiero occidentale. Testo latino a fronte. Introduzione, traduzione, comentario e appendici di Ilaria Ramelli.
- Cappuyns, Maieul:** *Jean Scot Érigène, sa vie, son oeuvre, sa pensée*. Bruxelles. Impression Anastaltique, Culture et civilisation. 1969.
- Cassirer, Ernst:** *Antropología Filosófica*. México. F. C. E. 1971.
- Cassirer, Ernst:** *Filosofía de las formas simbólicas*. México. F. C. E. 1976.
- Cavaillé, Jean-Pierre:** «Pour en finir avec l'histoire des mentalités». *Critique/Revue générale des publications françaises et étrangères*. Número 695. 2005. pp. 284-300.
- Chenu, M. -D.:** *La théologie est-elle une science?* Paris. Arthème Fayard. 1957.
- Chenu, M.-D.:** «Moines, Clercs, Laïcs. Au carrefour de la vie évangélique», en *Revue d'histoire ecclésiastique*. Volumen 49. París. 1954.
- Chenu, M-D.:** «Orthodoxie et hérésie. Le point de vue du théologien». En *Hérésies et sociétés dans l'Europe pré-industrielle*. París-La Haya. Actas del Coloquio de Royaumont. 1968.

Chifoleau, Jacques: *La comptabilité de l'au-delà: les hommes, la mort et la religion dans la région d'Avignon à la fin du Moyen Âge*. Rome. École Française de Rome. 1980.

Cilleruelo, Lope, O. S. A.: «2. La literatura espiritual en la Edad Media de Europa». Artículo: «Otloh de San Emeramo». En *Historia de la Espiritualidad*. Barcelona. Juan Flors, Editor. 1969. Tomo I. p. 729.

Colomer i Pous, E.: *Tres pensadors medievals enfront de la qüestió de Déu*. Barcelona. Universitat Ramon Llull. 2000.

Cricco, Valentín: *Semiótica agustiniana. El diálogo El maestro de Agustín*. Buenos Aires. Ediciones Universidad de Morón. 2000.

Curtius, Ernst Robert: *Literatura europea y Edad Media Latina*. México. F. C. E. 1995.

De Ghellinck, J. de S. J.: «Dialectique et dogme aux Séme.-XIIème. siècles». Louvain. En *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*. Clemens Baeumker. Münster I.W. 1913. pp. 79-99.

De Ghellinck, J. de S. J.: *Litterature latine au moyen âge*. Mayenne. Bloud & Gay. 1939.

Dempf, Alois: *La concepción del mundo en la Edad Media*. Madrid. Gredos. 1925.

Derrida, Jacques: *Marges, de la Philosophie*. París. Minuit. 1972.

Derrida, Jacques: *Positions*. París. Minuit. 1972.

Dondaine, P.: «L'origine de l'hérésie médiévale», en *Rivista di storia della Chiesa*. Número 1. Roma. 1952.

Duby, Geoges: *Año 1000, año 2000. La huella de nuestros miedos*. Chile. Editorial Andrés Bello. 1995.

Duby, Georges: *L'an mil*. París. Gallimard et Juillard. 2000.

- Duby, Georges:** *Los tres órdenes o lo imaginario del feudalismo*. Barcelona. Argot. 1983. Traducción Arturo R. Firpo.
- Dümmler, Ernst:** «Über den Mönch Othloh von St. Emmeram». En *Sitzungsberichte der königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften*. Berlin. 1895. pp. 1071-1102.
- Eco, Umberto:** *Signo*. Barcelona. Labor. 1980.
- Endres, Joseph Anton:** «Otlohs von St. Emmeram Verhältnis zu den freien Künsten, insbesondere zur Dialektik». En *Philosophisches Jahrbuch* 17. 1904. pp. 44-52 y pp. 173-184.
- Evans, Gillian:** «*Studium discendi*: Otloh of St. Emmeran and the Seven Liberal Arts», en *Recherches de Théologie ancienne et médiévale*. Tomo XLIV. Louvain. Abbaye du Mont César. 1977, pp. 29-54.
- Ewig, Eugen:** «L'Aquitaine et les Pays Rhénans au haut Moyen Âge». En *Cahiers de Civilisation Médiévale. Xème.-XIème. siècles*. Université de Poitiers. Centre d' études superieures de civilisation médiévale. Année 1. Numero 1. 1958. pp. 37-54.
- Febvre, Lucien:** *L'Europe. Genèse d'une civilisation*. París. Librairie Académique Perrin. 1999.
- Fernández, Samuel:** «El discurso verídico de Celso contra los cristianos. Críticas de un pagano del siglo II a la credibilidad del cristianismo». En *Teología y vida*. Volumen 45. Número 2-3. Santiago. Pontificia Universidad Católica de Chile. 2004. pp. 238-257.
- Flasch, Kurt:** *El pensament filosòfic a l'Edat Mitjana. D'Agustí a Maquiavel*. Obrador Edèndum S. L. Santa Coloma de Queral. 2006. Traducción Josep Batalla.
- Focillon, Henri:** *El año mil*. Madrid. Alianza Editorial. 1997. Traducción Consuelo Berges.

Fortuny, Francisco J.: *Anselmo de Cantorbery, pensador de la modernidad*. Barcelona. K.A.L. Universidad de Barcelona. 2003.

Fortuny, Francisco J.: *De Lucreci a Ockham. Perspectives de l'edat mitjana*. Barcelona. Antropos. 1992.

Fortuny, Francisco: «Juan Escoto Eriúgena: subjetividad divina y teología negativa». En *Teología y Vida*. Universidad de Barcelona. 2002. Volumen XLIII.

Fortuny, Francisco J.: *Subjetividad y dialéctica en Juan Escoto Eriúgena*. Barcelona. K.A.L. Universidad de Barcelona. 2003.

Foucault, Michel: *El pensamiento del afuera*. Valencia. Pre-Textos. 1993. Traducción de Manuel Arranz.

Foucault, Michel: *Hay que defender la sociedad*. Curso del Collège de France (1975-1976). Madrid. AKAL. 2003. Traducción de Horacio Pons.

Foucault, Michel: *Las palabras y las cosas*. Madrid. Siglo XXI. 1993. Traducción de Elsa Cecilia Frost.

Foucault, Michel: *¿Qué es un autor?* Universidad Autónoma de Tlaxcala. La letra editores. 1990.

Foucault, Michel: *Vigilar y Castigar*. Madrid. Siglo XXI. 1979.

Freud, Sigmund: *Obras Completas: Conferencias (1916-1917) 17, 18, 27, 28*. «Lecciones Introductorias al Psicoanálisis». «La Represión», «Lo Inconciente», «Inhibición Síntoma y Angustia». Barcelona. RBA. 2003. Traducción de L. L. Ballesteros y de Torre.

Gäbe, Sabine: *Otloh von St. Emmeram «Liber de temptatione cuiusdam monachi»*. Untersuchung, kritische Edition und Übersetzung. Bern. Peter Lang. 1999.

Garin, Eugenio: *La educación en Europa, 1400-1600*. Barcelona. Editorial Crítica. 1987. Traducción de María Elena Méndez Lloret.

García Junceda, J. Antonio: «Dialécticos y teólogos. Ámbitos de suficiencia de la razón en el s. XI». *Anales del seminario de historia de la filosofía*. Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación. Madrid. Tomo V. Universidad Complutense de Madrid. 1985. pp. 173-238.

Geremek, Bronislaw: «Le Marginal». En *L'homme médiéval*. París. Éditions du Seuil. 1989. Sous la direction de Jacques Le Goff. pp. 381-412.

Gilson, Étienne: *Études de Philosophie Médiévale*. Strasbourg. Commission des Publications de la Faculté de Lettres. 1921.

Gilson, Étienne: *Filosofía en la Edad Media*. Madrid. Pegaso. 1946.

Gilson, Étienne: «L'humanisme médiéval» en *Les idées et les lettres*. París. J. Vrin. 1955.

Glitz, Gustave y Fliche, Augustín: *Histoire du Moyen Âge*. Tomo II. *L'Europe occidentale de 888 à 1125*. París, P. U. F. 1941.

Goodich, Michael: *Other Middle Ages*. Philadelphia. University of Pennsylvania Press. 1998. Witnesses at the Margins of Medieval Society. IV: «Victims of the Devil: The Possessed, the Ecstatics, and the Suicidal». § «Otloh of St. Emmeram (1010 after 1067), *Liber de tentationibus suis*». pp. 159-164.

Grégoire, Réginald: «Otloh de Saint Emmeran». En *Dictionnaire de spiritualité*. Tomo XI. París 1982. Columna 1060.

Gregory, Tullio: «Le platonisme du XIIème. siècle». *Revue de Sciences Philosophiques et Théologiques*. Número 71. 1987. pp. 213-259.

Guerreau, Alain: *L'avenir d'un passé incertain. Quelle histoire du moyen âge au XIème. siècle*. París. Seuil. 2001.

- Guerreau, Alain:** *Le Féodalisme. Un horizon théorique.* Paris. Le Sycomore. 1980.
- Gurevich, Aaron:** *Las categorías de la cultura medieval.* Madrid. Taurus. 1990. Traducción de Helena Kriúcova y Vicente Cazcarra.
- Gurevich, Aaron:** *Los orígenes del Individualismo Europeo.* Barcelona. Crítica. Grijalbo Mondadori. 1997. Título original: *Individ v Evrope (Srednevekove).* (1994). Traducción del ruso María García Barris. Director de la colección: Jacques Le Goff.
- Herrero, Víctor-José:** *Lucano. La Farsalia.* Barcelona. Alma Mater. 1967. Volumen I.
- Hoffmann, R. J.:** *Celsus On the True Doctrine. A Discourse Against the Christians,* Oxford University Press. 1987. pp. 44-45.
- Huber, S.:** *Cartas Selectas de san Jerónimo.* Buenos Aires. Editorial Guadalupe. 1945. Traducción de S. Huber.
- Husserl, Edmund:** *L'origine de la géométrie.* París. P.U.F. 1962. Prólogo de Jacques Derrida.
- Jedin, Hubert:** *Manual de Historia de la Iglesia; publicado bajo la dirección de Hubert Jedin.* Barcelona. Herder. 1980.
- Joyce, Ellen:** «Speaking of spiritual matters: visions and the rhetoric of reform in the *Liber visionum* of Otloh of St. Emmeram». En *Manuscripts and monastic culture. Reform and renewal in Twelfth century Germany.* Turnhout: Brepols, 2007.
- Kenny, Anthony:** *A brief history of western philosophy.* Malden, Mass. Blackwell Publishers. 1998.
- Labal Paul:** *Los cátaros: herejía y crisis social.* Barcelona. Crítica. 1988. Traducción de Octavi Pellissa.
- Lacan, Jacques:** *Escritos I.* México. Siglo XXI. 2001.

Lacan, Jacques: *Seminario VII. «La Ética del Psicoanálisis». «Conferencia sobre el síntoma».* Buenos Aires. Paidós. 1988. Traducción Diana Rabinovich.

Ladner, Gerhart: *Images and Ideas in the Middle Ages.* Roma. Unione internazionale degli istituti di archeologia, storia e storia dell'arte in Roma. 1983.

Leclercq, Jean: «Aux origines bibliques du vocabulaire de la pauvreté» y «Les controverses sur la pauvreté du Christ». En *Études sur l'histoire de la pauvreté.* Volume I sous la direction de Michel Mollat Professeur à l'Université de Paris IV-Sorbonne. Paris. Publications de la Sorbonne. 1974. Première partie: Pauvreté et Charité, valeurs spirituelles. Chapitre I: «Deux problèmes fondamentaux pour l'intelligence des textes médiévaux sur la notion de pauvreté». pp. 35-55.

Leclercq, Jean: *Chances de la spiritualité occidentale.* París. Ed. Du Cerf. 1966.

Leclercq, Jean: «Études sur le vocabulaire monastique du moyen âge». En *Studia anselmiana.* Número 48. Roma. 1961.

Leclercq, Jean: *L'amour des lettres et le désir de Dieu.* París. Ed. du Cerf. 1957.

Leclercq, Jean: «Modern Psychology and the interpretation of Medieval Texts». En *Speculum.* Número 48. 1973. pp. 476-490.

Le Goff, Jacques: *El nacimiento del purgatorio.* Madrid. Taurus. 1985.

Le Goff, Jacques: *Les intellectuels au moyen âge.* París. Edition du Seuil. 1957.

Le Goff, Jacques: *L'homme médiéval.* París. Éditions du Seuil. 1989. pp. 7-44.

Lotz, Joseph: *Historia de la Iglesia. En la perspectiva de la historia del pensamiento. I.* Madrid. Cristiandad. 1982. Traductores: Agustín Andreu Rodrigo y J. Rey Marcos.

- Maeso, David Gonzalo:** «El escriba bíblico: sus orígenes, historia, funciones y dignidad». En *Miscelánea de estudios dedicados al Profesor Antonio Marín Ocete*. Tomo I. Granada. Universidad de Granada. 1974. pp. 361-382.
- Magnavacca, Silvia:** *Léxico técnico de Filosofía Medieval*. Madrid-Buenos Aires. Miño y Dávila editores. 2005.
- Martin, Hervé:** *Mentalités Medievales. XIème.-XVème. siècles*. París. PUF. 1998.
- Martín, L. y Violante, S.:** «Realidad Revelada... Libertad Condicionada». En *Antropología Argentina II*. Buenos Aires. Ed. Biblos. 1992.
- Mattoso, José, O. S. B.:** «3. La espiritualidad monástica durante la Edad Media». Artículo: «Biblia y tradición». *Historia de la Espiritualidad*. Tomo I. Barcelona. Juan Flors, Editor. 1969. p. 874.
- Merle, H.:** *Boèce, courts traités de Théologie. Opusula sacra*. París. 1991.
- Micoli, Giovanni:** «Les Moines». En *L'homme medieval*. París. Éditions du Seuil. 1989. Sous la direction de Jacques Le Goff. pp. 43-86.
- Miguélez Domínguez, Lorenzo; Alonso Morán, Sabino O.P. y Cabreros de Anta, Marcelino:** *Código de Derecho Canónico y Legislación complementaria*. Texto latino y versión castellana. Madrid. B. A. C. MCMXXVI. Libro III: *De las cosas. De las cosas y medios para conseguir el fin de la Iglesia. Cánones 726 a 1551*.
- Misch, Georg:** *Geschichte der Autobiographie*. Frankfurt am Main. Verlag G. Schulte-Bulmke. 1959. «Erster Abschnitt. Das Hervortreten förmlicher Autobiographien und ihre additive, aus heterogenen Elementen zusammengesetzte Form». pp. 55-107.
- Mollat, Michel:** «En guise de préface: Les problèmes de la pauvreté». En *Études sur l'histoire de la pauvreté*. Volume I sous la direction de Michel Mollat Professeur à l'Université de Paris IV-Sorbonne. París. Publications de la Sorbonne. 1974. pp. 11-30.

Morris, Collin: *The Discovery of the Individual 1050 – 1200*. University of Toronto Press. 1972. pp. 79-82. Traducción de uso interno para la cátedra Presbítero Francis Kennedy. Universidad Nacional de Mar del Plata.

Nardi, Bruno: «Otlone (Ótloh) di Sant'Emeramo». En *Enciclopedia Cattolica*. Volumen IX. Vaticano. 1948-1954 (Index al volumen XII). p. 446.

New Catholic Encyclopaedia: *Othlo of Saint Emmeram*. Washington, D. C. 1967. Volumen X. p. 811.

Nietzsche, Federico: *Aurora*. México. Editores mexicanos unidos. 1994.

Nietzsche, Federico: *El crepúsculo de los ídolos o Cómo se filosofa a martillazos*. Madrid. Alianza. 1973. Introducción y notas de Andrés Sánchez Pascual.

Nietzsche, Federico: *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Madrid. Tecnos. 1994. Traducción: Luis M. L. Valdés y Teresa Orduña.

Ockham, Guillermo de: *Suma de Lógica*. Bogotá. Editorial Norma. 1994.

Parisse, Michel: «3. Premières reformes et affirmation de la papauté». Chapitre III *La chrétienté occidentale* (Xème.-XIème. siècle). *Histoire du Christianisme: des origines à nos jours*. Normandie. Desclée. 1993. Tomo IV. *Évêques, moines et empereurs (610-1054)* p. 854. Sous la direction de Jean-Marie Mayeur, Charles et Luc Pietri, André Vauchez, Marc Venard.

Pelikan, J.: *Gesù nella storia*, Bari. Laterza. 1987.

Pérez de Laborda, Miguel: *La razón frente al insensato*. Pamplona. EUNSA. 1995.

Perelman, Chaïm: *Philosophie et méthode*. Institut des hautes Études de Belgique. Éditions de l'Université de Bruxelles. 1974.

- Pez, Bernardo:** *De vita et scriptis Othloni disquisitio. Thesaurus anecdotorum novissimus seu veterum monumentorum praecipue ecclesiasticorum, ex Germanicis potissimum bibliothecis adornata collectio recentissima* 3. Augsburg 1721. En PL 146. París. Jacques-Paul Migne. 1853. Columnas: 9A-28C. Recurso electrónico: Chadwyck-Healey, 1995.
- Pirenne, Henri:** *Mahoma y Carlomagno*. Madrid. Alianza Editorial. 1978. Versión española de Esther Benítez.
- Pognon, Edmond:** *L'An Mille: oeuvres de Liutprand, Raoul Glaber, Adèmar de Chabannes, Adalberon, Helgaud*. París. Gallimard. 1947.
- Prieto Prieto, Alfonso:** *Inocencio III y el Sacro-Romano Imperio*. Colegio Universitario de León. 1982.
- Ramón Guerrero, Rafael:** *Historia de la Filosofía Medieval*. Madrid. AKAL. 2002.
- Reale, Giovanni:** *Eros, demonio Mediador. El juego de las máscaras en el Banquete de Platón*. Barcelona. Herder. 2004. Traducción Rosa Rius-Pere Salvat.
- Regla de san Benito.** Madrid. Biblioteca de Autores Cristianos. 1979. Introducción y comentarios por García M. Colombás, monje benedictino. Traducción y notas de Iñaki Aranguren, monje cisterciense.
- Regnault, François:** *Dios es inconsciente*. Rosario. Ediciones Manantial. 1986.
- Resnick, Irvén:** «Litterati, Spirituales, and Lay Christians according to Otloh of St. Emmeram». *Church History*. Volumen 55. Número 2. Junio 1986. pp. 165-178.
- Resnick, Irvén:** «Scientia liberalis, dialectics and Otloh of St. Emmeram». *Revue bénédictine*. Número 103. 1987. pp. 241-52.
- Ricoeur, Paul:** *Freud, una interpretación de la cultura*. Buenos Aires. Siglo XXI. 1970.

- Ricoeur, Paul:** «Culpabilité, éthique et religion». En *Concilium*. Número 56. 1970. pp. 11-23.
- Righi, Gaetano:** *Historia de la Filología Clásica*. Barcelona. Nueva colección Labor S. A. 1969. Capítulo 3: «La filología y la cultura clásica en la Edad Media».
- Röckelein, Edwin:** «Otloh, Gottschalk, Tnugdál: Individuelle und kollektive Visionsmuster des Hochmittelalters». In *Europäische Hochschulschriften III*, 319. Frankfurt. Peter Lang. 1987.
- Romero, José Luis:** *La revolución burguesa en el mundo feudal*. Buenos Aires. Sudamericana. 1967.
- Roques, René:** *L'Univers dionysien. Structure hiérarchique du monde selon le Pseudo-Denys*. Volumen II. París. Le Cerf. 1983.
- Salvioli, M.:** «Il senso della storia secondo Ricoeur e Derrida». *Sapienza. Rivista di filosofia e di teologia*. Volumen 56. Fascículo 2. Aprile/giugno. Napoli. 2003. pp. 181-200.
- Schauwecker, Helga:** *Otloh von St. Emmeram. Ein Beitrag zur Bildungs- und Frömmigkeitsgeschichte des 11. Jahrhunderts*. München. Abadia St. Bonifazi. S/D.
- Schmitt, Jean-Claude:** *Les revenants. Les vivants et les morts dans la société médiévale*. París. Gallimard. 1994.
- Schmitt, Jean-Claude:** *Le Corps des images: essais sur la culture visuelle au Moyen Âge*. París. Gallimard. 2002.
- Schmidt, Paul Gerhard:** «Otloh von St. Emmeram. "Liber visionum"». En *Cahiers de Civilisation Médiévale. Xème.-XIème. siècles. XXXVIème. Année. Numero 2*. Université de Poitiers. Centre d' études superieures de civilisation médiévale. Avril-juin. 1993.

Sturlese, Loris: *Storia della filosofia tedesca nel medioevo. Dagli inizi alla fine del XII secolo.* Accademia Toscana di Scienze e Lettere «La Colombaria». Firenze, 1990. Capítulo 5. «Le ragioni della fede. 1. *Otloh di St. Emmeram e la cultura classica*». pp. 53- 69.

Suetonio: «Retóricos ilustres». *Los doce césares.* Buenos Aires. El Ateneo. 1951. pp. 333-355.

Udina i Cobo, Josep M.: «El *Cur Deus Homo* anselmiano: Ratio, Fides y autolimitación de la razón». *Actas del I Congreso nacional de filosofía medieval.* Zaragoza. 1992. pp. 475-483.

Udina i Cobo, Josep M.: «Ressonància i dissonàncies bíblico-patristiques en l'antropologia anselmiana». *Actes del Simposi Internacional de Filosofia de l'Edat Mitjana.* Vic. Patronat d' Estudis Osonencs. 1996. pp. 624-633.

Udina i Cobo, Josep M.: «Ejemplificación medieval de la interrelación teoría-praxis (De Escoto Eriúgena a Anselmo de Canterbury, con Agustín de fondo)». *Actas del II Congreso Nacional de Filosofía Medieval.* Zaragoza. 1996. pp. 499-512.

Vandenbroucke, F.: «La morale monastique. Du XIème. au XVIème. siècle». En *Analecta mediaevalia namurcensia.* Número 20. Louvain/Lille. 1966.

Vignaux, Paul: *El pensamiento en la Edad Media.* México. F. C. E. 1971. Breviario número 94.

Vilanova, Evangelista: *Història de la teologia cristiana. I. Des dels orígens fins al segle XV.* Facultat de teologia de Catalunya. Barcelona. Col·lectània Sant Pacià número 32. 1999.

Vinay, Gustavo: «Otlone di santi Emmeram ovvero l'autobiografia di un neurotico», en *La storiografia altomedievale*, 10-16 aprile 1969, 1. Spoleto. 1970, pp. 13-37.

Violante, Cinzio: «La pauvreté dans les Heresies du XIème. siècle en occident», Professeur à l'Université de Milan, en *Études sur l'histoire de la pauvreté.* Volume I sous la direction de Michel Mollat Professeur à l'Univeresité de Paris IV-Sorbonne. Paris.

Publications de la Sorbonne. 1974. Chapitre IV: Polémiques autour de la notion de pauvreté spirituelle, pp. 347-369.

Violante, Susana B.: «¿Ateísmo en el siglo XI en Europa occidental?» En: *Hieron VI-VII / 2001-2002*. Religionistika rocenka. Lufema, Bratislava 2003. pp. 64-70.

Violante, Susana B.: «¿Ateísmo en el siglo XI? O ¿Teología negativa?». En *Teoría y Práctica Psicoanalíticas*. X Jornadas de Investigación. Facultad de Psicología. Universidad Nacional de Mar del Plata. Mar del Plata. Gráfica Brown. 2003.

Violante, Susana B.: «Diversidad hermenéutica en Alemania. S. XI». En *Maimónides y el pensamiento medieval. VIII Centenario de la muerte de Maimónides*. Actas del IV Congreso Nacional de Filosofía Medieval. Córdoba 9, 10 y 11 de diciembre de 2004. Servicio de Publicaciones Universidad de Córdoba. 2007. pp. 455-463.

Violante, Susana B.: «Fe y Dialéctica. Una problemática en Otloh de San Emeramo». En *Revista española de filosofía medieval*. Número 14. Zaragoza. 2007. pp. 91-104.

Violante, Susana B.: «Mundos Posibles. El ego medieval». En: *Teoría y Práctica Psicoanalíticas*. XIII Jornadas de Investigación. Facultad de Psicología. Universidad Nacional de Mar del Plata. Mar del Plata. Gráfica Brown. 2006.

Violante, Susana B.: «Un Enigma Insondable». En *Estudios Psicoanalíticos en la Universidad*. Rosario. Homo Sapiens editores. 2001.

Weinberg, Julius: *Breve historia de la Filosofía Medieval*. Madrid. Cátedra. 1998.

Wirth, Jean: *Sainte Anne est une sorcière et autres essais*. Genève. Droz. 2003

Yourcenar, Marguerite: *Memorias de Adriano*. Barcelona. Círculo de lectores. 1985.
Traducción de Julio Cortázar.

DICCIONARIOS Y ENCICLOPEDIAS

Church History. Cambridge. Bell & Howell. 1932-2001.

Diccionario actual de la Lengua Española: Sinónimos y antónimos. Madrid. SM. 1999.

Diccionario de la Lengua Española Espasa. Madrid. Espasa Calpe S. A. 2002.

Diccionario General de la Lengua Española. Menéndez Pidal y Samuel Gili Gaya. Barcelona. Vox. 2000.

Dictionnaire de spiritualité. París. Beauchesne. 1937.

Dictionnaire de Théologie Catholique. Contenant l'exposé des doctrines de la théologie catholique, leurs preuves et leur histoire. Direction A. Vacant et E. Mangenot. París. Letouzay. 1909-1950.

Dictionnaire de Théologie Catholique. Tables générales. Par Bernard Loth et Albert Michel. París. Letouzay. 1953-1972.

Dictionnaire de Théologie Catholique. A. Vacant - E. Mangenot. París. Letouzay. 1903-1972.

Enciclopedia cattolica. Citta del Vaticano. Index al volumen XI. 1948-1954.

Ferrater Mora, José: *Diccionario de Filosofía*. Madrid. Alianza Editorial. 1980.

Histoire de la Philosophie. I. París. Encyclopédie de la Pléiade. 1969. Direction Brice Parain.

Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft/neue Bearbeitung begonnen von Georg Wissowa; fortgeführt von Wilhelm Kroll und Karl Mittelhaus unter Mitwirkung zahlreicher Fachgenossen; herausgegeben von Konrat Ziegler; Register der Nachträge und Supplemente von Hans Gärtner und Albert Wunsch; [Mitarbeiter dieses Bandes, Wiltrud Mayer und Rainer Eichinger]. Gärtner, Hans. München: Druckenmüller, 1980.