

# NOTAS Y COMENTARIOS

## LA IGLESIA ESPAÑOLA Y EL PONTIFICADO ROMANO EN EL S. XIII

### Notas sobre un libro reciente <sup>1</sup>

Toda investigación histórica bien concebida y bien realizada acaba dando lugar, aunque el autor no lo pretenda, a una publicación revisionista de conceptos anteriores. Esto ocurre todavía más fácilmente cuando el ángulo visual elegido se hallaba en la sombra o en la penumbra. Creo que algo de esto ocurre con el libro objeto de esta reseña. El Dr. Peter Linehan realiza una historia sistemática de la Iglesia española del s. XIII en su relaciones con Roma. La documentación de los *Registri Vaticani* sobre este tema era ya conocida y él la tiene en cuenta. Pero aduce la documentación que se conserva en las catedrales, bibliotecas y archivos españoles, lo cual nunca se había hecho de modo sistemático. Esto le permite dar a conocer y explotar muchos documentos importantes que hasta ahora no habían sido tenidos en cuenta desde este punto de vista. Por ello, no es nada extraño que la panorámica que emerge de las páginas de este libro tenga mucho de novedosa e incluso esté en franco contraste con tesis generalmente compartidas por la investigación tradicional española. Intentaré primeramente dar un resumen del libro, pasando luego a su valoración. Dicha valoración (téngase bien presente) no es la de un historiador de la Iglesia, sino la de un estudioso de la historia del derecho medieval.

### I

El libro consta de doce capítulos. En el primero se estudia el tema de la Iglesia española y Honorio III. Los ideales reformistas del Concilio 4 Lateranense de 1215, quedan en letra muerta por cuanto concierne a la Iglesia española. En la mente del episcopado español tenían prioridad otras preocupaciones que no eran precisamente las de reforma, como lo demuestra su polémica sobre la primacía en la Península Ibérica, tema enojoso que llevaron al mismo Concilio. Abogan en el mismo sentido su resistencia a pagar las tasas a Roma, sus apetencias por anexionarse iglesias con pingües ingresos, sus preocupaciones por agradar a los propios monarcas, sus participación en las tareas de la reconquista, etc. Apenas se celebró ningún

<sup>1</sup> P. Linehan, *The Spanish Church and the Papacy in the Thirteenth Century*, Cambridge Studies in Medieval Life and Thought, Third Series vol. 4 (Cambridge, Cambridge University Press, 1971), xvii-389 pp., 227 x 147 mm.

concilio en España durante este tiempo, cuando este era precisamente el medio previsto por el conc. 4 Lat. c. 6 para la reforma de la Iglesia. El celibato de los clérigos fue particularmente inobservado en España. El arzobispo de Toledo, D. Rodrigo Jiménez de Rada, sale particularmente mal parado en este primer capítulo, especialmente en una áspera reprimenda que le dirige Honorio III en 1219, donde el papa propina al arzobispo y a sus colegas del episcopado el nada honroso título de perros mudos.

En el cap. 2 se estudia la iniciativa de Gregorio IX tendente a la reforma de la Iglesia española. Su plan consistió en el envío a España, como legado pontificio, de Juan de Abbeville. En unos dos años recorrió las principales iglesias de las provincias eclesiásticas de Braga, Santiago, Toledo y Tarragona, tratando de poner en práctica las disposiciones del Conc. 4 Lat. sobre celebración de sínodos, constituciones para los cabildos de canónigos, acabar con la "poliandria eclesiástica" de la pluralidad de beneficios, potenciar la instrucción del clero que se hallaba en estado muy deficiente, combatir el concubinato de los clérigos, etc. La radiografía de la Iglesia española resultante de esta visita del Cardenal legado no es mucho más optimista que las conclusiones a que se llega en el capítulo anterior.

Del cap. 3 resulta que los obispos españoles fueron malos discípulos del Card. Abbeville y peores maestros de su grey. En la década que sigue a la partida de Abbeville sólo tenemos testimonios de tres asambleas o concilios, y todos ellos en la provincia tarraconense. Hay que decir también, que Abbeville procedió más como un académico aséptico que como un gobernante diplomático. Propuso las normas del Conc. 4 Lateranense en una forma que podríamos calificar de químicamente pura, sin tratar de adaptarlas a las realidades socioeconómicas, eclesiásticas y políticas de los reinos de la Península Ibérica, que eran ciertamente singulares. Es este un aspecto que hay que tener en cuenta a la hora de valorar el resultado de la gestión de Juan de Abbeville en España.

En el cap. 4 se describe el pontificado del arzobispo de Tarragona, Pedro de Albalat, miembro de la Orden de Predicadores. Catorce meses de obispo en Lérida ya le bastaron para cambiar la antigua ordenación de 1168 por la nueva *Ordinatio Ecclesiae Ilerdensis* de 1237. Pedro de Albalat, Bernardo Calvó (obispo de Vich) y S. Raimundo de Peñafort son los principales inspiradores de la Iglesia aragonesa de la época. Albalat realiza su programa de reforma por medio de concilios y visitas a las diversas partes de su archidiócesis. Consigue incluso formar escuela en el episcopado. Vidal de Canellas (obispo de Huesca) y Aznar Díaz (obispo de Calahorra) muestran ideales parecidos a los de Albalat. Pero sus mejores aliados fueron los cistercienses y sobre todo los dominicos. En 1248 había cinco obispos dominicos en la provincia eclesiástica de Tarragona. Aparte de Juan de Abbeville, el personaje que más influyó en Albalat fue S. Raimundo de Peñafort. En la *Summa Septem Sacramentorum*<sup>3</sup> de Pedro de Albalat se registran remi-

<sup>3</sup> Véase la edición y estudio de esta obrita realizada por el mismo P. Linehan, 'Pedro de Albalat, arzobispo de Tarragona y su "Summa Septem Sacramentorum"', *Hispania Sacra* 22 (1969) 9-30.

niscencias raimundianas. La *Summa* y la trayectoria pastoral de su autor emerge fácilmente a lo largo del s. XIII siempre que surge alguien que se preocupa en serio por la reforma de la Iglesia.

El cap. 5 está dedicado a la iglesia tarraconense después de Albalat. A la muerte de este personaje (1248) sus amigos, particularmente los dominicos, tratan de que no se apagase la llama de la reforma encendida y alimentada por él del modo indicado. Pero las cosas sucedieron diversamente. En vez de seguir el verano a la primavera, le sucedió un crudo invierno. Inocencio IV dio por buena la elección de Benito Rocaberti para suceder a Albalat como arzobispo de Tarragona. Rocaberti había sido hasta ese momento una persona muy poco recomendable, comportándose todavía peor durante su pontificado. Encontró además aliados entre los enemigos de Albalat. Uno de ellos fue el obispo Ponce de Urgel, sujeto todavía menos recomendable que Benito Rocaberti. En 1253 celebró Rocaberti un concilio. Pero no fue en modo alguno para la reforma de la Iglesia. Dijo a este propósito que ya había demasiadas leyes de reforma, lo que le excusaba de dar otras nuevas. Sólo sirvió dicho concilio para sanear más y mejor sus ingresos, reclamando incluso entradas de que le había privado Albalat a causa de su mala conducta. Los amigos de Albalat, entre ellos S. Raimundo, consiguieron de Alejandro IV, quien hilaba más fino que su antecesor en la provisión de las sedes episcopales, que colocase un obispo digno en la sede de Tortosa, cosa que Rocaberti había querido evitar por todos los medios. En 16 años de pontificado, sólo celebró Rocaberti dos sínodos o a lo sumo tres. En el segundo (1266) ni siquiera estuvo presente. Al morir Benito Rocaberti (1268), la fisonomía de su iglesia había cambiado tanto que se parecía muy poco a la del tiempo de Albalat. Pero los amigos de este último tampoco se habían extinguido y seguían luchando por los ideales de Abbeville y Albalat, que en definitiva eran los del Conc. 4 Lat. El paralelo castellano de Rocaberti había sido Rodrigo Jiménez de Rada.

En los dos capítulos siguientes (6-7) se analizan los problemas económicos de la Iglesia castellana, ya que de esta problemática dependía fundamentalmente el enfoque y solución de otras muchas cuestiones. Se ha hablado muchas veces de las grandes riquezas de las iglesias castellanas de esta época y de los "ríos de oro y plata" que de España fluían a Roma. Del análisis aquí realizado resulta una realidad muy diferente. Los obispos castellanos tenían que contribuir de modo muy eficaz a la reconquista, volcando sus cofres en las arcas del tesoro real. Los reyes, por su parte, y S. Fernando muy en concreto, padecían de amnesia con respecto a los obispos a la hora de realizar los "repartimientos" de lo reconquistado, acordándose sólo de obispos y clérigos cortesanos en momento tan decisivo. Ejemplo elocuente: el "repartimiento" de Sevilla realizado por S. Fernando. Los nuncios que siguieron a Abbeville no se ocuparon tanto como éste de la reforma verdadera de la Iglesia. La principal cosa que venían a hacer a Castilla era pedir subsidios para las obras pontificias de la cruzada y similares. En realidad hay constancia de que durante muchos años consecutivos no consiguieron llevarse de Castilla dinero alguno. Los preladados españoles estaban llenos de deudas a la curia romana. Aunque las deudas

no son signo inequívoco de pobreza, en este caso sí lo eran por las razones indicadas. La *Primera Partida* echa la culpa de la depauperación del país a la hemorragia de dineros hacia la curia romana, llegándose a la prohibición de sacar dinero ni siquiera para los escolares españoles en centros extranjeros. Con ello se despistaron los historiadores posteriores del s. XIII español. En tiempos de S. Fernando se establecen las "tercias" en favor del rey, cosa que la S. Sede autorizó temporalmente y que los reyes se encargaron de retener a perpetuidad. De esta institución de las tercias se derivan los diezmos reales que tanto apoyo económico proporcionaron a los monarcas españoles durante siglos. Estaban además los subsidios extraordinarios que los obispos aportaban a los reyes en función de la obra de la reconquista. Como telón de fondo tenemos la circunstancia de un país pobre, más empobrecido aún por continuas guerras.

En el cap. 8 se describe la crisis económica a que llega Castilla a comienzos de la segunda mitad del s. XIII, debido a las causas apuntadas. El resultado fue que la paciencia de los obispos llegó al tope, dirigiendo a Roma un largo capítulo acusatorio por las exacciones y gravámenes de que estaban siendo objeto. Entre otras cosas, le recordaban a Roma que las cruzadas de la cristiandad para las que se solicitaba el dinero, las estaban realizando los españoles a sus propias expensas y en su mismo país hacía mucho tiempo<sup>3</sup>. En el cap. 9 se describen diversas gestiones de tipo económico que hizo Roma en España a través de sus nuncios, en los años que siguieron al incidente a que acabamos de aludir de los *gravamina* de los obispos españoles.

En el cap. 10 se traza el cuadro del estado de la Iglesia castellana a finales del s. XIII. La situación aparece bastante deficiente: escasa preparación intelectual del alto clero (y mucho más todavía del bajo), fascinación de los prelados españoles por el brillo de la majestad real y de la corte, una iglesia más controlada por el rey que por el papa, sacerdotes concubinarios, los religiosos mendicantes un tanto decaídos de su primitivo fervor, etc

Los dos últimos capítulos (11-12) están consagrados a los españoles que actuaban en la curia romana. En primer lugar destacan algunos personajes de primer orden, que son como estrellas de primera magnitud. Su misión consistía en ser los arregladores natos de los asuntos españoles. Aparte de un S. Raimundo de Peñafort, que incluso acompañó a Abbeville en parte de su *iter hispanicum*, destaca el Cardenal Gil Torres de 1217 a 1254. Hasta 1230 desempeñaba el mismo papel de refugio de los españoles el Cardenal Pelayo Gaitán. Al filo de la mitad de la centuria entra en órbita otro español, Gillermo, ex-abad de Sahagún, creado Cardenal de los Doce Apóstoles por Inocencio IV, en 1244. En torno a estas figuras estelares de primera categoría, gravitaban otros muchos personajes hispánicos que por sí solos no hubiesen tenido luz propia, pero la recibían de los astros de primera

<sup>3</sup> Cf. P. Linehan, 'The *Gravamina* of the Castilian Church in 1282-63', *The English Historical Review* 85 (Oct. 1970) 730-54; del mismo, 'Una "Apología" papal de mediados del s. XIII', *Hispania Sacra* 24 (1971) 235-38.

magnitud que acabamos de mencionar. Las principales iglesias de España tenían en Roma sus procuradores. A veces estos procuradores eran italianos. Con frecuencia, estos personajes tenían tanto interés en afincarse en la curia como ésta en alejarlos y devolverlos a sus países de origen. Incluso les concedía importantes beneficios eclesiásticos para que se marchasen, sin conseguir a veces otro resultado que la aceptación del beneficio tan graciosamente otorgado, sin que el personaje en cuestión abandonase la Ciudad Eterna, al menos de momento y por esta causa. Muchos fueron los españoles que durante este siglo emprendieron el camino de la curia, para hacer venir en sentido contrario el documento pontificio con la concesión de lo que anhelaban conseguir. En general, hay que decir que los españoles se acordaban de la curia por interés, mientras que la curia se acordaba de ellos por interés y también desinteresadamente.

Tal es a grandes rasgos la panorámica que emerge de este libro, de cuya lectura no exime en modo alguno este brevísimo resumen.

## II

Entre los valores positivos de esta publicación está ciertamente el punto de mira en que se coloca el autor, tema que nunca en España había sido tratado sistemáticamente por nadie. Para ello no contó el Dr. Linehan con una buena historia sistemática de la Iglesia española del s. XIII, obra que aún está por escribir. La documentación alegada es fruto de largos viajes y detenidas visitas a las catedrales, archivos y bibliotecas de la Península Ibérica. Tampoco esto lo había hecho nadie hasta ahora, por lo menos en función de esta temática<sup>4</sup>. Por todas estas razones creo que Peter Linehan queda consagrado con esta obra como un destacado historiador e ilustre hispanista. Con este libro presta un gran servicio a la historia medieval española, eclesiástica y política, y no podrá menos de consultarlo quienquiera que se ocupe en el futuro de esta parcela de nuestro pasado.

Sin embargo, el que haya que consultar una obra no significa que haya que estar de acuerdo con ella en todas sus partes. El valor de un libro no radica solamente en lo que dice, sino también en lo que sugiere. El simple planteo de una cuestión e incluso su solución no del todo exacta sugieren a otros la respuesta adecuada. Permítaseme en este sentido hacer algunas observaciones sobre varios aspectos de la obra que acabo de presentar en las páginas precedentes. Creo, en primer lugar, que el autor ha penetrado con extensión y profundidad en las fuentes, literatura y realidades hispánicas no sólo del s. XIII, sino de todos los tiempos. Quizás por esta causa, me parece que incurre a veces en un defecto muy español al escribir la historia. Nuestros historiadores se ocupan de las realidades hispánicas sin

<sup>4</sup> Cf. la rica aportación bajo este aspecto contenida en el artículo del mismo P. Linehan, 'La documentación pontificia de Honorio III (1216-1217). Unas adiciones a la Regesta de D. Demetrio Mansilla', *Anthologica Annua* 16 (1968) 385-408.

que acierten a situarlas a escala internacional en el verdadero lugar que les corresponde. Algo de esto ocurre en la presente publicación. Si bien en algunos casos se da la perspectiva o significado de un determinado fenómeno histórico dentro del cuadro europeo de entonces, en otros casos no se hace esto, sino que se presenta dicho fenómeno como algo típicamente hispánico, cuando en realidad puede que no lo sea.

Un ejemplo. Al hablar, en el capítulo 1, de la reprimenda que Honorio III envió al Arzobispo de Toledo, D. Rodrigo Jiménez de Rada, y a sus sufragáneos, el autor parece creer que la indignación pontificia se refería tan sólo a estos destinatarios ibéricos. Para mí es evidente lo contrario y no sabría decir contra quién era principalmente. La evidencia documental de este mi punto de vista creo que se encuentra en la simple tradición manuscrita de este documento. Aparte de lo que el autor indica en la p. 11 nota 5, es preciso señalar que la misma carta de Honorio III se encuentra en el MS 10 ff. 304vb-305va de la Biblioteca del Cabildo de Córdoba. Este códice, formado de dos originariamente diferentes, uno de letra boloñesa y otro de gusto francés (el que aquí más nos importa), es del primer tercio del s. XIII. El documento pontificio aparece en apéndice a la *Compilatio 4 Antiqua*. No indica los destinatarios y aparece fechado el 21 Nov. 1219<sup>5</sup>.

El mismo documento había sido enviado el 19 del mismo mes y año a los obispos irlandeses, y cuatro días más tarde al patriarca de Antioquía, a los obispos suecos y quién sabe a quién más<sup>6</sup>, con lo cual la ira papal contra Rodrigo Jiménez de Rada y sus sufragáneos queda bastante repartida con otras personas y países. Así parece que lo creyeron los canonistas, al hacer incluir este documento íntegramente en códices jurídicos que nada tienen que ver con España. Así ocurre, por ejemplo, en el MS Can. 19 ff. 255rb-255vb de la Staatsbibliothek de Bamberg, donde este documento se copia como apéndice a la *Compilatio IV*. Más significativamente todavía, aparece como apéndice a las constituciones del Conc. 4 Lat., en el MS 2183 ff. 106-108 de la Nationalbibliothek de Wien<sup>7</sup>. El documento de Honorio III se edita además en Mansi<sup>8</sup>. Un fragmento del mismo fue incluido en la 5 Comp. 3.24.1, de donde pasó algo más abreviado a las Decretales de Gregorio IX (X 3.41.10). S. Raimundo de Peñafort cita esta decretal de Honorio III como *extra titulos Expectantes*<sup>9</sup>. No se puede, por consiguiente, endosar en exclusiva a una sola persona o a una sola Iglesia cuanto se dice en esta decretal de Honorio III.

La misma observación hecha a propósito de la famosa decretal *Expectavimus hactenus expectantes*, y aún con mayor razón, podríamos hacerla

<sup>5</sup> Cf. mi artículo 'Canonística Hispanica', *Bulletin of Medieval Canon Law* inserto en *Traditio* 23 (1967) 505-7 con las indicaciones bibliográficas que allí se indican.

<sup>6</sup> Cf. Pressutti 2268; Potthast 6163, 6166.

<sup>7</sup> Cf. St. Kuttner, 'The Barcelona Edition of St. Raymond's First Treatise on Canon Law', *Seminar* 8 (1950) 65.

<sup>8</sup> Mansi 22.1098-1100; no lo incluye en su edición M. P. Sheehy, *Pontificia Hibernica Papal Chancery Documents Concerning Ireland, 640-1261 I* (Dublin 1962).

<sup>9</sup> S. Raimundo de Penafort, *Summa Iuris* ed. J. Rius Serra (Barcelona 1945) 49.

a propósito de la pluralidad de beneficios, abuso que fue extensivo a toda la cristiandad medieval hasta el Concilio de Trento<sup>10</sup>.

Las preocupaciones de los demás obispos de la cristiandad medieval, tal como se reflejan en el Conc. 4 Lat., tampoco rayaban alto, si hemos de dar crédito a las fuentes de la época<sup>11</sup>. Los españoles discutieron allí sobre la primacía eclesiástica de España. Los otros litigaban por cuestiones puramente políticas. Así, por ejemplo, el arzobispo de Maguncia, Sigfrido, a quien Inocencio III mandó sentar por tres veces, trataba de demostrar a los padres conciliares que Inglaterra *ad imperatoriam pertinet potestatem*, defendiendo con ello a su amo temporal, el Emperador de Alemania, a base de una teoría jurídico-política medieval discutible y discutida ya entonces<sup>12</sup>.

También se aduce en este libro como signo de la pobreza de los estudiantes españoles el hecho de que aparecen en el *Chartularium* de la Universidad de Bolonia suscribiendo documentos de empréstito de dineros, que ellos solicitan para seguir adelante sus estudios. Quienquiera que examine dicho *Chartularium* verá que este era un fenómeno universal. En los *Memorialia Communis* del Archivo di Stato de Bolonia se conservan actas notariales que versan la mayor parte de las veces sobre este tema de empréstitos de dineros a los escolares de todas las procedencias.

En las páginas dedicadas a la misión del Cardenal Abbeville en España se habla del carácter aséptico y académico con que procedió en la aplicación de las constituciones lateranenses. En realidad este era un defecto del mismo Conc. 4 Lat. y de otras legislaciones medievales, que adolecen del mismo carácter abstracto. Esto se manifiesta en la gran misión que el Concilio reserva a los obispos, pero sin proveerles de los medios más elementales para realizarla. El papa tenía su curia que le permitía actuar en todo el mundo de un modo homogéneo y coherente. Pero el obispo carecía de curia para gobernar su diócesis. Tenía el cabildo, que a veces más entorpecía que ayudaba la labor del obispo. Era por consiguiente excesivo el optimismo lateranense al suponer que el obispo iba a realizar la reforma de un modo personal y taumatúrgico. Por otra parte, el grado de autonomía concedido a cabildos, órdenes monacales y mendicantes limitaban todavía más las posibilidades del obispo para actuar. Por consiguiente, tampoco se puede dar por demostrado, como parece que se da en la obra que comentamos, que las normas lateranenses de reforma eran óptimas y aplicables sin más.

La acusación de que el Concilio Lateranense fue letra muerta en los reinos de la Península Ibérica coincide sorprendentemente con la observación que hacen los historiadores que se ocuparon de su aplicación en otros países, que en general constatan su escasa efectividad y puesta en práctica.

<sup>10</sup> Constituye un alegato en este sentido (no el único) el comentario de los canonistas al c. 29 del Concilio 4 Lateranense, que después pasó a la 4 Comp. 3.2.4 y de aquí a las Decretales Gregorianas (X 3.5.28), aparte de la literatura específicamente benefical, a lo largo de los siglos XIII-XV.

<sup>11</sup> Cf. por ejemplo St. Kuttner - A. García y García. 'A New Eyewitness Account of the Fourth Lateran Council', *Traditio* 20 (1964) 115-78, con las fuentes allí citadas.

<sup>12</sup> Ib. 128 y 158-61.

La impresión general que se tiene es que en muchas de sus prescripciones fue un magnífico programa de reforma, que se aplicó realmente a partir de Trento.

Otro punto de vista, que en este libro se da por valedero sin más, y que yo creo necesita demostración, es el valor de los concilios provinciales y sínodos, propuestos como instrumento de reforma en el c. 6 del Conc. 4 Lateranense. En líneas generales, parece que fue escaso su rendimiento en toda la cristiandad. Un reciente comentarista de este Concilio escribe desde este punto de vista: "... il sinodo prescritto dal IV concilio lateranense, pur rimanendo una norma generale sino al concilio di Trento, non ebbe una sua realizzazione, ne efficacia pratica" <sup>13</sup>. También la tesis de que estos sínodos eran una panacea para remediar todos los males, necesita una mayor evidencia documental. Más bien se tiene la impresión, ojeando las ediciones de estos sínodos, que algunas veces fueron ciertamente instrumento de reforma, aunque limitada. Pero la mayor parte de las ocasiones reflejan que constituyeron un foro a donde acudió cada cual con sus quejas y reclamaciones. Por otra parte estos concilios carecían de la fuerza vinculante necesaria para traducir en realidad sus decisiones. Por lo demás resulta difícil creer en una reforma endógena o autorregeneración de entidades como eran cada una de las iglesias a escala local.

En algunos casos, las conclusiones van más lejos que las premisas. Así por ejemplo, sobre las órdenes mendicantes la documentación es extremadamente escasa. Sin embargo, en este libro se da una valoración general a la vez que matizada sobre las mismas. Es difícil concluir que la tónica de vida de todos los miembros de una orden, que contaba millares de miembros, responden a la imagen que se nos da en algún que otro documento relativo a algún personaje esporádico. Creo que es tan aventurado concluir que los dominicos de entonces se parecían necesariamente a Munio de Zamora, como creer que eran todos como S. Raimundo de Peñafort o Pedro de Albalat. En todo caso, tengo la impresión de que el tema de las relaciones entre ambos cleros, secular y regular, no está suficientemente bien enfocado.

Otra limitación de este libro se refiere a su base documental, reproche del que no quiero inculpar al autor sino a los archiveros españoles. Los fondos de muchos de nuestros archivos no son suficientemente consultables, por falta de inventarios y de un personal suficientemente enterado de lo que se trae entre manos. En este sentido, el autor sólo merece alabanzas por la cantidad y la calidad de nueva documentación localizada y aducida en este libro. Pero creo que a medida que vayamos conociendo mejor diversos fondos manuscritos, se matizarán notablemente varias páginas de este libro <sup>14</sup>.

<sup>13</sup> M. Maccarrone, 'Il IV Concilio Lateranense', *Divinitas* 2 (1961) 24.

<sup>14</sup> Debido a la diligencia del ilustre investigador D. Manuel Nieto Cumplido (Córdoba), se encuentra actualmente en prensa el *Libro de las Tablas* del Archivo del Cabildo cordobés. En dicho libro se recogen 27 cartas pontificias del s. XIII (que corren desde el año 1238 hasta el 1277), que sólo en una mínima parte fueron tenidas en cuenta en la obra que comentamos, cuando todas ellas se refieren al tema de la presente monografía.



Las observaciones que preceden no implican que las correspondientes conclusiones del autor estén necesariamente equivocadas. Tampoco afectan mayormente al valor sustancial de esta obra, que es realmente fuera de serie. En este sentido, merece la pena mencionar aquí el MS 40 ff. 184-94 (s. XIV) de la Biblioteca del Cabildo de Córdoba, que contiene un registro de peticiones de la corte castellana dirigidas a la curia pontificia. Este interesante registro, hasta ahora no utilizado por los historiadores, ofrece una panorámica de la política religiosa de los Reyes de Castilla muy en consonancia con las conclusiones a que se llega en este libro para el s. XIII. Al lado de mis reparos, quiero dejar constancia de mi más sincera felicitación al autor por esta importante obra, que será un punto obligado de referencia en la futura investigación y estudio de la historia ibérica del s. XIII.

ANTONIO GARCÍA Y GARCÍA

*Universidad Pontificia  
Salamanca*



## LA VIRGINITAS MENTIS Y LA INTEGRITAS FIDEI EN LA DOCTRINA PATRISTICA

El apóstol san Pablo, inspirado teólogo dogmático y moralista, ensalza la virginidad corporal<sup>1</sup>, y ve además en ella una mayor libertad para el servicio de Dios<sup>2</sup>. Ya antes que san Pablo, el mismo Jesús recomienda la virginidad, como don de lo alto para el reino de Dios<sup>3</sup>.

Pero el renunciamiento a la unión corporal con las creaturas supone asimismo, la renuncia a la unión espiritual con las mismas, de mente y de corazón, de entendimiento y de voluntad, desde cualquier intención y para cualquier finalidad. Hay, por tanto, una virginidad integral, que abarca ambas, pero hay, sobre todo, una virginidad espiritual, en cualquier dirección, cuyo cultivo y práctica acendrada, engendra el espíritu de virginidad.

Mas este espíritu de virginidad, como ya lo acabamos de insinuar, no se refiere meramente en su objeto a los actos de entendimiento y de voluntad incidentes precisamente sobre la virginidad corporal. La noción de virginidad espiritual o espíritu de virginidad es mucho más extensa y profunda, tal como la desarrollan los Padres griegos y latinos.

Todo el ser del hombre está destinado por naturaleza y por gracia a la unión con su último y pleno fin, si quiere descansar o aquietar las aspiraciones más hondas y connaturales de su alma, es decir, si éstas quieren "fruir", o gozar o lograr el fruto u objeto de sus tendencias ineludibles.

En la vida eterna, que es inmutable y estable en todas direcciones, el entendimiento se unirá a su fin, a su Dios, con la visión beatífica, mediante el *lumen gloriae*, hábito intelectual operativo, infuso; la voluntad gozará el fruto de la visión beatífica con el bien inagotable que de ella se deriva para sí; el mismo cuerpo glorificado y espiritualizado participará de los goces derivados de la fuente de beatitud. Ahora bien, el principio o grado inicial de esa unión íntima con Dios, con sus consecuencias elevantes, en su grado y no definitivas, se dan ya en esta vida temporal, pues el Reino de Dios empieza acá abajo por la gracia santificante o justificante. Por tanto, cuanto más unido a Dios esté el hombre, naturalmente por el espíritu y sus potencias, más logra su último fin, y más aquieta sus aspiraciones innatas y *satiandas*. Pero no puede unirse a su fin ilimitado e inmenso en esta fase de su vida incipiente y temporal, si no se desune, es decir, se desprende de lo creado y finito, porque unirse a esto sería anteponerlo al fin último e ilimitado, o considerar a lo creado y finito como fin último y

<sup>1</sup> Cf. *1Cor. 7, 1-27*.

<sup>2</sup> *1 Cor. 7, 32-34*.

<sup>3</sup> *Mt. 19, 12*.

capacidad o potencia ilimitada de llenar o perfeccionar la unión de modo eterno e inmutable. Donde está el Creador, llena con su Ser y perfecciones todos los grados limitados de perfección, esencial y operativa, de las creaturas.

Además ha de pensarse que la primera potencia en que radica toda la vida del espíritu es el entendimiento en acto, uniéndose a su objeto, la verdad. De ahí, no es de extrañar en recta lógica, que los Padres de la Iglesia y sus seguidores, los Doctores y Maestros, profundos pensadores como son, y a veces conscientes metafísicos, apliquen la noción de *uirginitas mentis* a la *integritas fidei*, es decir, a la adhesión y unión del entendimiento a la verdad, que es el mismo Dios, o viene de El, rechazando la unión o adhesión a lo que es fruto de la limitación u oscuridad de la creatura, es decir, la adhesión al error, pues entonces la unión con el objeto ilegítimo e ilícito del entendimiento, sería un adulterio espiritual.

Con razón está ansioso san Pablo (2 Cor. 11, 2-3) de todo lo que podría debilitar y reblandecer la integridad de la fe de los Corintios, hasta la venida del esposo celeste; pues entonces se consumarán en nupcias definitivas los desposorios. Ningún otro vínculo, ni afección debe romper, ni atacar la fidelidad de las promesas hechas en el bautismo, y la lealtad de esa unión. Los paganos convertidos, que antes se entregaban a los dioses y eran esclavos de pasiones depravadas, encontraron en el bautismo una virginidad espiritual. Pablo, que ha sido el instrumento de Dios para la conversión de los Corintios, del diablo a Dios, está celoso de su perseverancia y de la pureza de la fe de los mismos y de la unión de "los fieles" con Cristo.

Para el santo Apóstol (2 Tim. 3, 8) la pureza y virginidad en la fe, que recomienda a Timoteo, es lo opuesto a la resistencia a la verdad, a la corrupción o adulterio de la mente, a la reprobación por causa de la fe.

Es, por tanto, bien congruente y adecuado el pensamiento reflejado por san Pablo en el texto aludido al principio, de que el virgen corporal goza de mayor libertad para el servicio de Dios; en él no se da por la unión a la creatura la posibilidad de disputar a Dios su lugar de fin pleno, único, saciante, beatificante.

Los Padres de la Iglesia y sus Doctores interpretan y aplican, por eso, ese texto paulino y el de las diez vírgenes del Evangelio de san Mateo, a la *uirginitas mentis*, sobre un fondo teológico de fidelidad a la *integritas fidei*. Vamos a verlo en sus propios textos y comentarios, como en el espejo de su clara inteligencia.

\* \* \*

El apologista y filósofo cristiano Atenágoras, de fines del siglo II, considera la *uirginitas mentis*, en el sentido restringido de complemento necesario de la virginidad corporal, alegando ésta como una característica meritoria de los cristianos: *Multos etiam apud nos reperire est, tum uiros, tum mulieres, qui coelibes senescant, spe arctius se cum Deo coniunctum iri.*

Conforme al pensamiento del Apóstol, si el estado de virginidad une más a Dios, el solo pensamiento y pasión interior contra la misma, aparta

de Dios: *Quod si in uirginitate et eunuchi statu manere, magis Deo coniungit, ab eo autem uel sola cogitatio et cupiditas abducit; quorum cogitationes fugimus, eorum actione, multo magis auersamur.*

Y los cristianos ponen en práctica y demuestran con sus hechos esa virginidad, que les mantiene en su integridad natural, o una casta viudez: *Neque enim meditatione sermonum, sed demonstratione et disciplina actionum res nostrae continentur, ut quisque uel qualis natus est, maneat, uel unicis in nuptiis.* Es que los cristianos, como tienen la esperanza de la vida eterna, desechan hasta los deleites espirituales de lo que usamos en esta vida. *Cum ergo spem habeamus aeternae uitae, quae in hac uita uersantur usque ad ipsas animi oblectationes contemnimus*<sup>4</sup>.

El gran Orígenes, tan sabio, como austero virgen por propia decisión y eunuquía, expone la noción de virginidad espiritual, bajo el concepto de *simplicitas fidei*, que con profundo pensamiento llama *integritas animae*, apoyado en 2 Cor. 11, 2, y es maravillosa interpretación exegética para comprender lo que es la *uirginitas mentis*, en sentido literal y directo: "Quiere san Pablo en dicho texto, como un padre con su hija doncella, presentar al esposo Cristo la iglesia de Corinto, como una virgen pura. Pero esta pureza de esta iglesia no puede ser más que su *simplicitas fidei*, que equivale y no puede darse, sino con la *integritas fidei*: *Vult ergo Paulus omnes Corinthios uirginem castam exhibere Christo; quod utique numquam uellet, nisi id possibile uideret*". Razona, pues, lógicamente Orígenes al decir, que tal cosa y deseo no podría pensar Pablo, si no lo considerase posible, porque parecería extraño y sorprendente, que los Corintios corrompidos por muchos pecados, que recibieron la fe de Cristo, puedan llamarse "virgen pura", y que ésta sea tan casta y santa, que merezca unirse en nupcias con Cristo: *Unde et mirum fortasse uideatur, quomodo hi, qui diuersis peccatis corrupti ad fidem Christi uenerunt, omnes simul uirgo casta dicantur, quae uirgo tam sancta, tam casta sit, ut mereatur etiam Christi nuptiis copulari.*

En vista de esa reflexión y razonamiento, la virginidad de la iglesia de Corinto no puede naturalmente referirse a la integridad corporal, sino a una integridad espiritual o del alma, cuya *simplicitas* o *genuinitas* de la fe en Cristo, es llamada "virginidad", lo que está conforme con el pensamiento del mismo san Pablo, según lo expresa éste en el contexto, que sigue al vs. 2: *Verum quoniam haec ad carnis integritatem referre non possumus, certum est quod ad integritatem animae spectent, cuius secundum ipsius Pauli sententiam simplicitas fidei quae in Christo est, uirginitas eius appellata est.*

En el mismo sentido sigue pensando Orígenes, que, una vez desechados los sofismas de los filósofos y las supersticiones judías, a lo que alude el Apóstol en el vs. 4, Cristo recibió a la Iglesia (de Corinto), como a su esposa, por ser virgen de su misma raza por su fe sincera. La fe de ésta ya no se corrompe, ni por la ciencia falsa de los filósofos, ni por el orgullo de la circuncisión, sino que se mantiene en la *simplicitas* pública de su fe,

<sup>4</sup> Atenag., *Legat. pro Christ* 33 (PG 6, 966 AB).

como en una *integritas uirginalis*: *Et per hoc quoniam cessantibus, uel philosophorum sophismatibus uel superstitionibus Iudaeis in fide simplici Christus sibi adsumpsit Ecclesiam uirginem de genere suo accepit uxorem. Huius namque fidem non corrumpit philosophicus sensus, nec circumcisionis ambitio, sed in simplicitate confessionis tamquam in uirginali integritate permansit* <sup>5</sup>.

El santo mártir Victorino Petaviense, de inspiración exegetica origeniana, piensa de la virginidad que ella contribuirá a purificar la tierra, después del último juicio, por ser morada de los cuerpos vírgenes, al comentar el *Apoc.* 20, 9-10: *Hoc iam ad iudicium nouissimum pertinet, et post modicum tellus reddita est sancta, utique in qua dudum quieuerant corpora uirginea*. Pero completa el pensamiento anterior, de sabor un tanto milenarista, añadiendo acertadamente, que el reino eterno en compañía del Rey inmortal no se logra, si no se junta la virginidad corporal a la del espíritu que se mantiene puro e inviolable, libre de toda maldad: *Cum immortalí rege aeternum suscipient regnum, qui non solum corpore uirgines, sed et lingua et cogitatione pariter inuiolabiliter se a nequitia tenuerunt, quos exultaturos cum Agno demonstrat permanere* <sup>6</sup>.

Otro mártir, san Metodio, obispo de Filipos, une estrechamente la fortaleza de la virginidad corporal con la elevación del espíritu a lo alto en tenso vuelo, en su famoso *Symposium* de las Vírgenes: *Ergo indoles requirit fortes et generosas, quae, acri impetu atque uolatu uoluptatis flexu superato, sublime cursum mentis uehiculum dirigant*. Y la perseverancia en su propósito, y decisión virginal de cuerpo y de espíritu les dará la disposición para traspasar las fronteras de este mundo y establecerse en rápido vuelo en la cumbre del cielo, y contemplar allí la misma incorrupción, que brota del seno inmaculado de Dios Omnipotente: *a proposito suo nunquam abscedentes, quoad alacri leuiter saltu mundum supergressae acutissima mentis pernicitate inque caelesti uere constitutae culmine, ipsam pure contemplantur incorruptionem, ab Omnipotentis impolluto sinu exsipientem*.

El mismo san Metodio, en otro lugar de la misma obra, hace una reflexión alegórica sobre la parábola de las diez vírgenes, muy bien aplicada a la hermosura y santidad del alma. Su pensamiento avanza y se despliega con fluidez y consecuencia en esta forma: La hermosura del alma, mantenida íntegra e ilesa, que hace del hombre el sello y la efigie esculpida del ser eterno e inteligible, *cuius et homo character est expressaque effigies, factus uelut simulacrum elegantissimum et sacrum*, es la garantía que le permitirá la entrada y traslado a la ciudad de los bienaventurados, para ser colocada allí como en un templo, *translatus in beatorum ciuitatem, in caelos scilicet, uelut in templo collocabitur*. Pero esta hermosura del hombre, que está destinada a resplandecer tan gloriosamente, no se conserva incontaminada y con seguridad, sino mediante la virginidad externa y la santidad y justicia internas, que son propias de los que creen en Jesucristo,

<sup>5</sup> Orig., *Homil. in Leu.* 12, 5 (PG 12, 540 D - 541 AD).

<sup>6</sup> Vict. Petau., *Schol. in Apoc.* 29, 9-10 (PL 5, 343 B).

del que se hacen esposas: *sed ipsa (pulchritudo) in se ipsa permanens, ornata iustitiae compta, in sponsam Filio Dei accesserit, quemadmodum ipse insinuat...* Todo este pensamiento lo alegoriza en las diez vírgenes, cuyo número representa a los creyentes en Cristo Jesús, pues es símbolo del camino recto que lleva al cielo, que es único: *Siquidem decem uirginum numerus, animas refert credentes in Christum Iesum; denarii nota, rectam in caelis uiam quae una solum est, repraesentans.*

En la distinta condición de las doncellas previsoras y de las insensatas pone san Metodio la diferencia de santidad o justicia interior, que puede o no acompañar a la virginidad corporal; y no puede haber santidad sin fe en Jesucristo. Las insensatas y vanas son como estatuas de la virtud, pero vacías, porque la dibujan como entre sombras, más que reproducirla viva y verdadera; *quae (uirgines fatuae) denique uelut potius inane uirtutis simulacrum rudi umbrarum ductu delineant quam ipsam uiuam ac spirantem ueritatem efficiant*<sup>7</sup>.

Para san Metodio la hermosura del hombre, que lleva el sello y *uera effigies* de la verdad eterna e inteligible es la virginidad corporal y la santidad o pureza interior y viva, que refleja verdad.

San Atanasio de Alejandría, queapuró el cáliz de la persecución por cuasa de la fe nicena, tiene pensamientos muy elevados y justos sobre la virginidad integral, cuyo único y exclusivo objeto de adhesión y amor debe ser el Señor: *Si enim qui mundo copulantur, relinquunt patrem et matrem, ut mortalibus hominibus copulentur, quanto magis uirgo continens relinquere debet terrestria omnia, et Domino soli adglutinari?* La virgen no debe partir su corazón, ni defraudar a su único esposo, Cristo, en quien ha de concentrar su corazón y solicitud, sin dejar poseer su alma por los valores humanos de cualquier género, que contaminan su espíritu. Se funda el santo Padre alejandrino en el Apóstol (1 Cor. 7, 34), para esta meditación en su tratado *De uirginitate*: *Huius mei dicti testis est ipse Apostolus, ita loquens: "Mulier inuupta..." Hoc igitur dico, quod omnis uirgo, aut uidua contines, si curam suam collocet in hoc mundo, eius rei cura illi pro marito est; siue possessiones, siue alias substantias possideat, ipsa sollicitudo contaminat eius animam.* Fácil es que los hábitos, los afectos y costumbres del mundo manchen del todo alma y cuerpo de la virgen, y deje de ser pura y consagrada de cuerpo y espíritu, y no sea ya legítima esposa de Cristo: *Ut enim per uirum corpus contaminatur, ita quoque habitus mundani, et animam et corpus continentis conspurcant, neque iam ut sancta corpore et spiritu. Quae autem curat opus Domini, huius sponsus est Christus.*

La que se une totalmente a su celestial esposo, cumple la voluntad de éste. Pero ¿cuál es la voluntad de Cristo con respecto a su esposa virgen? Que ésta pueda ofrecerle y rendirle todos los atributos de su alma, una ofrenda de himnos y alabanzas, un espíritu iluminado con las luces de las gracias de su esposo, una voluntad sumisa, un corazón sencillo y una alma

<sup>7</sup> Method., *Sympos. Virg.* 1, 1 (PG 18, 37 A); Ib. 6, 2 (PG 18, 116 A).

pura. Pero a través de una ascesis de renuncia y de cruz, como la que llevó el divino esposo, a la que se abrazó crucificado. Toda esta cadena de sentidos pensamientos salen de un corazón ardiente y virginal, como el de san Atanasio, entregado en cuerpo y alma a su divino esposo, el Verbo encarnado, por cuya Verdad y Divinidad consustancial con el Padre, que iluminaba y purificaba su espíritu, llevó la cruz de tantos dolores y trabajos: *Ea autem quae coaptatur uiro corruptibili, uoluntatem uiri sui facit... Quae autem coniungitur caelesti sponso, uoluntatem sui sponsi facit. Ea autem est uoluntas Christi, ut is qui ipsi conglutinatur est, nihil secum omnino huius saeculi ferat... sed solum ut crucem eius, qui pro se crucifixus est, baiulare uelit, curamque ac sollicitudinem gerat, die ac nocte, ut perpetuis hymnis et glorificationibus eum celebret, illuminatum habeat mentis oculum, sciat illius uoluntate et ei obsequatur, cor simplex possideat, et mentem puram*<sup>8</sup>.

El santo de Alejandría no entiende, ni admite otra virginidad que la total de cuerpo y espíritu, y éste iluminado por la luz y verdad de la fe, y puro por la voluntad de sacrificio.

El santo obispo de Poitiers, san Hilario, tan acérrimo antiarriano por amor a la *uirginitas mentis*, en cuanto *integritas fidei*, es a la vez tenaz y militante defensor de la libertad para la verdad y doctrina católica, porque considera a la herejía y al error, como adulterio que mancha, contamina y pretende corromper *castam ueritatis uirginitatem*. En el discurso del Sínodo de Sárdica se dirige al emperador Constancio con dignidad y valentía, para advertirle que no debe obligar a los que lo repugnan, a someterse por la fuerza a los que no cesan de esparcir la semilla corrompida de doctrinas adulterinas. Para eso regís y vigiláis, le dice, para que todos gocen de una suavísima libertad. Debéis escuchar indudablemente las voces de los que griten: *Catholicus sum, nolo esse haereticus; Christianus sum, non Arianus*. Y prefiero morir en este mundo, antes que por el poder dominante de un laico *castam ueritatis uirginitatem corrumpere*. Aquí tenemos la idea central de la *uirginitas mentis*, aplicada bien explícitamente a la *uirginitas ueritatis*, que es la *integritas fidei*.

Y ampliando la idea en el mismo sentido, continúa el santo Doctor en su exhortación al emperador: "Debe parecerle justo, Gloriosísimo Augusto, que los que temen al Señor Dios y a su juicio divino, *non polluantur aut contaminentur execrandis blasphemis, sed habeant potestatem ut eos sequantur episcopos et praepositos, qui et inuiolata conseruant foedera charitatis, et cupiunt perpetuam et sinceram habere pacem*. Ni puede ser, ni lo consiente la razón, que sea compatible lo incompatible, ni se reunan los desemejantes, *ni uera et falsa misceantur, lux et tenebrae confundantur, dies quoque et nox habeant aliquam coniunctionem*".

En consecuencia, propone al emperador, que ordene, que los Gobernadores de las ciudades no presten interés, ni favor, ni benevolencia a herejes

<sup>8</sup> Athan., *De uirginit.* 2 (PG 28, 253).



tan funestos<sup>9</sup>. Es, pues, bien transparente, tan evidente, como su indomable energía en pro de la verdad, la idea que se forma san Hilario del error y herejía, como un adulterio y violación de la virginidad de la verdad.

Hace también a nuestro objeto, y merece alegrarse el pensamiento del gran san Ambrosio, al describir el ejemplo de las virtudes de María Santísima, en su Tratado *De Virginibus*<sup>10</sup>. Allí considera como adulterio, todo afecto y adhesión del espíritu que no sea para sólo Dios, y que no estime a Este, como Señor y dueño único del alma: "¿Qué podré hablar de las demás virtudes de María? Era virgen no sólo en el cuerpo, sino también en el alma, *quae nullo doli ambitu sincerum adulteraret adfectum*; de corazón humilde, de palabra grave, prudente, parca en el hablar, dada a la lectura (de las Sdas. Escrituras), *arbitrum mentis solita non hominem, sed Deum quaerere*, acostumbrada también a seguir la razón, a amar la virtud".

El teólogo y poeta, san Gregorio de Nazianzo, impregna la esencia de la virginidad de la esposa de Cristo, del sentido de luz y sabiduría, por tanto de la verdad, para que el espíritu, *mens menti*, pueda unirse al espíritu, conforme a una adecuación o armonía divina: *O uirgo, sponsa Christi, glorifica tuum sponsum semper. Expurga te ipsam doctrina et sapientia, ut splendida cum splendido in omne uiuas aeuum... Tu uero rem materiae fugiens, caelestibus aptata es, ut mens menti consociatur, diuina quadam harmonia*<sup>11</sup>.

El primer teólogo místico de la Iglesia, san Gregorio Niseno, conceptúa la virginidad como don otorgado al hombre, para que le ayude a llenarse del ansia y aspiración del cielo: *Huius igitur mentis, summaeque cupiditatis adiutorium, ut in diuinis Litteris appellari solet, homini uirginitatem tributam esse diximus*. Pero en el mismo tratado *De Virginitate*, con la sutileza y profundidad que emplea para otras ideas, introduce aquí para la *uirginitas* en estilo comparativo, la noción de *ars, studium* y *disciplina*, "ciencia práctica que se adquiere con esfuerzo e interés", que nos enseña a hacernos semejantes a las sustancias espirituales, en medio de las ataduras del cuerpo: *Ut enim reliquorum studiorum artes quaedam ad illorum qui earum studio tenentur, perfectam disciplinam inuentae sunt, sic uirginitatis studium mihi ars quaedam et facultas diuiniore uitae uidetur esse, quae doceat, quemadmodum ii qui his corporis uinculis adstricti tenentur, earum rerum quae corpore carent, naturae similes efficiantur...*

Avanza seguro y luminoso en el desarrollo del pensamiento anterior y nos hace ver que el espíritu, sereno, y libre de la carga del cuerpo, si quiere clavar su vista en aquel goce divino y beatificante, no sólo no debe volverse a los caducos bienes terrenos, sino ni tampoco participar de los placeres comunes o vulgares de la vida, y volver toda la carga apasionada de su amor a aquella *pulchritudinis contemplationem*, que carece de cuerpo

<sup>9</sup> Hilar. Pict., *Ad Constant.* 1, 2 (PL 10, 557-556).

<sup>10</sup> Ambros., *De Virginib.* 2, 1, 7 (PL 16, 220 B).

<sup>11</sup> Greg. Nazi., *Poemata*, II *Poem. moralia*, 3 (PG 37, 633).

y se contempla con los ojos del alma. Para esta vehemente ansia de la contemplación de la hermosura impoluta, se estableció la virginidad: *Quare ut ad uoluptatem diuinam illam quidem et beatam animus noster quietus, ac liber maxime respiciat, ad nullas omnino res caducas, et terrenas se ipse conuertet, neque earum uoluptatum particeps fiet, quae ad communis uitae indulgentiam comparatae sunt, sed omnem potius amoris uim a rebus corporeis ad eam traducet pulchritudinis contemplationem, quae et corporis expers est, et mente cernitur; atque ad hanc quidem animi adfectionem studiumque est corporis inuenta uirginitas...*

Y el espíritu, viéndose libre del peso de las tendencias a que nos llevan las leyes naturales, no se concentrará más que en aquel goce inmortal, que *cor solum, pura eius, qui nos regit, animi integritate adhibita, capere solet*<sup>12</sup>.

El obispo de Nisa, como es abundante en afectos místicos, es asimismo fecundo y fluente en amplias ideas sobre la *uirginitas animae*, que no debemos pasar por alto. Para él el don de la virginidad no es de un solo aspecto y en una dirección, en solo la del cuerpo, sino que también se refiere y llega a todas las facultades y deberes del espíritu: *expedit ut intelligamus, quoniam non simplex est, ut alicui forte uideatur, hoc perfectum uirginitatis officium, neque in corpore solum consistit, sed opinione etiam ad omnia peruenit ac pertinet, quaecumque recta animi officia et sunt et habentur*. Y la razón de ese objeto total que abarca la noción de virginidad, es de ontología sobrenatural. En efecto, el espíritu que en virtud de la virginidad está estrechamente unido al verdadero esposo, no solamente debe apartarse de la inmundicia corporal, sino que ha de adherirse a la pureza en todo sentido, con gran temor de no caer en un afecto adulterino a cualquier cosa que es maldad. El espíritu que se ha unido al Señor, para tener con El un solo espíritu, como si con El hubiera hecho un pacto de vida común, a El solo debe amar, y no puede establecer consorcio y sociedad con las cosas que repugnan a la salvación, porque en ellas hay como una impureza común: *Animus qui cum Domino iunctus est, ut unus ad eum spiritus efficiatur, cumque tamquam aliquod communis uitae pactum cum eo fecerit, ut toto corde uiribusque eum solum diligat, non cum fornicatione sese conglutinabit, ...neque cum ullis rebus, quae saluti repugnent, societatem inibit, quasi una sit omnibus in rebus impuritatibus communitas*<sup>13</sup>.

El Niseno piensa en la virginidad como en una pureza total, que exige el desposorio o unión del alma con su Señor y Dios, lo que le da capacidad de contemplar con nítida mirada la belleza fuente del cielo.

San Juan Crisóstomo, defensor celoso de la fe y de la moral cristiana de sus fieles, no concibe la virginidad sin la fe y sin las demás virtudes que mantienen la pureza total del alma. No duda en afirmar que la defecación en la fe o herejía es peor que la lujuria, pues ésta es ofensa de los hombres, dice, y aquélla es un ataque a Dios, y hiere a su infinita sabi-

<sup>12</sup> Greg. Niss., *De Virginit.* 5 (PG 46, 348 BC).

<sup>13</sup> Greg. Niss., *De Virginit.* 14 (PG 46, 381 BC).

duría. *Nam haereticorum uirginitatem uafritiei eius procul dubio inuentum esse non ego, sed is auctor est, qui eius consilia non ignorat.* Y, siguiendo a san Pablo (1 Tim. 4, 1-3) pregunta negando el santo doctor de Constantinopla: "¿Cómo puede ser virgen la que desertó de la fe, la que escucha a los depravados maestros del error, la que obedece a los demonios, la que practica la mentira, como es la herejía? ¿Qué virgen puede ser la que tiene la conciencia estigmatizada con tales errores? *Nam uirgo non solum corpore, sed etiam animo pura sit oportet, quae sanctum illum sponsum exceptura est.* ¿Y cómo puede ser pura la que está marcada con tantas señales de impiedad? *Nam si terrenas etiam curas ab hoc thalamo arceat necesse est, ut quae cum iis omata esse nequeat, quomodo cogitatione sacrilega intus obseruante uirginitatis splendorem tueatur?*"<sup>14</sup>.

El santo patriarca de la Nueva Roma, en su *Homilia in Hebr.*<sup>15</sup>, no se aparta del pensamiento anterior en su noción de *uirginitas animae*. La entiende como pureza e incorrupción del alma, librándose de los pensamientos mundanos, y conservando en ella el óleo de la caridad para el prójimo, y antes para con Dios. Es condición esta *uirginitas animae*, esta *integritas et sinceritas*, que también menciona así, para llegar a las bodas del Esposo. "Al Señor debemos adherirnos para llegar con resplandecientes lámparas al tálamo del Esposo. Pues esta promesa no se hizo sólo a las vírgenes, sino a las almas que son vírgenes; ya que, si solamente se hubiese hecho a las vírgenes, no hubieran sido excluidas cinco de ellas. Esta promesa es de todas las almas *quae sunt anima uirgines, quae sunt liberatae ab huius uitae cogitationibus; corrumpunt enim animas hae cogitationes. Si ergo maneamus integri et sinceri, illuc ibimus, et illic excipiemur*".

El mismo pensamiento queda confirmado, cuando reflexiona el Santo sobre 2 Cor. 11, 2: *Despondi enim uos uni uiro uirginem castam exhibere Christo*: "Esto no lo decía (san Pablo) de las vírgenes, sino de toda la Iglesia universal. Pues es virgen aquélla cuya alma es incorrupta, aunque tenga marido; virgen, digo, con la verdadera virginidad digna de admiración; pues la del cuerpo es compañera y sombra de aquélla, que es la verdadera virginidad".

"Esta es la que debemos practicar, y así podremos ver al esposo con rostro gozoso, y entrar con lámparas resplandecientes, si no nos falta aceite, si fundidas las joyas de oro fabricáremos el aceite que hace brillar a las lámparas; aceite que es la caridad para con los hombres... Por eso os ruego que abriguemos algún deseo de esos bienes, que deseemos a aquel esposo; seamos vírgenes con la auténtica virginidad; *animae enim uirginitatem requirit Dominus*. Con ella debemos entrar en el cielo, sin tener mancha ni arruga, o algo parecido, para lograr los bienes prometidos".

En resumen, para san Juan Crisóstomo no hay virginidad válida sin pureza de fe, y sin ardor de caridad.

El asceta Juan Casiano, cuyo espíritu de desprendimiento y de elevación se refleja ostensiblemente en sus *Collationes*, contempla la doctrina de

<sup>14</sup> Ioan. Chrys., *De Virginit.* 5 (PG 48, 537).

<sup>15</sup> Ioan. Chrys., *Homil. 28 in Hebr.* 12, 7 (PG 63, 202).

la *uirginitas mentis* bajo la noción de la *puritas mentis*, en cuyo fondo se adivina la promesa del *Beati mundo corde quoniam ipsi Deum uidebunt*, si bien, ni cita este texto, ni aparece el término *uirginitas*. Pero ofrece estrecha y directa relación el pensamiento de Casiano con nuestro tema concreto, porque lo que en él es *puritas mentis*, equivale a la *uirginitas mentis* de los Padres. Si ésta es previa e indispensable para la visión del cielo y de la belleza de Dios, aquélla lo es para la *contemplatio Dei* y el disfrute de su *beatitudo*.

En efecto, Casiano reflexiona insistentemente sobre la necesidad de la *puritas animae* para lograr mayor o menor grado de oración, según que aleje su espíritu más o menos de la solitud por las cosas terrenas. Y con esto está indicado el desasimiento de las cosas para asirse o unirse a su fin. El que está más desasido contempla con la mirada interior a Jesús en la gloria y en la manifestación de su majestad, no sólo en la humildad de su carne. Solamente contemplan la divinidad de Jesús con ojos purísimos aquellos que, elevándose de las obras terrenas y bajas, y de sus pensamientos, se retiran con El al excelso monte de la soledad. Solamente el que, libre del tumulto de todo pensamiento terreno y apartado totalmente de la contaminación de todo vicio, *fide purissima ac uirtutum eminentia sublimatus, gloriam uultus eius et claritatis reuelat imaginem his qui merentur eum mundis animae obtutibus intueri*. Solo Jesús que es *fons inuiolabilis sanctitatis*, que no puede contaminarse en lo más mínimo con el contacto de los hombres, sino que El es el que purifica y santifica lo manchado, no necesita retirarse a la soledad y al retiro, aunque para ejemplo y enseñanza nuestra *secessit in motem solus orare*. Según tal ejemplo debemos desear *puro et integro cordis adfectu*, hablar, contemplar a Dios, para que, libres de toda inquietud y perturbación del ruido mundano, participemos aun en esta vida algo de la beatitud prometida a los justos, en cuanto se realice en nosotros lo del Apóstol que *nobis omnia in omnibus sit Deus*<sup>16</sup>.

Para Casiano, pues, la *puritas cordis* por la *secessio a rerum et cogitationum tumultu* es indispensable para la *contemplatio* y la *beatitudo Dei*.

San Jerónimo de Estridón, delador incansable de los enemigos de la virginidad, nos da a nuestro propósito dos sentidos e interpretaciones de la parábola de las diez vírgenes de *Mt. 25, 1-2*: Primeramente entiende por las doncellas previsoras, las que son vírgenes, según el apóstol, de cuerpo y de espíritu; en cambio, las fatuas son las que lo son de cuerpo, pero no tienen las otras virtudes y obras buenas; o lo son materialmente por el cuidado de sus padres, pero no son vírgenes de espíritu, porque *mente nupserunt*. Pero aquí nos interesa más directamente la segunda interpretación, más alegórica y espiritual; ésta se refiere, no precisamente a la virginidad corporal, sino a toda clase de hombres: "Así como los dos que están en el campo, y los dos que están moliendo el trigo, representan al pueblo de los Cristianos y al de los Judíos, o a los cristianos, santos y pecadores, que también están indudablemente dentro de la Iglesia, y parece

<sup>16</sup> Ioan. Casian., *Coll.* 10, 6.

que también aran y muelen, pero todo lo hacen en apariencia, así igualmente las diez vírgenes se refieren a todos los hombres, que también creen en Dios y se glorían de las Sagradas Escrituras, hombres tanto de la Iglesia, como judíos y herejes. Todos estos son llamados vírgenes *idcirco quia gloriantur in unius Dei notitia et mens eorum idolatriae turba non constupratur*. De estos hombres unos tienen junto con la fe las obras, pero no tienen aceite los que ciertamente confiesan al Señor con fe semejante, pero descuidan las obras de las virtudes" <sup>17</sup>.

Aplica, pues, san Jerónimo el concepto de virginidad a la virginidad integral, a la externa y corporal que lleva a la vez la virtud interior y espiritual, o abarca la fe con las obras.

El santo Agustín de Hipona es de los Padres que desarrolla con más nitidez y profundidad, en varios lugares de sus obras, la noción de *uirginitas mentis*, que él formula con esos mismos términos.

Parte de la idea compleja de que la Iglesia católica es verdadera Madre nuestra y verdadera esposa de Cristo. Pero luego da la explicación de cómo se dignó Jesucristo hacerla virgen para hacerla esposa suya, a la que antes era una meretriz: *Et quid dicam? Magna est sponsi et singularis dignatio; meretricem inuenit, uirginem fecit*. ¿Cómo no va a ser meretriz puesto que fornicaba tras los ídolos y los demonios? Todos los hombres fornicaban; carnalmente pocos, pero de corazón todos. Pero vino Cristo e hizo virgen a la Iglesia.

Ahora explica el santo comentarista en qué sentido es virgen la Iglesia: "Es virgen la Iglesia en la fe. Corporalmente son pocas las santas vírgenes; pero por la fe todos son vírgenes sus hijos, mujeres y varones, en todos ellos debe haber castidad, pureza, santidad. ¿Quieres saber cómo es virgen? Escucha al Apóstol Pablo, amigo del esposo, que zela al esposo, no a sí: *Apataui uos, uni uiro*. Esto lo decía a la Iglesia, pero ¿a qué Iglesia? a todas partes a donde podía llegar su carta. *Aptauit uos uni uiro uirginem castam exhibere Christo. Timeo autem, diuino, ne sicut serpens Euam decepit astutia sua*. ¿Es que acaso *concupuit* la serpiente con Eva? Y sin embargo le quitó la virginidad de su corazón. Temo, dice el apóstol, *ne corrumpantur mentes uestrae a castitate, quae sit in Christo*. (2 Cor. 11, 2, 3)".

"Por tanto la Iglesia es virgen; debe ser virgen. Debe prevenirse del seductor, para no dar con el corruptor".

Luego establece san Agustín un hermoso paralelo entre la Iglesia y la Virgen María, madre y virgen: "Alguien podrá decirme quizá: Si es virgen, ¿cómo da a luz hijos? O si no da a luz hijos, ¿cómo le dimos nuestros nombres, para nacer de sus entrañas? Te respondo: No sólo es virgen, sino que da a luz. Y así imita a María, que parió al Señor. Es que la Virgen Santa María no dio a luz y permaneció virgen? Pues también la Iglesia, da a luz y es virgen. Y si lo piensas, da a luz a Cristo, porque miembros suyos son los que se bautizan. *Vos estis*, dice el Apóstol, *corpus Christi et*

<sup>17</sup> Hier., in *Matt.* 4 (PL 26, 191; Cor. Christ. Ser. Lat. 77, 235-236).

*membra* (1 Cor. 12, 27). Si, pues, da a luz miembros de Cristo, es muy semejante a María" <sup>18</sup>.

Es más explícito aún san Agustín para el concepto de la *uirginitas mentis* en el *Serm.* 341, 4 <sup>19</sup>. Exhortando a precaverse de los arrianos, advierte que no hay que hacerse bobalicones, siendo admiradores de las doctrinas de los hombres, que se deslizan como el cáncer, como ya lo advirtió el Apóstol <sup>20</sup>. *Sed custodite*, añade el santo doctor, *ures uestras, et uirginitatem mentis uestrae, tamquam dispensati ab amico sponsi uni uiro uirginem castam exhibere Christo*. "Vuestra virginidad está, pues, en la mente. La del cuerpo pocos la tienen en la Iglesia, la de la mente debe estar en todos los fieles".

Esta virginidad es la que quiere corromper la serpiente, según lo que alega de san Pablo: *Et timeo, ne sicut Euam astutia sua serpens decepit, sic quoque et uestri sensus corrumpantur, et excidant a castitate quae est in Christo Iesu* <sup>21</sup>. San Agustín entiende aquí los *sensus uestri*, como *mentes uestrae, ubi est fidei uirginitas*. "Continúa ahora, alma, conserva tu virginidad... Rodead por tanto, como está escrito, vuestros oídos de espinas" <sup>22</sup>.

"Introdujo la turbación entre los hermanos débiles de la Iglesia la doctrina de los arrianos; pero la fe católica la superó con la misericordia del Señor. Este no abandonó a su Iglesia; y, si por un tiempo la turbó, lo hizo para que siempre suplicase a aquel, por quien debe ser robustecida en la piedra sólida".

En el Tratado sobre san Juan <sup>23</sup>, vuelve el Santo de Hipona a comentar el mismo texto paulino, 2 Cor. 11, 2, 3. Y se pregunta: ¿Dónde está esa virginidad de que habla el Apóstol, que es de toda la Iglesia? No es la del cuerpo, que guardan pocos, sino la de la mente, que es de todos en la Iglesia. "*Quae est uirginitas mentis? Integra fides, solida fides, sincera caritas*. Esta virginidad temía que fuera corrompida por la serpiente el que zelaba al esposo. Como se viola alguna parte del cuerpo, así la seducción de la lengua viola la virginidad del corazón. No debe corromperse en la mente, la que no sin causa quiere mantener la virginidad del cuerpo".

El mismo san Agustín, en su hermoso tratado *De Sancta Virginitate* <sup>24</sup>, introduce en la noción de *uirginitas* un nuevo concepto teológico moral, propio de su penetrante ingenio. La misma virginidad material se eleva a la altura de virginidad espiritual por la piedad y entrega con que le consagra a Dios el espíritu. *Ac per hoc spiritualis est etiam uirginitas corporis, quam uouet et seruat continentia pietatis*. Y una razón de analogía comparativa abona ese pensamiento tan acertado: "Como nadie abusa de su cuerpo impudicamente, sino después de pensar en su espíritu la maldad,

<sup>18</sup> Aug., *Serm.* 213, 7 (PL 38, 1063-1064).

<sup>19</sup> Aug., *Serm.* 341, 4 (PL 39, 1496 AB).

<sup>20</sup> 2 Tim. 2, 17.

<sup>21</sup> 2 Cor. 11, 2, 3.

<sup>22</sup> Ecli. 28, 28.

<sup>23</sup> Aug., *Trat. in Ioan.* 13, 12 (PL 35, 1498-1499; Corp. Christ. Ser. Lat. 36, 137).

<sup>24</sup> Aug., *De Sancta Virginit.* 8 (PL 40, 400).

así nadie conserva su pureza en su cuerpo, sino sembrando antes la castidad en su mismo espíritu".

Enlaza, por otra parte, la virginidad corporal con la virginidad de la verdad en el corazón, comentando la bella alegoría del cántico nuevo del Apocalipsis: "Ese cántico nuevo que cantáis en las nupcias del Cordero con vuestras cítaras, es decir, con las alabanzas que le dedicáis en vuestros corazones, no es como el que canta toda la tierra, cuando se dice (*Ps.* 95, 1): "Cantad al Señor, toda la tierra", sino tal cual nadie podrá cantar, sino vosotros... El os ve entre los ciento cuarenta y cuatro mil citaristas santos, de immaculada virginidad en el cuerpo, y de no manchada verdad en el corazón; y escribió de vosotros, porque seguís al Cordero a dondequiera que fuere. Con razón le seguís con la virginidad del corazón y de la carne, a dondequiera que fuere. ¿Qué es, pues, seguir, sino imitar?"<sup>25</sup>.

\* \* \*

Santo Tomás de Aquino con la distinción que acostumbra de nociones en sus varios elementos conceptuales, engloba la *uirginitas mentis*, de que aquí tratamos, en la *castitas spiritualis*, o castidad, en sentido metafórico. Para él esta castidad espiritual es virtud general, en cuanto por el acto de cualquier virtud, la mente o el espíritu se retrae de unirse con deleite a cosas u objetos ilícitos. "El término "castidad" se toma metafóricamente de otro modo. Pues así como la delectación venérea consiste en la unión del cuerpo, y sobre ella recae propiamente la castidad y su vicio opuesto, la lujuria, así también en cierta unión espiritual de la mente con algunas cosas consiste una cierta delectación, sobre la cual hay cierta castidad espiritual en sentido metafórico, o una fornicación espiritual, también en sentido metafórico. Si, pues, la mente del hombre se deleita con una unión espiritual con aquello a que debe unirse, es decir, con Dios, y se abstiene de unirse con delectación a otras cosas contra lo debido, de orden de Dios, se dirá castidad espiritual, conforme a aquello *2 Cor.* 11, 2: *Despondi uos uni uiro, uirginem castam exhibere Christo...*"

"Mas, si se une con delectación, contra el orden divino, la mente con cualesquiera otros objetos, se dirá fornicación espiritual, conforme a lo de *Ier.* 3, 1: *Tu autem fornicata es cum amatoribus multis*. Y tomando de este modo la castidad, ésta es una virtud general; porque por cualquier virtud se abstiene la mente del hombre de unirse con delectación a cosas ilícitas. Sin embargo la razón de esta castidad consiste principalmente en la caridad y en otras virtudes teológicas, por las que la mente del hombre se une a Dios"<sup>26</sup>.

Dentro, por tanto, de esas virtudes teológicas que constituyen principalmente la castidad espiritual está la Fe, y su integridad, para no unirse con el error, objeto ilícito de la mente. Concuerta santo Tomás con los

<sup>25</sup> Aug., *De Sancta Virginit.* 27 (PL 40, 410).

<sup>26</sup> *Summ. Theol.* 2<sup>a</sup>, 2<sup>ae</sup>, 151, 2 c.

Padres anteriores, pero particularmente con san Metodio y san Juan Crisóstomo.

En otros pasajes de la *Summa Theologica* expone santo Tomás con su lucidez de ideas los fines y razones que legitiman y recomiendan la virginidad. "La piadosa virginidad se abstiene de toda delectación venérea, *ut liberius diuinæ contemplationi uacet; dicit enim Apostolus, 1 ad Cor. 734: Mulier innupta et uirgo cogitat quæ Domini sunt, ut sit sancta corpore, et spiritu* <sup>27</sup>.

Las virtudes teológicas y la virtud de la religión son superiores a la virginidad, porque el acto propio de aquéllas es la ocupación sobre las cosas divinas. *Finis autem ex quo uirginitas laudabilis redditur, est uacare rebus diuinis*.

Interpreta también el pasaje del *Apocalipsis* 14, 4, aplicándolo a la virginidad integral: "A la tercera cuestión se ha de responder, *quod uirgines secuntur Agnum quocumque ierit, quia imitantur Christum non solum in integritate mentis, sed etiam in integritate carnis, ut Augustinus dicit in libro De uirginitate, et ideo in pluribus sequuntur Agnum* <sup>28</sup>.

## CONCLUSION

Sin extendernos más, ni alegar otros testimonios de la tradición patristica y medieval en pro de nuestro tema, hemos podido formarnos concepto adecuado de lo que es la *uirginitas mentis*, que, en general, puede referirse a la incontaminación de cualquier espíritu de vicio, y especialmente, a la incontaminación del error consciente, que es la *integritas fidei*.

Pero no ha de creerse que con lo dicho queda concluso el proceso del entendimiento humano con respecto a este tema. Esa virginidad espiritual o pureza de alma no es más que un medio y preparación para la plenitud activa del entendimiento. Este no descansa hasta que entra en la *contemplatio Dei*, que se inicia en esta vida temporal a su modo incoativo, por el *lumen mentis et gratiae*, para consumarla definitivamente en la eterna por el *lumen gloriae*. Así lo pensaba Orígenes, cuando decía que "sólo el que es puro es apto para la *θεωπία*" <sup>29</sup>.

Y un contemplativo de tan fecunda y elevada pluma, como Dionisio el Cartusiano, del siglo XIV, describe así la *puritas cordis* en su *Cordiale siue Praecordiale*: "La pureza del corazón es como la perfección formal y el fin intrínseco (por oposición al fin objetivo, que es Dios), que permite a la alma unirse y adherirse a Dios, encontrar en El, bien inmenso y eterno, su reposo y su contentamiento, separada de todo, y fijada en el Único" <sup>30</sup>. Y su Tratado *De laudabili uita uirginum* <sup>31</sup>, está dedicado a exponer las

<sup>27</sup> *Summ. Theol.* 2<sup>a</sup>, 2<sup>ae</sup>, 156, 2.

<sup>28</sup> *Summ. Theol.* 2<sup>a</sup>, 2<sup>ae</sup>, 156, 5.

<sup>29</sup> Orig., *Contra Cels.* 3, 60 (PG 11, 1000 C), et alibi.

<sup>30</sup> Dionisio Carthus., *Obras completas*, t. 40, p. 540 A.

<sup>31</sup> Dion. Carthus., *Obras completas*, t. 38, p. 172 A, D; 174 A ss.



obligaciones, prerrogativas y frutos espirituales de esa *uirginitas mentis*, que ha de resplandecer con un brillo muy destacado en los que consagraron para siempre la otra virginidad, la *uirginitas corporis*.

Dios es espíritu. El que desea llegarse a El, es decir, contemplar a Dios, ganará mucho con desprenderse de la materia lo más posible. Los antiguos precristianos veían en la virginidad y en la *χάθαρσις* un medio, al menos útil, para llegar a las realidades espirituales. A fortiori, en la ascesis cristiana es recomendada la castidad al que desea subir por la contemplación a la cima de la unión con Dios. Indudablemente, cuanto más se parece uno a lo que ansía conocer, más se quiere llegar a conocerlo. En este sentido habla santo Tomás de ese conocimiento por 'connaturalidad', en el que, para penetrar la naturaleza de un ser, es preciso participar de esa naturaleza <sup>22</sup>.

En fin, atento lector. Si has leído los densos y luminosos pensamientos de los Padres sobre esos dos tesoros, tan preciosos, y tan delicados, la virginidad espiritual y la integridad de la fe, habrás comprendido, que no son más que la primera parte del drama real de todo hombre regenerado por la fe de Cristo. La segunda parte, la contemplación de Dios en su fase incoativa y en su plenitud beatificante, puede servirte para otra gozosa reflexión.

*Viuas et ualeas in Domino.*

J. CAMPOS

<sup>22</sup> Cf. Raoul Plus et André Rayez, *Dict. de Spir.* II, s. v. Chasteté, p. 782.