

Teología mística de Gonzalo de Berceo

AQUILINO SUÁREZ PALLASÁ

Universidad Católica Argentina
Argentina
aqsuarpalla@yahoo.com.ar

*Lirio blanco especioso,
maravilloso lirio
que, viviendo entre nosotros,
hermoseaste nuestra vida
y perfumaste nuestras almas,
tus raíces en el alto cielo.
Téngame Dios preparada
junta a la tuya morada
y a la de tu Hildegarda.*

*A ti, cándida Azucena, dedico esta humilde flor
—lilium Lilio—
con admiración, con gratitud, con agapético amor.**

Resumen: El propósito de este trabajo es demostrar que el sentido esencial de la Introducción de los *Milagros de Nuestra Señora* de Gonzalo de Berceo consiste en la brevísima exposición poética de una especial teología mística diferente tanto de la mística especulativa cristiana medieval occidental de origen platónico o neoplatónico como de la mística amorosa cristiana occidental que tiene origen en el Cantar de los Cantares y en sus comentarios antiguos y medievales, y que esta teología mística de Gonzalo de Berceo se basa en la función mediadora de la Virgen María y en su carácter de Madre de Dios.

Palabras clave: Gonzalo de Berceo – Introducción de los *Milagros de Nuestra Señora* – Teología mística.

*Murió Azucena Fraboschi sin ver publicada esta ponencia; pero supo antes de irse que a ella estaba dedicada y lo agradeció con palabras que tendré en la memoria mientras viva.

Gonzalo de Berceo's Mystical Theology

Abstract: The purpose of this work is to demonstrate that the essential meaning of the Introduction to *Our Lady's Miracles* by Gonzalo de Berceo consists in a very short poetical exposition of a special mystical theology, different from mediaeval occidental Christian speculative mysticism of Platonic or Neoplatonic origins and equally different from occidental Christian love mysticism, whose origins are in the *Song of Songs* and in the ancient and mediaeval commentaries on it, and that this mystical theology of Gonzalo de Berceo is based in Virgin Mary as Mother of God, and on her function of mediacy.

Keywords: Gonzalo de Berceo – Introduction to Our Lady's Miracles –Mystical Theology.

Tesis

La “Introducción de los milagros de Nuestra Señora” de Gonzalo de Berceo consiste en la breve expresión poética de un muy original modo de teología mística.¹

¹ Empleo la siguiente edición de los *Milagros*: GONZALO DE BERCEO, *Los Milagros de Nuestra Señora*. Edición y comentario de Claudio García Turza, en GONZALO DE BERCEO, *Obra completa*. Edición: B. Dutton, A. Ruffinatto, P. Tesauero, I. Uria, C. García Turza, G. Orduna, N. Salvador, P. M. Cátedra, M. García. Estudios: E. Alarcos Llorach, M. Alvar López, V. García de la Concha, J. Fradejas Lebrero. Coordinado por Isabel Uria. Madrid, Espasa-Calpe, 1992; págs. 560-573. En uno de los estudios introductorios de esta edición Víctor García de la Concha cita y adhiere a unas definiciones de Jöel Saugnieux: “Berceo no es, en absoluto, un teólogo. Su pensamiento no tiene nada de sistemático y no está libre de incoherencias y contradicciones. Así, es necesario guardarse de atribuir al poeta un sistema teológico que él jamás concibió” (SAUGNIEUX, JÖEL. *Berceo y las culturas del siglo XIII*. Logroño, IDER (Col. Centro de Estudios «Gonzalo de Berceo», núm. 7), 1982, págs. 149-169, en GARCÍA DE LA CONCHA, VÍCTOR. «La mariología en Gonzalo de Berceo», en Gonzalo de Berceo. *Obra completa*, ob. cit., págs. 61-87, pág. 61). En verdad es anacrónico hablar de teología sistemática antes del triunfo de Aristóteles en las Escuelas y en las Universidades medievales y antes del consiguiente destierro de las letras y de la vieja teología exegética y hermenéutica. Si se reduce la teología al sistema, no solamente Berceo no era teólogo, mas tampoco San Bernardo, San Gregorio Magno, San Juan Casiano, San Agustín, San Máximo el Confesor, San Gregorio Nacianceno, San Juan Crisóstomo, San Gregorio de Nisa, San Atanasio y, en fin, todos los que hablaron de Dios y trataron de explicar en qué consiste la participación de la naturaleza divina por el hombre sin Aristóteles y sin el aristotelismo. Causa del error es la confusión de teología y filosofía y de la resultante aplicación a aquella de los supuestos y métodos de esta. Por mi parte, en esta exposición no pretendo vindicar para Gonzalo de Berceo una teología sistemática o dogmática, sino una teología mística, esto es una teología de la unión con Dios, de la *deificatio* y de la participación de la naturaleza divina por el hombre, ser creado. No postulo extender a todos los relatos de los *Milagros* el tenor místico de su Introducción, y menos todavía al resto de la obra de Berceo. Esa cuestión que hoy no puedo abordar y que acaso nunca pueda, pues “advesperascit et inclinata est iam dies, maioresque cadunt altis de montibus umbrae”, es digna de ser tenida en cuenta. Tomo el nombre *Teología mística* de la obra del teólogo ruso Vladimir Nicolaievich Lossky *Théologie mystique de l'Église d'Orient*, que cito más adelante; la explicación de este nombre, de Andrew Louth (Louth, Andrew. “The Nature of Eastern Orthodox Theology”. Amsterdam, Centre for Eastern Orthodox Theology, VU University, 28 May 2010; 28 págs.). Aplico a la interpretación místico-teológica del poema de Gonzalo de Berceo el concepto del teólogo griego Christos Yannaras acerca de la necesaria utilización de la lengua poética para la interpretación del apofatismo de los dogmas teológicos: “The apophatic

Hipótesis

La hipótesis consta de cuatro partes o supuestos: lingüístico, literario, filosófico y teológico.² Es supuesto lingüístico que la raíz latina *temp-, insistentemente referida por Berceo con *temprar*, *tempestat* y *templo*, jamás ha significado propiamente ‘mezclar’, sino ‘oponerse y contenerse en reciprocidad y en un punto ideal de templanza dos fuerzas antinómicas, conjuntas y equivalentes’. De donde, *templar* vale ‘equilibrarse en un punto ideal de reposo dos fuerzas antinómicas’; *tempestat* significa ‘tiempo atmosférico’, esto es cualquier estado del tiempo atmosférico; *templo* alude al lugar del equilibrio y reposo de las mencionadas fuerzas, y *contemplar* —que en latín fue al principio verbo deponente *contemplor* y significaba proceso y estado interior de equilibrio y reposo— refiere primero el entrar y estar en tal equilibrio y reposo y después el experimentar el efecto propio de la estada. Es supuesto literario que Berceo resume las cualidades sobrenaturales del prado en que *caesce*, utilizando *temprar* y sus formas participiales y sintetiza en la Virgen María todas esas cualidades, denominándola *Templo de Jesuchristo*. Es supuesto filosófico que para expresar el punto ideal de equilibrio y reposo sustituye los pares de la doctrina cosmológica habitual —caliente y frío, seco y húmedo— por los cinco sentidos corporales y sus operaciones.³ Es supuesto teológico que Berceo no hace hincapié en el concepto de simplicidad de la mística platónica o neoplatónica ni en el amoroso del *Cantar de los Cantares*.⁴

DEMOSTRACIÓN

Tanto en el Oriente como en el Occidente cristiano la vía mística comprende tres etapas necesarias: purgativa o penitencial, contemplativa o purificadora y unitiva o perfectiva.⁵ Las tres están en la Introducción de los milagros, pero no de inmediato

attitude leads Christian theology to use the language of poetry and images for the interpretation of dogmas much more than the language of conventional logic and schematic concepts” (YANNARAS, CHRISTOS. *The Elements of Christian Theology*. Edinburgh, T. & T. Clark, 1991; pág. 17).

² SUÁREZ PALLASÁ, AQUILINO. “El templo de la Introducción de los *Milagros de Nuestra Señora* de Gonzalo de Berceo”, en *Letras*, 21-22 (1989-1990), pp. 65-74. SUÁREZ PALLASÁ, AQUILINO. *Templum*. El espíritu de la Romanidad a la luz de una etimología latina. Buenos Aires, Universidad Católica Argentina, 1996.

³ GUÉNON, RENÉ. *Études sur l'hindouisme*. Paris, Editions Traditionnelles, 1966, 1968, 1970, 1973, 1979 (con correcciones tipográficas), 1983, 1989. Traducción italiana: *Studi sull'Induismo*. Roma, Basaia, 1983. *Studi sull'Induismo*. Milano, Luni Editrice, 1996. Traducción inglesa: *Studies on Hinduism*. Columbia, Ma., South Asia Books, 1986. El capítulo “La teoría hindú de los cinco elementos” está publicado en español en VV.AA., *La tradición hindú*. Palma de Mallorca, J. J. de Olañeta ed., 1988.

⁴ Como puede verse, el supuesto teológico no es positivo como los tres anteriores, sino negativo; no catafático, sino apofático.

⁵ Hay, empero, quienes distinguen cuatro vías: purgativa (de las pasiones), purificativa (de la voluntad), iluminativa (de la mente) y unitiva (de la propia voluntad o ser con la divinidad).

Letras, 2015, julio-diciembre, nº 72 - pp. 167 - 198 ISSN: 0326-3363

perceptibles. Así, pues, la primera apenas se distingue en el nombre *romería*, aunque el pasar a la segunda, esto es el *caescer*⁶ en el prado temperado, requiere necesariamente el cambio de voluntad o pensamiento —μετάνοια— que acontece en la primera.⁷ Nada inusitado es que en la poesía mística la primera vía no se mencione o solamente se sugiera indirectamente. Así ocurre, por ejemplo, en la “Oda a Salinas” de fray Luis de León, que es poesía mística porque hay en ella ascensión del alma al Cielo y visión de Dios —vía contemplativa— y hay participación de la naturaleza divina en el anegarse el alma en un mar de dulzura —vía unitiva—. Pero la vía purgativa no podemos sino inferirla desde la serenidad del aire y la hermosura y la luz que lo visten cuando el alma comienza el ascenso de la contemplación. Gonzalo de

⁶ En un breve artículo publicado hace ya ocho años acerca de la fenomenología de la obra narrativa caballeresca, refiriéndome al vocablo capital *aventura* derivado del lat. *advenire* ‘llegar’ y al cabo de *venire* ‘id.’-, afirmaba: “Todas nuestras lenguas romances han conservado en parte el valor ambiguo del verbo latino primitivo *venire*, aunque todas, incluso el italiano, han disuelto en parte la ambigüedad original y habilitado formas distintas para el venir y para el llegar, apelando ya a la resemantización de *adplicare* o *plicare* ya a la de *adripare* para representar esta última acción. En segunda instancia, *advenire* designaba un acontecer, un ocurrir las cosas, entendido como un venir y un llegar ellas hasta el hombre. La palabra que expresa al poeta [Wolfram von Eschenbach] la voluntad de *frou Áventiure* —“ich wil dir nu von wunder sagn”— implica, de otro lado, que la substancia de la aventura es la maravilla: un acontecer consistente en un venir y llegar de cosas extraordinarias. Un venir y llegar no usado, en el cual no siempre puede discernirse si algo maravilloso llega al hombre o si el hombre llega a algo maravilloso. El venir doblemente ambiguo y la maravilla son connaturales. Gonzalo de Berceo, citado porque es testigo valedero y pertinente de la época caballeresca, quiere contar un *buen aveniment*, que no se sabe al cabo si consiste en haber llegado él al prado de maravilla que describe o en habersele presentado o manifestado éste a él”. Mas, cuando Berceo describe su llegada al prado la palabra que emplea es *caescí* —del verbo *caescer* ‘acontecer impensadamente’ ‘hallarse o estar impensadamente en un lugar’ ‘llegar a un lugar por acaso’—, verbo que, por significar lo contrario de la expectativa del romero, parece indicar que el trabajo ascético de la vía purgativa es irrelevante o infructuoso, si al estado contemplativo se llega no más que por accidente o casualidad. Entonces, ¿por qué emplea Berceo un verbo tan problemático? Simplemente porque con lo ocasional, accidental, imprevisto, impensado de su sentido el poeta reconoce que no por el propio esfuerzo llega a la meta el asceta, el hombre espiritual, sino por la sinergia de su voluntad con la voluntad divina. En esta sinergia Dios tiene siempre la iniciativa. Solamente Él sabe el cómo y el cuándo del arribo al punto que el asceta inspirado por el Espíritu Santo se ha propuesto alcanzar, y solamente Él da toda la fuerza y la entereza requeridas para hacerlo. Con delicada cortesía Berceo reconoce, haciendo lugar a lo impensado con el empleo de *aveniment* y *caescer*, la primacía de la voluntad divina. Lo contrario habría sido mero pelagianismo. Y Berceo no es por cierto pelagiano. Vid. SUÁREZ PALLASÁ, AQUILINO. “Fenomenología de la obra literaria caballeresca y *Amadís de Gaula*”, en *Nuevos Estudios sobre Literatura Caballeresca*. Editados por Lilia F. de Orduna. Barcelona - Kassel, Edición Reichenberger, 2006; págs. 1-10.

⁷ El vocablo griego correspondiente al castellano *prado*, latín *pratium*, es λειμών. Pero en la literatura patristica con λειμών suele aludirse al Paraíso, como también con la palabra latina *pratium* y la castellana *prado*, según hace el propio Gonzalo de Berceo. Y no solamente el Paraíso, sino que también es λειμών la purificación espiritual del místico (CLEMENS ALEXANDRINUS, *Eclogae ex scripturis prophetis*, 34 = Migne PG. 9.716C); la iluminación espiritual (S. CYRILLUS JEROSOLYMITANUS, *Catechesis iluminandorum*, 19, 1 = Migne PG. 33.369); la vida futura del cielo (METHODIUS OLYMPIUS, *Symposium seu Convivium virginum*, 8, 2 = Migne PG. 18.141A); los monasterios, donde la vida contemplativa se ejercita en especial (THEODRETUS CYRRHENSIS, *Historia religiosa*, 4 = Migne PG. 82.1284); la Iglesia, instituida por Jesucristo y el Espíritu Santo para dar a los fieles los medios necesarios para que cumplan el fin último de la existencia humana: la deificación y la transfiguración (METHODIUS OLYMPIUS, *Symposium seu Convivium virginum*, 2, 7 = Migne PG. 18.60B; id., *De libero arbitrio*, 1, 1 = Migne PG. 18.241B). Por tanto, atribuir de mi parte el sentido de entrada en la contemplación al *caescer* del romero en el prado tiene innegable fundamento en la propia tradición de los Padres.

Berceo, el romero que *caesce* en el prado, describe su experiencia del mismo por referencia a los cinco sentidos corporales o físicos: el tacto, el gusto, el oído, el olfato y la vista.⁸ Por el tacto, en efecto, percibe el calor y el frío —temperatura— de las fuentes; por el gusto, el sabor de los frutos sazonados de los árboles; por el oído, el sonido melodioso del cantar de las aves; por el olfato, el olor de las flores; por la vista, el verdor del prado y los colores de las flores. Es evidente que la mención de los cinco sentidos en la descripción tiene la finalidad de referir la totalidad del mundo sensible para evocar implícitamente la del mundo inteligible,⁹ es decir los *visibilia et invisibilia omnia* del Símbolo.¹⁰ Ahora bien, la cualidad común a las cinco partes es la templanza. Se expresa de dos modos: descriptivo y verbal. Por el modo descriptivo se contrastan cualidades opuestas para establecer la mediana; por el verbal se aplican directamente derivados participiales del verbo *temprar* a los objetos considerados. Así, la templanza de las fuentes se infiere de ser sus aguas frías cuando fuera del prado hace calor y de ser calientes cuando afuera hace frío. Si son frías o calientes en relación con el calor o el frío exteriores, luego no son en sí mismas frías ni calientes, sino templadas. La templanza de los frutos se infiere de cuatro causas: haber en el prado solo frutos dulces (granadas, higos, peras, manzanas, etc.); nunca estar los que allí hay podres ni acedos; ser los árboles y ser denominados *de temprados sabores* y dar también ellos *sombra temprada*. La templanza de los sonos *dulces e modulados* de las aves del prado, de ser mencionados como más *temprados* que cualesquiera *órganos* del mundo. La templanza de los olores se muestra en que las flores que los dan hacen el prado, además de hermoso y apuesto, *temprado*, en que esos olores refrescan en el hombre *las caras e las mientes*, esto es los cuerpos y las almas, y en que el hombre podría vivir de solo

⁸ Berceo se refiere a los cinco sentidos corporales en otro lugar de los *Milagros*. En el cuento “El premio de la Virgen” un clérigo devoto dice cada día delante de la imagen de la Virgen los cinco gozos de ella que se corresponden con las cinco llagas de Cristo: “Cuántas fueron las plagas que el Fijo sufrió, | dizié él tantos gozos a la que lo parió; | si bono fo el clérigo e bien lo mereció, | ovo gualardón bueno, buen grado recibió. || Por estos cinco gozos devemos ál catar: | cinco sesos del cuerpo que nos facen pecar, | el veer, el oír, el oler, el gustar, | el prender de las manos que dizimos tastar. || Si estos cinco gozos que dichos vos avemos | a la Madre gloriosa bien gelos ofrecemos, | del yerro que por estos cinco sesos facemos | por el so sancto ruego grand perdón ganaremos.” (edic. citada, estrofas 120-122, págs. 591-3). La templanza de los cinco sentidos corporales por medio de María, si a ella son ofrecidos, produce gran perdón y consiguiente bien espiritual. Ello es así porque los gozos de María son el justo medio de templanza entre los dolores santos de las cinco llagas de Cristo y los dolores infaustos resultantes de la operación pecaminosa de los cinco sentidos. Por María los cinco sentidos corporales se convierten en cinco sentidos espirituales de contemplación.

⁹ Pero en verdad Berceo refiere a los mundos sensible e inteligible mediante los cinco sentidos corporales sobre la base de la utilización de los mismos en el *Cantar de los Cantares*. Vid. en especial el comentario de Orígenes como nos ha sido traducido y conservado por San Jerónimo: ORIGÈNE, *Homélies sur le Cantique des Cantiques*. Introduction, traduction et notes du Dom Olivier Rousseau, o. s. b. Paris, Les Éditions du Cerf, 2^e édition, 1966. Acerca de los sentidos corporales y espirituales y cómo los primeros están en función de los segundos, págs. 21-25.

¹⁰ O de la Epístola de San Pablo a los Romanos: “Invisibilia enim Dei, a creatura mundi, per ea quae facta sunt, intellecta, conspiciuntur: sempiterna quoque eius virtus, et divinitas” (Rom. 1, 20).

ellos. La templanza de la vista del prado, en fin, de cómo su verdor perpetuo se matiza por los colores de las flores que lo pueblan. Luego, la cualidad común a las cinco partes del prado consideradas según los cinco sentidos corporales es la templanza. Pero ¿qué es y qué significa esta templanza? ¿Cómo debemos entenderla? Para intentar discernirlo tomemos de las partes descriptas las que mejor se prestan a ello: las cuatro fuentes de aguas claras y los frutos de los árboles del huerto.¹¹ Dado que en el mundo natural se alternan con cierta regularidad, cumpliendo el ciclo temporal de un año, estaciones cálidas y frías y sus intermediarias, el que las fuentes mantengan constante su temperatura en relación con esos cambios no puede indicar sino que de tal manera contravienen las leyes naturales que no pertenecen al mundo natural y están aparte y fuera de él. De igual modo, que los frutos estén siempre en sazón, no “podres” ni “acidos”, no puede ocurrir si su crecimiento y maduración están sujetos a los cambios estacionales de temperatura y de humedad; por lo cual también hay que concluir que por la perpetuidad de su sazón no pertenecen al mundo natural y están fuera de él. Pues bien, el ciclo anual de la temperatura y de la humedad puede asimilarse al movimiento de rotación que describe un punto de una circunferencia, cuya trayectoria, volcada en un par de ejes cartesianos representativos, el vertical, de la intensidad y, el horizontal, del tiempo, consiste en una onda sinusoidal. Esta onda es la traducción matemática de la variación de las intensidades de la temperatura y de la humedad entre un máximo de calor y sequedad y un mínimo de frío y humedad. Dado el movimiento circular cumplido por el punto, solo en dos fugaces e infinitesimales instantes por ciclo cortará la sinusoida la abscisa del tiempo en los dos únicos lugares de la misma en que máximo y mínimo, esto es calor y frío o sequedad y humedad, se equilibran, templan o contienen recíprocamente.¹² Luego, si aceptamos que el punto cuyo movimiento genera la onda sinusoidal es la sazón de un fruto o, generalizando, el estado de un ser, comprobamos que la templanza en que insiste Berceo es físicamente imposible. Todos los seres pertenecientes a la esfera de la vida física están sujetos a este

¹¹ Con *mejor* quiero decir ‘con mayor simplicidad’, dadas las mayores dificultades que implicaría la consideración de otros temas. Vid., por ejemplo, el inabarcable e inaprehensible universo de datos e ideas que se acumulan en la investigación de la templanza acústica o musical en el gran libro de Leo Spitzer *Classical and Christian Ideas of World Harmony. Prolegomena to an Interpretation of the Word “Stimmung”*, en el cual se comenta también el canto de las aves de la Introducción de Berceo (Edited by Anna Granville Hatcher. Preface by René Wellek. Baltimore, The Johns Hopkins Press, 1963; sobre Berceo en especial, págs. 55-57, 69, 176-178 [notas]). En Berceo, interpretado por Spitzer, se trata de armonía; pero, aunque los conceptos de armonía y de templanza tengan puntos de contacto más o menos evidentes, armonía no es templanza, sobre todo en el lenguaje místico del poeta riojano.

¹² Si denominamos con *a* la parte de la sinusoida que está sobre el eje de las abscisas y con *b* la que está por debajo el mismo, podemos afirmar que el punto en el cual la curva ascendente o descendente interseca dicho eje y en el cual la curva *a* deja de serlo para comenzar a ser *b* y la curva *b* deja de serlo para comenzar a ser *a* es el punto límite, el único punto de la sinusoida por el cual puede pasar una tangente de ambas curvas *a* y *b*. Dicho de otro modo, es el único punto de la sinusoida que participa de ambas partes de la línea sinusoidal. La interpretación simbólica de este hecho matemático es evidente.

movimiento circular y sinusoidal y su permanencia en un punto fijo del mismo es un absoluto imposible. La analogía matemática se complementa con la geométrica cuando intentamos conocer cómo existe ese punto de sazón y templanza, puesto que sabemos que la onda senoide está formada por el despliegue de los puntos de la circunferencia menos uno y que todos ellos son visibles o sensibles, excepto ese único.¹³ Ese único punto simplicísimo, inextenso, inmóvil, invariable, siempre igual a sí mismo es el punto central. Y por ello ese es el único punto que puede significar la sazón y la templanza perpetua de que Berceo habla. Un punto absolutamente distinto de todos los que forman la circunferencia dada y todas las innumerables que, concéntricas con él, engendran el círculo que bien puede ser llamado de la existencia universal.¹⁴ Al

¹³ Es de suma importancia tener en cuenta que el lenguaje simbólico matemático no es exactamente equivalente al geométrico. En efecto, en el simbolismo geométrico de la circunferencia el punto central vale uno contra el valor infinito de la propia circunferencia. En el matemático, en cambio, a infinito se opone cero, no uno. Como se verá en la nota siguiente, la diferencia se hace evidente cuando del simbolismo geométrico y matemático pasamos a una aplicación concreta como la de la rueda. En el simbolismo de la rueda el infinito está representado por la llanta, el uno por el cubo en que encajan los rayos, y el cero por el orificio del cubo en que encaja el eje. En consecuencia, el punto de templanza consiste tanto en el punto central de la circunferencia geométrica, que vale uno, cuanto en el cero matemático, que resulta de la suma algebraica de los valores de ambas fuerzas antinómicas.

¹⁴ Sobre la naturaleza de este punto, vid. COOMARASWAMY, ANANDA K., «*Kha* and Other Words Denoting “Zero”, in Connection with the Indian Metaphysics of Space», en COOMARASWAMY, *Selected Papers*. 3 Vols. [Volume 1: Selected Papers. Traditional art and symbolism. Volume 2: Selected Papers. Metaphysics. Edited by Roger Lipsey. Volume 3: His Life and Work. Roger Lipsey.] Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1977; II, págs. 220-230. El vocablo sánscrito *kha* -que el autor compara con el griego *χάος*, lo cual parece estar acertado, puesto que H. Frisk y P. Chantraine también lo hacen (Frisk: ‘Loch’ ‘Hohlraum’ ‘leerer Raum’, ‘klaffende Öffnung’; Chantraine: ‘vide’ ‘creux’-significa en general ‘cavidad’ y en particular en el *Rig Veda* ‘agujero en el cubo de una rueda a través del cual pasa el eje’). Mas en los primeros siglos d. C. tiene ciertamente en el uso matemático el sentido de ‘cero’. No es la única palabra de la lengua sánscrita que vale ‘cero’. Igual significado tienen *śūnya*, *ākāśa*, *vyoma*, *antarikṣa*, *nabha*, *ananta* y *pūrṇa*. Pero no deja de ser muy sorprendente que palabras como *śūnya* y *pūrṇa* que en primera instancia valen, respectivamente, ‘vacío’ y ‘pleno’ coincidan, empero, en el valor común ‘cero’. Ello implica que todos los números están presentes virtual o potencialmente en lo que no tiene o es número. El cero, pues, es al número lo que la potencia es al acto. De otro lado, en *ananta*, que significa ‘infinito’ y también ‘cero’, se identifican el infinito con el cero y son lo mismo el comienzo que el final. Si tales fenómenos matemáticos han podido ocurrir, ello es así porque en el principio las nociones que los números implicaban tenían carácter metafísico. Para demostrar la relación entre matemática y metafísica Coomaraswamy propone una consideración de la geometría de la circunferencia. Haciendo centro en un punto dado, que por naturaleza es inextenso, pueden trazarse infinitas circunferencias concéntricas que determinan el plano de un círculo. De igual manera, desde el mismo punto central inextenso e innumerable pueden trazarse infinitos radios hasta una circunferencia concéntrica, con lo cual también se determina el plano de un círculo. En ambos casos, el punto central es inconnumerable, puesto que no puede haber más que un solo centro del círculo, de las circunferencias y de los radios. Ese punto inconnumerable es el cero. Ahora bien, todos los puntos del círculo, de las circunferencias y de los radios proceden y están ordenados al punto central, que en potencia los contiene todos. “Este punto que representa al mismo tiempo la inconnumerable unidad y [...] la plenitud, tiene que ser considerado como representativo y como símbolo de cero por dos razones: 1) en cuanto a que el concepto al cual se refiere es por definición “without place and without dimensions” y por tanto no-existente, y 2) la serie matemáticamente infinita considerada ya como creciente ya como decreciente de acuerdo con la dirección se cancela donde todas las direcciones se encuentran en el foco común” (pág. 222). En la India, como en otras tradiciones, este símbolo geométrico ha sido sustituido por el más frecuente de la rueda. Alrededor del eje, que está dentro del cubo, gira la rueda sin que él se mueva; el cubo en que encajan los rayos tiene en su centro el orificio por donde pasa el eje; los rayos sostienen desde el cubo la circunferencia

conocimiento de ese punto no se llega por la vía sensible, sino por la inteligible. Porque en verdad es un punto no más que inteligible. Ahora bien, si Berceo prueba las aguas de las fuentes, los frutos y la sombra de los árboles, los sonos de las aves, el olor de las flores y los colores del prado y sabe y dice que todos ellos son *temprados*, luego Berceo no tiene experiencia de ellos en este mundo sensible, sujeto de movimiento y mutación, sino en otro mundo inteligible.¹⁵ Pero, con notoria paradoja, la experiencia

de la yanta. Es de notar que con los vocablos *kha* y *nābhi* se denomina tanto el orificio (vacío) del cubo por donde pasa el eje cuanto el cubo en sí. Y también es de notar especialmente que *nābhi* procede de la raíz *nabh* ‘expandir’ y significa también ‘ombligo’. El punto central geométrico inconnumerable equivalente al cero matemático es simbólicamente homólogo del orificio vacío del cubo de la rueda. “This means that a priori undimensioned space (*kha*, *ākāśa*, etc.) underlies and is the mother of the point, rather than that the latter has an independent origin; and this accords with the logical order of thought, which proceeds from potentiality to actuality, nonbeing to being” (pág. 225). De especial importancia, en cuanto a mi estudio, es la consideración del término *ākāśa*, que, aunque entre sus numerosos significados tiene el de ‘espacio’, el espacio que nombra no es el físico, sino un espacio puramente principal y sin dimensión, si bien matriz de la dimensión. Coomaraswamy cita en esto *Chāndogya Upaniṣad* 1.9.1. El texto íntegro, resuelto el sandhi, es: “*Asya lokasya kā gatih iti ākāśah iti ha uvāca | sarvāṇi ha vai imāni bhūtāni ākāśāt eva | samutpadyante ākāśam prati astam | yanti ākāśah eva hi ebhyah jyāyān ākāśah parāyaṇam*” || 1 || Lo traduzco de la siguiente manera: “De este mundo, ¿cuál [es] el principio? Respondió: El éter. | Todos estos seres, en efecto, del éter | proceden [y] al éter regresan, | pues el éter [es] anterior a todos ellos y su última morada”. Pero, dado que Coomaraswamy interpreta *ākāśah* como ‘cero’ y como espacio anterior al espacio físico, traduce las tres últimas líneas así: “all these beings arise out of the space and return into the space. For the space is older than they, prior to them, and is their last resort” (págs. 225-226). La perspectiva que propone Coomaraswamy es metafísica o cosmogónica; la mía, física o cosmológica. Ambas, empero, representan bien el carácter del punto de templanza que menciono. Este punto inextenso e inmóvil que, fuera del espacio y del tiempo y anterior a ellos, representa el cero matemático, el centro del ser, el corazón del místico, la templanza y la virginidad incomparable de María. Cf. FRISK, HJALMAR. *Griechisches etymologisches Wörterbuch*. 3 Bde. Heidelberg, Carl Winter Universitätsverlag, zweite unveränderte Auflage, 1973; págs. 1072-1073. CHANTRAINE, PIERRE. *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*. Histoire des mots. IV Tomes. Paris, Éditions Klincksieck, 1968-1980; pág. 1246.

¹⁵ La analogía de la curva sinusoidal tiene validez solamente para el mundo físico, en el mundo natural, que es aquel en el cual la “fuerza” primordial engendra las dos antinómicas de igual intensidad que ella. Si esa “fuerza” primordial es el tiempo, las dos antinómicas procedentes de ella también son temporales y, como ella, físicas o naturales. Ahora bien, todo esto es posible no más que cuando se trata de fuerzas, cualidades, virtudes, etc. polares. La polaridad de las mismas es condición necesaria para que la analogía tenga validez. Pero hay otras fuerzas, cualidades, virtudes, etc. que no son polares, por lo cual la analogía de la curva sinusoidal es imposible. De esta clase no polar son el bien, la justicia, la sabiduría, la pureza, etc., pues, aunque contrario del bien es el mal, de la justicia la injusticia, de la sabiduría la ignorancia, de la pureza la impureza, etc., ninguno de estos pares es polar y antinómico porque no es una y la misma “fuerza” la primordial que los produce. Es evidente que el bien no puede tener la misma causa que el mal, ni la justicia que la injusticia, ni la sabiduría que la ignorancia, ni la pureza que la impureza. Y es cierto, por referencia al esquema de la curva sinusoidal, que entre el bien y el mal, la justicia y la injusticia, la sabiduría y la ignorancia, la pureza y la impureza, no existe ese punto tangencial en el cual ambas fuerzas polares se neutralizan recíprocamente, punto ideal de equilibrio de las polaridades. No hay punto medio de equilibrio y templanza de bien y mal, de justicia y de injusticia, de sabiduría e ignorancia, de pureza e impureza. El punto de templanza, en efecto, es el propio bien, la propia justicia, la propia sabiduría, la propia pureza. De este punto de templanza de cada virtud positiva procede la templanza posible de la correspondiente negativa contraria. Así, pues, el bien temple el mal, la justicia la injusticia, la sabiduría la ignorancia, la pureza la impureza. E incluso si *templar* se entendiese como ‘mezclar’, no sería templanza la mezcla de bien con mal, de justicia con injusticia, de sabiduría con ignorancia, de pureza con impureza. Menos componible aún que todos estos, si posible, es la virginidad.

de lo inteligible consiste en la vivencia de lo sensible y la experiencia de lo sensible que conduce a lo inteligible es la contemplación. Por su apelación a lo sensible averiguamos, pues, que Berceo entiende por *contemplación* no solo el pasar allende lo sensible y mirar las cosas con los ojos del intelecto para llegar a sus esencias permanentes, sino, asumiéndolas, el hacerse uno con ellas en el centro mismo de la existencia y del ser que es el estado de templanza. También sabe Berceo, y lo comprobaremos, que el paso de la destemplanza a la templanza, de lo visible a lo invisible, de lo sensible a lo suprasensible, de la circunferencia del curso del tiempo al centro de la inmutabilidad e incorruptibilidad del ser no es más que la puerta del ingreso a la instancia en verdad espiritual que trasciende tanto el orden sensible cuanto el inteligible.¹⁶

¹⁶ Si el paso de la destemplanza a la templanza, de lo visible a lo invisible, de lo sensible a lo suprasensible, de la circunferencia del curso del tiempo al centro de la inmutabilidad e incorruptibilidad del ser es la puerta del ingreso a la instancia en verdad espiritual que trasciende tanto el orden sensible cuanto el inteligible, ¿qué debemos entender, con respecto a la experiencia espiritual del místico, por destemplanza? En principio, y de acuerdo con el simbolismo que estoy exponiendo, la salida, el apartamiento del punto de templanza y la instalación en cualquiera de los puntos innumerables que forman la curva senoide fuera del de templanza y que representan, por tanto, otros tantos lugares de tensión y pugna de las dos fuerzas antinómicas suspendidas en aquel único. Por paradójico que pueda parecer, esa salida y apartamiento pueden ser, además de las ocasionales recaídas en el flujo de las pasiones, los denominados fenómenos místicos, y en especial las sequedades del alma, las tribulaciones, el éxtasis, las visiones, el arrobamiento. Lo explica bien V. N. Lossky desde la perspectiva de la teología mística de la Iglesia de Oriente, cuando refiere cómo la experiencia de Dios, la experiencia de lo increado comienza con la oración: “La oración comienza con los pedidos: es, según San Isaac el Sirio, la ‘oración de súplica’, desasosegada, cargada de cuidados y de temores. No es más que una preparación de la verdadera oración, de la ‘oración espiritual’, una gradual elevación hacia Dios, el esfuerzo, la búsqueda. Pero poco a poco el alma se concentra, se recoge, se desvanecen los pedidos particulares, parecen inútiles, pues Dios responde a la oración haciendo manifiesta su providencia que todo lo abarca. No hay ya demandas, porque se confía enteramente en la voluntad de Dios. Este estado se denomina de la ‘oración pura’ (προσευχή καθάρᾳ). Constituye el límite de la πρῶξις, donde nada de lo que sea extraño a la oración entra ya en la conciencia, donde la voluntad orientada a Dios, unida a la voluntad divina, no desvía más. La sinergia, el acuerdo de las dos voluntades cooperantes persiste en todas las etapas de la elevación a Dios. Pero en cierto grado, cuando se abandona la esfera psíquica donde el espíritu está en movimiento, todo movimiento cesa: y cesa también la oración. Es la perfección de la oración: la oración espiritual o contemplación. ‘Cesa cuanto es oración y el alma ora ^[205] fuera de la oración’. Es la paz absoluta, el reposo (ἡσυχία). ‘Los movimientos del alma –dice San Isaac el Sirio– cuando han adquirido la pureza absoluta, participan de las energías del Espíritu Santo... La naturaleza queda sin movimiento, sin acción, sin memoria de las cosas terrenales’. Es el ‘silencio del espíritu’, superior a la oración. Es el estado del siglo futuro, ‘donde los santos, que han anegado su espíritu en el Espíritu de Dios, ya no están en oración, mas oran fuera de toda oración o, más bien, se afincan maravillados sin medida en la gloria que los llena de gozo. Tal nos ocurre cuando al espíritu se concede experimentar la beatitud del siglo venidero. Entonces el espíritu se olvida por entero y deja todo cuanto es de este mundo, pues ya no hay en él movimiento alguno hacia nada que exista...’ Este ‘asombro’, ‘maravilla’, ‘arrobamiento’ del espíritu en estado de ‘silencio’ o de reposo (ἡσυχία) es a las veces llamado ‘éxtasis’ (ἔκστασις), pues el hombre sale de su ser y ya no sabe si está en este siglo o en la vida eterna; no se pertenece ya a sí mismo, sino a Dios; no se gobierna ya a sí mismo, mas es guiado por el Espíritu Santo; le ha sido quitada su libertad, según San Isaac el Sirio. No obstante, los estados extáticos, con ese carácter de pasividad, de pérdida de la libertad y de la conciencia de sí mismo, son típicos sobre todo del comienzo de la vida mística. De acuerdo con San Simeón el Nuevo Teólogo, los éxtasis y arrobamientos no convienen sino a los principiantes, a los no experimentados, a aquellos cuya naturaleza no ha adquirido todavía la experiencia de lo increado. San Simeón compara el éxtasis con el estado en que se hallaría un hombre nacido en una prisión oscura, débilmente iluminada por una lámpara, un prisionero que no tendría ninguna

La templanza de todas las cosas del prado no procede de ellas mismas, sino del propio prado, del cual toman su virtud esencial. Si las cosas son templadas, inmutables e incorruptibles, ello es así porque participan de la naturaleza del prado, del cual dice el poeta que “por calor nin por frío non perdié su beltat, | siempre estava verde, en su entegredat, | non perdié la verdura por nulla tempestat” (11b-c).¹⁷ Y si es así, del prado tenemos que afirmar que, como el mencionado punto central, existe fuera del tiempo y por ello mismo fuera del espacio. De acuerdo con San Máximo el Confesor, el movimiento, es decir el cambio propio del ser creado, cuyo origen mismo fue un cambio, es causa del tiempo y el tiempo forma del ser sensible (τὰ αἰσθητά). Tiempo es lo que comienza, dura y tendrá fin. Pero fuera del tiempo hay otra forma de existencia creada propia del ser inteligible (τὰ νοητά). Fuera del tiempo móvil está el tiempo inmóvil, el εὐν, τὸ αἰῶν. “El εὐν —dice Máximo— es el tiempo inmóvil, mientras que el tiempo móvil, el tiempo de la criatura sensible, es el εὐν medido por el movimiento”. Lo inteligible, que es también criatura, no es eterno: tiene su comienzo “en el siglo, ἐν αἰῶνι”, al pasar del no-ser al ser; pero permanece sin cambio, sometido a un modo de existencia intemporal. El εὐν está fuera del tiempo, mas, teniendo comienzo como el tiempo, es conmensurable con él. Sola la eternidad divina es inconmensurable, y ello tanto con respecto al tiempo como con respecto al εὐν.¹⁸ El lugar del prado de Berceo, prado inmu-

noción de la²⁰⁶ luz del sol ni de la belleza del mundo exterior, el cual de repente vería esta luz y un paisaje bañado de sol a través de una fisura del muro de su prisión. Tal hombre sería preso de un arrobamiento, estaría ‘en éxtasis’. Con todo, sus sentidos se acostumbrarían poco a poco a la luz del sol, se adaptarían a la nueva experiencia. De igual modo, el alma que progresa en la vida espiritual ya no conocería éxtasis, sino una experiencia constante de la realidad divina en la cual vive. [...] Lejos de buscar el éxtasis o un estado de entusiasmo, el espíritu en oración debe tener desconfianza del dar a la divinidad cualquier clase de imagen. ‘Si quieres ver la faz del Padre celestial -dice San Nilo de Sinaí- no te esfuerces en discernir durante tu oración alguna imagen o figura’. ‘Rehúye el deseo de ver bajo una forma sensible a los ángeles, a las potencias o a Cristo; de otro modo, te arriesgas a caer en la demencia, de tomar el lobo por el pastor y de adorar a los demonios en vez de a Dios’. ‘El comienzo del error está en la voluntad del espíritu que intenta captar la divinidad en una imagen o figura’.²⁰⁹ Por el contrario, liberado de toda representación de Dios, ‘el espíritu recibe en sí mismo los rasgos de una imagen deforme y se reviste de la hermosura inefable de la semejanza del Señor’, según dice San Marcos el Eremita. Diadoco de Fotiqué ve esta imagen en el nombre de Jesús, impreso en nuestro corazón por una memoria incesante, por la oración perpetua. ‘El nombre glorioso y tan deseado —dice—, habiendo permanecido largo tiempo en el ardor del corazón, estando retenido por la memoria, produce en nosotros el hábito de amar a Dios perfectamente y sin impedimentos. Es la perla preciosa que puede obtenerse, vendiendo todo lo que se posee para recibir el gozo inefable e incesante de su adquisición’” (LOSSKY, VLADIMIR, *Théologie mystique de l’Église d’Orient*. Paris, Aubier, 1944 (réimpression 1977; nueva reimpresión con idéntica paginación: *Essai de théologie mystique de l’Église d’Orient*. Paris, Éditions du Cerf, 1999. Reimpresión: Paris, Éditions du Cerf, 2005); págs. 204-209).

¹⁷ Entre verde y en su entegredat adiciono coma, porque entiendo que se trata de dos atributos distintos del prado. El prado es verde, tiene todo lo que un prado debe tener para ser íntegro y nunca pierde lo que lo hace íntegro.

¹⁸ S. MAXIMUS CONFESSOR, *De ambiguis*, PG. 91.1164 BC. Vid. V. Lossky, *Théologie mystique de l’Église d’Orient*, ob. cit. pág. 97. No atribuyo a Berceo, al menos por ahora, conocimiento de la obra de San Máximo; pero es de saber que ella, así como la de San Dionisio Areopagita, comentada por San Máximo, ha sido traducida al latín y a su vez comentada por Juan Escoto Eriugena (vid. JOANNES SCOTUS ERIGENA, *Expositiones seu Glossae in Mysticam Theologiam Sancti Dionysii*, Migne PG. 122.267-281; *Peri Physeon Merismou Id est De divisione naturae libri quin-*

table *por nulla tempestat*, está allende el tiempo y el movimiento, donde no existe lo sensible y lo inteligible da paso, como queda dicho, a lo puramente espiritual.¹⁹

Este inusitado lenguaje místico de base filosófico-cosmológica es equivalente a otro cualquiera de los más conocidos. La *ἐπιστροφή* o conversión, actitud de la voluntad de renuncia al mundo y vuelta a Dios,²⁰ es la romería de Berceo a un lugar santo: su propio corazón.²¹ El mundo y las pasiones, de los cuales buscan salir el asceta y el

que, Migne PG. 122.479-1092; *Super Ierarchiam Caelestem Sanctii Dionysii*, Migne PG. 122.125-268; *Versio Ambiguum Sancti Maximi*, Migne PG. 122.1193-1222; *Versio operum Sanctii Dionysii Areopagite*, Migne PG. 122.1023-1194. Vid. también HANS URS VON BALTHASAR. *Kosmische Liturgie*. Das Weltbild Maximus' des Bekenner. Einsiedeln, Johannes-Verlag, zweite, völlig veränderte Auflage, 1961).

¹⁹ No quiero afirmar, por cierto, que el Paraíso de Berceo es idéntico al de San Máximo. El de Berceo es Paraíso espiritual, mientras que el de San Máximo ocupa un lugar preciso en su cosmología. En San Máximo “la obra de la creación comprende cinco divisiones que dan lugar a las esferas concéntricas del ser, en cuyo centro se halla el hombre, que las comprende en sí virtualmente”. La primera división es la de la naturaleza increada y la naturaleza creada, esto es Dios y todas las criaturas; la segunda división es la del universo inteligible y el universo sensible; en el universo sensible ocurre la tercera división: la división del cielo y de la tierra; la cuarta división es la del Paraíso y de la tierra; finalmente, la quinta división, que tiene lugar en el Paraíso, es la del hombre y la mujer (vid. V. Lossky, ob. cit., pág. 103). El Paraíso de Máximo es ciertamente terreno; el de Berceo, inteligible.

²⁰ La *ἐπιστροφή* o conversión no consiste en un acto instantáneo, sino en un estado que tiene comienzo y dura y se renueva permanentemente. Si fuese de otra manera, el efecto de la *ἐπιστροφή* no sería la templanza espiritual que propone Berceo ni sería la virginidad que representa.

²¹ Sobre el sentido espiritual del corazón hallo en la obra de V. Lossky ya mencionada una serie de definiciones doctrinales que armonizan con la idea de la templanza en la teología de Gonzalo de Berceo. ¿Cuál es la ciencia del hombre profano y cuál la del místico? Lo explica V. Lossky: “El espíritu insaciable de ciencia, el espíritu inquieto de Fausto vuelto hacia el cosmos destruirá las demasiado estrechas esferas celestes para lanzarse a los espacios infinitos, donde habrá de perderse en la búsqueda de un conocimiento sintético del universo. Su conocimiento externo, limitado al dominio del devenir, ^[101] no conocerá la totalidad sino bajo el aspecto de la desagregación que corresponde al estado de nuestra naturaleza después de la caída. Un místico cristiano, por el contrario, reingresará en sí mismo, se encerrará en la ‘celda interior’ de su corazón, para encontrar allí, más profundo que el pecado, el comienzo de una ascensión durante la cual el universo se le aparecerá cada vez más unido, cada vez más coherente, penetrado de fuerzas espirituales, formando no más que un todo en la mano de Dios” (*Théologie mystique*, ob. cit., págs. 100-101). Mas el místico no solo conoce el universo de un modo más alto en la celda interior de su corazón, sino que su propio corazón se entaña con él en caridad: “¿Qué es el corazón caritativo? –se pregunta San Isaac el Sirio–. Es un corazón que se inflama de caridad por la creación entera, por los hombres, por los pájaros, por las bestias, por los demonios, por todas las criaturas. Quien tiene este corazón no podrá recordar o ver una criatura sin que sus ojos se llenen de lágrimas por causa de la compasión inmensa que sobrecoge su corazón. Y el corazón se ablanda y no puede soportar más, si ve o si sabe por otro que algún sufrimiento, aunque más no fuese que un pequeño dolor, se inflige a una criatura. Es por esto que un hombre así no deja de rogar por los animales, por ^[106] los enemigos de la Verdad, por los que le hacen daño, para que sean conservados y se purifiquen. Ruega incluso por los reptiles, movido de la piedad infinita que se despierta en el corazón de los que se asimilan a Dios’. En la vía de la unión con Dios el hombre no relega las criaturas, sino que recoge en su amor el cosmos desmembrado por el pecado para que al cabo sea transfigurado por la gracia” (ibidem, págs. 105-106). Pero para llegar a las alturas del conocimiento de Dios el corazón del místico inflamado de caridad por el cosmos debe abrirse a la gracia para llegar, por cooperación armoniosa con el espíritu, a Su contemplación consciente: “El monje –dice [San Juan Clímaco (siglo VIII)]– es un apremio incansante ejercido sobre la naturaleza y una vigilancia constante sobre los sentidos’. ‘¿Cuál es el monje fiel y sabio? El que ha guardado su ardor hasta el final, el que no deja de añadir hasta el fin de su vida fuego al fuego, ardor al ardor, celo al celo, anhelo al anhelo.’ | No obstante, si bien el corazón debe permanecer sin cesar ardiente, preciso es que el espíritu esté frío, pues es el espíritu el que vigi-

romero, son la destemplanza, el flujo y alternancia de máximos y mínimos de fuerzas antinómicas y su deletéreo efecto. Salir el alma del mundo y concentrarse en la paz y quietud del corazón son el término de la jornada del romero, su entrada y reposo en el prado y la adquisición y experiencia de la templanza del mismo. El recogimiento del alma desde la multiplicidad del mundo en la simplicidad interior es la contemplación del romero con el punto central de perfecta templanza. La experiencia personal y consciente de las realidades espirituales, esto es la γνῶσις, es el romero Gonzalo de Berceo que, contemplado con el prado, experimenta las cinco clases de sus bienes y la causa de las mismas.²²

De este prado dice Berceo que “Semeja igual de Paraíso” (14a), esto es el Paraíso en que puso Dios al primer hombre, Adán. Por ello, entrar en el prado de templanza y experimentar todas las cosas templadas que de él proceden es entrar en el Paraíso,

la el corazón. Mas, para la tradición ascética del Oriente cristiano, el corazón (ἡ καρδιά) es el centro del ser humano, la raíz de las facultades activas, del intelecto y de la voluntad, el punto del cual proviene y en el cual converge toda la vida espiritual. Fuente de todos los movimientos psíquicos y espirituales, el corazón, según San Macario de Egipto, es¹⁹⁸ ‘una oficina de la justicia y de la iniquidad’. Es un vaso que contiene todos los vicios, pero al mismo tiempo donde se hallan ‘Dios, los ángeles, la vida, el reino, la luz, los apóstoles, los tesoros de la gracia’. ‘Cuando la gracia se adueña de la dehesa del corazón, reina sobre todas las partes de la naturaleza, sobre todos los pensamientos, pues el espíritu y todos los pensamientos del alma están en el corazón’. Es por ello que la gracia pasa a toda la naturaleza humana por el corazón. El espíritu (νοῦς, πνεῦμα), parte suprema del ser humano, es la facultad contemplativa por medio de la cual tiende hacia Dios el hombre. Porque es la parte más personal del hombre, el principio de su consciencia y libertad, el espíritu (νοῦς) es lo que mejor corresponde a la persona en la naturaleza humana. Podría decirse que es el asiento de la persona, de la hipóstasis humana que contiene en sí misma el conjunto de la naturaleza [humana]: espíritu, alma y cuerpo. Por ello es que los Padres griegos con frecuencia están dispuestos a identificar el νοῦς con la imagen de Dios en el hombre. El hombre debe vivir según el espíritu; todo el compuesto humano debe hacerse ‘espiritual’ (πνευματικός), adquirir la ‘semejanza’. En efecto, es el espíritu quien entra en unión con la gracia bautismal y es también él quien introduce la gracia en el corazón, centro de la naturaleza humana que debe ser deificada. ‘La unión del espíritu con el corazón’, ‘el descenso del espíritu en el corazón’, ‘la guardia del corazón por el espíritu’, estas expresiones se reiteran constantemente en la literatura ascética de la Iglesia de Oriente. Sin el corazón, que es el centro de todas las actividades, el espíritu es impotente. Sin el espíritu el corazón está ciego, privado de dirección. En consecuencia, es necesario encontrar una relación armoniosa entre el espíritu y el corazón para organizar, para construir la persona en la gracia, pues la vía de la unión no es un proceso inconsciente” (ibidem, págs. 197-198). Finalmente, en la ascensión espiritual se conciertan y complementan necesariamente la acción y la contemplación: “Esta ascensión comprende dos etapas o, con mayor exactitud, se efectúa simultáneamente en dos planos diferentes, aunque estrechamente vinculados entre sí: el de la acción (πράξις) y el de la contemplación (θεωρία). Los dos son inseparables en el conocimiento cristiano, que es la experiencia personal y consciente de las realidades espirituales –ἡ γνῶσις– la ‘gnosis’. De acuerdo con San Máximo, la contemplación sin la acción, la teoría que no se sustenta en la práctica, no difiere en nada de la imaginación, de la fantasía sin subsistencia real –ἀνυπόστατος φαντασία–. De igual modo, si la acción no está animada por la contemplación, es estéril y rígida como una estatua. ‘Porque la propia vida del espíritu es obra del corazón –dice San Isaac el Sirio–, la pureza del corazón da integridad a la contemplación del espíritu’.²⁰⁰ La vida activa ha de consistir, pues, en la purificación del corazón y esta acción, siendo dirigida por el espíritu (νοῦς), facultad contemplativa que entra en el corazón, ha de ser consciente, unirse al corazón y reunir y concentrar el ser humano en la gracia” (ibidem, págs. 199-200). El centro del ser humano que es el corazón es el lugar de la templanza de la ciencia y la caridad, del anhelo ardiente y la consciencia fría, de la acción y la contemplación.

²² ¿Cómo no recordar ahora el bello verso de Virgilio: “Felix qui potuit rerum cognoscere causas” (Georg. II 490).

devenir templado como él y pasar más allá del tiempo móvil del ser creado, lo cual es el contemplar. Templado en el prado Paraíso, conoce el hombre en plenitud todo lo sensible y lo inteligible, porque, creado Adán por Dios cabeza de la creación, hizo del Paraíso centro del universo y trono del primer hombre. Los santos Padres griegos denominaban al espiritual que, después del trabajo ascético, entraba en el Paraíso y obtenía en él la visión de universalidad y contemplación “Hombre Universal”. Entendían que este estado es necesario para comenzar a andar la tercera vía, de perfección. Pero, ¿por qué Berceo no dice que el prado es el Paraíso, sino que es igual al Paraíso? Porque el primer Paraíso fue Paraíso para Adán, para que desde él cumpliera la misión de conducir a toda la creación de Dios, como cabeza suya que era, a la deificación y transfiguración final por su propia deificación y transfiguración. Empero, Adán no cumplió su misión: cayó y con él cayó la creación entera. Y “doch ist Einer, welcher dieses Fallen | unendlich sanft in sei-nen Händen hält”, como poetiza R. M. Rilke,²³ para recobrar otro mejor que el Paraíso perdido fue preciso que un Segundo Adán, el propio Dios encarnado en Jesucristo, lo instaurase, reasumiendo la fallida misión del primero.

Gonzalo de Berceo se quita su ropilla y reposa al pie de un árbol hermoso: “Descargué mi ropiella por yazer más vicioso, | poséme a la sombra de un árbol hermoso”.²⁴ Quitarse la ropilla, aunque sea desvestirse solamente en parte, es signo de despojamiento de lo accidental y de vuelta a la simplicidad esencial e inocencia pri-

²³ Versos finales de “Herbst”, en RILKE, RAINER MARIA. *Werke in drei Bänden*. Einleitung von Beda Allemann. Frankfurt am Main, Insel Verlag, 1966; I, pág. 156.

²⁴ El tema de la sombra del árbol se reitera en la Introducción: ocho veces nombra Berceo esa sombra. A saber: 1) “las sombras de los árboles de temprados sabores” (5b); 2) “Nunca trobé en sieglo logar tan deleitoso | nin sombra tan temprada” (6a-b, suprimo coma después de *deleitoso*); 3) “poséme a la sombra de un árbol hermoso” (6d); 4) “Yaziendo a la sombra perdí todos cuidados” (7a); 5) “La sombra de los árboles [...] son las oraciones que faz Santa María, | que por los pecadores ruega noche y día” (23a y c-d); 6) “allí corremos todos, vassallos y señores, | todos a la su sombra imos coger las flores” (24c-d); 7) “Los árboles que facen sombra dulz e donosa | son los santos miraclos que faz la Gloriosa” (25a-b); 8) “Quiero dexar [...] las sombras e las aguas” (44a-b). Los términos de la enumeración no son homogéneos. En efecto, a la sombra del “árbol hermoso” se dedican cinco estrofas de la Introducción, en las cuales se describe el notable fenómeno musical que se sigue al ponerse el romero en ella. Este fenómeno musical no parece ocurrir con respecto a otros árboles del prado. El fenómeno musical y el llamar al árbol “hermoso” lo distinguen de todos los demás. Si, como es evidente, la sombra de los árboles son las oraciones de la Virgen por nosotros (23a y c-d; 24c-d) y los árboles son los milagros que por nosotros hace (25a-b), ¿de qué manera, sin dejar de ser la sombra oración y el árbol milagro de María, es el “árbol hermoso” un árbol especial distinto de los otros? La respuesta es: siendo además Iglesia orante. El Hijo y el Espíritu Santo cumplen en la tierra la misma obra: ambos crean la Iglesia, en la cual el hombre cumplirá la unión con Dios. El Hijo, cuando, estando reunidos los discípulos a puertas cerradas, se les hace presente y, puesto entre ellos y soplando sobre ellos, les dice que reciban el Espíritu Santo (Ju. 20, 19-23); el Espíritu, cuando, de nuevo reunidos los discípulos y María a puertas cerradas, con ruido como de viento impetuoso aparecen unas lenguas de fuego que se posan sobre todos ellos y quedan llenos del Espíritu Santo. María virgen -hija del Padre, madre del Hijo y esposa del Espíritu Santo- presidía esta reunión (Hechos 2, 1-4; aunque en el texto evangélico no se refiera su presencia, sí en la tradición). Luego, la sombra del Árbol-Iglesia es la oración de toda la Iglesia

mordial, inocencia original que con la caída perdió Adán. El árbol hermoso a cuya sombra se posa es el Árbol de Vida y el Árbol de la Cruz y la Iglesia.²⁵ Por ello, el gesto del romero reproduce en su medida el de Cristo desnudo y reposado en la cruz

presidida por María. La Iglesia es el Reino de Dios. Jesús la compara con un grano de mostaza que, siendo la más pequeña de las simientes, cuando se la siembra y crece resulta en la más grande de las hortalizas, “et facit ramos magnos, ita ut possint sub umbra eius aves caeli habitare” (Marc. 4, 30-32). Ahora bien, lo que en Marcos es *olus* (λάχανον), en Lucas se ha convertido en Arbor (δένδρον): “Simile est [regnum Dei] grano sinapis, quod acceptum homo misit in hortum suum, et crevit, et Factum est in arborem magnam: et volucres caeli requieverunt in ramis eius” (13, 19). En ambas pericopas, comparadas y sumadas, están el árbol magno, la sombra, la habitación, el reposo y siempre el mínimo máximamente fecundo. Tal es el Árbol-Iglesia y tales sus efectos. La Iglesia-Árbol es el más grande de los milagros de la Virgen. Porque sin la virginidad de María y sin su consentimiento no habría habido Iglesia, pues el Hijo de Dios no habría sido hombre ni el Espíritu habría operado para que lo fuese. María es única, absolutamente única en toda la creación de Dios. María siempre virgen y fértil es el huerto intacto en que germina y crece el árbol maravilloso y grande de la Iglesia, cuya sombra es templada porque María y el prado son templados. La simiente del árbol se siembra por el hortelano Espíritu Santo. El árbol que germina y crece es Cristo-Cuerpo místico de Cristo-Iglesia. Dios da el crecimiento (1 Cor. 3, 6-7). Las aves que se posan en las ramas del árbol son los espirituales, y con los hombres que reposan a su sombra participan hipostáticamente de la naturaleza humana de Cristo.

²⁵ El árbol como figura de la Iglesia está, entre otros autores, en Clemente de Alejandría, frg. 54 (Migne PG. 9.744B). Es muy significativo que, tendido a la sombra del “árbol feroso” y solamente allí, el romero oiga el canto de los pájaros: “Yaziendo a la sombra perdí todos cuidados, | odí sonos de aves dulces e modulados: | nunca udieron omnes órganos más temprados | nin que formar pudiesen sonos más acordados” (estrofa 7, ed. cit., pág. 563; suprimo coma después de *aves* y de *temprados* y mudo punto y coma por dos puntos después de *modulados*). El de posar a la sombra y oír o hacer música o ver visión maravillosa es motivo tradicional que tiene sentido simbólico y espiritual. Recuérdense los versos iniciales de la primera égloga de Virgilio: “Tityre, tu patulae recubans sub tegmine fagi | silvestrem tenui musam meditaris avena: | nos patriae finis et dulcia linquimus arva. | nos patriam fugimus: tu, Tityre, lentus in umbra | formosam resonare doces Amaryllida silvas.” (Vid. SUÁREZ PALLASÁ, AQUILINO. “El simbolismo del fenómeno de reflexión acústica y luminosa en las *Églogas* de Virgilio. Primera parte”, en *Letras* 29-30 (1994), págs. 67-83. IDEM. “El simbolismo del fenómeno de reflexión acústica y luminosa en las *Églogas* de Virgilio. Segunda parte”, en *Letras* 31-32 (1995), págs. 111-140.) Imita estos versos fray Luis de León en los finales de “Vida retirada”: “Y mientras miserable- | mente se están los otros abrasando | con sed insaciable | del peligroso mando, | tendido yo a la sombra esté cantando; || a la sombra tendido, | de yedra y lauro eterno coronado, | puesto el atento oído | al son dulce acordado | del plectro sabiamente meneado” (Fray Luis de León. Poesía completa. Edición de José Manuel Blecua. Madrid, Editorial Gredos, 1990; pág. 161; restituyo tilde de acento en *esté* y suprimo comas antes y después de *acordado*). No hace falta insistir en el sentido espiritual de la oda y de su final. Sin embargo, téngase en cuenta, con respecto al mismo, que la imagen del plectro sabiamente meneado es análoga a la de la oda dedicada a Francisco de Salinas: “Ve cómo el gran Maestro | aquesta inmensa cítara aplicado, ~ | con movimiento diestro | produce el son sagrado · | con que este eterno templo es sustentado.” (Vid. SUÁREZ PALLASÁ, AQUILINO. “Sobre la edición de la quinta estanza de la oda ‘El aire se serena’ de fray Luis de León”, en *Revista de Filología Española* 91-2, 2011, págs. 309-327, pág. 327). Antes, impensadamente, había aparecido en un relato heroico medieval, y con igual referencia espiritual: en el *Parzival* de Wolfram von Eschenbach. Se dice del sabio caballero Gurnemanz cuando por primera vez lo encuentra Parzival: “Gurnemanz der fürste al eine saz: | ouch gap der linden tolde | ir schaten, als si solde, | dem houbetman der wären zuht”, lugar que prefiero traducir así: “Gurnemanz el príncipe sedía en soledad | y daba la fronda del tilo, | como solía, su sombra | al caudillo de crianza verdadera”, porque de este modo se respetaría el extraordinario universo de connotaciones que sugerían al hombre culto medieval, no solo alemán sino europeo en general, las palabras de Wolfram. ¿Cómo no advertir, entre tantas otras cosas, que Wolfram está imitando aquí el célebre lugar virgiliano de la Primera Égloga en que Títilo, yacente al pie de frondosa haya, enseña a las selvas a cantar el nombre de Amarillis? Claro está que Títilo es un pastor y Gurnemanz un caballero, y que la pacífica y amplia haya ha sido mudada por ello en copudo y belicoso tilo, como el canto pastoril en austero silencio y el amor en honor. (Tomo el texto de Wolfram

y el de ser alzado en ella como fruto de árbol maravilloso.²⁶ En efecto, el Paraíso de Cristo, Segundo Adán, es la Cruz; la Cruz, que tiene cuatro brazos como cuatro son los cantos del Paraíso; que mana la sangre del nuevo Adán por sus cuatro brazos como manan agua las cuatro fuentes paradisiacas.²⁷ La kénosis de la asunción de la natura-

de: WOLFRAM VON ESCHENBACH. *Parzival*. Text und Nacherzählung von Gottfried Weber. Worterklärungen von Werner Hoffmann, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 3. Auflage, 1977.) A quien yace la sombra de un árbol se manifiesta no solo el sonido espiritual, sino también la luz. Considérese el siguiente lugar que tomo del romance tradicional de “La infantina encantada”, según lo ha editado Ramón Menéndez Pidal. Trata el romance de la aventura maravillosa que ocurre a un caballero a quien, cazando, se le hizo noche en el bosque: “Sentárase al pie de un roble, | el más alto que allí había: | el troncón tenía de oro, | las ramas de plata fina; | levantando más los ojos | vio cosa de maravilla: | en la más alta rama | viera estar una infantina; | cabellos de su cabeza | con peine de oro partía, | y del lado que los parte, | toda la rama cubrían; | la luz de sus claros ojos | todo el monte esclarecía” (*Flor nueva de romances viejos*. Que recogió de la tradición antigua y moderna R. Menéndez Pidal. Madrid, Espasa-Calpe S. A., vigésima edición, 1965; pág. 249. Vid. SUÁREZ PALLASÁ, AQUILINO. “Doctrina metafísica tradicional del Romance de la Infantina Encantada. Primera parte”, en *Letras* 6-7 (1982-1983), págs. 192-207). ¿No es inverosímil que el caballero vea, entre otras cosas, la luz que esclarece todo el monte no más que cuando está sentado al pie del roble? Pues se trata de la misma inverosimilitud de oír el romero los sonos dulces y modulados de las aves solo cuando reposa a la sombra del árbol feroso, pero no antes de hacerlo.

²⁶ Como árbol maravilloso aparece la Cruz en el poema inglés antiguo atribuido a Cynewulf (s. VIII d. C.) *El sueño de la Cruz*: “Hwæt, ic swefna cyst ~ secgan wyll, | h[w]æt mē gemætte, ~ tō midre nihte, | syðþan reordberend ~ reste wunedon! | Þūhte mē þæt ic gesāwe ~ syllicre trēow | on lyft lædan ~ lēohte bewunden, | bēama beorhtost. ~ Eall þæt bēacen wæs | begoten mid golde; ~ gimmas stōdon | fægere æt foldan scēatum, ~ swylce þær fife wæron | uppe on þām eaxlgespanne. ~ Behēoldon þær engeldryhta feala | fægere þurh forðgesceaft; ~ ne wæs ðær hūru fracodes gealga, | ac hine þær behēoldon ~ hālige gāstas, | men ofer moldan, ~ and eall þeos mære gesceaft. | Syllic wæs se sigebēam.” | Traduzco así: | “¡Cuánto quiero contaros un sueño, el más excelso, | que me ocurrió en la mitad de la noche, | cuando los hombres de lengua articulada reposaban! | Parecime que veía un maravilloso árbol | revestido de luz elevarse en el aire, | el más hermoso árbol. Todo ese signo | cubierto estaba de oro; gemas bellas | yacían debajo en la tierra, y cinco eran engastadas | arriba, do las ramas intersecan. Contemplaban allí muchos de la huerte de los ángeles | eternamente hermosos, y en verdad no estaba allí la cruz de un bandido. | Contemplábanlo, pues, allí los santos espíritus, | los hombres en la tierra y toda esta gloriosa creación. | Maravilloso era el Árbol de Victoria.” | (“The Dream of the Rood”, en *Sweet’s Anglo-Saxon Reader in Prose and Verse*. Revised throughout by Dorothy Whitelock. Oxford, at the Clarendon Press, 1967; págs. 153-159; vv. 1-13, págs. 153-154.) La expresión *trēow on lyft lædan* recuerda *Da stieg ein Baum* del verso inicial del primero de los *Sonette an Orpheus* de R. M. Rilke; pero este árbol es el sonido del canto de Orfeo. El nombre *reordberend* vale literalmente ‘portador de lengua’ = ‘ser humano’. Lo he vertido a la manera de Homero. He hecho exclamativa la primera oración del texto inglés antiguo e interpretado *Hwæt* inicial como ‘How!’, y en castellano ‘¡Cuánto!’ (vid. WALKDEN, GEORGE, “The status of *hwæt* in Old English”, en *English Language and Linguistics*, 17 (2013), pp. 465-488). El adjetivo latino *felix* se aplica con propiedad a los árboles frutales fértiles: “arbor felix, quae fert fructum, infelix arbor, quae non fert fructum”. Pero el más feliz de todos, el Árbol de Vida del Paraíso, porque no solo da frutos en abundancia, mas hace que todos los otros los den: τὸ δένδρον τῆς ζωῆς... ποιήσει πάντα τὰ δένδρα τὰ ἕκαστα ποιῆσαι καρπὸν (*Reliquiae Apocalypsis Baruch*, IX 14). Y ello es así porque ese árbol fue el que dio la madera de la cruz, y de ella pendió el fruto más preciado: Cristo Jesús, el Salvador del mundo. Por ello cantamos en la fiesta de la Exaltación de la Cruz: “Cruz fidelis, inter omnes | Arbor una nobilis: | Nulla silva talem profert, | Fronde, flore, germine: | Dulce lignum, dulces clavos, | Dulce pondus sustinet”. Árbol de fruto infinitamente sazonado en el cual se posó el Espíritu Santo y de cuyas raíces manó, en cuatro canales repartida, el agua toda más bienoliente: δένδρον παμμιγεθῆ ὄρωρον, ἐν ᾧ ἐπανεπαύετο τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, καὶ ἐκ τῆς ρίζης αὐτοῦ ἐξήρχετο πᾶν εὐωδέστατον ὕδωρ, μεριζόμενον εἰς τέσσαρα ὀρύγματα (*Apocalypsis Pauli* 45). La Cruz es el Árbol siempre verde, siempre fértil, siempre fructífero: δένδρον ἀειθαλῆς (PSEUDO-CRISÓSTOMO, *Sermo in pascha* 37).

²⁷ Son también los ríos que brotan del vientre de Cristo, según se dice en Ju. 7, 37-38: εἰάν τις διψᾷ ἐρχέσθω πρὸς μέ καὶ πινέτω ὁ πιστεύων εἰς ἐμέ. καθὼς εἶπεν ἡ γραφή: ποταμοὶ ἐκ τῆς κοιλίας αὐτοῦ ῥέουσιν ὕδατος ζῶντος, de acuer-

leza humana, la pasión y la resurrección fueron necesarias para derrotar por siempre el poder de la muerte y para instaurar un nuevo Paraíso, que es la Iglesia, y en él un nuevo estado del ser humano, superior incluso al del propio Adán y más apto aún para cumplir el hombre en sí la propia deificación y transfiguración y con ello la deificación y transfiguración de la creación entera. *Deus homo ut homo Deus*, reza un feliz apotegma de los Padres Griegos.²⁸ Jesús anuncia todo esto antes de su pasión: “*Nunc iudicium est mundi: nunc princeps huius mundi eiicietur foras. Et ego si exaltatus fuero a terra, omnia traham ad me ipsum*” (Juan 12, 30-32).²⁹ Ya no es Adán cabeza

do con la interpunción propuesta por M.-J. Lagrange (*Évangile selon Saint Jean*. Paris, 5^e édition, 1936; págs. 214-217), aceptada, entre otros, por H. Rahner (“Flumina de ventre Christi. Die patristische Auslegung von Joh 7, 37.38”, en RAHNER, HUGO, *Symbole der Kirche*. Die Ekklesiologie der Väter. Salzburg, Otto Müller Verlag, 1964; págs. 175-235) y por R. Schnackenburg (SCHNACKENBURG, RUDOLF, *Das Johannesevangelium*. 3 Bde. Freiburg - Basel - Wien, Herder, 1967 (Bd. I, zweite, durchgesehene Auflage), 1971 (Bd. II), 1975 (Bd. III); II, págs. 209-224), quien afirma que la atribución a los creyentes, aunque posible, es inverosímil (pág. 214). Muchos Padres antiguos interpretaron aplicación a los creyentes, influidos acaso por Orígenes: Atanasio, Dídimo, Cirilo de Alejandría, Ammonio de Alejandría (Alejandría); Eusebio de Cesarea, Cirilo de Jerusalén (Palestina); Eusebio de Emesa, Discípulo de Eusebio de Cesarea (Siria); Basilio, Gregorio de Nisa, Gregorio de Nacianzo (Capadocia); Teodoro de Mopsuesta, Juan Crisóstomo (escuela antioquena); Ambrosio, Hilario, Jerónimo, Agustín (Occidente latino). Mas también hubo Padres que adoptaron la otra interpretación: Justino, Ireneo, Hipólito, Cipriano, *Carmen adv. Marcionem* (mal atribuido a Tertuliano), Efrén el Sirio, Teodoro de Heraclea, diversos escritos y escuelas antiguas. Pero la sangre de Cristo no mana hacia el interior del Paraíso como hacen sus cuatro manantiales o ríos, sino hacia afuera de la cruz, hacia el mundo.

²⁸ Αὐτὸς [ὁ θεός] γὰρ ἐνηνθρώπησεν, ἵνα ἡμεῖς θεοποιηθῶμεν (S. ATHANASIAS ALEXANDRINUS, *Oratio de incarnatione Verbi*, 54 = Migne PG. 25).

²⁹ Rudolf Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, ob. cit., II, págs. 492 ss. En 12, 32 todos los testimonios latinos leen *omnia*; en griego, unos leen πάντες, pero otros πάντα. Schnackenburg lee en alemán *alle* concordado con verbo en plural, por lo cual puede representar tanto πάντες como πάντα, aunque en el comentario surge πάντες: Cristo atraerá a todos [los hombres]. La forma latina *omnia*, que es la que conoció Berceo, no refiere solamente hombres, sino todas las cosas. Es la misma ἀνακεφαλαίωσις de que habla San Pablo en su *Epístola a los efesios*, interpretando a San Juan: Εὐλογεῖτε ὁ θεὸς καὶ πατὴρ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὁ εὐλογῆσας ἡμᾶς ἐν πάσῃ εὐλογίᾳ πνευματικῇ ἐν τοῖς ἐπουρανίοις ἐν Χριστῷ, καθὼς ἐξελέξατο ἡμᾶς ἐν αὐτῷ πρὸ καταβολῆς κόσμου, εἶναι ἡμᾶς ἁγίους καὶ ἀμώμους κατενώπιον αὐτοῦ, ἐν ἀγάπῃ προορίσας ἡμᾶς εἰς νίθεσιαν διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ εἰς αὐτόν, κατὰ τὴν εὐδοκίαν τοῦ θελήματος αὐτοῦ, εἰς ἔπαινον δόξης τῆς χάριτος αὐτοῦ, ἧς ἐχαρίτωσεν ἡμᾶς ἐν τῷ ἡγαπημένῳ, ἐν ᾧ ἔχομεν τὴν ἀπολύτρωσιν διὰ τοῦ αἵματος αὐτοῦ, τὴν ἄφεσιν τῶν παραπτωμάτων, κατὰ τὸ πλοῦτος τῆς χάριτος αὐτοῦ, ἧς ἐπερίσσευσεν εἰς ἡμᾶς ἐν πάσῃ σοφίᾳ καὶ φρονήσει γνωρίσας ἡμῖν τὸ μυστήριον τοῦ θελήματος αὐτοῦ, κατὰ τὴν εὐδοκίαν αὐτοῦ, ἣν προέθετο ἐν αὐτῷ εἰς οἰκονομίαν τοῦ πληρώματος τῶν καιρῶν, ἀνακεφαλαίωσασθαι τὰ πάντα ἐν τῷ Χριστῷ, τὰ ἐπὶ τοῖς οὐρανοῖς καὶ τὰ ἐπὶ τῆς γῆς (Ef. 1, 3-10). La historia semántica y teológica de κεφαλή y ἀνακεφαλαίωσις puede verse en el artículo de H. Schlier κεφαλή, ἀνακεφαλαίωσις del *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* de G. Kittel (III 672-682); mas el sentido místico de estos términos se explica muy bien de acuerdo con la doctrina de San Máximo Confesor en la obra de V. Lossky ya mencionada: “El primer hombre estaba llamado, según San Máximo, a reunir en sí el conjunto del ser creado. Debía esperar al mismo tiempo la unión perfecta con Dios para conferir de tal guisa a toda la creación el estado deificado. Era necesario primero que suprimiese en su propia naturaleza la división en dos sexos por vía de la impasibilidad en conformidad con el arquetipo divino. Luego debía reunir el paraíso con el resto de la tierra, es decir que, teniendo siempre en sí mismo el paraíso en constante comunión con Dios, debía transformar toda la tierra en paraíso. Después de ello era necesario que suprimiese las condiciones espaciales no solamente para su espíritu, sino también para su cuerpo, reuniendo la tierra con el cielo, el conjunto del universo sensible. Al sobrepasar los límites de lo sensible, debía luego penetrar en el universo inteligible por un conocimiento igual al de los espíritus angélicos para reunir en sí mismo el mundo inteligible y el mundo sensible. Al cabo,

de la creación, sino Jesucristo que, enarbolado, toda las cosas y el hombre atrae a sí.³⁰ En el Paraíso de Adán el árbol hermoso era Árbol de Vida; para el Segundo Adán, Cristo, el árbol hermoso no es solamente Cruz, Árbol de Vida y Paraíso, sino Iglesia juntamente, según los santos Padres griegos dicen.³¹ Porque, asumida por Dios en

no teniendo fuera de sí mismo nada más que a solo Dios, no faltaría al hombre sino darse a Él enteramente en un impulso de amor, devolviéndole el universo entero¹⁰⁵ reunido en el ser humano. Entonces Dios mismo se habría dado a su vez al hombre, el cual poseería en virtud de ese don, es decir por la gracia, todo lo que Dios posee por Su naturaleza. De este modo, se habría cumplido la deificación del hombre y de todo el universo creado. Como esta tarea, prescripta al hombre por Dios, no fuese cumplida por Adán, podemos nosotros adivinarla por la obra de Cristo, el segundo Adán. | Tal es la doctrina de San Máximo sobre las divisiones del ser creado, doctrina que en parte fue tomada de él en préstamo por Juan Escoto Eriúgena en su *De divisione naturae*. Las divisiones de Máximo expresan el carácter limitado de la criatura, que es su propia condición. Son al mismo tiempo problemas por resolver, obstáculos que hay que superar en el camino de la unión con Dios. El hombre no es un ser aislado del resto de la creación: por su propia naturaleza está vinculado con el conjunto del universo, y San Pablo da testimonio de que toda la creación aguarda la gloria futura que ha de revelarse en los hijos de Dios (Rom. VIII 18-22). El sentido cósmico nunca ha sido extraño a la espiritualidad oriental. Se expresa tanto en la teología cuanto en la poesía litúrgica, en la iconografía y acaso sobre todo en los escritos ascéticos de los maestros de vida espiritual de la Iglesia de Oriente. ‘¿Qué es el corazón caritativo? –se pregunta San Isaac el Sirio–. Es un corazón que se inflama de caridad por la creación entera, por los hombres, por los pájaros, por las bestias, por los demonios, por todas las criaturas. Quien tiene este corazón no podrá recordar o ver una criatura sin que sus ojos se llenen de lágrimas por causa de la compasión inmensa que sobrecega su corazón. Y el corazón se ablanda y no puede soportar más, si ve o si sabe por otro que algún sufrimiento, aunque más no fuese que un pequeño dolor, se inflige a una criatura. Es por esto que un hombre así no deja de rogar por los animales, por¹⁰⁶ los enemigos de la Verdad, por los que le hacen daño, para que sean conservados y se purifiquen. Ruega incluso por los reptiles, movido de la piedad infinita que se despierta en el corazón de los que se asimilan a Dios’. En la vía de la unión con Dios el hombre no relega las criaturas, sino que recoge en su amor el cosmos desmembrado por el pecado para que al cabo sea transfigurado por la gracia” (*Théologie mystique de l’Église d’Orient*, ob. cit., págs. 104-106). Esta reunión, deificación y transfiguración final de toda la creación por medio del hombre se hará, fracasada la de Adán y caída la creación de su primer estado, en Cristo, con Cristo y por Cristo en su última y definitiva ἀνακεφαλαίωσις. En la teología mística de Gonzalo de Berceo la supresión de la oposición de los sexos, la reunión y transformación del universo creado en Paraíso, la reunión del universo Paraíso con el Cielo por la supresión del espacio y del tiempo, la reunión del mundo sensible y del mundo inteligible en el hombre y, al cabo, el darse él, acompañado del entero universo, a Dios en un impulso de amor, todo ello no es sino la recesión al estado de templanza y con ello el propio traspaso de la templanza en la *deficatio* y *transfiguratio* final y participación de la naturaleza divina.

³⁰ Si Cristo es segundo Adán, María, su madre, es segunda Eva. Sin esta nueva Eva no es posible la generación de una nueva humanidad. María, Madre y Esposa de Dios, es también madre de todos aquellos que recibieron a su Hijo, el Verbo divino, y por ello dioles el Hijo la potestad de llegar a ser hijos de Dios. Hijos de Dios en María virgen, como se manifiesta por Juan 19, 25-27: “Stabant autem iuxta crucem Iesu mater eius, et soror matris eius, Maria Cleophae, et Maria Magdalene. Cum vidisset ergo Iesus matrem, et discipulum stantem, quem diligebat, dicit matri suae: Mulier, ecce filius tuus. Deinde dicit discipulo: Ecce mater tua. Et ex illa hora accepit eam discipulus in sua”. Juan, el discípulo dilecto, es aquí figura del hombre nuevo redimido que no es solamente hijo de Dios, sino hijo de María, a quien Jesús da el nombre de “mujer” -*mulier*, γύναι, como solo en las Bodas de Caná- para que recordemos por él a Eva, a la nueva Eva. Juan es además figura del místico, que a Dios nace y crece de María. Vid. BRETT GRAHAM FAWCETT, “‘Behold, your mother’ and the new birth: the exegetical import of John 19: 26-27 considered as a response to the Cana wedding narrative”, Newman Theological College, Introduction to Sacred Scripture, BST 400, Dr. Stéphane Saulnier, December 15, 2014 (academia.edu). María fuente de vida espiritual y antitipo de Eva: ἀληθῶς ἀπὸ Μαρίας αὐτῆ ἡ ζωὴ τῷ κόσμῳ γεγέννηται, ἵνα ζῶντα γεννήσῃ καὶ γένηται ἡ Μαρία μήτηρ ζώντων (EPIPHANIUS CONSTANTINENSIS, *Epistula ad Arabes*, apud Panarion seu *Adversus lxx haereses* 78, 18 = Migne PG. 41.173-42.882, 42.728C).

³¹ *Plantata est enim ecclesia paradisi in hoc mundo* (S. IRENEUS, *Adversus haereses*, 5. 20. 2 = Migne PG. 7.1178A. Cf. METHODIUS OLYMPIUS, *Symposium seu convivium virginum*, Migne PG. 18.28; ATHANASIUS

Jesucristo la naturaleza humana, todos los bautizados son miembros de un único cuerpo, que es su Cuerpo místico y su Iglesia.³² El hombre, esto es Gonzalo de Berceo, como miembro del Cuerpo místico e Iglesia de Cristo, nuevo Paraíso, recobra la imagen de Dios y el acceso a la semejanza divina. El camino a la participación de la naturaleza divina queda expedito para él si, viviendo la vida sacramental de la Iglesia, libremente une en sinergia su voluntad con la de Dios.

Reposarse Gonzalo de Berceo en la tierra y debajo del árbol umbroso, allanarse con ella, no equivale solamente a hacerse uno con la templanza del prado, templarse o contemplarse con él, sino a hacer de sí mismo prado fértil y a la vez semiente para sembrarse y morir en él y para renacer con fruto. Así, la sombra del árbol hermoso que cubre al romero viene a ser la misma que cubrió a María después de pronunciar su fiat y la tenebrosa que cubrió el Calvario cuando Cristo moría en la cruz o la del Esposo del *Cantar* que adumbra a la Esposa.³³ Siempre sombra que anuncia nueva vida y resu-

ALEXANDRINUS, *Orationes tres adversus Arianos*, I, 1 = Migne PG, 26.13B). Cargar la propia cruz, como pide Cristo, es tener a una sacrificio, Árbol de Vida, Paraíso e Iglesia.

³² *Sicut enim corpus unum est, et membra habet multa, omnia autem membra corporis cum sint multa, unum tamen corpus sunt: ita et Christus* (1Cor 12, 12). *Vos autem estis corpus Christi, et membra de membro* (1Cor 12, 27).

³³ El texto latino que del griego de Orígenes en su *Homiliae in Canticum Canticorum* nos da San Jerónimo es como sigue: SPONSUS: *Ego flos campi et lilium conuallium. Vt lilium in medio spinarum, sic proxima mea in medio filiarum.* | SPONSA: *Vt malum in lignis siluae, ita frateruelis meus in medio filiorum. In umbra eius concupiui et sedi, et fructus eius dulcis in gutture meo.* Después, la traducción del comentario de Orígenes dice: “Est autem aliquid, quod optimi et saporis sit et odoris, id est fauces dulcore delectet et spiritum mulceat odoratu: tale est *malum* et istiusmodi est naturae, ut in se utraque possideat. Idcirco uolens non solum beneuolentiam sermonis, sed et dulcorem eius sponsa laudare ait: *Vt malum in lignis siluae, ita frateruelis meus in medio filiorum* [Cant. 2, 3]. *Omnia ligna, omnes arbores ad comparationem sermonis Dei [= Verbi Dei] siluae inferaces existimantur, ad Christum saltus est omne quod dixeris, et infructuosa sunt omnia. Quae enim possunt dici, ad eum comparata, fructifera? Etiam ea ligna, quae uidebantur fructibus incuruari, ad collationem aduentus eius infructuosa monstrata sunt. Ideo: *Vt malum in lignis siluae, ita frateruelis meus in medio filiorum. In umbra eius concupiui et sedi* [Cant. 2, 3]. *Quam pulchre! Non ait: In umbra illius concupisco, sed: In umbra eius concupiui, et non: sedeo, sed: sedi.* Siquidem in principio non possumus cum eo proprius conferre sermonem, uerum in principio, ut ita dicam, quadam maiestatis illius *umbra* perfrui; unde et in prophetis legitur: *Spiritus faciei nostrae Christus Dominus, cui diximus in umbra eius uiuemus in gentibus* [Lam. 4, 20] et ab *umbra* ad *umbram* transmigramus; *sedentibus enim in regione et umbra mortis, lux orta est iis* [Is. 9, 1], ut transeamus ab *umbra mortis* ad *umbram uitae*. | Semper istiusmodi sunt profectus, ut in exordio desideret quispiam saltem in uirtutum *umbra* consistere. Ego puto ideo et natiuitatem Iesu ab *umbra* coepisse et non *in umbra*, sed in ueritate finitam; *Spiritus inquit sanctus ueniet super te, et uirtus altissimi obumbrabit tibi* [Luc. 1, 35]. Natiuitas Christi ab *umbra* sumpsit exordium; non solum autem in Maria ab *umbra* eius natiuitas coepit, sed et in te, si dignus fueris, nascitur sermo Dei [= Verbum Dei]. Fac igitur, ut possis capere *umbram* eius et, cum *umbra* fueris dignus effectus, *ueniet ad te*, ut ita dicam, corpus eius, ex quo *umbra* nascitur; nam *in modico fidelis et in maioribus erit fidelis*. [Luc. 16, 10] | *In umbra eius concupiui et sedi.* Vides quia non semper in *umbra* steterit, sed inde ad meliora transierit dicens: *Et fructus eius dulcis in gutture meo.* Ego, inquit, *desideraui in umbra eius* requiescere, sed postquam sua me protexit *umbra*, etiam *fructibus illius saturatus sum et dico: Et fructus eius dulcis in gutture meo* [Cant. 2, 3]”. ORIGÈNE, *Homélies sur le Cantique des Cantiques*, ob. cit., págs. 124-127. He insistido en notas precedentes y en esta misma acerca del sentido espiritual de la sombra -σκιά, *umbra*-, en especial temperada. Me parece necesario tratar ahora sobre la presencia de este simbolismo en otros lugares de los *Milagros* para demostrar que no es tema accidental en la obra de Berceo. El caso más notable ocurre en el cuento “El náufrago salvado”. Un peregrino, sobrevenida improvisamente temible tempestad marina, salta de una nave en otra para ponerse en salvo, pero cae al mar. Interviene entonces, por su ruego, la*

Virgen. Después cuenta a otros el milagro de su salvación por ella: | “Luego fo Ella presta, adusso un buen paño, | paño era de precio, nuncua vid su calañio; | echómelo de suso, disso: ‘Non prendrás daño, | cuenta que te dormiste o que yoguist en vaño’. || Nunca tan rica obra vío omne carnal, | obra era angélica, ca non material; | tan folgado yacía como so un tendal, | o como qui se duerme en un verde pradal. || Feliz será la alma e bienaventurada | que so tan rica sombra fuere asolazada; | nin frío nin calura nin viento nin elada | non li fará enojo que sea embargada. || So estí paño folgan alegres e pagadas | las vírgines gloriosas de don Cristo amadas, | que cantan a su Madre laudes multiplicadas | e tienen las coronas preciosas e onradas. || La sombra d’aquel paño trae tal tempradura: | omne con el ardor trova so él frídura; | trova el fríolido temprada calentura, | ¡Dios, qué rico consejo en ora de ardura!” (estrofas 609-613; ed. cit., pág. x; tras *tempradura* (613) adicióno dos puntos). En varios elementos importantes concuerda este pasaje con los del prado de la Introducción. A saber: 1) acontecer el milagro a un peregrino; 2) el yacer éste folgado bajo el paño como quien se duerme en un verde pradal; 3) ser la sombra del paño causa de felicidad y buenaventura de su alma; 4) no estar ella por tal sombra expuesta a frío ni a calor ni a viento ni a helada; 5) ser la sombra del paño causa de templanza de calor en frío y de frío en calor. Todo ello tanto en la tierra como en el cielo. Por lo cual queda asegurado el sentido espiritual de este relato y, por las concordancias mencionadas, el espiritual y místico de la Introducción. Para interpretar el sentido espiritual del paño de la virgen es necesario tener en cuenta unos rasgos notables que acompañan la forma de los beneficiarios de su acción. El hombre salvado por medio de la sombra del paño de la virgen es peregrino y habría perecido anegado en el agua del mar. El mar (θάλασσα, *mare*) puede representar aquí tanto la existencia y la vida humana cuanto su inestabilidad (ORIGENES, *Homiliae 1-20 in Jeremiam*, 18.5 = Migne PG. 13.472C; Id. *ibid.* 16.1 = Migne PG. 13.457D; S. BASILIUS CAESARIENSIS CAPPADOCIAE, *Commentarius in Isaiam 1-16* = Migne PG. 30.560B; S. GREGORIUS NYSSENUS, *Psalmorum tituli A8* = Migne PG. 44.473C; S. JOANNES CHRYSOSTOMUS, *Sermones in Genesim*, 9.2 = Migne PG. 54.581; S. CYRILLUS ALEXANDRINUS, *Explanatio in I Cor.*, 10.1 = Migne PG. 74.879A; ARETHAS CAESARIENSIS CAPPADOCIAE, *Commentarius in Apocalipsim*, 55 = Migne PG. 106.733B). Este hombre peregrino es, por tanto, figura de la humanidad y la muerte por anegamiento en las aguas del mar lo es de la extinción de la naturaleza humana en la substancia primordial en que se anega. También puede representar el mar a Dios, la inmensidad de Dios y la naturaleza divina (S. ATHANASIUS ALEXANDRINUS, *Contra gentes*, 28 = Migne PG. 25.56C; id. *Oratio de incarnatione Verbi*, 18.6 = Migne PG. 25.128D; id. *Orationes tres adversus Arianos*, 3.56 = Migne PG. 26.441A; id. *Epistulae ad Serapionem*, 4.16 = Migne PG. 26.660B). Este hombre peregrino es, en consecuencia, figura del místico y la muerte por anegamiento en las aguas de ese inmenso mar lo sería de la extinción de su ser y de su persona en la inmensidad de la naturaleza divina. Sin embargo, en este caso la presencia del paño de la Virgen también en el Cielo para guardar a las vírgenes coronadas parece sugerir que no se trata del mar de la divinidad, sino de la asimilación de tal substancia primordial a la naturaleza humana de Cristo, en la cual podría llegar a anegarse la humanidad –ser y persona– del hombre (ὕδωρ, *agua*, como materia o substancia: CLEMENS ALEXANDRINUS, *Eclogae ex scripturis prophetis*, 2 = Migne PG. 9.700B; ὕ. bautismales = Χριστοφόρα: CYRILLUS HIEROSOLYMITANUS, *Procatechesis*, 15 = Migne PG. 33.332; ὕ. = Λόγος: CYRILLUS ALEXANDRINUS, *Glaphyra in Pentateuchum: Ex. 2* = Migne PG. 69.13; id., *Commentarius in Isaiam*, 3.3 = Migne PG. 70; PROCOPIUS GAZAEUS, *Commentarius seu catena in Isaiam 32.9-20* = Migne PG. 87.2288C; ὕ. = Χριστός (cf. 1Cor. 10.4): Cyr. Alex., *Glyph. Ex. 3*; ὕ. de la fuente de Belén (cf. 2Reg. 23,15) = tipo de Cristo: SOPHRONIUS HIEROSOLYMITANUS, *Sermo de nativitate*, p. 514.3 Usener; ὕ. de Siloé = tipo de Cristo: Proc. Gaz., ob. cit., 8,5 = Migne PG. 87.1980B; ὕ. ποταμοῦ = Cristo: ORIGENES, *Homiliae 1-14 in Ezechiam*, 13, 4 = Migne PG. 13.764C y D; id., *Homiliae 1-28 in Numeros*, 17, 4 = Migne PG. 12.707D; DIDYMUUS ALEXANDRINUS, *Expositio in psalmos*, 45, 5 = Migne PG. 39.1373B; DIONYSIUS AREOPAGITA, *De caelesti hierarchia*, 2, 5 = Migne PG. 3.144D; Cyr. Alex., *Explanatio in psalmos*, 45, 5 = Migne PG. 69.1048B). Dada, pues, la identificación simbólica del agua –en general– con Cristo, considero que esta que propongo es la mejor interpretación. Luego, las vírgenes de María que cantan en el cielo y tienen en sus cabezas coronas preciosas y honradas han de ser figura de los cristianos que, espiritualmente vírgenes, en el Reino de los Cielos reinan con Jesucristo a la sombra del paño que templó los rayos ardientes del Sol de Justicia de la divinidad (Mal. 4, 2) y el ardor ígneo de Dios, pues ὁ θεὸς ἡμῶν πῦρ καταναλίσκων : Deus noster ignis consumens (Hebr. 12, 29). Todo esto requiere nueva interpretación, que es, según creo, la siguiente: el paño temperado de la Virgen no permite que la naturaleza humana del hombre peregrino y místico se absorba y extinga en la naturaleza humana de Cristo, sino que permanezca íntegra hasta el fin de la peregrinación espiritual y para siempre; tampoco permite que se extinga absorbida por la naturaleza divina en el acto de la deificación y participación de la naturaleza divina. Dicho de otro modo, el paño temperado de la Virgen preserva la persona humana de ambas extinciones: en la humanidad de Cristo y en la divinidad de Dios. Y si es cierto lo que estoy exponiendo aquí,

recección. Y ello es así porque el prado temperado y causa de templanza además de Paraíso situado en tiempo anterior al tiempo y en espacio anterior al espacio —el punto central del esquema geométrico-matemático— es la propia Virgen María: “En esta romería avemos un buen prado | en qui trova repaire tot romeo cansado: | la Virgen gloriosa, madre del buen Criado | del cual otro ninguno egual non fue trobado” (19a-d). Si la Virgen es prado y el prado es Paraíso, la Virgen también es Paraíso.³⁴ Proclo

luego la virgen María podría estar cumpliendo en la teología mística de Gonzalo de Berceo la misma función que en la teología mística de la Iglesia de Oriente el Espíritu Santo, esto es preservar la integridad de la persona humana tanto de ser extinguida en la naturaleza humana de Cristo cuanto en la naturaleza divina de Dios. Vid. los capítulos “Economía del Espíritu Santo” y “Dos aspectos de la Iglesia” en el libro de V. Lossky *Théologie mystique de l’Eglise d’Orient* (ob. cit., págs. 153 ss.). Una muy somera comparación del texto de Berceo con el latino que traduce basta para comprobar que la segunda instancia —el cielo con María y las vírgenes coronadas— es invención suya. El propósito de la invención es claro: dar al episodio un sentido teológico distinto e innovador, que es, según creo, el que postulo. Transcribo del texto latino la parte que interesa. “Quomodo homo quidam mersus in mare auxilio Sancte Marie sit liberatus”. “[...] Qui cum tandem et navi cimba devectus terre cum sociis applicuisset, ecce, mirum dictu, socium quem in mari inter duas naves diximus decidisse, de mari subito vivum et incolumem vident exire. O quantus stupor tunc omnes invasit, o quanta de socio recepto leticia omnium corda perfudit. Querunt igitur stupentes quid ei acciderat, quomodo marinis a fluctibus liberari sic potuit. At ille: ‘Quid, socii—inquit—sic me admiramini salvatum, quem salvare dignatus est per quem salus venit omnium? Beate quippe Dei genitricis nomen Marie, cum in aqua eadem caderem. exclamavi et sic eius memoriam habendo et nomen inclamando ad ima pelagi deveni. At ipsa misericordie mater, que memorum suorum immemor esse nullatenus potest. haut mora mihi sub undis astitit, pallio me suo clementer contexit. et contectum sub aquis litus adusque perduxit.’ Hec eo dicente laudes immense Domino referuntur. Beata Dei genitrix, misericordie mater, ab monibus predicatur. Cuius vere pallium amplum mundo superextenditur quo certe genus humanum contegitur. quo frigidus obvolvitur ut caleseat. quo calidus operitur ut frigescat, quo peccator fovetur ne desperatione ledatur. quo reus defenditur ne animadversione divina feriatur. O pallium miserorum omnium confugium, o securum in omni adversitate latibulum! Ferire te vult pro culpa filius eius, iudex iustus. Fuge sub pallium misericordissime Marie, matris illius. Circumdate undique illius pallio ne ulla ex parte feriaris ab illo. Parcet enim Filius ei misericorditer quem misericordie matrem protegere vidit misericorditer. Ledere te vult antiquus hostis, abscondere in sinu illius quo accedere non audeat hostis ille malignus. Naufragaris adversitate maligna, clama et exclama nomen misericordissime Marie. que quecumque vult repellit adversa. Ecce etenim naufragus iste nominandum omnibus nomen invocavit in sua adversitate nec in maris profundo eam quam invocaverat subveniente potuit desperare. Deductus siquidem est illesus ad litus ea deducente, que mundo naufrago facta est portus”. (*Miracula Beate Marie Virginis*, según el Manuscrito Thott 128 de la Biblioteca Real de Copenhague. El texto latino del Ms. Thott 128 ha sido corregido por Brian Dutton en conformidad con las lecciones divergentes del *Liber de Miraculis Sanctae Dei Genitricis Mariae*, según ha sido editado por Thomas F. Crane (Ithaca, Nueva York, Cornell, 1925) y las de los *Miracula Sanctae Virginis Mariae* de la edición de Elise F. Dexter (Madison, Wisconsin, University of Wisconsin 1925). Por cierto, el difícil tema de la inmensidad de la naturaleza divina y del anegamiento del alma en ella está también en fray Luis: | “Ve cómo el gran Maestro, | aquesta inmensa cítara aplicado, | con movimiento diestro | produce el son sagrado | con que este eterno templo es sustentado | [...] |Aquí l’alma navega | por un mar de dulçura, y finalmente | en él ansí se anega | que ningún accidente | estraño y peregrino oye y siente.” | Pero sin el paño de la Virgen.

³⁴ En la identificación de la Virgen María con el prado o el huerto o el jardín e incluso con el Paraíso subyace un mito agrario antiguo de naturaleza sexual relacionado con el más amplio de la unión matrimonial del Cielo y de la Tierra. El griego κήπος, que vale ‘jardín’ ‘huerto’ ‘plantío’, equivale al latino *hortus* y se aplica a toda región o lugar fértil, rico y muy bien cultivado. En el Evangelio según San Juan está en el nombre del Huerto en que Jesús ora antes de ser capturado. Ahora bien, κήπος también significa ‘pudenda muliebria’, como aparece en Diógenes Laercio II 116. De igual modo, λειμών, que significa ‘cualquier lugar húmedo y herboso’ ‘prado’ ‘vega’, y en época tardía ‘superficie brillante y florida’ ‘rostro lozano’ ‘vestidura recamada’, también vale, como en el v. 171 del *Cíclope* de Eurípides,

de Constantinopla y otros Padres griegos denominan a la Virgen “Paraíso espiritual del segundo Adán”,³⁵ en el cual crecen el Árbol de Vida, el Árbol de la Cruz y la Iglesia.³⁶ Y es además Templo de Jesucristo: “Es clamada, y eslo, de los cielos reina, | templo de Jesu Christo, estrella matutina, | señora natural, piadosa vezina, | de cuerpos e de almas salud e medicina” (33a-d).

Nombres de la Virgen como Templo de Dios, Templo del Hijo, Templo del Verbo son habituales en la tradición de la Iglesia tanto de Oriente como de Occidente,³⁷ y de

‘pudenda muliebria’. Sospecho que San Gregorio Nacianceno, que tan bien conocía la literatura clásica de los griegos y que en su *Christus patiens* reutilizó tantos lugares de Eurípides, la palabra λειμών para ‘paraíso’ puesta en los versos primero y décimo del discurso introductorio de la Theotokos sobre el Paraíso, Adán, Eva y la serpiente, contiene una velada alusión a este delicado sentido. En todo caso, Lampe no registra esta acepción (LAMPE, G. W. H., *A Patristic Greek Lexicon*. Oxford, Clarendon Press, twelfth impression 1995; págs. 794b-795a), aunque, merece ser mencionado, tampoco da la acepción ‘paraíso’ de λειμών. También en latín el vocablo *hortus*, que refiere con los sentidos ‘huerto’ y ‘jardín’ un lugar verde, plantado, florido y cerrado, aparece la acepción ‘pudenda muliebria’ (Poët. ap. *Anthologia Latina*. Ed. P. Burmann, I, pág. 686). El simbolismo agrario aparece claramente en algunos autores cristianos. San Agustín, por ejemplo, dice en su *De Genesi contra Manichaeos*: [Christus] factus autem, ut supra dixi, ex semine David secundum carnem, sicut Apostolus dicit [Rom I 3], id est tanquam de limo terrae, cum homo operatus est in Virgine, de qua natus est Christus. Fons autem ascendebat de terra, et irrigabat omnem faciem terrae [Gen II 6]. Facies terrae, id est dignitas terrae, mater Domino virgo Maria rectissime accipitur, quam irrigavit Spiritus Sanctus, qui fontis et aquae nomine in Evangelio significatur [Juan VII 38-39]; ut quasi de limo tali homo ille fieret, qui constitutus est in Paradiso, ut operaretur et custodiret, id est in voluntate Patris, ut eam impleret atque servaret (II 24 = Migne PL. 34.216). San Ambrosio en su Expositio Evangelii secundum Lucam dice, refiriéndose a Exod. XIII 2: *Quia omne masculinum adaperiens vulvam, sanctum Domino vocabitur*; verbis enim Legis promittebatur Virginis partus. Et vere sanctus, quia immaculatus. Denique ipsum esse qui Lege signetur, in eundem modum ab Angelo repetita verba declarant: *Quia quod nascetur*, inquit, *sanctum, vocabitur Filius Dei* [Luc I 35]. Non enim virilis coitus vulvae vaginalis secreta reseravit: sed immaculatum semen inviolabili utero Spiritus Sanctus infudit: solus enim per omnia ex natis de femina sanctus Dominus Iesus, qui terrenae contagia corruptelae immaculati partus novitate non senserit, et coelesti maiestate depulerit (I, cap. II, 56 = Migne PL. 15.1572). Venancio Fortunato llama a la Virgen en los *Carmina miscellanea*: Dignus ager Domini, geminans sine semine frugem, | et ne cassa seges, messe repleta places (Cap. VII In laudem S. Mariae Virginis = Migne PL. 88.280). Sin embargo, la Iglesia, atenta a las osadas lucubraciones de los autores sectarios, rechazó la del gnosticismo que identificaba παράδεισος con μήτρα ‘matriz’ ‘vientre’ (HIPPOLITUS ROMANUS, *Adv. haereses* VI 14 = Migne PG. 16.3214D-3215A).

³⁵ S. PROCLUS CONSTANTINOPOLITANUS, *Oratio de laudibus Mariae*, Migne PG. 65.681A (Μαρία... ὁ λογικός τοῦ δευτέρου Ἀδάμ παράδεισος). Cf. MODESTUS HIEROSOLYMITANUS, *In dormitionem beatae Mariae virginis*, Migne PG. 36.3305A.

³⁶ S. JOANNES DAMASCENUS, *Homiliae* IX 2 = Migne PG. 96.725A; S. IRINAEUS LUGDUNENSIS, *Adversus haereses*, V. 20. 2 = Migne PG. 7.1178A; S. ATHANASIOS ALEXANDRINUS, *Orationes tres adversus Arianos*, I 1 = Migne PG. 26.13B.

³⁷ He aquí algunos ejemplos: templum divinissimum (S. EPHRAEM, *Oratio ad Sanctissimam Dei Matrem*, OG III 545); Dei templum, Spiritus Sancti sedes (S. HIERONYMUS, *De perpetua virginitate B. Mariae adversus Helvidium*, Migne PL 23, 191); templum Dei (S. AMBROSIIUS, *De Spiritu Sancto*, Migne PL 16.795 (829)); [Virgo Maria] οὐκ αὐτὴ Θεός, ἀλλὰ Θεοῦ ναός (S. PROCLUS CONSTANTINOPOLITANUS, *Orationes*, II 6 = Migne PG 65.700D; VI 17 = Migne PG.65.753B); αὐτὴ [sc. Virgo Maria] ὁ ἡγιασμένος τοῦ Θεοῦ ναός (S. PROCLUS CONSTANTINOPOLITANUS, *Orationes*, II 17 = Migne PG 65.754); Domus pudici pectoris | Templum repente fit Dei (S. PETRUS CHRYSOLOGUS, *Hymnus* = Migne PL 19.763); ἡ τραφήναι δοθεῖσα εἰς ἅγια | καὶ τὴν ἀγγέλου τροφήν ἀπλαύσασα, | ἐν ἁγίοις ἁγία ὑπάρχουσα, | ὡς ὄρισθη, καὶ ναός | καὶ δοχείον Κυρίου (S. ROMANUS MELODUS, *Canticum in Nativitate B. Mariae Virginis*, AS I 198); templum Dei (S. ISIDORUS HISPALENSIS, *De ortu et obitu Patrum*, LXVII 111 = Migne PL. 83.148); ὁ ναός ὁ ἔμψυχος τῆς μεγαλοπρεποῦς δόξης (S. GERMANUS CONSTANTINOPOLITANUS, *Oratio V. In annuntiationem SS. Deiparae* = Migne

igual modo expresiones como Dios o el Hijo o el Verbo o el Espíritu Santo hicieron de la Virgen templo o morada.³⁸ Pero el que aquí emplea Berceo, Templo de Jesucristo, es por cierto muy poco frecuente³⁹ y la causa de su empleo por él se inscribe en el marco de la teología mística que propongo. El nombre *tiemplo* debe explicarse como parte de la serie de términos de igual etimología aplicados al prado y a las cinco clases de bienes producidos en él.⁴⁰ En este marco, la Virgen es templo porque Berceo

PG. 98.319) ; ναός θεοῦ ἅγιος (S. IOANNES DAMASCENUS, *In nativitate B. V. Mariae*, I 10 = Migne PG. 76.678) ; ναός ἐν ᾧ Θεοῦ γέγονεν ἱερεύς (S. PROCLUS CONSTANTINOPOLITANUS, *Orationes*, I 3 = Migne PG. 65.683).

³⁷ He aquí algunos ejemplos: templum divinissimum (S. EPHRAEM, *Oratio ad Sanctissimam Dei Matrem*, OG III 545); Dei templum, Spiritus Sancti sedes (S. HIERONYMUS, *De perpetua virginitate B. Mariae adversus Helvidium*, Migne PL 23, 191); templum Dei (S. AMBROSIIUS, *De Spiritu Sancto*, Migne PL 16.795 (829)); [Virgo Maria] οὐκ αὐτὴ Θεός, ἀλλὰ Θεοῦ ναός (S. PROCLUS CONSTANTINOPOLITANUS, *Orationes*, II 6 = Migne PG 65.700D; VI 17 = Migne PG.65.753B); αὐτὴ [sc. Virgo Maria] ὁ ἡγιασμένος τοῦ Θεοῦ ναός (S. PROCLUS CONSTANTINOPOLITANUS, *Orationes*, II 17 = Migne PG 65.754); Domus pudici pectoris | Templum repente fit Dei (S. PETRUS CHRYSOLOGUS, *Hymnus* = Migne PL 19.763); ἡ τραφῆναι δοθεῖσα εἰς ἅγια | καὶ τὴν ἀγγέλου τροφὴν ἀπλαύσασα, | ἐν ἁγίοις ἁγία ὑπάρχουσα, | ὡς ὀρίσθη, καὶ ναός | καὶ δοχεῖον Κυρίου (S. ROMANUS MELODUS, *Canticum in Nativitate B. Mariae Virginis*, AS I 198); templum Dei (S. ISIDORUS HISPALENSIS, *De ortu et obitu Patrum*, LXVII 111 = Migne PL. 83.148) ; ὁ ναός ὁ ἔμψυχος τῆς μεγαλοπρεποῦς δόξης (S. GERMANUS CONSTANTINOPO-LITANUS, *Oratio V. In annuntiationem SS. Deiparae* = Migne PG. 98.319) ; ναός θεοῦ ἅγιος (S. IOANNES DAMASCENUS, *In nativitate B. V. Mariae*, I 10 = Migne PG. 76.678) ; ναός ἐν ᾧ Θεοῦ γέγονεν ἱερεύς (S. PROCLUS CONSTANTINOPOLITANUS, *Orationes*, I 3 = Migne PG. 65.683).

³⁸ Ἡ πρὸ τοῦ αἰῶνος καὶ παρεκτικὴ ζωῆς, ἡ ἄπειρος «σοφία» τοῦ Θεοῦ «ᾠκοδόμησε τὸν οἶκον ἡαυτῆς» ἐξ ἀπειράνδρου μητρός, ναὸν γοῦν σοματικῶς περιθήμενος (S. HIPPOLITUS ROMANUS, *Fragmenta in Proverbia*, Migne PG. 10.626). Ipsa sapientia aedificavit sibi templum humani corporis in Maria Virgine (S. EUSEBIUS VERCELLENIS, *De trinitate*, 11 = Migne PL. 62.303). Ἐν τῇ Παρθένῳ κατασκευάζει [Christus] ἑαυτῷ ναὸν τὸ σῶμα (S. ATHANASIIUS ALEXANDRINUS, *Oratio de incarnatione Verbi*, 8 = Migne PG. 25.110). Ἐξ αὐτῆς τῆς συλλήψεως ἐνώσαι ἑαυτῷ τὸν ἐξ αὐτῆς ληφθέντα ναὸν (IOANNES ANTIOCHENUS, *Epistolae*, I 4 = Migne PG. 77.172). Ἐξ αὐτῆς τῆς συλλήψεως ἐνώσαι ἑαυτῷ τὸν ἐξ αὐτῆς ληφθέντα ναὸν (S. CYRILLUS ALEXANDRINUS, *Commentarius in Lucam*, II 4 = Migne PG. 72.484, el mismo texto que en el autor precedente). Etc.

³⁹ Ἔστι μὲν οὐκ ὀλίγοις καὶ ὅς λόγος ὡς ἀπὸ κόλπων | Παρθενικῶν βλάστησε Θεὸς βροτός, ὄν συνέτηξε | Πνεῦμα Θεοῦ μεγάλιο, ναῶν ναὸν ἄγνων ἐγειρών. | Μήτηρ γὰρ Χριστοῦ ναός, Χριστὸς δὲ Λόγιο (S. GREGORIUS NAZIANCENUS, *Poëmata ad alios*, 180 = Migne PG. 37.1565). Es decir, “Pues la Madre es templo de Cristo, y Cristo [lo es] del Logos”. Adviértase que San Gregorio no dice Jesucristo, como Berceo, sino solamente Cristo.

⁴⁰ Gonzalo de Berceo no es lingüista ni en su época podría haberlo sido. Sin embargo, una serie como la de la Introducción, donde aparecen: 5b: *temprados* [“temprados sabores”]; 6b: *temprada* [“sombra temprada”]; 7c: *temprados* [“órganos temprados”]; 11d: *tempestat* [“nulla tempestat”]; 31b: *temprado* [“prado temprado”]; 33b: *tiemplo* [“tiemplo de Jesu Christo”, sc. María], considerado 1) que *templo* sin diptongo lo emplea Berceo en otros lugares (*tiemplo*: *Duelo* 76a, 115a, *Milagros* 33b, 767a, *Missa* 5b, 68a; pero *templo*: *Loores* 29c, 33b, 34b, *Milagros* 525a, *Oria* 25b); 2) que el grupo *-pr-* de *temprar* etc. solía aparecer ya por dialectalismo ya por analogía ya por alguna otra causa como *-pl-* (*temprar* > *templar*); 3) que Berceo es latinista y con frecuencia latiniza y por ello no pudo haber dejado de advertir que en *temprar*, *destemprar*, *atemprar*, *temprano*, *tempradura*, *tempramiento*, *tempero* (sust.), *temporal* (sust. y adj.), *tempsta*, *tempestat*, *tiempo*, *tiemplo*, *templo*, *contemplar* hay un elemento común *temp-*, y 4) que, por su concepción del prado temprado, la asociación de *temprar*, *destemprar*, *atemprar* con *contemplación* o **contemplar* primero y luego con *templo* no debió de haberle faltado, se impone la conclusión de que *temprar* y *tiemplo/templo* tenían para él etimología o sentido común y que la serie mencionada, que incluye *tiemplo*, ha sido construida por Gonzalo de Berceo en atención a tal establecimiento etimológico o semántico. En cuanto a la lingüística moderna, todavía no ha logrado establecer la genuina etimología de la familia de **ten-* / **tem-p-* / **tem-p-e-s-* ni ha integrado en ella todos sus componentes. Joan Corominas, por ejemplo, sigue insistiendo en el sentido original de ‘mezcla apropiada’ y no cree que **ten-* del lat. *teneo*, cast. *tengo*, tenga la misma etimología del lat. *tempus*, cast. *tiempo*. Vid. COROMINAS,

la concibió poéticamente con la templanza del prado-paraíso, puesta sobre todos los seres creados más alta que los serafines y los querubines que sirven en la presencia de Dios, situada en aquel punto inimaginable, inaprehensible, inefable que es juntura entre el Cielo y la Tierra, lo increado y lo creado.⁴¹ Ese punto, punto de templanza que hace de María trasunto creado de la naturaleza divina, es su incomparable virginidad.⁴² La virginidad de María, imagen de la naturaleza divina, no es estéril, sino fecundísima

JOAN / J. A. PASCUAL, *Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico*. 6 Vols. Madrid, Editorial Gredos, quinta reimpresión, 2007; tomo V, págs. 457-463. WALDE, A. / J. B. HOFMANN. *Lateinisches etymologisches Wörterbuch*. 3 Bde. Heidelberg, Carl Winter Universitätsverlag, 1965. Hjalmar Frisk. *Griechisches etymologisches Wörterbuch*, ob. cit. MAYRHOFER, MANFRED. *Kurzgefasstes etymologisches Wörterbuch des Altindischen. A Concise Etymological Sanscrit Dictionary*. 3 Bde. Heidelberg, Carl Winter Universitätsverlag, 1956-1976. POKORNY, JULIUS. *Indogermanisches etymologisches Wörterbuch*. 2 Bde. Bern und München, Francke Verlag, 1959-1969. Pero vid. también A. Suárez Pallasá, *Templum*, ob. cit. Vide, además, el apéndice de este estudio.

⁴¹ En la Introducción de los milagros *Templo* es el último término de la serie de seis con *temp-* formada del siguiente modo: *temprados* (sabores) + *temprada* (sombra) + *temprados* (órganos) + *tempestat* (nulla) + *temprado* (prado) + *tiemplo* (de Jesucristo = María). A pesar de que Berceo no era ni podría haber sido en su tiempo lingüista, ha sabido integrar poéticamente el término *tiemplo/temple* en el mismo campo semántico de *temprar*, haciendo hincapié probablemente en el elemento *temp-* común a todos los miembros de la serie. Sobre todo si conocía formas como *templar*, *templado*, más cercanas a *temple/tiemplo*. Pero esto no nos consta a ciencia cierta. En todo caso, establecida por el poeta la serie predicha, a nosotros conviene determinar cuál de sus partes es la primordial y la que obra como fuente de las restantes. En este sentido, no es difícil establecer que el orden *prado templado* + *Paraíso* + *Virgen María* + *Templo de Jesucristo*, en que puede resumirse toda la serie, consiste en una enumeración de menor a mayor. Por tanto, la parte más importante, aquella a la cual todas las otras están ordenadas y de la cual dependen y proceden, es *Templo de Jesucristo*. Ser Templo de Jesucristo es ser Madre de Dios-hombre; ser Madre de Dios-hombre es ser Virgen como María virgen; ser Virgen como María virgen es ser Paraíso del Nuevo Adán; ser Paraíso del Nuevo Adán es ser prado templado. Ahora bien, si la templanza de las cosas producidas por el prado procede de la templanza del propio prado, y si el propio prado templado es Paraíso y María virgen, y María virgen es templo de Jesucristo, luego, por carácter transitivo, el prado templado es templo de Jesucristo y el caesçer el romero en el prado templado es devenir Cristo, hombre cristiforme, y es con-templarse con el prado templado y con Cristo. Esto está perfectamente claro en el pensamiento de Berceo. De otro lado, la ecuación básica no es en esta obra de Berceo *prado = María*, como consta en la tradición patristica, sino *prado templado = María virgen*, por donde se ve que la templanza del prado equivale a la virginidad de María, de la cual virginidad emanan, por consiguiente, todas las cosas templadas, porque la propia virginidad es templanza. Como Jesucristo procede también de la virginidad de María, Jesucristo es también una templanza que se define con perfección como templanza de la naturaleza divina con la naturaleza humana. Y el hombre, que, engendrado espiritualmente en la virginidad de María, es hombre nuevo cristiforme, es un hombre que tiene la templanza de humanidad y divinidad que denominamos *deificatio*, θεωσις.

⁴² ¿Cuándo fue templo la Virgen? No en verdad cuando se encarnó en ella el Verbo divino, sino desde que nació y aún eternamente en el pensamiento de Dios. La Virgen era templo cuando nació de Ana y Joaquín. Era templo cuando, a los tres años, sus padres la llevaron al Templo y la dieron a Dios para que con las otras vírgenes que allí estaban orara y Lo alabara día y noche. Era templo en el Templo cuando un ángel de Dios cotidianamente la alimentaba. Era templo cuando, llegada la edad de mujer y de matrimonio, los sacerdotes la sacaron del Templo y la dieron a José. Entonces hubo dos templos en Israel: María, Templo de Jesucristo y Arca de la nueva y eterna alianza, y el templo de Jerusalén. Vid. sobre la infancia de María: *Evangelio del pseudo Mateo*, en *Los evangelios apócrifos*. Colección de textos griegos y latinos, versión crítica, estudios introductorios, comentarios e ilustraciones por Aurelio de Santos Otero. Madrid, BAC, 1956; págs. 189 ss. Cf. *Canones, Triodia et Troparia Andreae Cretensis*, Migne PG. 97.1314.⁴³

Letras, 2015, julio-diciembre, nº 72 - pp. 167 - 198 ISSN: 0326-3363

tanto que en ella fue concebido y engendrado el Verbo divino, Jesucristo, verdadero Dios y verdadero hombre, por lo cual la nombramos Theotokos, Madre de Dios.⁴³ La virginidad-templanza-prado-paraíso en que el Hijo de Dios es concebido y engendrado equivale al punto infinitamente productivo del esquema geométrico-matemático mencionado y por tanto es homóloga del corazón y centro del alma del místico. Una doctrina de origen bautismal que se remonta a los orígenes mismos del Cristianismo ha hecho del corazón el lugar del nacimiento de Cristo en la Iglesia y en los creyentes.

⁴³ La virginidad de María, que es templanza que está allende el tiempo y el espacio, antes del tiempo y del espacio, templanza paradisiaca, templanza de Cielo y Tierra, corresponde simbólicamente al punto central de la circunferencia del esquema geométrico predicho y al cero matemático, y así como son ellos infinitamente productivos es ella infinitamente fecunda y, por ello, capaz de concebir y engendrar el Verbo eterno Hijo de Dios. Esta clase de templanza- virginidad con toda su productividad y fecundidad es la que el místico debe alcanzar para que en ella pueda el Espíritu Santo engendrar el Hombre nuevo cristiforme nacido de arriba. Gonzalo de Berceo ha sustituido con inmensa originalidad el éxtasis cristiano de Dionisio Areopagita por la virginidad espiritual de María e incomparablemente el neoplatónico de Plotino. V. N. Lossky advierte sorprendentes semejanzas de lenguaje, aunque no de doctrina, entre los dos primeros. “Para aproximarse al Uno (έν) es necesario, según Plotino, «retirarse de los objetos sensibles, que son los últimos de todos, hasta los primeros objetos; es necesario liberarse de todos los vicios, puesto que se tiende hacia el Bien; es necesario remontarse al principio interior de sí mismo y devenir un solo ser en vez de muchos, si se debe contemplar el principio y el Uno». Este es el primer grado de la ascensión, en el cual el hombre se halla liberado de lo sensible por haberse recogido en la inteligencia. Pero es necesario sobrepasar la inteligencia, porque se trata de alcanzar un objeto que es superior a ella. «En efecto, la inteligencia es una cosa y es un ser; mas este término no es una cosa, pues es antes de toda cosa. Tampoco es un ser, pues el ser tiene una forma que es la del ser; pero este término está privado de toda forma, incluso inteligible. Porque, como la naturaleza del Uno es gene-^[28]ratriz de todo, ella no es nada de lo que ella engendra». Esta naturaleza recibe definiciones negativas que recuerdan las de la *Teología mística* de Dionisio. «Ella no es una cosa; ella no tiene cualidad ni cantidad; ella no es inteligencia ni alma; no está en movimiento ni en reposo; no está en el lugar ni en el tiempo; es en sí, es esencia aislada de las otras o, mejor, es sin esencia, porque es antes de toda esencia, antes del movimiento y antes del reposo; *pues estas propiedades se encuentran en el ser y lo hacen múltiples*” (ob. cit., págs. 27-28). Lo que propone Plotino como vía mística es una reducción del ser a la simplicidad absoluta incompatible con la vía de Dionisio y con la propuesta de Berceo: “El éxtasis de Dionisio es una salida del ser en cuanto tal; el éxtasis de Plotino es ante todo una reducción del ser a la simplicidad absoluta. Por esto designa Plotino su éxtasis con un nombre muy característico: el de «simplificación» (ἀπλοῦσις). Es una vía de reducción a la simplicidad del objeto de contemplación que puede ser definido positivamente como el Uno –έν– y que, en esta cualidad, no se distingue del sujeto contemplante. A pesar de todas las semejanzas exteriores, debidas sobre todo al vocabulario común, estamos lejos aquí de la teología negativa de las *Areopagíticas*. El Dios de Dionisio, incognoscible por naturaleza, Dios de los *Salmos* «que hizo de las tinieblas su retiro», no es el Dios-unidad primordial de los neoplatónicos. Si bien es incognoscible, no es en virtud de su simplicidad que no podría acomodarse con lo múltiple de que es tachado todo conocimiento relativo a los seres; es una incognoscibilidad, por así decir, más básica, absoluta. En efecto, si ella tuviera por base la simplicidad del Uno, como en Plotino, Dios no sería incognoscible por naturaleza. Ahora bien, la única definición propia de Dios en Dionisio es precisamente la incognoscibilidad, si se puede hablar aquí de definiciones propias. Cuando Dionisio rehúsa atribuir a Dios las propiedades que constituyen el objeto de la teología afirmativa, apunta expresamente a las definiciones neoplatónicas: οὐδὲ έν, οὐδὲ ένότης – «Él no es el Uno ni la Unidad», dice. En el tratado Sobre los nombres divinos, examinando el nombre el Uno que puede ser dicho de Dios, muestra su insuficiencia y le opone un nombre distinto, «el más sublime», el de la Trinidad, el cual nos enseña que Dios no es el uno ni lo múltiple, mas que Dios sobrepasa esta antinomia, siendo en lo que es incognoscible” (ibidem, pág. 29). Gonzalo de Berceo, en cambio, hace hincapié en la infinita fertilidad humano-divina de la virginidad de María fecundada por la gracia del Espíritu Santo. La templanza, el punto geométrico y el cero matemático, en consecuencia, no se corresponden con la simplicidad plotiniana del ser ni con la simplicidad que proponen los místicos de tendencia neoplatónica del Occidente cristiano.

Después de una primera etapa cristológica —representada por Metodio de Filipo, Justino, Teófilo de Antioquía, Tertuliano, Ireneo, Hipólito Romano y otros—, la capacidad cristocéntrica de engendrar a Dios en el corazón de la Iglesia y de los fieles se asoció por Cirilo de Alejandría con la operación vivificante del Espíritu Santo, y al cabo Gregorio de Nisa dio a la doctrina la plenitud de su forma mística por la inclusión de la virginidad prototípica de María en la generación del Logos encarnado.⁴⁴ Como

⁴⁴ Vid. RAHNER, HUGO, «Die Gottesgeburt. Die Lehre der Kirchenväter von der Geburt Christi aus dem Herzen der Kirche und der Gläubigen», en RAHNER, HUGO, *Symbole der Kirche*, ob. cit., págs. 11-87. Desde los comienzos del Cristianismo existió una *theologia cordis*, consistente en la doctrina de la inhabitación de Cristo en el corazón de los fieles y procedente de la doctrina del nacimiento del Logos como eterno del Padre y temporal de la Virgen María. Tal doctrina tenía estrecha relación con la concepción de la Iglesia como Virgen madre y mediadora de la salud. Según Metodio de Filipo, la embarazada del *Apocalipsis* de San Juan que alumbró el Logos en los corazones de los creyentes es la Iglesia. El corazón significa aquí el centro del ser humano y asiento de la sabiduría y de la voluntad. Como el Padre eterno engendra el Logos en su propio corazón, así es engendrado el Logos en el corazón del hombre. Justino (*Dialogus cum Tryphone Judaeo*, XXXVIII 6. 7 = Migne PG. 6.472), S. Teófilo de Antioquia (*Ad Autolyicum*, II 10, 6 = Migne PG. 6.1024), Tertuliano (*Adversus Praxeam*, 7 = Migne PL. 2.161C), Hipólito de Roma (*Fragmentum in Canticum canticorum*, XVII 1 = Migne PG. 10.628), Dionisio de Alejandría (*apud Athanasii De sententiis Dionysii*, 23 = Migne PG. 25.481A), Metodio (*De sanguisuga*, I 4). En Ambrosio el Padre genera al Hijo *ex utero cordis*, pero el Verbo *ex ore suo* (*De virginibus*, III 1, 3 = Migne PL. 16.221A), aunque también: *Verbum Dei ex utero cordis*. En estas expresiones se suman dos aspectos complementarios: el antiguo del corazón como lugar donde se engendra el Logos más el de la inhabitación de Cristo en el corazón. El origen de la doctrina del nacimiento de Cristo en el corazón del hombre está en la primitiva teología del bautismo, de acuerdo con la cual el bautismo constituía un renacimiento o nuevo comienzo de la vida divina en el hombre por la inhabitación adquirida de Cristo en el corazón. De la doctrina del nacimiento del Logos en el corazón del Padre dio San Ambrosio una nueva versión que ejerció profundísimo influjo en la historia de la mística. Se trata de la doctrina del “Verbo manantial” que mana del corazón del Padre al corazón de la Virgen y desde el corazón de la Virgen al corazón de los creyentes: *Verbum de corde Patris saliens... ergo et nunc salit et currit de corde Patris super sanctos suos* (*Expositio in Psalmum* 118, *Serm.* 6, 6). Esta idea, en esencia procedente de Hipólito de Roma, pasa después de Ambrosio a Gregorio Magno (*Homiliae in Evangelia*, XXIX 10 = Migne PL. 76.1219AB) y de Gregorio Magno a Paterio, Beda, Alcuino, Walafrido Strabo, Haymo von Halberstadt, Honorio Augustodunense. En el bautismo recupera el hombre la semejanza con el Logos y la nueva vida resultante del bautismo consiste en una *conformatio* con la vida de Cristo. Todo bautizado, en quien inhabita el Logos, adquiere la forma hermosa del Logos (CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Paedagogus*, III 1, 5 = Migne PG. 8.247); se hace hermoso porque obtiene la semejanza con Dios; deviene Dios porque Dios lo quiere así. Para Ireneo Lugdunense, el inmaculado vientre de María, en que el hombre es engendrado para Dios, es la Iglesia, que hace lo mismo (*Adversus haereses*, IV 33, 11 = Migne PG. 7.437). Hipólito, discípulo de Ireneo, es la fuente de estas especulaciones. En efecto, afirma que el “Wiedergeburt der Gläubigen” es similar al nacimiento del Logos “aus Pneuma und Jungfrau” (Rahner, pág. 26). Se trata, pues, de un claro paralelismo María = Iglesia (*Elenchos*, 10, 331; *Contra Noet.*, 16 = Migne PG. 10.825B, etc.). En este sentido, Orígenes plantea una cuestión fundamental para el místico: “¿De qué me vale que Cristo haya nacido de la Santísima Virgen, si no ha nacido en mi interior?” (*Homil. in Jerem.*, 9, 1). Esta forma de la doctrina pasa después a los Padres Griegos, por Metodio Olímpio, en especial a los Capadocios, y, reelaborada por Gregorio de Nisa, alcanza a Máximo Confesor y desde las traducciones y comentarios de Máximo debidas a Juan Escoto Eriúgena, a todo el Occidente. En la concepción de la doctrina mística del nacimiento de Dios en la Iglesia y en el alma del creyente de los Capadocios es fundamental el tema de la restauración de la imagen divina en el hombre por el bautismo, la cual restauración consiste en una verdadera conformación del alma con el Logos de acuerdo con el modelo paulino. En Gregorio Nacianceno el retorno que se produce en el bautismo es un retorno a la imagen de Dios, un “Wiederschicken” con el Logos que se nos brinda en su nacimiento de una sagrada Virgen: el descenso del Logos (*kénosis*), por el cual ascendemos o, mejor, regresamos a Dios, de modo que, después de haber muerto en Adán, renacemos en Cristo (*Oratio* 34, 4 = Migne PG. 36.316A). El nacimiento de Cristo en el corazón debe producir en el hombre una vida conformada

el Logos solo puede tomar carne en la virginidad de María semejante a la naturaleza divina, en el místico tampoco puede nacer y conferir deiformidad, si no es en su templanza-virginidad. Como de la virginidad-templanza de María nace Jesucristo, fruto temperado de divinidad y humanidad, así también es el místico fruto temperado de

con Cristo. Gregorio Nacianceno pide en un sermón a las mujeres: “Vosotras, mujeres, sed doncellas para que podáis ser madres de Cristo” (Orat. 38, 1 = Migne PG. 36.313A). Recuerda con ello Mt. 12, 50: Quien hace la voluntad de Cristo es Madre de Cristo. Y en otro sermón: “Cada alma debe ser Madre interior de Cristo. ¿Cómo puede ser el alma Madre de Cristo? Cada alma porta en sí a Cristo como en un vientre materno. Si el alma no se reforma por una vida santa, no puede ser llamada Madre de Cristo. Pero cada vez que acoges en ti la palabra de Cristo y le das forma en tu interior, ella toma forma en ti como en un vientre materno por tu meditación en ella y puedes ser llamado madre suya. Entonces comprendes que cada uno de nosotros se hace conforme con Cristo, que nuestras almas pueden llegar a ser Madre de Cristo, es decir Madre de la Palabra de Cristo. El justo, el caritativo forma en sí mismo a Cristo, forma en sí la imagen de la Verdad (Gal. 4, 19). Cf. Pseudo-Crisóstomo, *De caeco et Zachaeo*, 4 = Migne PG. 54.605. En conclusión, la predicación de la Palabra divina engendra y forma a Cristo en los corazones. La Palabra de Dios engendra y forma los miembros del cuerpo místico de Cristo, en cuanto que por el bautismo recuperan la perdida conformidad original con el Logos. En San Cirilo de Alejandría esta capacidad cristocéntrica de engendrar a Dios en el corazón de la Iglesia y de los creyentes se asocia también con la operación del Espíritu Santo: “Es ist der Heilige Geist, der in uns das göttliche Werk der Begnadigung vollbringt, so wie er einst in der Überschatung der heiligen Jungfrau den Leib des menschengewordenen Logos gebildet hat. Der Heilige Geist formt unsere Herzen zur Logosähnlichkeit um, bildet in uns Christus, gibt so der Seele die Logosförmigkeit zurück, die sie einst verloren hat” (Rahner, pág. 54). Para representarnos la doctrina de la información divina en San Cirilo recurrimos al capítulo más hermoso de su *Comentario de San Juan*. El Espíritu, que Cristo pone en nuestros corazones, forma en nosotros la forma divina de la semejanza con el Hijo, nos constituye, en la mística unidad del Cuerpo de Cristo, en el hombre celestial uno Jesucristo, en el Adán celestial uno. El Espíritu Santo obra en nosotros el comienzo de la nueva vida cristiforme como un verdadero nacimiento de Cristo en el corazón (*Commentarium in Ioannem*, IV 2). Por la operación del Espíritu Santo que hace que en nosotros nazca y se forme Cristo adquirimos el ser Dios Padre del Cristo que en nosotros nace y se forma por el mismo Espíritu Santo. Todo esto está de acuerdo con San Pablo, que también afirma que Cristo se forma en nosotros por el Espíritu Santo (Gal. 4, 19). Pero el modelo del nacimiento o nuevo nacimiento de Cristo en el corazón es, según el propio San Cirilo, el hacerse hombre el Logos en la Virgen María. “Die Heiligung des Menschen ist demnach eine im mystischen Leib Christi stetig sich fortsetzende Nachbildung der Geburt Christi aus Maria” (*De dogmatum solutione*, 3 = Rahner, pág. 46). En San Gregorio de Nisa la doctrina del nacimiento de Cristo en el corazón alcanza la plenitud de su formulación mística. La vida espiritualizada, virginal y colmada de Dios que tuvo el primer hombre en el Paraíso es para San Gregorio no solamente el punto de partida de su dogmática, mas sobre todo de su mística. El alma, por la gracia del Logos viviente que la inhabita, se esfuerza para alcanzar una vida santa; la ascensión mística tiene como meta aquella vida que, perdida un día, de nuevo fue traída al mundo por el Logos nacido de la Virgen. De aquí, el importantísimo papel que desempeña la virginidad en la teología mística de San Gregorio (vid. J. STIGLMAYR, «Die Schrift des heiligen Gregor von Nyssa *Über die Jungfräulichkeit*», en *Zeitschrift für Aszesse und Mystik*, 2 (1927), pp. 334-359, en especial pág. 347: “Virginität und paradiesischer Zustand”, y pág. 346: “Virginität und Mystik”). Puesto que el Logos hecho hombre es la forma arquetípica de toda virtud, la vida del Logos debe repetirse en la ascensión del alma: “Lo que un día aconteció corporalmente en María virgen, resplandeciendo la plenitud de la divinidad en Cristo por la Virgen, eso mismo se cumple en toda alma que lleva una vida virginal en conformidad con el Logos” (*De virginitate*, c. 2 = Migne PG. 46.324B). Solamente mediante la virginidad espiritual nacemos de Dios. Solamente si somos espiritualmente vírgenes Dios Verbo puede ser engendrado en nosotros por el Espíritu Santo. La teología mística de San Gregorio de Nisa ha influido decisivamente en el teólogo fundamental tanto para la mística bizantina como para la de Occidente: San Máximo el Confesor. Aunque comentarista de la teología mística de Dionisio Areopagita, la teología mística de San Máximo Confesor procede directamente de la de San Gregorio de Nisa, no de la de Dionisio. La teología mística de Dionisio Areopagita es de forma neoplatónica y no incluye la doctrina del nacimiento de Dios en el corazón del creyente. La teología mística de San Gregorio de Nisa llega a Occidente por la traducción y comentario que Juan Escoto Eriúgena ha hecho de la obra de San Máximo Confesor.

Letras, 2015, julio-diciembre, nº 72 - pp. 167 - 198 ISSN: 0326-3363

humanidad y divinidad cuando su corazón se ha vuelto virginal.⁴⁵ Por la semejanza

⁴⁵ La unión de la naturaleza divina de Dios con la humana de la Virgen en la encarnación del Verbo y la de la naturaleza humana virginal y temperada del místico con la divina en la perfección unitiva son la forma cristiana del mito arcaico del matrimonio del Cielo con la Tierra y el nacimiento de una nueva progenie theándrica. Lo manifiesta claramente Eusebio de Cesarea en la “Oratio ad Sanctorum coetum” de su *Vita Constantini*. Transcribo, pues, el lugar pertinente según la edición griega de Migne:

Ἀνάγκη γὰρ τὸν δημιουργὸν τῶν ἔργων αὐτοῦ κήδεσθαι. Ἐπει δὲ κοσμικὸν σώματι πλησιάζειν, ἐν τε γῆ χρονίζει ἔμελλε, τῆς χρείας τοῦ ἀπαιτούσης, νόθην τινὰ γένεσιν ἑαυτοῦ ἐμηχανήσατο· χωρὶς γάρ τοι γάμων σύλληψις, καὶ ἀγνῆς παρθενίας εἰλείθυια, καὶ Θεοῦ μήτηρ κόρη, καὶ αἰωνίας φύσεως ἀρχὴ χρόνιος, καὶ νοητῆς οὐσίας αἴσθησις, καὶ ἀσωμάτου φανότητος ὕλη· ἀκόλουθα τοιγαροῦν καὶ τὰ λοιπὰ τοῦ φάσματος· αἰγλήεσσα περισσεῖρά ἐκ τῆς Νῶε λάρνακος ἀποπταμένη, ἐπὶ τοὺς τῆς παρθένου κόλπους καθήρην· ἀκόλουθα δὲ καὶ μετὰ τὸν ἀναφῆ, πάσης τε ἀγνείας καθαρώτερον, καὶ αὐτῆς ἐγκρατείας κρείσσονα ὑμέναιον. (Cap. XI = PG Migne 20.1266)

El mito de las nupcias del Cielo y de la Tierra difícilmente podría homologarse punto por punto con lo relatado en el Génesis acerca de la creación del mundo y del hombre, a pesar de la inequívoca presencia de elementos semejantes y del único valor de los mismos, puesto que la idea autogenetista y la creacionista son incompatibles. Pues bien, difícil de homologar la hierogamia celestia/terrena de la gentilidad con la creación ex nihilo de la tradición hebreo-cristiana, el símbolo sagrado hierogámico celestia/terreno está presente en muchos aspectos de la última tradición. Cuál puede ser la forma de la hierogamia cristiana lo vemos, por ejemplo, en el excerpto citado de Eusebio de Cesarea. Dice el autor en nuestra lengua:

“Menester fue, pues, que el demiurgo [Dios creador] tomase cuidado de su obra [de seis días]. Así, para acceder a un cuerpo cósmico [terreno] y morar temporalmente en la tierra, exigido ello por el oficio [a cumplir], inventó un híbrido nacimiento de Sí mismo: connubio sin matrimonio y alumbramiento con santa virginidad y madre doncella de Dios y comienzo temporal de la naturaleza intemporal y percepción sensible de la esencia inteligible y materia de incorpórea claridad. Consentáneos por ende también los restantes aspectos: esplendorosa paloma volando desde la urna de Noé descendió en el vientre de la virgen. Consentáneo además también el intacto himeneo, puro más que toda castidad y que la continencia misma más alto.”

El asunto de este bellísimo paso eusebiano, resonante de sutilezas clásicas y ya resplandeciente al mismo tiempo del nuevo apofatismo cristiano, es la encarnación del Verbo divino en el vientre santísimo y purísimo de María por obra del Espíritu Santo, dispuesta por Dios mismo para la restauración y recreación del universo y del hombre caídos y para dar cabo por Cristo Jesús a la obra dejada inconclusa por el primer Adán, encarnación realizada en el acto nupcial de la naturaleza divina con la naturaleza humana. Porque bien puede decirse y sin error alguno que el seno virginal de María se convirtió en el tálamo nupcial donde se consumaron las nupcias de la naturaleza divina y la naturaleza humana, hasta entonces separadas e irreconciliables por el pecado de Adán y de los hombres. De varios modos nombra Eusebio estas nupcias. Al final de la perícopa con el vocablo ὑμέναιος ‘boda’ o ‘casamiento’, y en el comienzo de la descripción de los medios utilizados por Dios para dar cumplimiento a su propio nacimiento, negativa e indirectamente con γάμος ‘unión matrimonial’ ‘matrimonio’ ‘boda’ ‘nupcias’, pero positiva y directamente con σύλληψις, vocablo que tiene las acepciones débiles, por así decir, ‘unión’ ‘conjunción’ ‘concierto’ ‘concento’, pero las fuertes de ‘coitus’ ‘cópula sexual’. En este notable juego de antinomias, propias del método antinómico de la teología mística cristiana, Eusebio emplea el término aparentemente más delicado y realmente más áspero para describir la operación del Espíritu Santo. Comentario aparte merece la palabra para ‘alumbramiento’ *-puerperium* dice el traductor latino con menos exactitud- εἰλείθυια. Se trata en realidad del nombre propio de la diosa Εἰλείθυια –Ilithyia–, que auxilia a las mujeres en el alumbramiento y en la crianza de sus niños, utilizado como nombre común. Esta diosa es la correspondiente griega de la romana Lucina, que es la que Virgilio nombra en la Égloga IV como auxiliadora en el parto del *puer* maravilloso, y así como Εἰλείθυια es asimilada a Ἄρτεμις y a Σελήνη también Lucina a Diana y sincréticamente a Ártemis, lo cual se refleja en la expresión virgiliana: “Tu modo nascenti puero, quo ferrea primum | desinet ac toto surget gens aurea mundo, | casta fave Lucina: tuus iam regnat Apollo” (Ec. IV 8-10), pues Lucina es Diana y Ártemis y, por tanto, hermana de Apolo. Un mundo en apariencia inextricable de homologías gentiles acompaña la casi poética representación cristiana de las nupcias de la naturaleza divina y de la naturaleza humana. Estas nupcias de la tradición cristiana

con la virginidad maternal de María el alma concibe en sí el Logos y deviene madre de Cristo.⁴⁶ Mas por la propia semejanza con la concepción virginal de María, que no es espontánea, el alma no puede concebir ni engendrar ni alumbrar sin la operación de la gracia del Espíritu Santo. En la virginidad del místico, semejante a la de María, en la templanza espiritual de la singular teología mística de Berceo, el Espíritu Santo engendra a Cristo, engendra al espiritual como Cristo, como la forma de Cristo. Pues

constituyen la forma verdadera y última del mito primordial de las nupcias del Cielo y de la Tierra, el cual, en consecuencia, es perfectamente inteligible desde la perspectiva de la Revelación. Es suficiente una rápida lectura del Prólogo del *Evangelio según San Juan* para hacerlo manifiesto. En efecto, el Verbo de Dios que estaba en el principio con Dios y era Dios, el Verbo por quien *omnia facta sunt* y sin el cual *factum est nihil quod factum est*, ese Verbo *caro factum est et habitavit in nobis* y sin dejar de ser Dios tomó naturaleza humana y se hizo hombre en el seno virgen de María: Jesucristo, redentor y salvador del mundo y Sabiduría hipostática de Dios.

⁴⁶ Mas el alma humana no solo ha de ser temperada y poseer la virginidad maternal de María para concebir en sí y engendrar y dar a luz al Logos Cristo, ha de ser también mujer, como lo expresa bien el Maestro Eckehart. En efecto, en el segundo de sus sermones, que tiene este epígrafe, interpretado por él en sentido místico: *Intravit Iesus in quoddam castellum et mulier quaedam, Martha nomine, excepit illum in domum suam. Lucae II.* (Lc 10, 38), manifiesta cómo a la virginidad ha de agregar el místico la femineidad. La perícopa que ahora interesa dice, según la traducción al alemán moderno de Josef Quint: “Ich sage weiter: Daß der Mensch Jungfrau ist, das benimmt ihm gar nichts von allen den Werken, die er je tat; das alles (aber) läßt ihn magdlich und frei darstehen ohne jede Behinderung an der obersten Wahrheit, so wie Jesus ledig und frei ist und magdlich in sich selbst. Wie die Meister sagen, daß nun gleich und gleich Grund für die Vereinigung ist, darum muß der Mensch Magd sein, Jungfrau, die den magdlichen Jesus empfangen soll. | Nun gerbt acht und seht genau zu! Wenn nun der Mensch immerfort Jungfrau wäre, so käme keine Frucht von ihm. Soll er fruchtbar werden, so ist es notwendig, daß er *Weib* sei. «Weib» ist der edelste Name, den man der Seele zulegen kann, und ist viel edler als «Jungfrau». Daß der Mensch Gott in sich *empfängt*, das ist gut, und in dieser Empfänglichkeit ist er Jungfrau. Daß aber Gott fruchtbar in ihm werde, das ist besser; denn Fruchtbarwerden der Gabe das allein ist Dankbarkeit für die Gabe, und da ist der Geist Weib in der wiedergebärenden Dankbarkeit, wo er Jesum wiedergebirt in Gottes väterliches Herz. | Viele gute Gaben werden empfangen in der Jungfräulichkeit, werden aber nicht in weiblicher Fruchtbarkeit mit dankbarem Liebe wieder eingeboren in Gott. Diese Gaben verderben und werden alle zunichte, so daß der Mensch nimmer seliger noch besser davon wird. Dabei ist ihm seine Jungfräulichkeit zu nichts nütze, denn er ist über seine Jungfräulichkeit hinaus nicht Weib mit voller Fruchtbarkeit. Darin liegt der Schaden. Darum habe ich gesagt: «Jesus ging hinauf in ein Burgstädtchen und ward empfangen von einer Jungfrau, die ein Weib war». Das muß notwendig so sein, wie ich euch dargetan habe.” Traduzco el texto alemán moderno de Josef Quint del siguiente modo: “Digo a más que ser el hombre virgen no lo priva en nada de las obras que ya hizo. Déjale ello ser virgen y libre sin óbice ninguno ante la verdad suprema, como Jesús vacante y libre es y virgen en sí mismo. Dicen los maestros que para la unión con lo igual solo ser igual es causa. Y por ello ha de ser el hombre virgen, doncella, para concebir a Jesús virgen. | Parad mientes ahora y mirad con atención. Si el hombre fuese solamente virgen, ningún fruto de él podría provenir. Para ser fructífero le es necesario ser *mujer*. «Mujer» es el nombre más excelso que puede darse al alma, excelso mucho más que «virgen». Es bueno que el hombre *conciba* en sí a Dios, y en esta concepción es virgen. Mas que Dios se haga en él fructuoso es aún mejor. Pues hacerse fructuoso en el don, solo ello es gratitud por el don, y allí el Espíritu es mujer en la gratitud del reengendrar cuando a Jesús reengendra en el corazón paterno de Dios. | Muchos buenos dones se conciben en la virginidad, pero no son reengendrados en Dios en fecundidad femenina con agradecida alabanza. Tales dones perecen y se aniquilan, y por ello el hombre nunca llega a ser con ellos mejor y más dichoso. Por tanto, su virginidad de nada le vale, porque él no es, además de virgen, con plena fecundidad mujer. En esto consiste el daño. Por eso he dicho: «Subió Jesús a una ciudadela y fue recibido por una virgen que era mujer». Esto debe necesariamente ser así como os lo he declarado” (Meister Eckehart. *Deutsche Predigten und Traktate*. Herausgegeben und übersetzt von Josef Quint. München, Carl Hanser Verlag, 4. Auflage, 1977; págs. 159-160). Adviértase que en alemán *empfängen* tanto vale ‘recibir’ como ‘concebir.’

como el Hijo, según se dice en el Símbolo, *incarnatus est de Spiritu Sancto ex María Virgine*, el místico romero, Gonzalo de Berceo, en el prado temperado que es Paraíso y es Iglesia y es María siempre virgen es engendrado por obra y gracia del Espíritu Santo hombre nuevo cristiforme, hombre nuevo Cristo,⁴⁷ no imitación de Cristo,⁴⁸ templanza de humanidad y divinidad y templo del Espíritu Santo.⁴⁹ Ser engendrado espiritualmente en la virginidad-templanza incomparable de María es devenir cristiformes y es ser María, en el pensamiento de Berceo, templo de nosotros y nosotros templo del Espíritu Santo.⁵⁰ Como dice San Gregorio de Nisa, el alma del hombre deviene espiritualmente Madre de Cristo, deviene espiritualmente María, cuando el

⁴⁷ “Nox praecessit, dies autem appropinquavit. Abiiciamus ergo opera tenebrarum, et induamur arma lucis [Ἀποθώμεθα οὖν τὰ ἔργα τοῦ σκότους, ἐνδυσώμεθα δὲ τὰ ὄπλα τοῦ φωτός]. Sicut in die honeste ambulemus : non in comessationibus, et ebrietatibus, non in cubilibus, et impudiciis, non in contentione, et aemulatione : sed induimini Dominum Iesum Christum [ἀλλὰ ἐνδύσασθε τὸν κύριον Ἰησοῦν Χριστόν], et carnis curam ne feceritis in desideriiis” (Rom 13, 12-14). “Omnes enim filii Dei estis per fidem, quae est in Christo Iesu. Quicumque enim in Christo baptizati estis, Christum induistis” [Πάντες γὰρ υἱοὶ θεοῦ ἐστε διὰ τῆς πίστεως ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ· ὅσοι γὰρ εἰς Χριστὸν ἐβαπτίσθητε, Χριστὸν ἐνεδύσασθε] (Gal 3, 26-27). “Deponere vos secundum pristinam conversationem veterem hominem, qui corrumpitur secundum desideria erroris. Renovamini autem spiritu mentis vestrae, et induite novum hominem, qui secundum Deum creatus est in iustitia, et sanctitate veritatis” [Ἀποθέσθαι ὑμᾶς κατὰ τὴν προτέραν ἀναστροφὴν τὸν παλὸν ἄνθρωπον τὸν φθειρόμενον κατὰ τὰς ἐπιθυμίας τῆς ἀπάτης, ἀνανεοῦσθαι δὲ τῷ πνεύματι τοῦ νοῦς ὑμῶν καὶ ἐνδύσασθαι τὸν καινὸν ἄνθρωπον τὸν κατὰ θεὸν κτισθέντα ἐν δικαιοσύνῃ καὶ ὁσιότητι τῆς ἀληθείας.] (Ef 4, 22-24).

⁴⁸ “Unidos a Dios, los elegidos llegan al estado del hombre perfecto, a la medida de la estatura perfecta de Cristo, según el dicho de San Pablo (Ef. IV 13). No obstante, si bien la conformidad con Cristo es el estado final a que se llega, la vía que a él conduce no es, como hemos podido ver, la de la imitación de Cristo. En efecto, la vía de Cristo, Persona divina, fue un descenso al ser creado, una ascensión de nuestra naturaleza; pero la vía de las personas creadas, al contrario, debe ser una ascensión, una elevación hacia la naturaleza divina, la unión con la gracia increada comunicada por el Espíritu Santo. La mística de la imitación que se puede hallar en Occidente es extraña a la espiritualidad oriental, que se define sobre todo como una *vía en Cristo*. Esta vía en la unidad del cuerpo de Cristo confiere a las personas humanas todas las condiciones necesarias para adquirir la gracia del Espíritu Santo, es decir para participar de la vida misma de la Santísima Trinidad, de la perfección suprema que es el amor” (V. Lossky, *Théologie mystique de l’Eglise d’Orient*, ob. cit., pág. 212).

⁴⁹ El don del Espíritu Santo es la presencia en nosotros de la gloria del Señor que nos transforma a su imagen. Así, Pablo no separa a Cristo del Espíritu Santo, no distingue vida «en Cristo» y vida «en el Espíritu Santo». Porque vivir es vivir en Cristo y vivir Cristo en nosotros: “Estoy crucificado con Cristo, y ya no vivo yo, es Cristo quien vive en mí” (Gál 2, 19-20). Y “si el Espíritu de aquel que resucitó a Jesús de entre los muertos habita en vosotros, el que resucitó a Cristo Jesús de entre los muertos dará también vida a vuestros cuerpos mortales por virtud de su Espíritu, que habita en vosotros” (Rom 8, 11). Estar en Cristo Jesús es vivir en el Espíritu Santo y vivir el Espíritu Santo en nosotros, por lo cual somos templo del mismo Espíritu (1Cor 6, 19; Rom 8, 11) y miembros del cuerpo de Cristo (1Cor 6, 15; 12, 27, etc.). La presencia del Espíritu está en todos los justos creyentes, pero con mayor perfección en el místico.

⁵⁰ Sobre la presencia del Espíritu Santo en el hombre cito, en una perspectiva teológica de la Iglesia de Oriente que estaba más cerca de la de Gonzalo de Berceo que la posterior tomista de la Iglesia de Roma, un pasaje del capítulo “Dos aspectos de la Iglesia” de la obra de Vladimir N. Lossky ya mencionada. “Como hemos dicho ya, la teología de la Iglesia de Oriente distingue siempre la persona del Espíritu Santo, Donador de la gracia, y la gracia increada que Él nos confiere. La gracia es increada y por su naturaleza, divina. Es la energía o procesión de la naturaleza una, es la divinidad (θεότης) en tanto que inefablemente distinta de la esencia y comunicada a los seres creados que deifica. Ya no se trata, pues, como en el Antiguo Testamento, de un efecto producido en el alma por la voluntad divina que actúa como una causa exterior a la persona; ahora es la vida divina la que se abre en nosotros en el Espíritu Santo. Porque

Espíritu Santo engendra en ella al Hijo de Dios.

Conclusión

Queda demostrado que el sentido esencial de la “Introducción de los Milagros de Nuestra Señora” de Gonzalo de Berceo consiste en la brevísima exposición poética de una especial teología mística que hace hincapié en la virginidad de María, entendida como templanza, y en su maternidad espiritual del hombre, entendida como contemplación, por lo cual difiere tanto de la mística especulativa cristiana medieval occidental de origen platónico o neoplatónico, que hace hincapié en el concepto de simplicidad, como de la mística amorosa cristiana occidental que tiene origen en el *Cantar de los Cantares* y en sus comentarios antiguos y medievales y hace hincapié en los amores del Esposo y de la Esposa.

Excurso

Cuando el místico Gonzalo de Berceo regresa al mundo de su alto vuelo ya nada es para él destemplado. Todo se ha convertido a su propia templanza. Entonces compone el poema que nosotros llamamos “Introducción de los Milagros de Nuestra Señora” y susurra en nuestros oídos una plegaria.

Él se identifica misteriosamente con las personas humanas, aunque permanezca incomunicable. Él se hace sustituto, por así decir, de nosotros mismos, porque es Él quien en nuestros corazones llama «abba, Padre», según la palabra de San Pablo. Habría que decir mejor que el Espíritu Santo eclipsa, como Persona, ante las personas creadas a las cuales apropia la gracia. En Él la voluntad de Dios ya no es exterior a nosotros: ella nos confiere la gracia desde nuestro interior, manifestándose en nuestra propia persona, en la medida en que nuestra voluntad humana esté de acuerdo con la voluntad divina y coopere con ella en adquirir la gracia, en hacerla *nuestra*. Es la vía de la deificación que culmina en el Reino de Dios, introducido en nuestros corazones por el Espíritu Santo ya en esta vida actual. Pues el Espíritu Santo es la unción real con que está ungido Cristo y están ungidos todos los cristianos llamados a reinar con Él en el siglo futuro. Será entonces cuando esta Persona divina, no conocida por no tener su imagen en otra hipóstasis distinta, se ha de manifestar en las personas deificadas, porque la muchedumbre de los santos será su imagen”¹⁷⁰ (V. Lossky, *Théologie mystique de l’Eglise d’Orient*, ob. cit., pág. 169).

PLEGARIA A NUESTRA SEÑORA

Señora nuestra,
virgen santísima María,
pues que tu vientre inmaculado
ha sido tálamo
para las nupcias del Cielo con la Tierra,
de la Naturaleza divina con la humana
y con tu consentimiento
por obra y gracia del Espíritu Santo
concebiste a tu divino Hijo,
Dios y Señor nuestro,
y fuiste en este siglo
Templo del Verbo increado,
concédenos también a nosotros
en tu virginidad ser engendrados
por el mismo Espíritu
hombres nuevos cristiformes;
sé para nos templo
para de Él serlo nosotros;
infunde en nos tu sangre
que infundiste en Jesucristo;
alúmbranos como a tu Hijo alumbraste,
que es la Luz del mundo;
aliméntanos de tus pechos almos
como a Él alimentaste
y a tu amado Bernardo
y al buen Gonzalo de Berceo,
y danos la crianza
que a todos ellos diste
para crecer hasta la vida eterna
y en el Cielo, llenos de alegría,
contemplar por siempre
el rostro de Dios.
Amén