

Habla su biblioteca

## Razón y sensualidad en la psicología patristica: Las raíces de nuestras imágenes de masculino y femenino

KATHERINE MILLER

*Directora de Asuntos Culturales  
Biblioteca "Florentino Idoate, S. J."*

*Universidad Centroamericana –  
"José Simeón Cañas"*

La doctrina oficial de la Iglesia durante los primeros siglos de su existencia, mantenía que lo masculino y lo femenino habían sido creados iguales, ambos a imagen de Dios. Sin embargo, las metáforas y las alegorías utilizadas por los Padres de la Iglesia en sus comentarios, explicaciones de textos bíblicos, los chaînes, florilèges, marginalia y otras modalidades de exégesis patristica, muchas veces sugirieron que la superioridad de cualquier categoría tenía algo que ver con su cualidad masculina o la inferioridad con su cualidad femenina.

A ojos de los Padres de la Iglesia, Eva, que representaba a



la mujer, es, con frecuencia, presentada, metafóricamente, como sensualidad, la percepción de los cinco sentidos, la irracionalidad,

la imaginación, la fantasía y todos los demás aspectos de la condición humana asociada con el cuerpo, la corporalidad y la mortalidad. La separación de la carne del espíritu, el cuerpo del alma o los cinco sentidos en contra distinción a la mente es descrito literal, alegórica y, hasta tropológicamente, en términos de las relaciones y diferencias entre el hombre y la mujer.

Ahora, estas no son definiciones exclusivas, y mi intención es de presentarlas solamente como dicotomías adicionales —pero inevitables— que subyacen bajo muchas de las expresiones de las dualidades neoplatónicas básicas. Y aunque podría ser que están explicando asuntos espirituales, las exigencias de los métodos exegéticos y alegóricos patrísticos exigen que las metáforas sean prestadas del mundo material y, por lo tanto, el lenguaje podría ser metafórico.

No obstante, mi argumento consiste en que, paulatinamente, estas imágenes-cum-metáforas llegaron a ser consideradas en una manera literal, y fueron transmitidas de comentario a comentario a lo largo de lo que puede ser considerado la Edad Media en Europa Occidental y que, en última instancia, influenciaron a los poetas de los Renacimientos europeos. La manera en que el poeta John Milton, en su poema *Paraíso Perdido*, caracterizaba las personalidades y existencia de Adán y Eva, por cierto, refleja un conoci-

miento profundo de las sugerencias patrísticas acerca de los rasgos de personalidad masculino y femenino. Además, la metodología de la exégesis patrística influenció a las teorías poéticas hasta durante los siglos XVI y XVII en los períodos Tudor, Jacobino y Estuardo en Inglaterra, y, por extensión, a toda Europa Occidental —es decir, las épocas de la reforma protestante, las reformas y la Contrarreforma católica, la creación de las teologías anglicanas y las sectas puritanas que irrumpieron la vida religiosa y teológica del mundo atlántico durante los siglos XVI y XVII.

Las actitudes patrísticas en los escritos medievales hacia las relaciones entre el masculino y femenino en general, y hacia mujeres en particular, se pueden ver más claramente y más representativamente en los comentarios sobre la Creación, sobre la tentación y sobre la caída en el libro del Génesis, igual como en las discusiones de matrimonio presentadas por San Pablo en su Primera epístola a los corintios. Estos dos textos figuraron entre las fuentes principales por todo el período denominado la Edad Media y los Renacimientos en Europa Occidental para los pensadores, escritores y poetas quienes deseaban evaluar a las mujeres y el matrimonio. Una discusión de estos textos per se no es necesario, ya que la interpretación de cualquier selección de texto difiere con el exégeta quien lo examina y con el período bajo

consideración. La cuestión de la interpretación de la caída por pecado original era tan cercanamente disputada que ningún resumen preliminar pudiera ser suficiente para nuestros objetivos aquí.

Sin embargo, como prólogo a una examinación del exégesis de Filón Judeo, que presentaremos abajo, interesa tomar nota que San Pablo parece mantener la doctrina de la igualdad esencial de los sexos simultáneamente con su utilización de imágenes y metáforas que llevan connotaciones de la superioridad

del masculino y la inferioridad del femenino.

En su Epístola a los gálatas (3:27-8), San Pablo explica que no hay ni masculino ni femenino en Cristo. Además, en su Epístola a los Corintios, declara que el hombre y la mujer no son dueños de sus propios cuerpos, si no que cada uno debe la deuda matrimonial al otro en igual manera (I Cor. 11:3-10). Pero lo más interesante de todas las descripciones que presenta San Pablo en sus epístolas es la de las jerarquías humanas y divinas:

*Sin embargo, quiero que sepáis que la cabeza de todo hombre es Cristo; y la cabeza de la mujer es el hombre; y la cabeza de Cristo es Dios. Todo hombre que ora o profetiza con la cabeza cubierta, afrenta a su cabeza. Y toda mujer que ora o profetiza con la cabeza descubierta, afrenta a su cabeza; es como si estuviera rapada. Por tanto, si una mujer no cubre la cabeza, que se corte el pelo. Y si es afrentoso para una mujer cortarse el pelo o raparse; ¡que se cubra!*

*El varón no debe cubrirse la cabeza, pues es imagen de la gloria de Dios; pero la mujer es gloria del varón. En efecto, no procede el varón de la mujer, sino la mujer de varón. Ni fue creado el varón por razón de la mujer, sino la mujer por razón del varón. He ahí porqué debe llevar la mujer sobre la cabeza una señal de sujeción por razón de los angeles.*

*Biblia de Jerusalén, I Cor. 11: 3-10*

Cuando San Pablo utiliza imágenes de jerarquías, la igualdad de los sexos la deja a un lado; y el hombre asuma la posición más cercana a Dios mientras que la mujer,

en un grado secundario, existe solamente para la gloria del hombre.

Siguiendo a Platón, quien divide el alma del hombre entre

el cuerpo y el alma (i.e., entre la percepción de los sentidos y la contemplación), Filón Judaeo, escribiendo en Alejandría, en Egipto, durante el siglo I B.C.E., explicó las preferencias posibles del alma en el continuum entre materia mutable y el mundo de la pureza eterna en su polémica obra *Contra Faustum* I.xii, c.xxix [PL 42:274].<sup>1</sup>

La formulación de este continuum que presenta Filón Judaeo

*Les nombreux fragments que l'on en retrouve encore dans les Florilèges et les Chaînes, les imitations poussées jusqu'à la servilité d'un Saint Ambroise, y, enfin, pour couronner tout, la légende propagée par Eusèbe qui fait de Philon un Chrétien, sont la preuve du goût que témoignaient pour lui les premiers siècles chrétiens. (Op. Cit., p. i)*

*Las selecciones numerosas que todavía se encuentran en los florilegios y chaînes [marginalia continua], las imitaciones servilmente agregadas por San Ambrosio, y, al fin de tanto, la leyenda propagada por Eusebio [de Cesarea] que hizo de Filón un cristiano, son la prueba de la preferencia que los primeros siglos cristianos manifestaban para él. [Traducción propia]*

Las formulaciones más obvias de la dualidad Filón-Platónica mantienen una división entre la mente y la materia y, además clasifican los poderes del alma como [1] la razón y las facultades subordinadas a la razón que Filón declara que son la imaginación, los sentidos, las emociones, las cuales, afirma, son dependientes del cuerpo. Se puede encontrar estas ideas, como veremos, en San Clemente de Alejandría, Orígenes, San Ambrosio, San

gozaba de una influencia directa sobre la formación del dogma cristiano durante el período patrística. Aunque Filón era conocido solamente indirectamente durante la Edad Media de Europa Occidental, fue considerado como un Padre de la Iglesia cristiana hasta el siglo XVI. (2) Émile Bréhier explica en su obra maestra *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie* (Paris, 1952), que

Jerónimo, San Agustín y Gregorio el Grande— en fin, en los escritos de los pensadores patrísticos y ortodoxos responsables del dogma de la Iglesia Católica de Europa Occidental. Se encuentran, además, formas más elaboradas y sutiles de la misma idea en Pedro Lombardo, pasando por San Hugo de San Víctor (siglo XII), hasta Dr. John Colet (siglo XVI), guía espiritual de Santo Tomás Moro, y Erasmo de Róterdam (siglo XVI), mejor amigo de Moro.

En su exégesis alegórico de la Caída por pecado original dibujado en el Libro de Génesis, Filón presentó a Adán como la mente masculino e inmortal volteando hacia lo femenino y sensual en su misión hacia el deseo sexual, y así involucrándose en la multiplicidad del mundo creado. (De Opificio mundi, 156. Citado en R. A. Baer,

Philo's Use of the Categories Male and Female (Leiden, 1970), p. 49.) La mente masculino y unitario dedicándose a la contemplación divina fue engañado, dice Filón, y así dividido e infectado por la acción de los sentidos (a que Filón presenta como lo femenino, como mujer). Para comenzar, declara Filón, en su comentario, Legum Alegoria:

*God first made the mind, i.e., the man, then sense-perception, the woman . . . . Sense-perception and mind are component parts of man's soul. [Op. Cit. II:73]*

*[Primero, Dios hizo la mente, es decir, el hombre, después la percepción de los sentidos, [que es] la mujer. . . . la percepción de los sentidos y la mente son partes componentes del alma del hombre.] [Traducción propia]*

Pero Filón sigue, y declara que los sentidos (la parte femenina del alma) son irracionales y ciegas; es la naturaleza de la mujer de ser engañada, afirma Filón; la mujer no reflexiona profundamente en la manera que actúa la mente (la parte masculina del alma) en su estado de ser sola y única en su comunión con Dios.

Para Filón, la naturaleza más alta del hombre era a-sexual no solamente en su relación con Dios, pero también en su indivisibilidad racional. Su naturaleza más baja, es decir, su naturaleza inferior, fue polarizada y dividida en masculino y femenino como resultado de la Caída de Adán y Eva presentada en el Libro de Génesis. Es, por lo

tanto, "fitting that man should rule over immortality and everything good, but woman over death and everything vile [Quaestiones in Genesim 1:37] [[es, por lo tanto] apropiado que el hombre deberá reinar sobre la inmortalidad y todo lo que es bueno, pero la mujer sobre la muerte y todo que es vilo (Traducción propia)]. En Legum Allegoria, Filón anima al hombre a denegar y rechazar activamente lo que es femenina, compuesto por los sentidos apasionados, de naturaleza cambiante, representando la mortalidad y el mundo material—y eso para alcanzar "manly reasoning schooled in fortitude" [Legum Allegoria II:73] ["el proceso masculino de razonamiento educado en la fortaleza" (Traducción propia)].

Filón interpretó el libro del Génesis en una manera parecida a la interpretación ofrecida por San Agustín más tarde, cuando explicó que el placer (la serpiente) no pudo engañar la mente (i.e., el hombre), en una manera directa, pero tuvo, primero, que engañar los sentidos (i.e., la mujer), los cuales, después corrompieron la mente (el hombre). (De Opificio mundi, 165-6) En esta manera, Adán, el hombre, llegó a escoger la multiplicidad, la materia y el pecado —todo ello representado por lo femenino.

En el Evangelio según Tomás, parte de los apócrifos gnósticos, existentes en los tiempos de Filón, leemos que Jesús declara que “Every woman who makes herself

male will enter heaven...” (Citado en Grant, Gnosticism and Early Christianity (Nueva York, 1959, p. 125). [Cada mujer que se hace masculina entrará al paraíso] (Traducción propia). Se presentan declaraciones de Jesús parecidas a esta en el apócrifo Evangelio según los egipcios, a tal efecto que él ha venido a destruir todas las cosas femeninas. Estas son unas de las expresiones más tempranas de la idea que recurre también por todos los escritos de los Padres de la Iglesia: la idea de que uno puede “llegar a ser masculino”. Filón escribía ideas parecidas a esta tendencia —pero más sutiles— en su comentario exegetico, Quaestiones in Exodum:

*When souls become divinely inspired, from [being] women they become virgins, throwing off womanly corruptions which are [found] in sense-perception and passion. [Op. Cit. II:3]*

*Cuando están inspiradas divinamente las almas, [pasan de ser] mujeres, y vuelven vírgenes, quitando las corrupciones de la mujer que se encuentran en las percepciones de los sentidos y la pasión. (Traducción propia)*

Las pasiones están presentadas en estos documentos como, por naturaleza, femeninas. Pero dice que existen dos maneras de abjurar lo que es femenino—hasta para mujeres. Filón presenta dos modelos simbólicos en las figuras del Antiguo Testamento, Rebeca y Sara. Se puede abjurar lo que es la naturaleza femenina por medio

de, o [1] permanecer virgen, como Rebeca (Quaestionis in Genesim IV:117]) o [2] por terminar aquella parte de la experiencia “que pertenece a la mujer” (i.e., la menopausia que pone fin al ciclo menstrual y a la capacidad de concebir y dar luz a hijos) (Quod Deterius Potiori insidiari solet, 18). Sara y Rebeca, ambas, llegan a ser, en los escritos

de Filón citados arriba, tipos del alma racional y masculina. He aquí, la explicación alegórica presentado

por Filón en su obra *De Premiis et Poenis*:

*For when the soul is "many", full, that is, of passions and vices with her children, pleasures, desires, folly, incontinence, injustice, gathered around her, she is feeble and sick and dangerously near to death. But when she has become barren and ceases to produce these children or indeed has cast them out bodily she is transformed into a pure virgin. (Op. Cit., 158-160)*

*Porque cuando el alma es "multitudinaria", lleno, es decir, de pasiones y vicios con sus hijos, los placeres, deseos, locura, incontinencia, injusticia, congregados alrededor de ella, ella es débil y enferma y peligrosamente cerca de la muerte. pero cuando ella ha llegado a ser infértil y deja de producir estos hijos o, de hecho, los ha eliminado en forma corporal, ella es transformada en una virgen pura. (Traducción propia)*

Solamente en estos dos casos, según las metáforas utilizados por Filón en este texto, sería posible que una mujer y un hombre pueden recibir la semilla divina de Dios y tener esperanzas a participar en la sabiduría, valentía, templanza y la justicia.

Como explica Filón en *De Specialibus Legibus*, la parte masculina del alma está, por naturaleza, enfocada hacia Dios y la contemplación; la parte femenina del alma "clings to all that is born and perishes, stretching out its faculties like a hand to catch blindly at what comes its way" (Op. Cit. III:178). La parte femenina del alma "abraza todo lo que es nacido y que perece, estirando sus facultades como una mano

para captar ciegamente lo que viene hacia el alma. (Traducción propia).

En *Legum Allegoria*, la mente del hombre después de la Caída se dividió entre las partes masculinas, que son superiores; y las femeninas, que son las más bajas. El viaje hacia la salvación es el viaje de regreso al monismo —rechazando el dualismo— o sea, hacia la masculinidad y hacia Dios. (*Legum Allegoria* III:180) Hay, sin embargo, momentos en que Filón, en sus escritos, presenta al alma en su carácter femenino. Pero esto se da solamente cuando aquella juega un papel pasivo y receptivo en su relación con Dios. No es solamente el alma que vuelve a ser pasiva con respecto a Dios: la virtud, cuando

el alma está en esta postura, puede entrar al útero cuando Dios lo abre para sembrar buenas acciones. Filón mismo formula la idea en esta manera: "God alone can open the wombs of the souls, sow virtues in them, make them pregnant, and cause them to give birth to the Good" (Legum Allegoria III:180). [Solo Dios puede abrir los úteros de las almas, sembrar virtudes en ellos y preñarlos, y causarlas a dar luz al bien."] (Traducción propia).

*Now the sacrifice which is acceptable to God is unswerving abstraction from the body and its passions. This is the really true piety. [Op. Cit., V.xi]*

*Ahora, el sacrificio que es aceptable a Dios es la abstracción, sin error, del cuerpo y sus pasiones. Esta es la piedad verdadera. (Traducción propia)*

Clemente sigue explicando que las almas de los individuos masculinos y femeninos son lo mismo, aunque sus cuerpos sean diferentes. Las mujeres deberán dedicarse, dice San Clemente, a dar luz a niños y a cuidar a la casa. Acercándose aún

San Clemente de Alejandría también, aunque estaba más enfrascado en la posibilidad de un acercamiento entre la filosofía cristiana y griega y con un enfoque de pensamiento más científico, repite esta misma doctrina dualista y ascética sobre la separación de la materia por acción del espíritu y la demuestra análoga a las polaridades de lo masculino y lo femenino. La siguiente idea es repetida otra vez y otra vez en el Stromata:

más a la asociación de las mujeres con la distracción o con lo que es expresamente pecaminoso, esto es, con los placeres corporales, en esta selección del Stromata San Clemente regaña a sus lectores en esta manera:

*For as we say that the man ought to be continent, And superior to pleasures; so also we reckon that the woman should be continent and practiced in fighting against pleasures. (Op. Cit., IV.x)*

*En la misma manera en que decimos que el hombre deberá ser continente, y superior a los placeres; en esta misma manera debemos entender que la mujer deberá ser continente y tener práctica en luchar contra los placeres. (Traducción propia)*



En una modalidad mas iluminada, San Clemente intenta profesar la igualdad de los sexos, solamente

para terminar con una aseveración abiertamente misógina:

*Women are therefore to philosophize equally with men, though the males are preferable to everything, unless they have become effeminate. (Stromata III.x)*

*Las mujeres deben, por lo tanto, filosofar en igualdad con los hombres, aunque se prefiere a los hombres, al menos que se hayan vueltos afeminados. (Traducción propia)*

Siguiendo a Filón y a San Clemente, Orígenes, el discípulo y sucesor de San Clemente, distinguió entre (1) la parte invisible, interna y superior del alma que es “el hombre” hecho a la imagen de Dios, y (2) la parte corporal, externo del alma. Consiguientemente, el sacerdote Henri Crouzel, S.J. —el erudito más reconocido que ha estudiado y publicado voluminosos trabajos sobre Orígenes y su obra—, habla de éste como un pensador que siguió “la tradition philonienne”. (Crouzel. *Virginité et mariage selon Origène* (Paris, 1963), p. 139)

Resumiendo, entonces, lo que hemos visto hasta ahora, se puede decir que, en la visión promulgada por Filón y San Clemente, como hemos visto, existían dos caminos para mujeres y para hombres quienes desean entrar al paraíso: [1] permanecer virgen y [2] terminar con la etapa de la vida en que la mujer podría dar luz a hijos. Ambos caminos requieren que el alma sea purgada de todo lo que es femenino y aspirar a las cualidades

masculinas como sine qua non para la salvación.

Ahora, Orígenes declara que si se va a poder generar un hijo, el alma tendrá que perder sus cualidades femeninas y actuar en una manera viriliter [en una manera masculina] (In Genesim Homilia VIII [PG 9:408<sup>a</sup>])<sup>2</sup>. El ser humano tiene que cumplir con una clase de menopausia dentro de la parte femenina del alma, i.e., aquella parte que significa la mujer esposa. Solo en esta manera el alma puede expresar sabiduría y alegría. Este método de alcanzar las precondiciones para la salvación corresponde directamente a las exhortaciones de Filón y Clemente para que el alma deberá volverse masculino por medio de abjurar la carne, el pecado, el mundo material y el ciclo de nacimiento mortal, la mortalidad y la muerte —todo lo que es representado precisamente por mujeres sexualmente activas.

La importancia de los exégeses de Orígenes en la Edad Media se

puede ver claramente en el hecho de que las traducciones latines de algunos de sus obras fueron incorporados en la *Glossa Ordinaria* a la Santa Escritura, la base de exégesis, utilizada pedagógicamente en las universidades europeas por toda la Edad Media. Sus obras fueron coleccionadas por Basileo el Grande, por Gregorio Nacianceno, y fueron traducidos por Rufino. El mismo San Jerónimo, quien fue discípulo de Orígenes, tradujo algunas de sus homilias. Pedro Abelardo admira, cita y se compara con Orígenes en sus cartas a Eloisa, y no solamente porque Orígenes y Abelardo, ambos, fueron castrados.

Erasmus, en su *Enchiridion militis Christiani* (Manual para un soldado cristiano) [1595], ubica a Orígenes en una altura próxima a San Agustín en su nivel de importancia y parafrasea algunas de sus ideas sobre las facultades masculinos y femeninas del alma. Las homilias de Orígenes fueron publicados en Venecia en 1503 y Erasmo editó el su comentario de Orígenes sobre San Mateo en 1527. (Ver Dagens, Jean. *Bibliographie chronologique de la Litterature de spiritualité de ses sources (1501-1610)* (Paris, 1952), p. 29).

La reconocida historiadora de Oxford, Beryl Smalley dice, muy sencillamente, que “escribir la historia de la influencia de Orígenes sobre el Occidente sería de escribir la historia de la exégesis mismo”

[Smalley. *The Study of the Bible in the Middle Ages* (Oxford, 1952) [Traducción propia].

Prestando fuertemente de Orígenes y, especialmente de Filón, de quien frecuentemente presta ideas y las traduce literalmente en sus propios escritos, San Ambrosio describe la Caída como una victoria de los sentidos sobre la razón: “*Mulier symbolum sensus est nostri, vir mentis.*” (De Paradiso, cap. xv) El mecanismo de la Caída involucra a Eva, quien encarna “las emociones de la mente y el corazón”, enredando a Adán (esto es, a la razón) en las redes de su pecado. (Op. Cit., cap. xv) En otra parte, San Ambrosio es más explícito, así como cuando, en su ejemplo en su Comentario sobre El Evangelio según San Lucas, donde explica que cuando Jesus habla de la mujer, desea significar la sexualidad corporal [*“mulier... corporei sexus appellatione signatur.”*] (Expositionis in Lucam, Lib. X, n. 161 [PL 15:1938]). (La mujer... [que] significa sexo corporal).

En nuestro examen cronológico de las actitudes de los Padres de la Iglesia hacia lo femenino, veamos a San Agustín, probablemente el pensador más importante, y ciertamente el más influyente de la Iglesia Occidental, seguido por San Ambrosio. En su estilo más grácil y sutil, San Agustín encuentra que las funciones femeninas del alma todavía están asociadas con la naturaleza sensual y corporal del hombre, aunque

presenta un esquema mucho más complicado y más plenamente articulado para explicar la naturaleza psicológica del "hombre".

En su esquema, entonces, San Agustín declara que el hombre fue creado en la imagen de la mente racional de Dios y los procesos del funcionamiento de la razón en la mente humana están divididos entre la razón más alta y la razón inferior (Ver De Trinitate). El ratio inferior (que es de naturaleza femenina en el esquema de San Agustín) es una facultad activa y no contemplativa que obtiene el conocimiento necesario para las necesidades temporales y materiales. Dentro

de este esquema psicológico de la estructura del alma del hombre interior que Agustín presenta en su obra, De Trinitate, la Caída en el Jardín de Edén fue el resultado del ratio inferior (a que Agustín identifica con Eva) usurpando el lugar del ratio superior (a que Agustín identifica con Adán) que deberá ejercer una especie de protectorado juicioso sobre el ratio inferior. Esta usurpación (la Caída) tiene el efecto de trastornar el ratio superior hacia la búsqueda de asuntos materiales y temporales como fines en si. Del texto mismo de De Trinitate, podemos leer la siguiente descripción de la Caída que en resumen:

*In the story of the forbidden fruits is symbolized the yielding of the higher reason (Adam) to the solicitations of the lower (Eve), which has already been perverted by the flesh (the serpent), so that sinful desire becomes sinful act. (Op. Cit. XI.2))*

*En el recuento del episodio de los frutos prohibidos, se presenta simbólicamente que la razón superior [Adán] es doblegada ante las persuasiones de [la razón] inferior [Eva], que ya ha sido pervertida por la carne [la serpiente], a tal grado que el deseo pecaminoso vuelve ser un acto pecaminoso. (Traducción propia)*

La ratio superior (que es masculina en este esquema) desea adquirir no los asuntos temporales del mundo, ni los sentidos, sino la sabiduría de Dios por medio de la contemplación. En el mismo capí-

tulo de De Trinitate, San Agustín, en su comentario sobre La Primera Epístola de San Pablo a los Corintios dice que el hombre es la imagen de Dios:

*St. Paul's saying in I Cor. 11:7 that a man (as opposed to woman) is the image of God, is best interpreted in accor-*

*dance with the distinction above suggested, of the double function, higher and lower, of the rational mind... (Op. Cit., XI.2)*

*Cuando San Pablo dice, en I Cor. 11:7 que el hombre (contrapuesto a la mujer) es la imagen de Dios, se puede interpretarlo en la mejor manera de acuerdo con la distinción sugerida arriba, de la función doble, superior e inferior, de la mente racional... (Traducción propia)*

El alma tripartita es la "trinidad del hombre exterior", descrita en De Trinitate, y corresponde a la razón inferior y consiste en la "trinidad de la imaginación" (i.e.,

la memoria, la visión interna y la voluntad). Así es con la literatura imaginativa, y así es con la imaginación en sí:

*Both sense perception and imagination can lead us astray. A life "according to the trinity of the outward man" is a bad life. (Op. Cit., XI.1)*

*La percepción de los sentidos y la imaginación, ambas, pueden causarnos a errar [del camino]. Una vida "según la Trinidad del hombre exterior" es una mala vida. (Traducción propia)*

Aunque los cinco sentidos y la imaginación nos distinguen todavía de los animales, declara San Agustín, sin embargo, los sentidos del

hombre todavía se ocupan con la vida corporal y temporal, mientras la racionalidad superior está en contacto con la verdad eterna:

*Yet the rationality [as a whole] which distinguishes man from beast is in part concerned with direction of our bodily and temporal life, in part in contact with eternal truth; it is partly active, partly contemplative. As in the union of male and female, there is here a binding together of "two in one flesh". The division in the human mind is one of function only. (Op. Cit., XI.4)*

*No obstante, la racionalidad (tomada como un todo) que distingue al hombre de la bestia está, en parte, preocupada con la dirección de nuestra vida corporal y temporal, en parte en contacto con la verdad eterna; es parcialmente*

*activa, parcialmente contemplativa. Así como en la unión de lo masculino y lo femenino, ocurre una acción de juntar a "ambos en una sola carne". La división en la mente humana es una sola función solamente. (Traducción propia)*

Siguiendo el texto de De Trinitate, podemos concluir que, para San Agustín, no hay una separación real entre las partes masculinas y las femeninas, sino que solamente una división entre "funciones" masculinas y femeninas, pero "la parte inferior de la razón tiene su lugar correcto en el buen uso de los asuntos temporales, como una vía hacia la vida eterna". (Op. Cit. XII.7). Podemos concluir, leyendo esta selección de De Trinitate, que la existencia y permanencia en el mundo en un estado corporal requiere de las ministraciones de la ratio inferior.

Abajo veremos, en la selección que voy a citar, que San Agustín, en

De Trinitate, niega, explícitamente, que la mujer está en la imagen de Dios. La mujer y las facultades mentales asociadas con y simbolizadas por ella, son, jerárquicamente hablando, inferiores a los equivalentes masculinos en la ratio superior. La mujer y el hombre, tomados como conjunto (i.e., como hombre y su esposa), existen en la imagen de Dios cuando contempla la verdad. Pero la imagen está dividida entre masculino y femenina. La parte masculina consulta la verdad y es, por si solo, en la imagen de Dios, aunque la parte femenina del alma, por si sola, no está en la imagen de Dios.

*In what sense, therefore, are we to understand the Apostle, that the man is in the image of God and consequently is forbidden to cover his head, but the woman is not, and on this account is commanded to do so? The solution lies, I think, in what I already said when discussing the nature of the human mind, namely, that the woman together with her husband is the image of God, so that that whole substance is one image. But when she is assigned as a helpmate, a function that pertains to her alone, then she is not in the image of God: but as the image of God, just as fully and completely as when he and the woman are joined together into one [Op. Cit., XI.7]*

*¿En cuál sentido, por lo tanto, debemos entender al Apóstol, cuando dice que el hombre es la imagen de Dios y consecuentemente se le prohíbe cubrir su cabeza, pero la mujer no lo es, y por eso se le ordena hacerlo? La solución*

*queda, creo, en lo que ya he dicho cuando se discutió la naturaleza de la mente humana. Es decir, que la mujer junta con su esposo es la imagen de Dios, por cuanto la sustancia entera es una imagen única. Pero cuando ella es asignada como ayudante, una función que concierne a ella solamente, entonces, ella no está en la imagen de Dios, sino como la imagen de Dios en tanto plena y completa en la manera en que él y la mujer se juntan en uno solo. (Traducción propia).*

La conclusión de su argumento es que el hombre no deberá usar un velo (i.e., no deberá cubrir la cabeza), mientras que la mujer deberá cubrirse, “because she differs from the man by her bodily sex, that part of reason which is turned aside to regulate temporal things, could be properly symbolized by her corporeal veil” (De nuptiis et concupiscentia, cap. 23), “porque ella difiere del hombre por su sexo corporal, aquella parte de razón que está apartada para regular los asuntos temporales, pudiera ser simbolizada correctamente por su velo corporal”. (Traducción propia).

Ahora, el hombre también posee un sexo corporal, pero dado que el suyo es “a higher watchtower of counsel” [una atalaya más alta], no es mencionado como un artefacto que interfiere con la mente racional.

La mujer, de otro modo, en este esquema esencialmente neoplatónico que está desarrollando San Agustín en este texto, nunca puede escapar a su naturaleza corporal ni a su sexo. Su ciclo menstrual, dice Agustín, la implica en una especie de falta de forma peligrosa —un claro lapso del orden, armonía y control racional (que es presentado como sinónimo con la razón superior).

En una discusión en la misma sección del texto, sobre si las emisiones nocturnas constituyen el pecado de lujuria, Agustín da una respuesta negativa. Sin embargo, en su obra De nuptiis et concupiscentia, Agustín declara que hay una falta seria de control que involucra el cuerpo y el alma, ambos, asociada con el flujo en el ciclo menstrual sobre lo cual el espermatozoide no ha impuesto orden ni forma;

*What? Are the ordinary menses also of Women's sins? And yet from these the same old law commanded that they should Be cleansed by expiation; for no other cause, Save the material formless state itself, In that which, when conception has taken Place, is added as it were “to build up the body” and for this reason when it Flows without*

*form, the Law would have Signified by it a soul without form of Discipline, flowing and loose in an unseemly Manner. And that this ought to receive form, it signifies, when it commands such flow of the body to be purified. [De nuptiis et concupiscentia, cap. 23]*

*¿Es el caso de que el flujo menstrual de la mujer proviene también de los pecados de la Mujer? No obstante, la misma ley antigua ordenó que de estos se tiene que ser purificada y practica expiación; y eso por ninguna otra causa salvo el estado sin forma del material en si mismo, sobre lo cual, cuando se actúa la concepción es agregado, como es decir, “a construir el cuerpo” y por esta razón cuando fluye sin forma, la Ley hubiera significado que por eso un alma sin forma de disciplina, fluyendo y flojo en una manera no aceptable. Y que deberá recibir forma, significa, que orde-ne que tal flujo corporal se purifique. (Traducción propia)*

El principio masculino, en consecuencia, siguiendo este texto, no es solamente racional, es sinónimo de unitario. La moderación, declara Agustín, busca unidad y dignidad en dominación (i.e., esposos), mientras busca la pluralidad para la fecundidad “in the subordinate portion of the race (i.e., wives)” (40), “en la porción subordinada de

la raza (esto es, las esposas)” (Traducción propia).

Siguiendo el desarrollo de estas ideas, encontramos en el Decretum de Gracián, una clarificación de la actitud hacia la porción del “hombre” y la humanidad que tiene el papel de súbdito.

*Gird up thy loins as a man. Holy Scripture Is wont to call those persons “men”, who Follow, doubtless, the ways of the Lord with Firm and steady steps. Whence it is said by The Psalmist, Do manfully, and let your heart be strengthened. Whence Paul says, Lift up thy Hands which hang down and the feeble knees. Whence also Wisdom in the Proverbs, Unto you, O men, I call. As if She were saying openly, I do Not speak to women, but to men: because they Who are of an unstable mind cannot at all Understand My words. (Decretum 2nd part. (Lyons, 1606) Col. 1824, causa 33, quaestio 5 before ch. 127.)*

Gracián, el Magister Canonum (Maestro de Derecho Canónico) escribe en una manera muy directa en su explicación del concepto del débito conyugal desarrollado por

San Pablo, donde veremos, una vez mas, la división simplificada y neoplatónica que consiste en la dicotomía mente/masculino y carne/femenina:

*In the conjugal debt, the woman has equal Authority with the man... But in all other Things the man (husband) is head of the Woman, and the woman the body of her man. (PL 1912:703)*

*En el débito conyugal, la mujer ejerce una autoridad igual a la del hombre... Pero en cualquier otro asunto, el hombre [el esposo] es la cabeza de la mujer, y la mujer [es] el cuerpo de su hombre. (Traducción propia)*

He mencionado Pedro Lombardo, el Magister Sententiarum, quien recopiló el gran libro de texto de teología utilizado como base pedagógica en todas las universidades europeas hasta el siglo XVI: Libri quattuor sententiarum, los cuatro libros de sententiae. No es una obra especialmente original, y precisamente por eso mismo, sirve—y, mejor dicho, sirvió como un resumen de las enseñanzas de los Padres de la Iglesia durante siglos. Cada magister de teología comenzó por escribir un comentario sobre las Sententiae de Pedro Lombardo y, por eso mismo, este texto puede servir como un hilo conductor muy conveniente sobre la teología e in-

terpretación ortodoxa de la Iglesia hasta el siglo XVI.

Pedro Lombardo era un estudiante de los Decretum sobre derecho canónico que codificó las opiniones de los Padres y Doctores de la Iglesia sobre asuntos de doctrina ortodoxa y derecho canónico de la Iglesia Occidental.

Con eso como introducción, examinamos la interpretación de la Caída en las Sententiae de Pedro Lombardo, quien sigue, por supuesto, la versión de San Agustín y explica que la serpiente persuadió la mujer, quien perdió al hombre. He aquí la versión de Pedro-cum-Agustín:

*Sique consummatum est peccatum; ita et nunc. In nobis pro serpente est sensualis motus animae, pro muliere inferior portio rationis, pro viro superior rationis portio. (PL 191 :1633)*



*Sigue que [cuando] un pecado es cometido; está ahora en nosotros por medio de la serpiente [que representa] los movimientos sensuales del alma, por medio de la mujer [quien es] la porción de la razón inferior, para el hombre [quien es] la porción de la razón superior. (Traducción propia)*

Y si eso no es suficientemente claro, explica, tomando aquí un argumento prestado de Agustín, que la serpiente representa los sentidos corporales, mientras que la mujer es la sensualidad y el hombre es la razón. (PL 191:1634c)

El hombre deberá reinar sobre la mujer porque la razón tendrá que reinar sobre los sentidos y pasiones; y la mujer tendrá, por lo tanto, que usar un velo que cubra su cabeza exactamente para indicar su subordinación (PL 191:1635A). Cuando llega a explicar la Caída, sencillamente indica que “Eva enim caro nostra est quae seducit virum, id est rationem. . . .” (Commentarium in Psalmos XLVIII, para II, vers. 5, PL 191:467A); “Así, Eva, nuestra carne, es quien sedujo el hombre, es decir, [nuestra] razón.” Si eso nos parece un poco elemental, debemos acordarnos que Pedro está escribiendo un libro de texto para alumnos de órdenes menores en las

universidades y la edad en que un varón debía comenzar sus estudios universitarios era usualmente de catorce años.

Pedro Comestor, el maestro de las historias y también canciller de la Universidad de París, escribió una historia completa de las Sagradas Escrituras con las genealogías, llenando los vacíos en la cronología de la Biblia con historias que él tomó prestadas de los escritos de los Padres de la Iglesia —especialmente de San Agustín.

Su Historia Scholastica fue utilizada como libro de texto y fue considerado de igual importancia en las escuelas y universidades con el Libro de las Sentencias de Pedro Lombardo. En su obra, entonces, Pedro Comestor explicó por qué el diablo en el Jardín de Edén se acercó a la mujer (Eva) y no al hombre (Adán):

*Timens verso deprehendi a viro, mulierem providam et certam in vitium flecti aggressus est. (Historia scholastica, l. 21 en PL 198:1072)*

*Sintiendo miedo acercarse al hombre, se dirige hacia la mujer por ser cierta doblarse ante el mal. (Traducción propia)*

Un comentador del siglo XX, H. A. Kelly, ha descubierto que la frase “certam in vitium flecti aggressus est” es prestado directamente del *Ars Poetica* de Horacio —pero esta alusión es alterada por Pedro cuando cita la línea en su *Historia Scholastica*. En Horacio, la palabra es *ceream* (cera). En esta línea del original, el poeta romano está describiendo la naturaleza doblegable de la juventud que es tan maleable como la cera (*ceream*), en su tendencia a doblar su alma al vicio. El cambio que efectúa Pedro —o su escribano— es significativo cuando sustituye *ceream* por *certam*: es decir, la mujer no es meramente susceptible al vicio, si no que es cierto que Eva se doblará ante el vicio [Ver H. A. Kelly. *Love and Marriage in the Age of Chaucer* (Ithaca, 1974).

En la Escuela de San Víctor en el norte de Francia durante el siglo XII, Hugo de San Víctor inició el hábito místico del pensamiento que tenía tanta influencia, especialmente en Inglaterra. Existe una carta escrita por el Abad de San Albán que explica que existían muchos manuscritos de Hugo y Ricardo de San Víctor en Inglaterra. (Clare Kirchenberger. *Richard of St.-Victor. Selected Writings on Contemplation* (New York, 1957), p. 65].)

Establecida su influencia en Inglaterra, podemos pasar a la inter-

pretación agustiniana de la Caída, que, en la versión de la Epístola de San Pablo a Timoteo es tan simple: “La mujer fue seducida, no el hombre” (I Timoteo 2:14), porque ella, siendo más débil, asimiló en una manera imperfecta el mandamiento divino explicando por Adán a ella (Hugh of St. Victor. *On the Sacraments of the Christian Church*, Book I, part v.). Partiendo de esta premisa, Hugo de San Víctor pasa a una discusión de la institución de matrimonio antes que existía el pecado original en Edén. El hombre, dice Hugo, es el instrumento más fuerte que fue hecho en la imagen de Dios y, en el matrimonio el hombre debería inclinarse hacia el amor por su piedad, “pero la mujer, para que pudiera expresar la forma de su alma racional, y para que pudiera ser persuadida a amar por necesidad y no por consideración por una cierta ventaja” (Ibid. I.8, p. 152). Es decir, ella, la más débil, puede ganar la ayuda de un instrumento más fuerte.

De aquí Hugo sigue, en su tratado sobre los sacramentos de la Iglesia, una explicación sobre las dos clases de la razón. Aunque no llega exactamente a la misma conclusión de San Agustín, la mujer vuelve ser la imagen de la prudencia y cabe en la categoría “trinitariana” de “la razón mirando [buscando] los asuntos corporales y visibles”:

*Reason, in fact, was established in man in the Highest place, directing its attention to divine and invisible things alone and conforming itself to the divine will; then a certain other reason looking to corporeal and visible things, which as subject to the higher and, informed by it, dominated sensibility which was subject to it and which was Established in the third and lowest place. And Thus these three things were found in man: wisdom, prudence, and sensibility; wisdom, that is reason concerned with human things; and sensibility, that is affection or desire concerned with earthly things. Of these the first, namely Reason, governed only and was not governed... But woman on being deceived, inclined man to consent, because concupiscence first suggests the delight of sin to the prudence of the flesh; then the prudence of the flesh deceived by the delight of sin draws reason to consent in iniquity. (Ibid., I.8, 152-3)*

*La razón, de hecho, fue establecida en el hombre en el lugar más alto, dirigiéndose su atención solamente a lo divino y a los asuntos invisibles y conformándose a la voluntad divina; pero después cierta razón distinta mirando hacia los asuntos corporales y visibles, que estaban sometidos a [la razón alta] e, informadas por la razón superior, dominó la sensibilidad que estaba sometida a la razón superior y fue establecida en el tercer lugar, el inferior. Y así, se encontraron estas tres cosas en el hombre: la sabiduría, la templanza y la sensibilidad; la sabiduría que es la razón que se trata con los asuntos humanos; y la sensibilidad, que es el afecto o deseo preocupado por los asuntos terrenales. De estos, la primera, es decir, la razón, gobernaba sola y no era gobernada. Pero la mujer, cuando fue engañada, inclinó el hombre a consentir, porque la concupiscencia en primer lugar sugiere el deleite del pecado a la templanza de la carne; entonces, la templanza de la carne decepcionada por el deleite del pecado atrae la razón a consentir a la iniquidad. (Traducción propia)*

En otras palabras, Hugo sencillamente repite lo que Agustín había dicho sobre el tema sin mayores variaciones.

Pueden derivarse algunas conclusiones de las obras exegéticas de los Padres, Doctores y teólogos de la Iglesia Católica de Europa

Occidental desde el primer siglo hasta el siglo XII: que la mujer y lo femenino en general están asociados con la materia, la carne (i.e., el cuerpo), la sensualidad, la percepción de los cinco sentidos y la razón inferior y corporal que trata con la vida temporal y activa en el mundo y con los asuntos materiales. Todas estas funciones inferiores se oponen a la contemplación, la actividad intelectual y la razón (o sea, la ratio inferior en la construcción tripartita del alma interior del hombre, según Agustín). Es por eso que las mujeres requieren del uso de un velo (vela, velamen, velamentum, integumentum, etc.)

La elaboración, exégesis, análisis de estas ecuaciones de la masculinidad como la razón superior (ratio superior) y lo que es femenino como razón inferior (ratio inferior), corporal, sensual, sede de la razón imaginativa y la fantasía que se tiene que mantener cubierta y subyugada, pasan a formar parte del reino de la exégesis en la metodología patrística de las Sagradas Escrituras y contribuyen a la noción de los niveles carnales (la lectura literal) y espirituales (la lectura que penetra la vela literal para llegar a la sententiae o significado racional y masculino del texto).

La expansión de estas metáforas a la provincia de la interpretación y exégesis del texto implica que este complejo de ideas será utilizado en la estética seglar de la interpreta-

ción de textos literarios. Por analogía, esta es, en primera instancia, la alegoría con sus varios niveles de significación. En esta modalidad, el primer nivel, o, superficie del texto, es el significado literal, carnal, sensual o temporal del significado y es equivalente a la vela o integumento que pueda seducir los sentidos (en la misma manera en que el serpiente sedujo Eva, la sensualidad, y ella sedujo a Adán, la razón superior y contemplativa). Los lectores están encomendados a penetrar y pasar por el velo de la superficie (sentido literal, o, velamen, utilizando, no sus sentidos, sino su razón,) y así llegar al significado verdaderamente espiritual (sentencia) de un texto por medio del ejercicio de su ratio superior, las facultades racionales de la parte superior, o, masculino del alma tripartita descrito por San Agustín.

Son precisamente estas nociones exegéticas de la exégesis patrística —y, más tarde, humanista— que nos llevarán a “descubrir” que la fusión de la femineidad con el primer nivel literal de un texto de la alegoría, la sátira y la retórica requiere que sea penetrada y dejada atrás para entrar en el sentido interior de un texto: su sentencia. Y eso por medio de la operación de la razón superior y, por lo tanto, masculina (i.e., ratio superior).

Así que, en la misma manera que la mujer tomada como entidad sola y separada del hombre no fue

considerada de haber sido creada en la imagen de Dios, así en la interpretación de los textos sagrados o literarios, no se puede tomar como el verdadero significado de un texto una lectura al nivel literal precisamente porque es solamente el nivel literal, velamen, integumentum y, por lo tanto, era el nivel femenino, no en la imagen de Dios: este no es el verdadero significado de un texto. Pero, por medio de la acción de la razón superior (ratio

superior masculino), se tiene que penetrar la vela y solo así, entender la sentencia o significado real de un texto. En este proceso exegético, es creado un espacio literario, artístico y estético, en general, para la interpretación —ya sea en la arte plástica o literaria— por medio de la plurisignificación y la ironía.

San Salvador, Día de Todos los Santos, 2010

---

NOTAS

- <sup>1</sup> Patrologia Latina, ed. J.-P. Migne.
- <sup>2</sup> Patrologia Graeca, ed. J.-P. Migne.