

LA LITURGIA COMO FUENTE DEL *PENSAMIENTO MEDIEVAL*

RUBÉN A. PERETÓ RIVAS
UNCUYO - CONICET

In this paper the A. wants to present the liturgy as one of the sources of medieval thought. It begins with an explanation of the source's concept and the reasons why the liturgy could be considered among them. In the monastic world, in which most of the medieval authors wrote, the liturgy had a central place and this fact cannot be ignored. Next, the A. proves his assertion through two examples taken from the patristic and scholastic authors.

Key words: Liturgy – Sources – Medieval Thought

1. Consideraciones previas

La riqueza del pensamiento producido durante el medioevo occidental, configurador en gran medida de la identidad de Europa, permanece aún hoy velado en muchos de sus aspectos. Por ejemplo, todavía hay miles de manuscritos en grandes y pequeñas bibliotecas del viejo continente en espera de ser llevados a la luz y, de esa manera, descubrirnos los secretos que sus paleografías esconden. La abrumadora producción intelectual que encontramos nos desafía no sólo a procesarla y hacerla accesible al conocimiento del hombre contemporáneo sino que también plantea otros retos que la ciencia no debe pasar por alto. Uno de ellos, y no de menor importancia, es el relacionado a las fuentes del pensamiento medieval.

La pregunta es acerca del material primario que los medievales tuvieron a disposición como principio para elaborar, a partir de él, su pensamiento. El concepto “fuente” es muy rico y nos permite profundizar en la idea que deseamos exponer. Utilizamos “fuente” para referirnos a los orígenes de determinado pensamiento u obra en un sentido análogo. El *princeps analogatum* sería, en este caso, la fuente en su sentido físico, es decir “manantial de agua que brota de la tierra”, como lo define el diccionario de la Real Academia Española, el que recién en su octava acepción consigna la idea de “principio, fundamento u origen de algo”. Los manantiales que acostumbramos ver en nuestras montañas son torrentes de agua que surgen de entre las piedras, casi pareciera de un modo milagroso. Sabemos, sin embargo, que en la hondura de la roca corre un corriente subterránea, profunda e invisible, rica y portentosa, que permite la formación de estos pequeños arroyos. El agua del manantial se nutre de las aguas profundas, desconocidas y ocultas, pero sin embargo, indudablemente existentes. No habría modo alguno de explicar las aguas frescas nacidas de las rocas sin el recurso a las fuentes subterráneas.

Los lugareños andinos utilizan otro sinónimo para referirse a las fuentes: “surgente” que, al oído, nos suena como su par francesa *source*. Las aguas surgen, brotan de la profundidad de las piedras. Notemos la fuerza de estos conceptos. Brotar es un concepto que tiene que ver íntimamente con la vida: brotan las plantas de la tierra y brotan las aguas de las corrientes subterráneas. Brota la hoja y la flor en primavera esparciendo color y perfume, y su nacimiento proviene, también, de las ocultas e invisibles corrientes de savia que se deslizan silenciosamente en las ramas y brotes de los vegetales. En todos los casos, la fuente o el brote es una manifestación clara y evidente de la vida que, sin embargo, posee su principio y su origen, su más profunda razón de ser, en ríos invisibles y escondidos bajo la piedra o bajo la corteza del tronco.

Del mismo modo, y pasando ahora al analogado, el pensamiento medieval, como todo pensamiento, tiene sus “fuentes”, puesto que es la manifestación inequívoca de una corriente vital, invisible pero palmariamente existente, que corre debajo y permite su exis-

tencia. No habría modo de explicar la riqueza, variedad y cantidad de escritos medievales sin el recurso ineludible a las fuentes que los atraviesan y originan. Así como una corriente subterránea que atraviesa kilómetros de roca puede dar origen a numerosos manantiales, así también las fuentes medievales, subterráneas porque ocultas, dan lugar a numerosas obras, manifestaciones intelectuales de una, en principio, oculta sabiduría.

2. La liturgia como fuente

Lo que estamos diciendo aquí no constituye, por cierto, una novedad ni pretende ningún tipo de originalidad. Se trata de una consideración previa, y necesaria, para comprender el problema de las fuentes medievales. ¿Cuáles son ellas? Tradicionalmente se ha considerado que pueden reducirse a tres grandes grupos: bíblicas, patristicas y clásicas. Todo lo que se piensa acerca del hombre, del mundo, de la política, de la ética, se piensa a partir de lo que se puede encontrar en el Antiguo y Nuevo Testamento, cuidando de no contradecir en lo más mínimo las verdades que allí se expresan. La presencia de los Padres es también intensa y la encontramos en todos los escritos del periodo, destacándose entre ellos San Agustín. Finalmente, los autores clásicos poseen también una enorme influencia y se transmiten, principalmente, a partir de la adopción en los centros escolásticos de la Edad Media de las siete artes liberales como método de enseñanza.

Tengamos presente, además, que la presencia de estas tres fuentes no se reduce meramente al texto escrito y leído, sino que podemos hablar también de una presencia que origina una *forma mentis* determinada, ya que los medievales interpretarán la realidad y pensarán en base a moldes bíblicos y patristicos. Estamos hablando de lo que en la actualidad sería llamado un paradigma, es decir, supuestos teóricos generales y las leyes y las técnicas para su aplicación que adoptan los miembros de una determinada comunidad científica o, en nuestro caso, escolástica.

Sin embargo, algunos estudiosos han llamado últimamente la atención acerca de lo que podría considerarse una nueva fuente del

pensamiento de los hombres de la Edad Media. En efecto, Jacques Leclercq y Donald Bulough advierten en algunas de sus obras acerca de la centralidad que poseía la liturgia en la vida cotidiana de los intelectuales del medioevo lo que, necesariamente, debería repercutir en su pensamiento y, en consecuencia, también en sus escritos.¹ También Jacques Le Goff afirma lo mismo refiriéndose, en este caso, a los estudios históricos.²

La cuestión que se plantea es si la liturgia ocupó un lugar hasta tal punto central en la vida del hombre del medioevo que se constituyó en una fuente más de su pensamiento. Llamo la atención de la palabra “fuente” entendida en su acepción más plena, tal como la hemos desarrollado. No se trata, por tanto, de un fuente de consulta consciente como podían ser, en muchos casos, las obras patrísticas o clásicas. No estamos diciendo que los escritores medievales consultaran los libros litúrgicos para inspirarse o tomar ideas para sus tratados. Se trata más bien de una fuente oculta y subterránea, con una presencia constante y “subconsciente” en estos autores, surgida como consecuencia lógica de la significativa presencia de los actos litúrgicos a lo largo de toda la jornada y de todas las jornadas de su vida. Tengamos presente que un altísimo porcentaje de los autores medievales fueron educados e, incluso, pertenecieron a medios religiosos, monásticos o catedralicios.

Se trata, por cierto, de una hipótesis cuya comprobación requiere una serie de pasos. En primer término, deberá probarse la efectiva centralidad de la liturgia y sus efectos en la psicología monástica. Es decir, deberemos analizar el desarrollo de la jornada monástica en los ámbitos religiosos medievales, con sus posibles variantes según la regla que se siguiera y los usos y costumbres de cada monasterio y, a partir de allí, demostrar la centralidad que poseía la liturgia en esa distribución del tiempo.

Luego de esta tarea, de tipo más bien histórico, se deberá estudiar la influencia que, necesariamente, el peso de la liturgia cotidiana producía en la psicología del monje o del clérigo. En efecto, no puede ser inocua la repetición diaria y constante de los textos litúrgicos.

cos, en un ambiente mayoritariamente silencioso y cerrado como el que reinaba en los centros monásticos. Esta práctica provocaba una especie de memoria auditiva de los textos escuchados. Como bien señala Leclercq, este repetir constante y perseverante es asociado por los medievales a una suerte de nutrición espiritual: el vocabulario es asimilado al acto de comer y digerir tal como lo hacen los rumiantes: la palabra litúrgica se “rumia”, es la *ruminatio*.³ Escribe Pedro el Venerable, al referirse a un monje que ora continuamente: “Sin cesar su boca rumia las palabras sagradas”.⁴ De Juan de Gorze se decía que el murmullo de sus labios pronunciando los salmos se asemejaba al zumbido de una abeja.⁵

Este contacto íntimo, permanente y constante con los textos litúrgicos posee consecuencias importantes para toda la psicología religiosa. En primer lugar, compromete a la persona entera, enraizando en ella profundamente los discursos litúrgicos. Explica el importante fenómeno de la reminiscencia, o el recuerdo espontáneo de citas y alusiones bíblicas y litúrgicas, que se evocan unas a otras, sin ningún esfuerzo, por el solo hecho de la similitud de palabras. Cada palabra abraza a otras que forman, de ese modo, una cadena que constituirá la trama de la exposición. Esta metodología de escribir que poseen los monjes se convierte para nosotros, exigidos como estamos de criterios científicos positivistas, en una problema cuando intentamos encontrar las fuentes de sus citas: ¿por cual versión de la Escritura citan? En general, citan de memoria, y las referencias no deben buscarse tanto en versiones o en autores anteriores, sino en este recuerdo casi involuntario de citas y palabras bíblicas, que se llaman unas a otras continuamente, y componen variaciones diversas sobre un mismo tema.

En tercer lugar, se impone la tarea de analizar los textos litúrgicos más significativos del periodo medieval elegido y demostrar, a partir del mismo, su efectiva influencia en el pensamiento de la época, constituyendo el cuarto y último paso.

Una importante objeción, sin embargo, puede ser realizada a esta hipótesis. Los textos litúrgicos no son diversos a los textos bí-

blicos, patrísticos y clásicos. En efecto, aquellos son una selección de éstos realizada en el correr de los siglos por los diversos actores del culto cristiano. Sería, entonces, duplicativo pretender que la liturgia es fuente del pensamiento medieval, en tanto que no sería más que reproducir de un modo diverso las fuentes que tradicionalmente se consideraron para este periodo.

Sin embargo, la liturgia es mucho más que los textos litúrgicos. En este caso también el todo es más que la suma de las partes. La liturgia es palabra, silencio, melodía, movimiento. La liturgia es rito, y el rito es, de alguna manera, un *modus vivendi* determinado y, en este sentido, impacta de un modo directo en la conformación de una psicología específica, la psicología monástica, la que se transforma en ese río oculto y subterráneo que, con toda propiedad, puede ser llamado “fuente” del pensar.

3. El Eucologio de Serapión

Veamos dos ejemplos en los que aparece, a nuestro juicio, la inequívoca influencia de la liturgia en filósofos medievales. En primer lugar analizaremos un antiguo texto perteneciente a la liturgia egipcia. Se trata del llamado “Eucologio de Serapión”, colección de treinta oraciones litúrgicas, compuestas por el obispo Serapión de Thmuis, pequeña población rural del delta del Nilo, quien habría sido nombrado obispo en el año 339.⁶ Fue amigo de San Atanasio, a quien defendió en el concilio de Sárdica en 343. El *Eucologio* habría sido escrito con anterioridad al 350. Nosotros nos ocuparemos específicamente a una parte de la anáfora que aparece en el mismo y que dice:

1. Es digno y justo, Padre increado del Unigénito Jesucristo, que te alabemos, te honremos con himnos y te glorifiquemos.
2. Te alabamos, Dios increado, inescrutable, inefable, incomprendible para todo ser creado.
3. Te alabamos, a ti, que *eres conocido*⁷ por el Hijo Unigénito, por quien fuiste anunciado, predicado y manifestado a los seres creados.

4. Te alabamos, a ti que *conoces al Hijo y revelas* a los santos la gloria que a él corresponde; que eres conocido por el Verbo engendrado por ti y dado a conocer y revelado a los santos.
5. Te alabamos, Padre invisible, dador de la inmortalidad. Tú eres *la fuente de la vida*,⁸ la fuente de la luz, la fuente de toda *gracia* y de toda *verdad*,⁹ amigo de los hombres y amigo de los pobres, que con todos te reconcilias y *a todos atraes hacia ti*¹⁰ al visitarles por tu Hijo amado.
6. Te suplicamos: haz que seamos hombres llenos de vida, concédenos el espíritu de la luz, para que *te conozcamos a ti, el verdadero y al que tú enviaste, Jesucristo*¹¹ danos el Espíritu Santo, para que podamos narrar y exponer tus inefables misterios.
7. Que Jesús, el Señor, con el Espíritu Santo, hable en nosotros y por nosotros te alabe con himnos.
8. Tú eres quien está *por encima de todo Principiado, Potestad, Virtud y Dominación por encima de todo nombre que se pronuncie no sólo en este siglo sino también en el futuro*.¹²
9. ...es ante ti ante quien están miles de millares y miríadas de millares¹³ de ángeles, de Arcángeles, de Tronos, de Dominaciones, de Principados, de Potestades;¹⁴ ante ti están los dos venerabilísimos Serafines que proclaman tu santidad y están dotados de seis alas, dos para velar su rostro, dos para los pies, dos para volar¹⁵...

Podríamos encontrar ecos precisos de numerosos aspectos de esta anáfora en varios autores patrísticos orientales. Analizaremos aquí solamente un autor y una obra. Se trata de la “Jerarquía celeste” de Dionisio Areopagita. Si bien la figura de este autor aún es oscura

en cuanto a sus coordenadas espacio-temporales, la crítica es unánime en considerarlo un monje o un obispo sirio del siglo V, es decir, posterior a Serapión, con lo que despejamos una posible dificultad referida a las fechas.

En primer lugar, podemos considerar las relaciones entre la anáfora egipcia y el texto de Dionisio desde un punto de vista general. Pareciera, en efecto, que algunos pasajes de este último son una explicitación teológica del mundo poético que se expresa en aquélla. La parte de la anáfora que analizamos aquí es el *Prefacio*, es decir, la que, antecediendo al canto del trisagio, expresa la alabanza y acción de gracias a la Trinidad, describiendo de alguna manera las características del misterio luminoso e inaccesible en el cual ésta habita.

Encontramos en la “Jerarquía celeste” algunos pasajes que parecen delinear en terminología teológica ese espacio divino y trinitario que se describe en el prefacio. Escribe Dionisio: “La felicidad divina está libre de cualquier desemejanza y llena de luz eterna; es perfecta y no necesitada de perfección. Ella purifica, ilumina y hace perfectos o, mejor dicho, ella es la misma purificación, iluminación y perfección. Es el principio absoluto de la perfección, anterior a la perfección, y más arriba de la purificación y de la luz. Es la causa de toda jerarquía y, al mismo tiempo, gracias a su excelencia, trasciende toda cosa sagrada”.¹⁶

Como vemos, se trata de una descripción del “ambiente” que se vive en el seno trinitario. Si bien no podemos trazar un paralelo exacto con el texto de Serapión, sin embargo, resultan claras las relaciones que pueden establecerse entre ellos.

Si nos atenemos a algunos aspectos particulares es posible encontrar muchos reflejos del texto litúrgico en la obra de Dionisio que estamos estudiando. A continuación proponemos algunas tablas comparativas.

| Anáfora | <i>La Jerarquía celeste</i> |
|-----------------------------------------------------------------------------------------|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| Te alabamos, Dios increado, inescrutable, inefable, incomprensible para todo ser creado | ...(la divinidad) se encuentra más allá de todo ser y de toda vida, no se deja expresar por ninguna luz, y deja imposibilitada de toda semejanza, sin ninguna posibilidad de parangón, toda palabra e inteligencia. Otras veces los mismos oráculos la celebran de una manera que trasciende el mundo con revelaciones negativas, llamándola invisible, infinita, incomprensible y con todos los otros términos análogos que designan no aquello que es, sino aquello que no es. ¹⁷ |

Lo que, en el pensamiento dionisiano, se llamará “teología apofática”, es decir, la conveniencia de alcanzar el conocimiento de Dios a partir de negaciones sucesivas en tanto las afirmaciones humanas que pueden hacerse sobre Él son absolutamente insuficientes, se encuentra ya en germen en el texto litúrgico de Serapión.

| Anáfora | <i>La Jerarquía celeste</i> |
|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| Te alabamos a Ti que conoces al Hijo y revelas a los santos la gloria que a Él corresponde; que eres conocido por el Verbo engendrado por ti y dado a conocer y revelado a los santos. | ...(Dios) transmite la propia luz a cada ser en la medida en que éste es digno y le infunde la perfección iniciándolo divinamente, ya que hace semejante a sí a los iniciados en virtud de un proceso de transformación armoniosa e inalterable. ¹⁸ |

Las características iniciáticas del pensamiento de Dionisio aparecen en este texto. El conocimiento de las realidades superiores se transmite de un modo jerárquico, a través de los nueve coros angélicos, hasta llegar a los hombres, los cuales, también, la reciben de un modo escalonado y de acuerdo a su jerarquía, tal como aparece reflejado en su obra *La jerarquía eclesiástica*.

| Anáfora | <i>La Jerarquía celeste</i> |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| Te suplicamos: haz que seamos hombres llenos de vida, concédenos el espíritu de la luz, para que te conozcamos a ti, el verdadero y al que Tú enviaste, Jesucristo. Danos al Espíritu Santo, para que podamos narrar y exponer tus inefables misterios. | ...la participación en la ciencia divina es juntamente purificación, iluminación y perfecta iniciación. ¹⁹ |

También en este par de textos observamos la recurrencia de temas tales como la iluminación y la iniciación. Serapión afirma la necesidad de poseer el “espíritu de la luz” a fin de alcanzar el conocimiento de la divinidad y, ese mismo espíritu, será necesario también para transmitir a los demás los misterios “inefables”, es decir, que no pueden ser dichos. Esta temática aparece como telón de fondo a lo largo de toda *La Jerarquía celeste*. Aquí consignamos sólo un breve párrafo que indica justamente que el conocimiento de Dios implica los procesos iluminativos e iniciáticos mencionados en la anáfora.

| Anáfora | <i>La Jerarquía celeste</i> |
|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| Tú eres quien está por encima de todo Principado, Potestad, Virtud y Dominación... | ...los órdenes de los arcángeles, los principados, las potestades, las virtudes y todas las otras esencias, conocidas en la revelación reveladora propia de los oráculos. ²⁰ |
| ...es ante Ti ante quien están miles de millares y miríadas de millares de ángeles, de arcángeles, de Tronos, de Dominaciones, de Principados, de Potestades... | La tradición oracular relativa a los ángeles habla de millares de millares y de decenas de millares de miríadas... ²¹ |

Las coincidencias que encontramos en este caso se dan en los ángeles, los espíritus superiores e intermedios que se ubican entre Dios y los hombres, a los que Dionisio divide, junto a toda la tradición, en nueve coros. Es verdad que el nombre de los mismos y su numerosa multitud aparece mencionada, con las mismas palabras,

en las Escrituras (Dn. 7, 10; Col. 1, 16) por lo que no estaríamos en presencia de una fuente principal. Pero sí consideramos que puede hablarse de Serapión como fuente secundaria en tanto Dionisio retoma y desarrolla de un modo puntual lo que aparece mencionado en la anáfora.

4. La antifona *Oh admirabile commercium!*

Veamos ahora un texto posterior. Se trata de la antifona del primer salmo de las vísperas de la octava de Navidad de la liturgia latina. La misma da pie para la elaboración y desarrollo del concepto teológico de la Encarnación del Verbo, con las concomitancias referidas a la antropología que ésto supone. No queremos decir, por cierto, que tal argumento teológico haya surgido a partir de la antifona en cuestión sino que la misma brinda materia para que aquél se desarrolle de un modo más explícito y claro y, de esa manera, nos enfrentamos a un texto litúrgico que puede ser considerado, materialmente, fuente del pensar medieval dentro del contexto psicológico monástico.

El texto es el siguiente: “*Oh admirabile commercium! Creator generis humani, animatum corpus sumens de virgine nasci dignatus est, et procedens homo sine semine, largitus est nobis suam deitatem*”.²² La encontramos ya en el antifonario compilado por San Gregorio Magno, lo cual nos indica que estaba en uso de la liturgia romana en el siglo VI, probando de ese modo su antigüedad y arraigo en el cristianismo primitivo.²³ Será comentado por muchos Padres, desde San Ildefonso de Toledo, en el siglo VII, hasta San Bernardo y Juan Halgren, en el siglo XIII. En algunos casos la encontramos en actas de sínodos o escritos de tipo litúrgico, pero aparece mencionada, fundamentalmente, en tratados espirituales o sermones. Si bien una primera apreciación podría descalificar este último tipo de escritos, en tanto se inscriben en el dominio de la teología mística y se alejan, por tanto, del terreno considerado “científico” en el sentido más amplio del término, sin embargo, convendría recordar en este sentido la autorizada opinión de Jacques Le Goff quien, en una de sus últimas obras considera de suma relevancia a los sermones como fuentes de la historia y del pensamiento medieval.²⁴

La clave interpretativa de la antífona se encuentra en el primer término utilizado, *commercium*. A partir del mismo será posible desarrollar no solamente la doctrina teológica de la encarnación sino también lo que podríamos denominar “cosmovisión antropológica” pues el *commercium* del que se habla implica una relocalización del hombre en el cosmos.

En primer lugar encontramos una clarificación terminológica. Los escritores medievales toman la pieza litúrgico-literaria y, sobre ella, realizan una exégesis que comenzará con una definición de los términos y conceptos utilizados. Y el primero que exige este tipo de trabajo es, justamente, el inicial: *commercium*. En efecto, ¿cómo entender este concepto en un contexto teológico? La clave estará en otorgarle el matiz de “intercambio” y tal es la propuesta de Amalario de Metz, autor del siglo IX, quien escribe: “¡Oh admirable comercio! Cuando dice comercio, muestra dar algo y recibir algo. Cristo dio su divinidad, y recibió nuestra humanidad. Lo que Él dio lo celebramos en su natividad; lo que recibió en la octava”.²⁵ Con casi los mismos términos explicará este significado Sicardo de Cremona tres siglos más tarde.²⁶ Y, en el siglo XIII, Pedro de Blois detalla que este intercambio no es sólo de la divinidad por la humanidad sino que también que Cristo recibe la miseria para dar la gloria.²⁷

Observamos, entonces, que este texto litúrgico, a través de un solo término, está dando la posibilidad de desarrollar un importante aspecto del dogma central del cristianismo: la Encarnación del Logos, lo cual supone un trueque en tanto el mismo Dios concede a la humanidad su condición de divinidad y recibe a cambio la carnalidad propia de la condición humana.

Hacíamos mención más arriba que los autores medievales encuentran, a partir de la antífona ocasión de desarrollar la nueva cosmogonía que supone el cristianismo. Podemos verlo ya en las actas del Sínodo de Arrás. Dice: “... aquel santo y admirable comercio, por el cual lo terreno es unido a lo celestial, el infierno es despojado, el paraíso es abierto, el hombre expulsado es reubicado en el antiguo jardín; por el cual también los ángeles reconocen al hombre como

su conciudadano, y colocado por sobre sí adoran al hombre Dios".²⁸ En este caso la antifona da pie para un desarrollo que, aunque breve, engloba a toda la creación. Se trata de una reordenación del cosmos, en estado de caos y confusión luego de la caída original, que es vuelto a su situación de orden y armonía merced a la redención operada por Cristo en la cruz. Se tratará, sin embargo, de un *novus ordo*, puesto que lo que hasta ese momento era antagónico es unido admirablemente: lo terreno con lo celestial, quien había sido expulsado re-admitido y, lo más asombroso de todo, los ángeles ven a los hombres como iguales y adoran al hombre-Dios. El *commercium*, una sola palabra sin connotaciones teológicas particulares, adquiere una enorme significación en el ámbito litúrgico, que engloba no sólo la salvación de la humanidad sino la redención del mismo cosmos. Y, en ámbito antropológico, revela el surgimiento del hombre nuevo, regenerado, al cual la divinización recibida le permite el ingreso al paraíso, cuyas puertas le estaban cerradas.

Sin embargo, el sentido cosmológico más pleno de la antifona es expresado por Juan Halgren de Abbesville en su comentario al Cantar de los Cantares. Afirma que existieron tres "comercios": el primero fue execrable, el segundo miserable y el tercero admirable. El primero estuvo a cargo de quien traicionó al género humano, el segundo al propagador de este género y el tercero al Creador del mismo. El primero asumió la figura de una serpiente, el segundo se vistió con túnicas de piel y el tercero asumió un cuerpo animado. Es imposible traducir a nuestra lengua, más allá de los conceptos, la belleza y musicalidad del texto del monje cisterciense autor del mismo.²⁹ Y continua con un comentario exegético-teológico de la antifona en el que agrupa citas escriturarias del Antiguo y del Nuevo Testamento en las que se confirman estos tres dramáticos momentos de la historia de la humanidad y del cosmos, signados todos ellos por un *commercium*: el primero, cuando el demonio, mediante ardides y engaños, provoca la caída de Adán y Eva; el segundo, ocasionado por los primeros padres que ceden a la tentación y son expulsados del paraíso y, el tercero, obrado por el mismo Creador que restaura el orden primigenio entregándonos su divinidad para recibir a cambio nuestra humanidad.

En un último ejemplo de Guerrico de Igny, monje cisterciense del siglo XII, en uno de sus sermones de adviento, y a partir de la antifona que estamos analizando, desarrolla lo que podríamos denominar una “teología del hipóstasis”, destacando diversos aspectos de esta doctrina cristiana. Comienza señalando, como el resto de los autores, en qué consiste este comercio: *sumens carnem, largiaris deitatem* y, luego de considerar la humillación del Verbo que supuso su encarnación, escribe lo siguiente: “Tu enim, omnem tuae plenitudinem divinitatis in hominem transfudisti. Transfudisti, sed non confudisti”.³⁰ Notemos que estas pocas palabras son elocuentes para determinar el modo de la unión hipostática, por la cual, según el dogma católico, la persona divina del Verbo se une a una naturaleza humana, unión que supone una asunción por parte de la divinidad de toda la humanidad pero que, sin embargo, no implica confusión sino, al decir de Guerrico, transfusión.

Afirmar que la liturgia es una fuente más del pensamiento medieval es una hipótesis que deberá probarse. En este trabajo hemos delineado una primera fundamentación y hemos propuesto ejemplos concretos que se ordenan a la comprobación de la misma. La dependencia entre pensamiento y liturgia, debe verse a la luz de una redefinición del concepto de “fuente”. Es decir, no estamos aquí en presencia de un modelo tradicional de fuente, donde pueden observarse con relativa facilidad las dependencias directas entre diversas obras. Aquí, el aspecto fontal de la liturgia viene dado por lo que podríamos llamar un ambiente de pensamiento determinado. Encontraremos escasas correspondencias puntuales pero ciertamente estamos en presencia de una fuente que se encuentra presente en el “habitat” intelectual en el que el autor escribe, irradiada en su entorno por medio de la omnipresencia litúrgica propia de la época. Podríamos denominarlas, volviendo al origen etimológico, “fuentes por aspersión”. Es en este sentido que podemos hablar de la liturgia como fuente del pensar.

NOTAS

¹ Cfr. J. LECLERCQ, *Initiation aux auteurs monastiques du Moyen Age. L'amour des lettres et le désir de Dieu*, Cerf, Paris, 1957; especialmente capítulos IV y X, y D. BULLOUGH, *Alcuin. Achievement & Reputation*, Brill, Leiden- Boston, cap. 1.

² J. LE GOFF, *En busca de la Edad Media*, Paidós, Buenos Aires, 2004; p. 67.

³ J. LECLERCQ, *Initiation aux...*, capítulos IV y X,

⁴ "Os sine requie sacra verba rumians". PEDRO EL VENERABLE, *De miraculis* I, 20; PL 189, 887.

⁵ "Et in morem apis Psalmos tacito murmure continuo revolvens". JUAN DE SAINT-ARNOUL, *Vida de Juan de Gorze (+ 976)*, n. 80, PL 137, 280.

⁶ Tendremos en cuenta para este trabajo la edición del *Sacramentarium Serapionis* preparada por Josep Urdeix (Centre de Pastoral Litúrgica, Cuadernos Phase 135, Barcelona, 2003) en base a la edición crítica: F.X. FUNK, *Didascalía et Constitutiones Apostolorum*, Paderborn, 1905.

⁷ Lc. 10, 22 – Mt. 11, 27; 16, 17.

⁸ Jr. 2, 13.

⁹ Jn. 1, 14.

¹⁰ Jn. 12, 32.

¹¹ Jn. 17, 3.

¹² Ef. 1, 21.

¹³ Dn. 7, 10.

¹⁴ Col. 1, 16.

¹⁵ Is. 6, 2.3.

¹⁶ DIONISIO AREOPAGITA, *La jerarquía celeste*, III, 2. La traducción personal se ha hecho en base a la edición preparada por G. Heil y A. Ritter, W. De Gruyter, Berlin, New York, 1991.

¹⁷ *Ibid.*, II, 3.

¹⁸ *Ibid.* III, 1.

¹⁹ *ibid.* VII, 3.

²⁰ *Ibid.* V, 1.

²¹ *Ibid.* XIV.

²² "¡Qué admirable intercambio! El Creador del género humano, tomando cuerpo y alma nace de una virgen y hecho hombre sin concurso de varón, nos da parte en su divinidad".

²³ Cfr. GREGORIO MAGNO, *Liber responsialis, In vigilia octavas Domini, ad Vesperas*, PL 78, 741a.

²⁴ J. LE GOFF, *En busca de la Edad Media*, Paidós, Buenos Aires, 2004; pp. 77-80.

²⁵²⁶ “O admirabile commercium. Quando dicit, commercium, ostendit aliud dari, et aliud accipi. Dedit Christus suam deitatem, et accepit nostram humanitatem. Quod dedit colimus in nativitate ejus; et quod accepit, in octavis”. AMALARIO DE METZ, *De ecclesiasticis officiis*; PL 105, 1223.

²⁷ Cfr. SICARDO DE CREMONA, *Mitræ seu de officiis ecclesiasticis summa*, PL 213, 226.

²⁸ Cfr. PEDRO DE BLOIS, *Sermones. Primer sermón de adviento*, PL 207, 577.

²⁹ “... illud sanctum et admirabile commercium, per quod terrenis coelestia juguntur, inferna spoliuntur, paradus aperitur, homo exsul antiquo horto relocatur; per quod etiam angeli recognoscunt hominem concivem suum, et supra se positum adorant hominem Deum”. *ACTA SYNODI ATREBATENSIS IN MANICHAEOS*, II; PL 142, 1278.

³⁰ “Triplex est commercium. Primum fuit execrabile; secundum miserabile, tertium admirabile. Primum fecit insidiator generis humani; secundum propagator generis humani; tertium Creator generis humani. Primus, figuram serpentis assumens; secundus, tunicas [0024A] pelliceas induens; tertius, animatum corpus sumens”. JUAN HALGREN DE ABBESVILLE, *In Cantica Canticorum*, PL 206, 23-24.

³¹ “Tu, en efecto, transfundiste al hombre toda la plenitud de tu divinidad; la transfundiste, pero no la confundiste”. GUERRICO DE IGNY, *Sermones per annum. De adventu Domini*, I, 1; PL 185, 35.