

GREGORIO MAGNO: LOS VICIOS CAPITALES.
DIMENSIÓN SOCIAL E IMAGEN BÉLICA

SILVIA MAGNAVACCA
Universidad de Buenos Aires
CONICET

Mucho y con razón se ha insistido en el papel decisivo que cupo a Gregorio Magno en la evolución histórica de la Iglesia, especialmente, de su organización institucional. El solo hecho de que otro gran nombre en este plano, Bernardo de Clairvaux, haya tomado la *Regula Pastoralis* gregoriana como modelo en tantas ocasiones no hace sino confirmar dicha importancia.

Con todo, y en virtud del carácter particular de esa institución, hay otro aspecto de la cuestión –si se quiere, más profundo- que reclama consideración atenta: es el relativo a la ordenación moral y espiritual de la Iglesia en cuanto tal. Dada su condición rectora en este sentido, esa ordenación no podía sino trasladarse idealmente al resto de la Cristiandad. Y ello ocurre en una etapa en la que se define la conformación cultural de ésta, su visión acerca del mundo humano, es decir, la perspectiva propia del Cristianismo sobre la relación del hombre con Dios y de los hombres entre sí.

Estas circunstancias contribuyen a explicar la fortuna que ha tenido en la Edad Media, por su condición de algún modo “fundacional”, la doctrina gregoriana sobre el mal moral, doctrina que se articula en la definición, jerarquización y descripción de los pecados capitales.

Así, rasgos centrales del tratamiento gregoriano del tema permanecieron en la literatura medieval al respecto, convirtiéndose en notas clásicas. Hay otros, en cambio, que podría decirse que tipifican el enfoque propio de Gregorio Magno sobre la cuestión.

Es nuestro propósito detenernos en estos últimos al examinar la doctrina de nuestro autor sobre los vicios capitales, para ensayar luego una interpretación sobre el porqué de tales características. Por nuestra parte, creemos que entre éstas sobresalen la presencia de imágenes bélicas y la insistencia en la dimensión social de cada uno de los pecados capitales. Ahora bien, esto implica una mínima confrontación entre la perspectiva de Gregorio y la de sus predecesores y continuadores.

Conviene hacer antes algunas observaciones de carácter general. Ellas permitirán remitirnos a los antecedentes de Gregorio en el tema, especialmente, a la gran *autoritas* de Agustín de Hipona.

Recordemos primero que por *peccatum* se entiende, en general, el acto humano por el que el hombre, en cuanto criatura racional, se separa del bien o fin que le es propio. En sentido más específico, consiste en la violación de una ley que se ha comprometido a observar. En términos cristianos, y particularmente paulinos, la primera caracterización responde a *Rom.* V, 12, VII, 7 y VIII, 3; la segunda, a *Rom.* IV, 15, texto que coincide con *II Pedro II* y *I Juan III*, 4. Es ese segundo matiz, el de transgresión, el que sobrevuela los textos gregorianos al respecto.

Desde este enfoque jurídico de la cuestión, se ha visto, pues, el pecado fundamentalmente como transgresión o violación de la ley eterna. Ésta –o mejor aún, su interpretación– define la relación esencial y constitutiva de las criaturas entre sí y entre la criatura y el Creador que ha determinado tal conjunto de relaciones. De este modo, hay en el movimiento anímico del mal moral una dirección vertical en que se da la hostilidad del hombre respecto a Dios, y un movimiento

horizontal, el de la hostilidad de quien peca contra los demás hombres. Ambas direcciones se reclaman mutuamente. Por eso, en todos los casos, la transgresión implicada por el pecado constituye un acto no sólo de desobediencia sino aun un real intento de ofensa a Dios, cuya majestad no puede ser, sin embargo, mermada por dicho intento. Los textos gregorianos asumen este punto, aunque no lo subrayan, prefiriendo el énfasis en otros. Desde un punto de vista metafísico, el pecado conforma un acto contrario a la misma naturaleza del hombre en cuanto ser creado, puesto que es, en sí mismo, contradictorio con su tendencia a la perfección que ontológicamente le es propia, es decir, la felicidad. Como se verá, este elemento doctrinal reaparece también en Gregorio, sólo que, como no podía ser de otra manera tratándose de él, en sus aspectos prácticos más que en el nivel de la reflexión teórica.

Desde una perspectiva psicológica, la tradición cristiana, y con ella Gregorio, ha seguido la impronta de Agustín, cuando éste se refiere a la voluntad de oposición a la ley eterna (cf. Por ej., *Contra Faust.* XXI, 27) y el carácter de acto de *aversio a Deo* y conversión a las criaturas (cf. *De lib. arb.* II, 19, 53). Con ello, se desea una naturaleza inferior y se abandona una superior (cf. *De nat. boni* 34). Por lo demás, en un corolario de su oposición al maniqueísmo, Agustín había insistido en que el pecado no es una sustancia sino el defecto de una sustancia, la humana, puesto que implica la dispersión y corrupción del alma. Sin desmentirla, Gregorio no aborda esta dimensión metafísica del tema, que no encuentra cabida en la nítida vocación político-jurídica de sus escritos. Ciertamente recoge del hiponense lo que ya se había convertido en lugar común: la causa material del pecado es la libre voluntad del hombre (cf. por ej., *Ep.* 166,5) y sus causas formales, la ignorancia y la debilidad. Así pues, también nuestro autor descarta como causas esenciales el determinismo natural, el hado, la fortuna o la necesidad. De esta manera Gregorio no insiste en este aspecto de la doctrina de Agustín en cuanto *auctoritas*, aspecto que ya se había incorporado a la perspectiva cristiana sobre la cuestión. Más le interesa la descripción agustiniana de las etapas o momentos psicológicos del pecado: sugestión, delectación y consentimiento,

que, tratados por Agustín en *De Tr.* XII, 12, 17 y *De Sermo Dom. In Monte I*, 12, 34, reaparecen tangencialmente en los textos gregorianos.

Se habrá observado que hasta aquí hemos usado indistintamente los términos “pecado” y “vicio”. En realidad, la diferencia semántica entre ambos en la literatura filosófica y teológica de la Edad Media se consolida después del siglo de Gregorio. El concepto de *vitium* se distingue del de *peccatum* en cuanto que éste designa el acto moralmente malo. Pero una acción es transitoria; en cambio, el vicio, al ser hábito, permanece e inclina a la reiteración de ese acto.

Así pues, dado que se caracteriza la virtud humana como el hábito operativo moralmente bueno, el vicio es, fundamentalmente, un hábito de la potencia apetitiva al mal. En esa medida, implica una tendencia en pugna con la razón, lo que es lo mismo, con la naturaleza racional propia del hombre, que lo inclina al bien y a la verdad.

Ahora bien, así como hay virtudes cardinales, cada una de las cuales nuclea a otras virtudes afines a ella o fundadas en ella, también se ha hablado de *vitia capitalia*, es decir de vicios que constituyen la estructura clave de otros hábitos viciosos. No nos internaremos aquí –y ésta es la segunda observación preliminar que queríamos hacer- en el debate secular sobre la clasificación de los *vitia*, que se remonta a la Patrística. Baste recordar que, finalmente, los autores medievales consideraron siete vicios o pecados capitales: el orgullo y la vanagloria, la envidia, la ira, la acidia, la avaricia, la gula y la lujuria. Pero cabe señalar que, siguiendo la tradición instaurada precisamente por Gregorio Magno, no han enumerado entre ellos la soberbia, justamente por considerarla el principio de todo pecado.

En efecto, Gregorio compara los *vitia capitalia* con los jefes de un ejército, que están todos a las órdenes de una reina. Esta reina es la soberbia, a la que asimila la condición de jefe de las huestes de Satanás (1). Así, la presencia de la imagen bélica en el tratamiento

gregoriano del tema se anuncia desde su mismo comienzo. Más aún, no se trata de una imagen general sino detallada, como se lee en el decisivo libro XXXI de los *Moralia*: “entre los vicios que nos tientan y que *combaten* contra nosotros una *guerra* invisible sirviendo como reina a la soberbia, unos presiden como *capitanes* y otros los siguen como *soldados* simples” (2). Adolf Katzenellenbogen, quien ha estudiado las alegorías de virtudes y vicios en el arte medieval, no puede dejar de remitir a nuestro autor en su análisis de las ilustraciones sobre este tema. Así, señala que, aun en el siglo XII, la *psychomachia* continúa siendo representada a través de los conflictos armados, con las subdivisiones –casi se diría “tácticas”- propuestas por Gregorio Magno. Más aún, en muchas representaciones, virtudes y vicios, por lo demás, numerados, se enfrentan rígida y esquemáticamente alineados como caballeros dispuestos al combate. Con todo, esta rigidez plástica es rota por un motivo clásico: el galope furioso de la soberbia (3).

Siguiendo con el texto gregoriano, unas pocas líneas más abajo, en este juego de imágenes, se apela a otro elemento bélico, el de la invasión: “No bien la reina de los vicios, la soberbia, se adueña del corazón después de haberlo doblegado, lo entrega a la *devastación* de los siete vicios principales, que son como sus *lugartenientes*”. No se ha de olvidar que el texto principal de Gregorio sobre el tema son los *Moralia in Job*. El libro de Job remite al personaje bíblico que por excelencia representa al alma humana puesta a prueba por los ataques del mal, resistiendo a él y guardando su fidelidad a Dios. Así, la figura de Job mismo –y esto no es casual sino muy significativa- es vista como una fortaleza pertrechada contra el embate del enemigo. Siguiendo el texto bíblico, el santo es caracterizado allí como aquel que puede oler de lejos la batalla, entendiendo por esto el comentario gregoriano la capacidad de conocer por las causas precedentes las embestidas de los vicios que se han de seguir.

Así, Gregorio enumera exhaustivamente los vicios capitales a manera de batallones, cada uno de los cuales está guiado por un capitán. E insiste: “La raíz de todos los males es la soberbia (4) (...) Sus primeros vástagos son los siete vicios capitales, los cuales provienen de esta

ponzoñosa raíz: vanagloria, envidia, ira, tristeza, avaricia, gula, lujuria. Porque nuestro Redentor se dolió de vernos *cautivos* de estos siete vicios de la soberbia, vino a la *batalla* espiritual de nuestra *liberación* lleno del espíritu de los siete dones de su gracia”. Como se sabe, no es Gregorio el primero en hablar de vicios capitales; ya lo había hecho Casiano, siguiendo en esto a su maestro Evagrio. Pero estos últimos habían enumerado ocho “espíritus malignos” por incluir en ellos a la soberbia. La insistencia en siete –que después de varios avatares históricos es la clasificación que triunfa en la tradición cristiana- obedece en Gregorio a dos razones. La primera y más importante es su medieval y teológica tendencia a la simetría, aun como forma de orden: como se vio, subraya explícitamente que siete son los dones del Espíritu; siete eran también las virtudes; siete debían ser, pues, los males, inducidos por Satanás en el alma humana. La segunda razón es subsidiaria a la primera y constituye, por así decir, una razón de organización castrense: la soberbia no ha de ser contada en el ejército del mal, porque es reina, negativa, pero reina al fin. Ahora bien, en principio y teóricamente, se podría haber excluido otro vicio para mantener el número de siete. Pensamos que si Gregorio excluye a la soberbia es porque ella manda en cierto modo con fuerza remota: desde su raíz profunda y altiva, determina los movimientos de sus huestes hacia los frentes de ataque al alma del cristiano. Pero no interviene en el combate contra éste, porque su misma índole no le permite rebajarse a la operatividad del mal (5), tanto menos comandar a los soldados rasos; a ello están dispuestos los capitanes, vale decir, precisamente los vicios capitales. Gregorio los clasifica en dos grupos: vanagloria, envidia, ira y tristeza son los capitanes que atacan directamente al espíritu; avaricia, gula y lujuria son los que intentan debilitarlo a través de la carne. Y ello ocurre siempre después de que la soberbia ha entrado en el alma, como –otra vez la imagen bélica- “un tirano que usurpa la ciudad cercada” (6).

A su vez, nombra prolijamente los soldados que cada uno de estos capitanes nefastos tiene a su mando. La vanagloria dirige a la desobediencia, la jactancia, la hipocresía, las riñas, la discordia y ... lo que hoy llamaríamos con Heidegger, aunque no exactamente en el mismo

Sentido, el “afán de novedades”; la envidia manda sobre el odio, las insinuaciones, la maledicencia, el gozo por el mal y la aflicción por el bien ajeno; la ira, sobre los insultos, los gritos, la indignación, las peleas y la inflamación de la mente; la tristeza, sobre el rencor, la maldad, la pusilanimidad, la desesperación, la indolencia en el cumplimiento de los preceptos y la divagación de la mente por lo ilícito. En cuanto al segundo grupo, la avaricia convoca a la traición, el fraude, el engaño, el perjurio, la inquietud, las violencias y la dureza de corazón; por su parte, la gula comanda la bufonería, la grosería, la verbosidad y el ofuscamiento de los sentidos; por último, la lujuria llama a la ceguera mental, la desconsideración, la inconstancia, la precipitación, el egoísmo, el apego al mundo y el horror o la desesperación sobre el destino eterno (7).

Pero el detalle más significativo que subraya el empleo de las imágenes bélicas en Gregorio a propósito de los vicios capitales se ha de buscar, en nuestra opinión, en lo que sigue. Cuando nuestro autor menciona los pecados que derivan de los vicios capitales, insiste en llamarlos “ejércitos”; sólo en el párrafo sucesivo, al tratar puntualmente de la expansión del mal moral en el alma humana, menciona el parentesco entre ellos, ya que, según afirma, todo vicio nace de otro. Sin embargo, en el párrafo que a su vez sigue a éste, dedicado a los argumentos falaces con que el mal persuade y engaña al alma, vuelve a sus imágenes preferidas, diciendo que “los capitanes arengan y el ejército da su aullido”.

El hecho de que esta clase de imágenes tipifica la presentación gregoriana se confirma por confrontación de lo que al respecto escribe Tomás de Aquino en su *Suma Teológica*. Conviene atenerse a ella, puesto que constituye una suerte de síntesis del pensamiento medieval sobre éste, como sobre otros tantos temas. Por otra parte, al ser síntesis, no puede no recoger lo esencial de la tradición que la antecede. Sobre los vicios capitales también se verifica esta característica: en primer lugar, la reiteración de las citas de Gregorio por parte de Tomás y su frecuente acuerdo con él, que comienza con la aceptación por parte del aquinate de la clasificación de los vicios capita-

les en los siete referidos. Ello no hace sino ofrecer una nueva confirmación de la influencia decisiva de Gregorio sobre la cuestión, que se prolonga a lo largo de la Edad Media. Con todo, y en segundo término, cabe advertir que Tomás, rescatando lo central de la doctrina gregoriana sobre el particular, se refiere a los pecados que derivan de los vicios capitales llamándolos “hijas” pero no apela en ningún momento a las metáforas preferidas de Gregorio. A título de ejemplo, baste citar el tratamiento tomasiano del caso de la avaricia (8). Así pues, las imágenes bélicas se confirman como características del planteo gregoriano sobre la cuestión.

Volvamos ahora a la raíz de los vicios, ya que el enfoque sobre el tema de la soberbia permite vincular los dos aspectos que se pretende señalar: de un lado, la imagen bélica que se acaba de analizar; de otro, la dimensión social de los vicios en los textos gregorianos. Veíamos que, presidiendo los vicios con perversa majestad, la soberbia, entronizada en el espíritu de un hombre y tal como Gregorio la presenta, parecería tener más que ver con la relación entre ese hombre y Dios que con la que dicho hombre teje con sus semejantes.

Sin embargo, Carloe Straw ha mostrado, por vía negativa, la vinculación profunda entre ambos aspectos. En efecto, la noción gregoriana de santidad la concibe como una obediencia a Dios que resulta a la postre profundamente social. Para Gregorio, el cristiano está inserto en una estructura jerárquica animada por el Espíritu Santo, estructura que lo obliga a no separarse ni de Dios ni de su prójimo. Ahora bien, la obediencia a Dios implica una suerte de “cadena de mando” que comunica la perfección divina. El hombre poseído por Dios adquiere la posesión de su cuerpo y con ello la paz consigo mismo, con lo que puede entablar una relación pacífica con la sociedad humana. La autosuficiencia constituye algo demoníaco que rompe esa cadena.

El razonamiento gregoriano procede, entonces, como sigue: si la observación del orden jerárquico guarda la paz en los asuntos seculares, cuanto más lo ha de hacer en la Iglesia, con el fin de preservar de la

discordia y de la confusión. Ciertamente, la autoridad sólo puede apoyarse en la solidez moral de aquel a quien se le ha asignado el mando, el cual es responsable del comportamiento del subordinado. Para ello se impone una determinada disciplina que, a su vez, tiene el propósito de evitar la inversión del orden que implica el pecado en cuanto enfermedad (9). Pero esta disciplina no sólo ha de mediar en el conflicto entre alma y cuerpo; también debe neutralizar los eventuales conflictos que se pueden suscitar entre los hombres.

Con este propósito, y habiendo establecido el carácter fundante –aunque solitario y lejano- de la soberbia en el elenco de los vicios, Gregorio puede descender al análisis de éstos, dando ya por sentada la raíz de la *adversio a Deo* que todo pecado implica. Se ocupa, entonces, de aquello que le interesa particularmente: el daño que los vicios siembran en la comunidad humana y de los fieles en cuanto tales.

Se menciona en primer término la vanagloria. Reiteremos que ella reemplaza a la soberbia precisamente porque a la dirección vertical de ésta, que desprecia a Dios por encima de sí y a los hombres por debajo de sí, la vanagloria opone una dirección horizontal: busca el aplauso de los pares o, en los términos de Gregorio, de los hermanos.

Con todo, nuestro autor asimila la vanagloria a la arrogancia, al establecer cuatro especies o formas de este vicio capital: esta inflamación del alma se manifiesta, dice, cuando se piensa que el bien deriva de nosotros mismos; cuando se cree que, si Dios nos lo concede, es por nuestros méritos; cuando el alma se jacta de tener lo que no tiene; cuando, *despreciando a los demás*, el sujeto de la vanagloria aspira a aparecer el único dotado de determinadas cualidades. Una nota se destaca en el pasaje referido. Las tres primeras clases aluden, en realidad, a la arrogancia y ésta se asimila a la soberbia mejor que la vanagloria, precisamente por el carácter, si se quiere, íntimo de la soberbia. Se trata de una cuestión del alma consigo misma y, en todo caso, de ella con Dios. Pero a Gregorio le importan más otros costados

de este mal; de hecho, hace hincapié en la última de esas especies, precisamente porque ella pone en riesgo la armonía de la comunidad. Más aún, en la misma ponderación de la arrogancia de Satanás, subraya menos que otros autores, como el propio Agustín, lo central: el desdén de Dios que ella trasunta.

En efecto, hacia el final de este párrafo, nuestro autor justifica el primado de la vanagloria o arrogancia en el septenario de los vicios, señalando que es el que hace al hombre más semejante al demonio, porque “cualquiera que se goza de tener el bien individualmente y cualquiera que procura ser vista más alto que los *otros*, cierto es que se asemeja a aquel que, menospreciando el bien de la *compañía* de los ángeles (...) y codiciando soberbiamente la semejanza del Altísimo, se esforzó con perverso deseo en subir a una altura de singularidad” (10). Como se ve, desde el comienzo de la descripción del mal moral es la dimensión social lo que se enfatiza. Más específicamente, como se desprende de otros pasajes, la preocupación gregoriana en esta serie de advertencias sobre los vicios apunta directamente a preservar la salud y el *orden* en la comunidad de monjes. En tal sentido, el caso de la vanagloria reproduce la *cenodoxia* combatida en la tradición monástica oriental.

Como otros autores, desde Agustín, Gregorio tiene presentes que el mal moral se presenta siempre *sub specie boni*, tema sobre el que se volverá. Esta apariencia de bien cobra las formas de la racionalidad en la persuasión demoníaca, como se lee en el párrafo dedicado a este punto. En lo que concierne a la vanagloria, el engaño repta, en el corazón ya vencido por la soberbia, en estos términos: “Tú debes codiciar cosas mayores, ara que, excediendo a muchos en poderío, puedas ser más de provecho a muchos” (11). Más adelante Gregorio advierte que la persuasión de la arrogancia tiene en cuenta no sólo las cosas mundanas sino aun las espirituales, acechando en particular a los prelados. Todas estas circunstancias sugieren con claridad la preeminencia de la preocupación mencionada. Nótese, por lo demás, que aun la tentación que Gregorio pone en boca del diablo no impulsa al arrogante a justificar la propia excelencia; hasta la tentación imaginada tiene en cuenta el bien de la comunidad.

Igualmente claro es el tratamiento de la envidia, vicio claramente social, por definición y aun desde su etimología. Recuérdese que proviene de la raíz *vid* –que alude al mirar y al ver, y de la preposición *in* que, en este caso, tiene la función de un *quo* de hostilidad. Así, la *invidia* consiste en un mirar con malos ojos el bien ajeno y no en un mero desearlo para sí mismo; requiere, pues, la confrontación con el otro; para que tenga lugar, exige la presencia de los demás. Ya Aristóteles había indicado la semejanza en linaje o reputación entre envidioso y envidiado como campo fértil para la geminación de este mal, puesto que nadie envidia aquello que le es inalcanzable o que está fuera de su esfera de acción. Sin posibilidad de conocer estos pasajes aristotélicos –que, como se sabe sólo serán recuperados en Occidente a fines del siglo XII- también Gregorio percibe que la envidia, por su misma economía interna, se da, pues, entre pares; más aún, entre próximos, o sea, miembros de un mismo círculo. Esto la hace particularmente peligrosa para la preservación espiritual de la vida monástica y aun para el orden de su funcionamiento cotidiano.

Como anotan Carla Casagrande y Silvana Vecchio, a quienes seguimos en esto (12), la dimensión social de la envidia queda confirmada en Gregorio por las filiaciones que él le atribuye en cuanto vicio capital, pecados todos ellos que minan la solidaridad y la concordia de la comunidad. Recuérdese que son el odio, la murmuración, la difamación, el gozo por la adversidad del otro y la tristeza por su prosperidad. Cabe indicar que los pecados que Gregorio menciona en primer término son las filiaciones de mayor incidencia en la vida social. Más aún, si bien Casagrande y Vecchio no lo señalan, es curioso comprobar que lo último que Gregorio signa como filiación de la envidia, es indicado, en cambio, como su misma esencia por los escolásticos, hasta por los que, como Tomás de Aquino, se atienen en este tema a la autoridad gregoriana. El aquinate dice, en efecto, que el objeto de la tristeza es el mal propio, pero, cuando es el bien ajeno lo que se asume como mal propio, se puede tener tristeza del bien de los demás (13).

Ese temor del envidioso forma parte de su esfera más íntima, corroe su salud espiritual. Pero, justamente porque a Gregorio le importan

más la incidencia del mal en la vida de la comunidad religiosa, apunta contra las consecuencias de tal enfermedad. Por eso, por una parte, imagina las formas “razonables” de la tentación propia de la envidia en términos que intentan conjurar la discordia: “¿en qué eres tú menos que aquel o ese otro?” ¿cuántas cosas puedes que no pueden ellos? De donde no pueden ni deben ser mayores que tú ni tus iguales”. Por otra, es notable que elija la envidia para oponerla directamente a la caridad. Y lo hace teniendo en cuenta la *eficacia del trabajo comunitario*. En efecto, insta al envidioso a corregirse considerando cuán grande es el poder de la caridad, gracias al cual los frutos del trabajo ajeno son nuestros sin que hayamos hecho esfuerzo alguno (14).

La envidia es un vicio en cierto modo oculto, ya que el envidioso no puede jactarse de su temor a ser superado; de ahí que nuestro autor, siguiendo su comentario al libro de Job, apunte que, en su mismo vicio, el envidioso demuestra que es más pequeño que aquel a quien tiene envidia (15).

El caso exactamente opuesto en este sentido es el de la ira. Y lo es porque ya Lactancio había descubierto la faz positiva de esta pasión, que sólo se convierte en vicio cuando es vehículo de malos propósitos. Hay, pues, y Gregorio recoge esto, una ira buena, por ejemplo, la de la cólera divina, o la que deriva del celo por la casa de Dios. Esta ira, se lee en los textos gregorianos, nace de una virtud y promueve virtudes. Siguiendo su vocación aguerrida, Gregorio hace casi un panegírico de la ira buena. Repárese en el ejemplo que elige: “Porque Helí, sacerdote, no tuvo esta ira, despertó contra sí implacablemente la venganza de Dios, porque fue tibio respecto de los vicios de sus súbditos, ardió contra él el castigo del Juez eterno” (16). La sola elección de ese pasaje bíblico, y la vehemente firmeza del comentario de Gregorio sobre la responsabilidad del *rector* en la disciplina de la comunidad, dicen mucho sobre el propósito central que lo mueve al tratar cualquier tema, aun el de la ira buena. Esta ira, si bien distrae el ojo de la mente de la serenidad de la contemplación, constituye, con todo, una suerte de colirio beneficioso –sigue diciendo– que permite, una vez asimilado

gozar de una visión más nítida y luminosa que antes (17). Pero Gregorio no puede ignorar el perjuicio que la ira mala, la que deriva de la mera impaciencia y de la falta de fortaleza, puede acarrear a la paz de la comunidad. Por eso, la consagra como vicio capital, transmitiendo su inclusión a la tradición medieval, dada su importancia en la ruptura de la cohesión social.

Establece así una división en cuatro grados de ira mala, en un pasaje que la compara con el fuego que enciende diversas clases de madera: la del airado que estalla fácilmente para apagarse enseguida; la del que, tardo en enojarse, guarda más tiempo su cólera; la del que, pronto al enojo, tarda en calmarse; y la del que más se acerca al manso, porque es lento en la ira y rápido en recobrar la serenidad.

Un par de párrafos antes, se lee la admonición gregoriana contra este flagelo de la vida en comunidad que “acaso no golpea con las manos pero que hace que la lengua dispare maldiciones como flechas. Implora con oraciones la muerte del *hermano* e insiste en que sea Dios quien realice lo que el hombre malvado teme o le avergüenza hacer”. Obsérvese cuán distinto es el enfoque de Juan Crisóstomo, por ejemplo, para quien lo peor de la ira es que aleja en el hombre la imagen de Dios y lo acerca a la de la bestia (18). Allí donde Juan enfatiza lo que hemos llamado “la dirección vertical” en el vicio, Gregorio insiste en la horizontal.

Pero quizá sea el caso de la acidia el más significativo a la hora de mostrar la relevancia de la dimensión social en la concepción gregoriana de los vicios. De hecho, la acidia en la Edad Media se caracterizó como cierta desazón o disgusto de sí mismo, debido a la insatisfacción que se experimenta por los bienes espirituales recibidos. Por ello, Juan Damasceno la define como una tristeza molesta que deprime el ánimo de tal manera a quien la sufre que nada de lo que hace le agrada (cf. *De fide orth.* II, 14). Se trata, pues, de una tristeza que apesadumbra ante el bien espiritual y desanima para perseguirlo. Precisamente porque su objeto específico son los bienes espirituales, el origen de la detección de este vicio es monástico, en particular,

proviene de los religiosos egipcios y palestinos. Entre ellos, desde la condición general de actitud espiritualmente apática, la acidia pasó a significar una debilidad del alma, que de no ser combatida, se torna culpable.

Ahora bien, según hemos visto, Gregorio Magno la llama *tristitia*, con lo que inaugura un problema que los siglos posteriores deberán resolver: la línea divisoria entre ambas. En general, se puede decir que fue resuelto subrayando la especificidad de los bienes estrictamente espirituales como objeto de la acidia. Esto pone su sede en el lugar inexpugnable de la relación entre lo más íntimo del alma y Dios. Por esa razón, y habida cuenta del interés primordial que venimos señalando en su tratamiento de los vicios, Gregorio no la incluye en el septenario, cambiándola por la tristeza, de más amplio objeto. Ello se hace manifiesto en las advertencias sobre los engaños con que la razón disfraza las tentaciones. Las relativas a este mal demuestran que su autor concibió también hasta la tristeza teniendo en cuenta la armonía fraterna: “¿Con qué te puedes alegrar sufriendo de tus prójimos tantos males? Considera con cuánta tristeza debes mirar a los que se vuelven contra ti en tanta hiel de amargura”. Y, una vez más, se comprueba la típica preocupación gregoriana en el orden con que menciona las filiaciones de la *tristitia*: se ha de tener presente que las primeras en ser mentadas son el rencor y la maldad, que inciden directamente sobre la convivencia humana.

En esta línea de reflexión, hay una certera observación de Casagrande y Vecchio: “En los monasterios en los que vive Gregorio no parece haber más espacio para (la acidia) ese vicio de solitarios del que habían hablado Evagrio y Casiano (...) Ahora los monjes viven en comunidad, bajo una regla que organiza cada momento de su jornada, en la que entre el trabajo, el estudio y la oración hay siempre menos tiempo para momentos de recogimiento”. Por eso, Gregorio decide excluir la acedia “de la lista de pecados capitales, con tanto mayor razón cuanto que *esa lista habría podido ser, como en efecto será, punto de referencia no sólo para los monjes sino también para todos aquellos cristianos, hombres y mujeres, que viven en el mundo*” (19). Lo subrayado

es central para este aspecto de nuestro tema e indica su relevancia desde el punto de vista histórico, aspecto que ya asoma en el mismo análisis del último grupo de los vicios capitales: el de los que el mismo Gregorio denomina “carnales”.

El primero de ellos es la avaricia. Es notable la pedagogía social que imprime a su tratamiento. Más que referencias a la vida espiritual, se encuentra en los pasajes que le dedica advertencias de índole psicológica y moral, que los siglos recogerán y cuya validez cuadra en la vida del laico, de organización cotidiana menos estricta y precisa que la del monje.

En efecto, cuando Gregorio imagina, como lo hace con todos los vicios, las trampas con las que, a través de argumentaciones falaces, el mal de la avaricia penetra en el alma –reiteramos que ya vencida por la soberbia– escribe: “Careces de culpa en codiciar algunas cosas, pues temes la pobreza, no codicias demasiado y lo que otros retienen mal tú lo gastarías mejor”. Para retomar las imágenes bélicas, se puede decir, pues, que tres son los flancos de ataque de este enemigo: el temor a la pobreza, la superposición de un límite, y la cuestión de la administración racional de la riqueza. Respecto del primero, Gregorio insta a combatir el temor y la tristeza, que entiende como causas profundas de la avaricia: intenta consolarse con la posesión de bienes externos quien ha perdido la alegría interior. En relación con lo segundo, insiste, sobre todo, en la insaciabilidad propia de este pecado, de esa “loba que después de comer tiene más hambre”, como diría Dante. Usa para ello la imagen del leño ardiendo: “Es manifiesto que la avaricia no disminuye con las cosas deseadas, antes se acrecienta. Al modo del fuego, crece cuando recibe maderos para quemar y, aunque a veces la llama parece ser encubierta, después, poco a poco, se extiende. Por eso, Dios todopoderoso, cuando está muy airado contra el alma del codicioso, permite primero que le sucedan todas las cosas según su deseo” (20). Únicamente el tercer argumento, el de la administración racional de la riqueza, es el que pasa en silencio, acaso por considerarlo técnicamente, fuera del campo específico de su comentario.

Un término se destaca en las admoniciones gregorianas respecto de la avaricia: el de “robo”. De hecho, al describir las tribulaciones que implica este vicio, dice que el avaro: “Primero sufre con la fatiga de su codicia, considerando cómo ha de robar lo que desea, cómo tomar unas cosas con halagos y otras con violencia. Después de adquirirlas, lo fatiga de nuevo otro dolor: el de guardar con temor solícito lo que recuerda haber alcanzado con mucho trabajo. Luego teme a los engañadores y sospecha que padecerá lo que él hizo padecer a otros; teme sufrir violencia de algún otro más poderoso que él y, cuando ve al pobre, sospecha que es ladrón. También procura con mucha diligencia que lo que consiguió no se desgaste” (21). En realidad, como ocurrirá con autores posteriores, los matices con los que describe aquí la *avaritia* acercan más su concepto a lo que en español al menos se denomina “codicia”. Sea de ello lo que fuere, es el orden social lo que más importa preservar contra las insidias de la avaricia.

Tratamiento algo menos extenso reciben, en los escritos gregorianos, los dos últimos vicios del septenario: la gula y la lujuria. En lo que toca a la gula, aunque Gregorio la incluye –contra la opinión agustiniana- entre los anzuelos con que el demonio tentó a Adán, en su análisis parece volver a los muros del monasterio y a la preocupación por la armonía que debe imperar en su interior. Así se traduce en su descripción de los “síntomas” de gula: anticipar el momento de la comida, buscar alimentos más sustanciosos, solicitar una preparación culinaria más sofisticada, comer más de lo necesario, consumir platos con deseo demasiado ardiente.

Después de haber recordado la distinción, paulatina y patrística en general, entre la exterioridad del cuerpo y la interioridad del alma, Gregorio subraya que el pecado de gula consiste en el desorden del deseo. Y es notable cómo aun en el tema de los vicios carnales vuelven las imágenes bélicas. Así, escribe: “No podemos disponernos a la batalla espiritual si primero no se doma el apetito con la aflicción de la abstinencia (...) Es inútil pelear en el campo contra los enemigos exteriores, si dentro de los muros de la ciudad hay algún ciudadano que la vende” (22).

La dimensión social reaparece en el tratamiento gregoriano de la gula como vicio capital en los términos que no dejan de sorprender. Cuando se podría esperar una alusión al plano económico de distribución de las riquezas disponibles, el análisis cobra un matiz casi fisiológico. Cabe recordar que la materia de la gula no es sólo la ingesta desordenada de alimentos sino también de vino. Por eso, Gregorio advierte que ella es el origen de una locuacidad excesiva y *molesta a los demás*: “a medida que el vientre se sacia, la lengua pierde todo freno” con la consecuente y previsible secuela de violencia.

Por su carácter también físico, con la gula queda vinculada la lujuria. Por eso, en un implícito reconocimiento de su naturalidad, Gregorio imagina la trampa de la tentación para el lujurioso: “Si Dios no quisiera que el hombre tuviera ese deleite, no habría creado hombre y mujer en el comienzo del linaje humano”. Con todo, nuestro autor recoge, como no podía ser de otra manera, el estigma que sobre el placer sexual había caído ya desde Agustín a propósito del pecado original: fue después de haber comido el fruto prohibido cuando Adán y Eva se descubrieron desnudos y se avergonzaron de su genitalidad. Pero la mencionada vinculación es en los pasajes gregorianos más específica. Ambos pecados tienen en el vientre una misma sede física, lo cual lo lleva también en este punto a un análisis fisiológico. Remitiéndose una vez más a su principio acerca de lo que de un vicio nace otro, Gregorio escribe que la excitación de los órganos genitales es provocada por una presión del vientre, henchido a causa de un exceso de alimento y bebida. No es casual que precisamente nuestro autor obedezca el cambio de nombre de este vicio. Llamado antes “fornicación”, a partir de Gregorio se denomina “*luxuria*”, derivada de *luxus*, es decir, exceso. Aunque no se lea explícitamente en los textos gregorianos, la transgresión del orden racional por exceso se torna tanto más viciosa cuanto más se aplica, como en este caso, a lo necesario para la vida humana, ya que en este orden la razón debe iluminar más. Y la sexualidad es necesaria al bien común para la conservación de la especie. Las advertencias de los *Moralia* relativos a la lujuria insisten, pues, en el no abandonarse a toda voluptuosidad innecesaria para ese objetivo.

Con todo, sucede con este vicio algo similar a lo que ocurre con el tratamiento de la gula. Cuando todo haría esperar una invitación a la castidad como grata a Dios, todo lo más, una exhortación a la fidelidad conyugal, Gregorio se atiene a una tradición legendaria al respecto, según la cual del lujurioso emana un olor *desagradable para los demás*. Ligada por esencia al cuerpo, éste traiciona la presencia de la lujuria, de acuerdo con ejemplares cuentos de lo que Gregorio se hace eco, aunque sin aportar ningún testimonio científico sobre el particular. Se lanza así a una descripción de tonos crudos: la lujuria exhala un hedor semejante al de las bestias y al de los cadáveres en putrefacción. Esto hace insoportable la convivencia con el lujurioso (23). Así, hasta de la manera menos previsible, se acentúa, en el mal moral que los vicios capitales implican, el perjuicio que ellos conllevan en la dimensión social.

La explicación tanto de las imágenes bélicas como de la dimensión social en la consideración que hace Gregorio del mal moral se ha de buscar en las circunstancias de su propio tiempo así como en la perspectiva desde la que intentó responder a sus desafíos y en el mismo temperamento con el que la sustentó.

La circunstancia histórica de mayor relieve, como es harto sabido, consistía en la descomposición del Imperio romano, que no pudo oponer resistencia *ni bélica ni moral* al avance enemigo. Tal descomposición implicó la desaparición de una *pax* que, según Agustín había enseñado, sólo es posible asentar en el *ordo*. Esto exigía oponerle una contrapartida que Gregorio encuentra en la Iglesia misma. Para nuestro autor, e igualmente lo era para toda la Edad Media, el orden implica, como Evans ha recordado, jerarquía (24). En este orden jerárquico, los obispos ocupan el rango más alto, son los *rectores*. Pero en tiempos en los que dicho orden se ha de restaurar, tanto dentro como fuera de la Iglesia, no puede sorprender que sean vistos a manera de generales al mando de las tripas que deben combatir el mal, sobre todo, habida cuenta de las invasiones que el mundo romano había sufrido en el

pasado reciente. Romano también él en su cultura, Gregorio muestra como preocupación esencial la de mantener la cohesión interna del ejército del bien cuya vanguardia conformaban los preladados pero que también se extendía hasta los laicos. También la vida de éstos debía ser reorganizada, para lo cual se requería esa capacidad jurídico-política que hizo célebre el nombre de nuestro autor.

Se ha indicado que, desde el punto de vista doctrinal y sobre una base exegética, el núcleo del pensamiento gregoriano no atañe a las consideraciones metafísicas sino a las jurídicas y políticas. Una vez más, ello no significa que nuestro autor desconozca en sus escritos la tradición recibida en materia filosófica propiamente dicha; antes bien, dándola por sentada, en lugar de volver teóricamente sobre ella, la aplica. Tal aplicación debía comenzar –aunque no concluir- por el aspecto moral y espiritual de la Iglesia, ya que sólo consolidando la Iglesia interior, la exterior, es decir, la Iglesia institucional, podría resistir los embates de su tiempo histórico.

Los mencionados supuestos se comprueban, por ejemplo, en el aspecto, varias veces reiterado, de las advertencias gregorianas acerca del disfraz racional con que se presentan las tentaciones en *Mor.* XXXI, 45, 90: no hay allí referencia explícita alguna a la doctrina acerca del mal *sub specie boni* (28). Ésta dice que la voluntad está conformada para tener el bien por objeto, lo cual significa que no puede desear sino lo que percibe como bueno. En este orden se inserta la cuestión del mal *sub specie boni*, tan importante en la concepción ética medieval. Habida cuenta de que el objeto propio de la voluntad no puede ser sino el bien, y del hecho de que es metafísicamente imposible la existencia del mal absoluto por la asimilación ser-bien, para que el mal pueda ser objeto de la voluntad, se ha de presentar bajo la apariencia d algo bueno. Esto significa que la voluntad ha de percibir en el objeto algún aspecto positivo que la mueva, aun cuando dicho aspecto oculte un verdadero mal. En esta doctrina del mal *sub specie boni* encuentra su última justificación filosófica el *topos* de los vicios disfrazados de virtudes. En los planos psicológico, ético y espiritual, ella constituye

entonces, la base metafísica de las tentaciones, lo cual subyace en el citado pasaje gregoriano. Sin embargo, nada de esto se lee en él ni en otros, no obstante su importancia como fundamento teórico.

Es que, donde Agustín traza arquitectónicamente los cimientos de la cultura occidental, Gregorio está mucho más acotado por las urgencias de la hora. Y la enfrenta con el genio romano, organizador y laborioso. A sólo título de ejemplo, recuérdese que lo que propone como contrapartida de la actitud envidiosa es una caridad que no se expresa en los términos tradicionales del amor sino en los de la eficacia. Apela, en efecto, a la eficacia del trabajo comunitario, en un párrafo que hoy no se puede dejar de asociar con el “*ora et labora*”.

Nuevamente es Evans quien, en otro de sus trabajos, acerca una clave fundamental en este enfoque. Para él, con cuya perspectiva coincidimos, el esfuerzo gregoriano consiste, sobre todo, en aunar dos temas ya tradicionales en la Cristiandad: la relación del hombre con Dios, interior y secreta, y la que se da en el seno de la Iglesia entre Dios y él en cuanto miembro del cuerpo de Cristo. Si Gregorio, al contrario de Agustín, prefiere ensayar esta síntesis a partir del segundo aspecto es porque las circunstancias políticas de la Iglesia habían cambiado. A la sazón, era imposible separar el poder del Estado del poder eclesiástico. Habiendo sido administrador del rimero, Gregorio se vuelve administrador del segundo. La Iglesia no es cuerpo de Cristo sólo en sentido místico sino aun en el físico, y está constituido por hombres que viven en este mundo. Más aún, para Gregorio, los asuntos de estado han de constituir una real preocupación para el cristiano. Por eso, entendía que sus propios deberes en cuanto *rector* de la Iglesia se extendían a las cuestiones políticas y sociales (26).

Para confirmar esta nota del pensamiento gregoriano en confrontación con los de sus antecedentes, cabe volver aquí a Agustín. Según el hiponense es toda la humanidad, desde Abel y Caín hasta el fin de los tiempos, la que se divide en miembros de la ciudad de Dios o Jerusalén y miembros de la ciudad terrena o Babilonia, con cuerpos mezclados, pero voluntades separadas. De

Este modo, lo que determina la ciudadanía de un hombre es la intencionalidad de su corazón. Por eso, Agustín puede escribir, en su comentario al Salmo 51 lo que sigue: “Algunas veces encontramos a un ciudadano de Jerusalén, un ciudadano del reino de los cielos, ubicado en la tierra en puestos de gobierno. He aquí que viste la púrpura: es magistrado, edil, procónsul, emperador. Tiene el gobierno de la sociedad terrena. Si es un cristiano, fiel, piadoso, si desprecia las cosas entre las cuales se encuentra envuelto y espera en las que aún no posee, su corazón permanece en lo alto (...). No desesperemos, pues, de los ciudadanos del reino de los cielos, cuando los vemos actuar en los asuntos de Babilonia, es decir, cuando los vemos dedicados a algo temporal en la sociedad terrena. Y tampoco nos alegremos sin más por todos los hombres a los que vemos actuar en las cosas que conciernen al reino de los cielos. De hecho, aun hombres pestilentes ocupan alguna vez la cátedra de Moisés” (27).

En Gregorio, en cambio, esta ética de la interioridad, aun cuando constituye requisito indispensable para el miembro de la Iglesia, no es suficiente. Los tiempos volvían necesario no solamente que los fieles –y particularmente el clero- se involucraran en los asuntos políticos. También volvían imprescindible que ellos mismos se constituyeran en cuerpo institucional visible e inexpugnable. Para ello, se requería una férrea disciplina externa que fuera modelo paradigmático para el resto de la sociedad, en un mundo que ya no contaba ni con la apariencia de la contención imperial que Roma le había dado alguna vez.

Como indica Sofía Boesch Gajano, Gregorio, de raíz mediterránea, dirige una atención completamente nueva a los reinos de Occidente. No descuida, por cierto, los ámbitos tradicionales de competencia de obispo de Roma. Pero, a partir de las relaciones con el Imperio, codificadas desde Constantino y después diversamente reinterpretadas, su acción adquiere dimensiones inéditas que se acentúan después del 595 con la apertura de nuevos escenarios. Esos escenarios serán los propios del Occidente medieval (28). Era un mundo lo que debía articularse, un tejido humano, esto es, cultural y, por eso, moral. Se requería, pues, un ejército de avanzada que se autopropusiera como para-

digma. Y tal paradigma era, a los ojos de Gregorio, la vida monástica con su disciplina esencial, en la que la guerra contra los vicios capitales constituía el centro mismo, ya que la victoria sobre ellos aseguraba la cohesión y, por ende, la permanencia.

Evans añade que la diferencia en este sentido separa la interioridad agustiniana de la institucionalización gregoriana obedece también al hecho de que el hiponense es un africano, mientras que Gregorio se forma en tierra italiana, donde las instituciones eclesiásticas se desarrollaban más estrechamente vinculadas con el estado. Y esto aproxima el papel y la función de Gregorio mucho más a Ambrosio que a Agustín. De ser así, se verificaría también a propósito de este tema lo que se ha señalado muchas veces: las formas más profundas de la cultura romana, cuya riqueza literaria Gregorio desdeñó, vuelven a florecer en él en un nuevo contexto.

Notas

1) Para este tema en general, cf. Houlet J., *Les combats des Vertues et des Vices*, Paris, Nouvelles Editions Latines, 1969.

2) *Moralia in Job* XXXI, 45, 87, a partir de aquí citada como *Mor*. La traducción de éste y de los pasajes que siguen es propia. Se ha confrontado la edición maurina con la clásica versión española de A. Álvarez de Toledo, *Los Morales*, 4 vols., Buenos Aires, Poblet, 1945.

3) Cfr. Katzenellenbogen A., *Allegories on the virtues and vices in Medieval Art. From Early Christian Times to the Thirteenth Century*, Toronto, Univ. of Toronto Press, 1989, pp. 9-10.

4) No deja de ser curioso notar cómo, a propósito de la avaricia del clero simoníaco, se utilizará esta misma, famosa fórmula gregoriana –que a su vez se remite a San Pablo– en el igualmente célebre acróstico contra la corrupción y codicia del clero romano: “*Radix Omnium Malorum Avaritia*”.

5) Véase al respecto Baasten M., *Pride according to Gregory the Great. A Study on the “Moralia”*, Mellan, Lewiston, 1986. Con todo, Baasten no insiste en este rasgo que consideramos esencial en la cuestión.

6) *Mor*. XXXIV, 23, 48

7) Cfr. *ibid* XXXI, 45, 88

8) Cfr. *S. Th.* II-II, q. 118, a 8

9) Cfr. Straw C., *Gregory the Great. Perfection in imperfection*, Berkeley, Univ. of California Press, 1988, esp. Pp. 66-127

10) Cfr. *Mor*. XXIII, 7, 13

11) *Ibid* XXXI, 45, 90. Toda otra referencia en el texto a los argumentos falaces con que los diferentes vicios intentan persuadir al alma remite a este párrafo.

12) Cfr. Casagrande C. – Vecchio S., *I sette vizi capital. Storia dei peccati nel Medioevo*, Torino, Einaudi, 2000, p. 45.

13) Tomás sigue la lectura que su maestro Alberto Magno hace de Aristóteles. En efecto, dice Alberto que en la envidia quién la padece “*de omnibus bonis tristatur, scilicet de bonis malorum*”

et bonorum". En cambio, en la némesis alguien se entristece por el bien acaecido a quien es indigno de él (*Súper Ethica*, II, 7, 145).

14) Cfr. *Reg. Past.*, III, 10

15) Cfr. *Mor.*, V, 46, 84

16) Cfr. *ibid.* V, 44, 82

17) Se impone citar aquí el iluminante trabajo de Barbara Rosenwein, *Anger's past. The social uses of an emotion in the Middle Ages*, Ithaca-London, Cornell Univ. Press, 1998

18) Cfr. *De ira et furore*, 692

19) *Op. cit.* (nota 12), pp. 80-81

20) *Mor.* XV,19, 23

21) *Ibid.*, XV, 23, 27

22) *Ibid.*, XXX, 18, 58

23) Cfr. *Hom. In. Ev.* II, 31

24) Cfr- Evans G.R., "Gregory the Great on faith and order", en *Gregorio Magno e il suo tempo. XIX Incontro di Studiosi dell'Antichità cristiana*, in collaborazione con l'École Française de Rome, Roma, Istitutum Patristicum Augustinianum, 1991, 161-168.

25) Tampoco la hay en un lugar paralelo: *Mor.* III, 23, 65

26) Cfr. Evans G.R., *The thought of Gregory the Great*, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1986, pp. 17 y ss.

27) *En. in Ps.* 51, 6. Traducción propia.

28) Cfr. Boesch Gajano S., *Gregorio Magno. Alle origini del Medioevo*, Roma, Viella, 2004, pp. 10 y ss.