

LA INFLUENCIA DEL POETA LUCANO EN OTLOH DE SAN EMERAMO¹

The influence of the poet Lucano in Otloh San Emeramo

Susana B. Violante

Universidad Nacional de Mar del Plata (Argentina)

RESUMEN

Nos interesa compartir una posible lectura realizada por Otloh de San Emeramo, monje benedictino del siglo XI, de la obra *Farsalia* de Lucano. Motivo por el cual, la selección que hemos realizado de la única obra del poeta que llega a nosotros, no deja de ser arbitraria y enfocada a los temas que a Otloh le perturbaron. Las relaciones que establecemos, por esta misma arbitrariedad, corresponden al campo de nuestra conjetura.

Palabras clave: amor por la lectura; crisis; libertad, conversión; promesa; ateísmo; cristianismo.

ABSTRACT

We would like to share a possible comprehension concluded of what Otloh Saint Emmeram, Benedictine monk of the 11th century, should thought of a reading of the piece *Farsalia* de Lucano. Therefore, the selection we did of the only work of the poet we could reach, it's arbitrary and focused on the issues that perturbed Otloh. The relations we stablished for the same arbitrariness, in relation to the course of our conjecture.

Keywords: love for reading, crisis, freedom, conversion, promisses, atheism, Christianity

Lo que es pecado de muchos queda sin castigo...
Los hombres temen a los mismos dioses que han inventado.

Lucano - *Farsalia*.

Otloh de San Emeramo es un monje benedictino nacido en Ratisbona en 1010 y muerto, aproximadamente, en 1070. Se sospecha que fue oblato porque cuenta que ingresó muy pequeño en el monasterio de Tegernsee donde aprendió a leer y a escribir a escondidas². Esta actividad le provocó un profundo amor por la lectura y la escritura. Habiendo leído todo lo que pudo, tanto los textos sagrados como aquellos considerados paganos, sobre todo a los poetas romanos, le adjudica a Lucano y a Séneca –en segundo lugar–, una terrible enfermedad que sufre en el año 1032 a la que da el nombre de «tentación diabólica»³ porque le impulsa a

1 La presente comunicación está basada en el capítulo 2.3.4. de mi tesis doctoral *Duda y dialéctica en De suis Tentationibus de Otloh de San Emeramo*.

2 Otloh, *De suis tentationibus* 57A.

3 Otloh: *Ibíd.*, 29A.

dudar absolutamente de la existencia de Dios y, en consecuencia, de la verdad de las Sagradas Escrituras. El estudio de los poetas y gramáticos romanos le permiten a Otloh alcanzar un conocimiento superior de las artes del *Trivium*, sobre todo de la dialéctica que, en algunas ocasiones, llega a aborrecer por el mal uso que algunos clérigos, obispos y monjes hacían de ella para defenderse ante los tribunales de haber cometido acciones simoníacas.

El emeramiense llega a comparar despectivamente a estos «malhechores del discurso» con Cicerón y a ubicarlos en las antípodas de los santos escritores. En otros casos, por el contrario, no sólo defiende el uso de la ciencia legada por los «paganos» sino que considera a la dialéctica como una herramienta útil para escudriñar por sí mismo las Escrituras. Por ejemplo en el *Libro de los proverbios*, que era un manual para la formación de los jóvenes monjes, en 306C, dice que no hay nada más excelente en el mundo que la dialéctica, porque les permite distinguir la verdad de la mentira y afirma que, los monjes ignorantes en estas artes, no deberían ser recibidos en ninguna orden.

A partir de este posicionamiento divergente en cuanto a la recepción de este peculiar monje benedictino del pensamiento de los poetas, nos interesa compartir una posible lectura realizada por Otloh de la obra *Farsalia* de Lucano⁴. Motivo por el cual, la selección que hemos realizado de la única obra del poeta que llega a nosotros, no deja de ser arbitraria y enfocada a los temas que a Otloh le perturbaron. Las relaciones que establecemos, por esta misma arbitrariedad, corresponden al campo de nuestra conjetura.

PRIMERA PARTE: RELATO DE LA POSIBLE LECTURA DE LUCANO

Lucano fue muy popular en la Edad Media y esto lo afirmamos porque consta en muchos manuscritos de la época carolingia que han llegado hasta nuestros días de manera completa e incompleta. Los códices más antiguos sobre los escritos de Lucano se remontan a los siglos IX-X, y algunos fragmentos datan de los siglos IV-V, de ellos aún no se han completado los estudios detallados, las distribuciones en familias y el arquetipo⁵. De Ghellinck nos comenta que los monjes de los siglos X y XI utilizaban en sus crónicas sobre los emperadores, reyes y conquistadores, una predominancia de guerras y batallas siguiendo las formas épicas de los poetas clásicos. También señala que había manuscritos de Lucano en San Emeramo y en Tegernsee y que se encontraron algunas traducciones cristianizadas. Curtius, por su parte, refiere todos los escritos de autores paganos que habitaban las bibliotecas y realiza un estudio detallado de los de Lucano y cómo, durante el periodo de vida del monje de Ratisbona, abundaba la bibliografía pagana junto a la cristiana, siendo todos los escritores autoridades con idéntico derecho a ser llamados «clásicos»⁶. En *Monumenta Germaniae Historica*, ss, t. XVII, pp. 567-568, encontramos la transcripción del catálogo de la biblioteca de san Emeramo en el año 1000. Menciona 17 libros de san Agustín; 3 vidas de san Agustín; 2 vidas de los Padres; 19 misales (llama la atención la coincidencia con el número de los que dijo haber copiado Otloh); 16 Evangelios; 7 Moral in Job; 7 de Beda; 7 de Jerónimo; 4 de Isidoro; 3 de Rábano Mauro; 4

4 Lucano, (39dC-65dC), sobrino de Séneca y éste último educador de Nerón de quien, posteriormente, será uno de sus más cercanos amigos y su poeta admirado, reconocido y consagrado oficialmente hasta que comienzan las sospechas y la envidia. Nerón lo considera su enemigo y ordena su muerte.

5 Herrero, Introducción, pp. 60-71.

6 Curtius, pp. 66-69 y 79-82: En estas páginas nombra el estudio minucioso elaborado por De Ghellinck. También se refiere, en p. 81 a la afición a la lectura en la Edad Media en estos términos: «La Edad Media –si excluimos a los rigoristas, que fueron la minoría– fue mucho menos mojigata que la Edad Moderna y no tuvo empacho en leer a Maximiano...».

de María Egipciaca; 8 de Sedulio; 5 Eutoquio; 1 ortografía de Cicerón; 4 Prudencio; 4 Donato; 4 Catón; 2 Aviano; 2 Juvenal; 4 libros de Séneca sobre la virtud; 1 *Disputatio philosophica*; 1 *Epistola Agustini et Hieronimi inter se*; 1 *Gesta Karoli*; Lucano; Boecio; Prisciano; Casiodoro; homilías de Orígenes; Ambrosio; comentario de Remigio a Marciano Capella; glosas de Virgilio; Esopo; Alcuino... y muchos títulos más. Consideramos que esta enumeración nos ofrece una idea de lo rica que era esta biblioteca en autores paganos, además de los religiosos. Al educarse en estas lecturas, Otloh se permite elaborar argumentos conflictivos en la época y aceptar la duda como algo humano, de lo que no se puede escapar.

Así mismo, el comentario de Curtius nos ilustra sobre la composición poética del siglo I hablándonos de los extraordinarios efectos que conseguía la retórica con temas trágicos, buscando a través de horripilantes relatos la creación de tensiones, intensificaciones y «sobrepujamientos» –de los que Lucano tiene muchos ejemplos y a quien Curtius llama “el gran sobrepujador que fuera sobrepujado a su vez por Dante”⁷–. De estas formas surge un estilo patético representado en tiempos de Nerón, por las tragedias de Séneca y por la epopeya de Lucano⁸.

Una pregunta que compartimos con Curtius es ¿cómo habría de interpretar estos versos un clérigo medieval?, buscando términos en los poemas como por ejemplo «*semi paganus*» que podrían interpretarse como una separación de la errónea fe en los dioses paganos; otro ejemplo tendríamos cuando, al lado de la invocación a las musas, la poesía antigua ponía a Zeus y la poesía cristiana a Dios, y podía identificar el paraíso con el Olimpo y a Dios con Júpiter. En otro orden, encontramos la invocación de los poetas a su propio espíritu, a hablar consigo mismo, a su alma poderosa que impulsa a escribir, como hace Lucano en I, 67⁹.

Loris Sturlese en su *Storia della Filosofia Tedesca nel Medioevo* (1990), le dedica a Otloh un capítulo con el título: 1. «La ragione della fede. Otloh de St. Emmeram e la cultura classica». Analiza a Otloh en vistas a esclarecer el texto *Scivias* de Hildegarda de Bingen. La observación sobre Otloh la inicia en el momento en que el monje lee a su «amado» Lucano, y cómo esta lectura le provoca la visión de la aparición de un personaje diabólico. Este autor observa que la memoria de Otloh se mantiene singularmente viva y plena de detalles con el transcurrir de los años ya que el *Liber visionum* fue escrito treinta años después de la profunda hesitación tras la lectura del poeta romano. Pero no debemos olvidar que este relato aparece por primera vez en *De doctrina spirituali* escrito al poco tiempo de haber proferido los votos monacales y esto fue en 1032.

En cuanto a la relación que intentamos establecer de las posibles consecuencias de la lectura de Lucano por parte de Otloh, sabemos que Lucano se opone a la tiranía de Nerón, por lo tanto, reivindica la libertad perdida. Un bien que Otloh parece desear en cuanto ámbito de pensamiento y análisis de las prohibiciones establecidas en los monasterios desde la regla de san Benito. Por ejemplo, leemos en *Farsalia* VII, 430: «...que la Libertad, huyendo de los horrores de la guerra civil, y sin intención de volver jamás, se ha retirado más allá del Tigris y del Rin...». Dos ríos que fueron fronteras naturales contra las invasiones, contra las creencias religiosas y los imperios. Cómo se vería Otloh en este enfoque porque él también pensaba el «más allá del Rin», de forma inversa a la posición de Lucano, porque el poeta ubica allí a la libertad, en cambio el monje de Ratisbona, ubica allí el límite de la libertad de la cultura carolingia. Por lo tanto, el poeta romano, por su pensamiento, pertenece al imperio;

7 Curtius, p. 238.

8 *Ibid.*, p. 103.

9 *Ibid.*, p. 331.

los dos están en un mismo «topos». «Y –continúa *Farsalia* VII, 430–, tantas veces como la hemos buscado [a la libertad] arriesgando el cuello, se pasea ahora como una bendición de los germanos y los escitas y no vuelve más su mirada hacia Ausonia...». La historia cambia y mucho, en el siglo XI Germania es del Imperio Romano y no su enemiga. Al inicio de su poema Lucano –*Farsalia* I, 1– expresa que: «Guerras más que civiles cantamos, libradas en la llanura de Ematia, y el crimen investido de legalidad». Suponemos que de forma similar ve nuestro monje a la simonía y a otros crímenes por un discurso espurio, investido de legalidad. «...y un pueblo poderoso que –continúa Lucano, *Farsalia* I, 1–, con su diestra vencedora, se revolvió contra sus propias entrañas [...] ¿Qué locura, ciudadanos, qué desenfrenado abuso de las armas es ése de ofrecer la sangre latina a pueblos mal vistos?». ¿Tal vez Otloh pensara en la sangre cristiana derramada contra «pueblos mal vistos»? las invasiones bárbaras y las amenazas musulmanas. Lucano se opone a la esclavitud y a los dioses, y considera una indignidad esclavizarse a otra persona aunque esta fuera divina, porque la divinidad del amo no dignifica la esclavitud. En cambio los cristianos, no piensan que es una «esclavitud» seguir a una «persona (tres)» que consideran divina, y necesitan afianzar la idea de libertad en la sumisión a la persona, Dios-Jesucristo y a su divina palabra, mostrándolos en las antípodas de la esclavitud. En VII, 440-450 leemos: «De los pueblos que soportan reyes, la suerte peor es la nuestra, pues nos avergüenza ser esclavos». ¿Cómo lo entendería Otloh? Ser esclavo de las pasiones, vicios, crímenes desde la óptica de la doctrina; o de los pueblos que soportan reyes; o Dios ser esclavo de la doctrina. ¿Y de los reyes que compiten en la posesión del poder religioso? «Para nosotros –continúa Lucano *Farsalia*, 440-450–, evidentemente no existen las divinidades: puesto que los siglos son arrebatados por un ciego azar, mentimos al decir que reina Júpiter. ¿Podrá contemplar desde lo alto del cielo las matanzas de Tesalia, teniendo los rayos en la mano?...» y en V, 80-90 se pregunta «¿qué dios del cielo aguanta vivir en la tierra, dominando todos los secretos del eterno curso de las cosas y sabedor de lo que va a ocurrir en el mundo, y está dispuesto a revelarse a las naciones, soportando el contacto de los hombres, grande y poderoso como es, ya sea que vaticine el destino o ya que se convierta en destino lo que él ordena en sus vaticinios?». Siguiendo los principios filosóficos estoicos de su tío, Lucano no cree en los dioses de la mitología, los aleja de su poema porque no sirven para nada, se mantienen impertérritos frente a las injusticias y no intervienen en la determinación de los sucesos que se estaban viviendo. Lucano habla del azar y la mentira de creer que haya dioses que dominen el curso de las cosas. Otloh, por el contrario está inmerso en una cultura que, queriendo distinguirse de los romanos, no puede concebir el azar, todo lo que ocurre obedece a un orden divino expresado en sus manifestaciones. Podemos sospecharlo por sus referencias continuas al libro bíblico de Job, no acaba de entender las bases de la teodicea. Por qué el permiso de Dios al demonio de propiciar tantos males a un hombre tan bueno, que nunca llega a insultar a Dios. Otloh no llega a comprender el azar de la gracia divina oculto en la arbitrariedad de la elección de Job. Pero lo pensaba; y esto lo sabemos porque lo escribe en su autobiografía en la forma *trialogal*, al ser él mismo, Dios y demonio. Se cuestiona si todo lo que ocurre obedece necesariamente a un orden divino expresado en sus manifestaciones. Si bien el cristianismo poseyó mucha moral estoica, puso a Dios en el más allá del alcance de los seres humanos pero sin ser indiferente al destino del mundo y en él, al destino del hombre, como notamos en la ley mosaica. Lucano cuestiona a los dioses porque permanecieron imperturbables ante las matanzas, pudiendo con los poderes que por ser divinos les asistían, impedir las muertes y el horror. De modo similar Otloh se cuestiona, como señalamos arriba, la permisión del Dios cristiano al demonio para que atormente a los seres humanos para asegurarse su fidelidad. Y también que permita algunos desastres naturales y las guerras que son interpretadas como castigos necesarios. Las palabras de Lucano comenzarían a dar vueltas en la cabeza del monje y no sabría si odiarlo, o no. Porque aquello de que los dioses vaticinaran el destino, lo podía incorporar a su pensamiento y otros argumentos anteriores le permitirían explicar el mundo, ¿pero esto?...

Dos de los elementos estoicos de peso fueron el *Fatum* y la *Fortuna* que los estoicos atribuyeron a la *Providencia* divina. *Fatum*, el Destino, la sucesión inexorable de los hechos como ley inmutable que gobierna a los hombres y al mundo. *Fortuna* es la resultante de los poderes divinos en el dinamismo de la acción; parece azar pero sirve al orden. Entonces ¿cómo puede un dios guiado por el *fatum* y la *fortuna*, llevar a la ruina a un pueblo? ¿Cómo puede un Dios omnipotente, permitir que un pueblo se arruine porque otorga al hombre el libre albedrío que, para utilizarlo como Dios quiere, tiene que constreñirlo? De aquí que Lucano reniegue de los dioses porque llevan al triunfo del mal; y de aquí también que Otloh llegue a negar a Dios porque no «entiende» lo que Dios quiere, porque Dios quita y castiga el uso de lo que da.

Farsalia es un poema histórico que relata un hecho reciente en el que los soldados de César afirman ser el *fatum* de los dioses: «nos fatum sciat esse suum». *Farsalia* V, 293, «Todas nuestras hazañas se llaman buena suerte: Nosotros somos su destino».

Uno de los postulados principales del estoicismo es la *heimarmene* o destino que determina «el curso del acontecer universal en un eterno circuito de una necesidad impuesta por el *logos* a una serie de hechos contingentes y quita así al *logos* toda libertad de acción»¹⁰. Este principio se ve reflejado en la omnipotencia divina en el cuestionamiento cristiano de predestinación o libertad hacia el hombre que emana del poder absoluto de Dios, porque sabe de antemano todo lo que ocurrirá en el devenir de los tiempos.

Los dioses del panteón son falsos no sólo para los cristianos, sino también para Lucano. Pero nos llamó la atención que esta negación habla de «divinidades»; y tal vez Otloh haya sido capaz de aunar criterios en su mente sobre «divinidades» y cuestionar la realidad de su Dios con ayuda de estos pensadores. Sobre todo frente a dos de los problemas más acuciantes: el mal y la injusticia. En *Farsalia* V, 100, escribe Lucano que «al hacer vaticinios seguros que nadie puede cambiar, los dioses impiden a los mortales cualquier deseo». Algo similar ocurre en el cristianismo con la idea de *predestinación* y sin duda estas afirmaciones, de haberlas leído, le atormentarían a Otloh.

El poeta, más allá de su negación de los dioses, parece haberse instalado en el monoteísmo al considerar a Júpiter como el alma del mundo que todo lo llena y todo lo dirige, «Jupiter est quodcumque vides, quodcumque moveres»: IX, 570-580: «Todos estamos estrechamente unidos a los celestes y, aunque el templo esté mudo, nada hacemos sin la voluntad divina; la deidad no necesita hablar con palabras: el creador nos dijo de una vez por todas al nacer, todo lo que cabe saber». Esto sí es influyente, la unión con *lo celeste*, el silencio y la inmutabilidad de Dios, aunque el cristiano hable a través de los padecimientos humanos. Y continúa el poeta: «¿Es que ha elegido estas arenas estériles para emitir oráculos a unos pocos, y ha enterrado la verdad en este desierto polvoriento?». Buena metáfora para referirse a la palabra: «arenas estériles»; el misterio desvelado a unos pocos elegidos, que han dejado enterrado el supuesto verdadero sentido en el desierto polvoriento de la pluralidad de interpretaciones, de los dueños de la exégesis. Y en el mismo segmento: «¿Es que existe una morada de la divinidad que no sea la tierra, el mar, el aire, el cielo y la virtud? ¿Por qué buscar más lejos a los celestes? Júpiter es todo lo que contemplas, cada uno de tus movimientos». ¿Acaso no es una forma parecida de dirigirse al Dios cristiano? ¿Desde la teofanía? ¿Desde la contemplación de sus propios movimientos? Y en *Farsalia* IX, 580 dice: «Tengan necesidad de profetas los que dudan y los siempre indecisos ante los futuros acontecimientos: a mí no son los oráculos los que me inspiran certeza, sino la muerte, que es cierta. Cobarde o valiente hay que morir: basta con que Júpiter haya dicho esto». Los débiles, los inseguros, los irresponsables, necesitan quien

10 Jedin, t. I, p. 149.

les guíe, quien les diga lo que es verdad; no es el oráculo el que inspira certeza. ¿pudo Otloh haber considerado las Sagradas Escrituras como una forma oracular? Él, que duda, él que está indeciso ¿tiene necesidad de profetas?, ¿necesidad de que la palabra deje de ser «arena estéril»? Otloh defiende la diversidad de sentidos porque permiten el desarrollo intelectual de la persona individual. Todo lo que el hombre hace es vida, fluctuante, errónea o acertada, pero la muerte es una y no tiene repliegues. En *Farsalia* V, 80-90, leemos: «¿Cuál de los dioses está aquí oculto? ¿Qué deidad, descendida del éter, se digna habitar encerrada aquí, estas ciegas cavernas?» El Dios de los cristianos está oculto a la visión humana en una cavidad celeste inalcanzable.

En VII, 450-460, el poeta habla de la fabricación de dioses a partir de la guerra civil, equiparable a los dioses celestes: «Roma ornará a unos manes con rayos, aureolas y constelaciones, y en los templos de los dioses jurará por unas sombras». Se habrá de coincidir en que todo resultado victorioso ante una guerra, genera la glorificación de sus protagonistas y la ayuda del más allá para alcanzar el resultado justo. Otloh sostuvo que era muy difícil determinar qué cosa fuera lo justo porque, como afirma en *De doctrina spirituali*, 269A: «nada es justo sino lo que se muestra en su presencia [la de Dios]», «Denique nil justum, nisi quod perhibetur ad ipsum», sólo Dios puede determinarlo, lo que puede parecer justo puede no serlo a sus ojos. Pero media la duda de su inexistencia con lo cual se comprendería la injusticia y se consideraría a Dios una «sombra». Acercándose de este modo, al pensamiento de la inefabilidad erigeniana, el silencio y la negación antes que la blasfemia de afirmar lo indemostrable.

Al tratarse de una epopeya, algunos pasajes refieren creencias populares y otros son más reflexivos. El poeta no podía aceptar la contradicción que pensar a los dioses como existentes genera en relación con la maldad, el determinismo y la pérdida de libertad de la voluntad humana. Al no haber una injerencia directa de los dioses hacia las acciones humanas, no había una vinculación necesaria con un héroe o empresa humana, ¿para qué los dioses? Los hechos los explica de manera racional, no hay héroes. Los dioses no son, en este caso, manipuladores de la acción. Lucano no los invoca en su poema, por el contrario, los niega.

Lucano realiza un importante cambio: a los dioses por el hombre, de hecho al inicio del poema habla de Nerón, no lo dedica a ningún dios y ya hemos visto por qué. Su poema es antropocentrista y esta concepción no se aleja del pensamiento de Otloh porque es una concepción utilizada por Eriúgena –filósofo a través de quien Otloh conoce el pensamiento de Dionisio Areopagita– que también separa al hombre de Dios buscando fortalecer al primero en sus propias fuerzas de decisión. En el caso de la teología negativa: «nosotros somos su teofanía».

Hablamos de un poeta del siglo I, Lucano, en quien se quebraron las ideologías filosóficas y religiosas. En la epopeya, como modelo literario, los dioses colaboran en las acciones humanas. Lucano elimina a los dioses y explica por vía racional y científica los acontecimientos históricos, dice que no hay nada preestablecido y así justifica el azar y niega la causalidad de la que los dioses también forman parte. En el cristianismo el azar lo ve el hombre, no Dios, porque el hombre llama «azar» al acontecimiento no previsto por la mente humana pero que en definitiva es el resultado de la acción omnipotente de Dios. En el poema encontramos exposiciones filosóficas, astronómicas, geográficas, étnicas... Lucano escribe los hechos inmediatos, lo que estaba ocurriendo y a él se lo describe como un hombre poseedor de una moral intachable. En el pasaje IV, 90-100, critica la avaricia de César, «una encarnación de la historia que debe purificar el pueblo romano por el mal uso que hizo de su libertad». Evidentemente Lucano se inclina por el bando de Pompeyo, símbolo de nobleza y dignidad. Y aunque algunos personajes desearían revivir, en VI, 720, dice: «¡Ay desventurado a quien se le arrebató inicualemente el último privilegio de la muerte: no poder ya morir» (porque sólo se muere una vez y los resucitados pierden ese privilegio, mueren dos veces).

Lo que hoy nosotros leemos en la obra de Lucano tratando de pensarla desde lo que leemos en la obra de Otloh, es muy probable que no fuera como el monje lo leía pero en este ejercicio ficticio, experimentamos que estas palabras de Lucano le tuvieron que hacer estallar indefectiblemente. Porque la relación en la concepción de la divinidad estaba clara desde la oposición, pero el dios racional presentado por Lucano posiblemente era el dios racional que pensaba Otloh.

Otloh sufre la terrible enfermedad de negar la existencia de Dios, en quien necesita creer para mantenerse en el monasterio cerca de los libros. Lecturas que le muestran los sentidos contrapuestos de la creencia: tanto la sumisión o la negación de aquel don divino que es la inteligencia; como la defensa de la libertad, principio primordial de la propia vida, y del conocimiento. Otloh transitó todos los caminos del saber del momento: *trivium* y *quadrivium*. He aquí la enfermedad de Otloh: el conocimiento.

Las reminiscencias de Lucano, Boecio, Séneca están en sus obras y es su razón, con sus dudas y sus miedos, la que elige lo que debe. Tal vez Otloh haya sido influido para la negación de la existencia de Dios, y sobre todo de sus características antropomórficas, por los argumentos no sólo de Lucano sino también de Celso ante la escasa argumentación sobre algunos hechos como pudieron ser, entre otros, la resurrección de Jesucristo.

SEGUNDA PARTE: RELATO DE LA ENFERMEDAD DE OTLOH

Otloh se fue de Freising a Ratisbona donde le rogó al abad Burchardo que lo recibiera en San Emeramo, monasterio al que se llamaba «la Roma bávara» o «segunda Atenas»¹¹ porque luego de algunos conflictos entre sus abades y los obispos de Ratisbona, a la muerte de Wolfgang en el año 994, San Emeramo mantuvo su espíritu reformista quedando como un centro de cultura literaria y artística. Entonces, Otloh pensó que estaría mejor «con ellos» que eran estudiosos ilustrados antes que «entre los rústicos» «*quo libentius inter studiosos quosque et doctores clericos quam inter villanos versari saepe desiderabam*» (348B), que fue como consideró a Werinhario.

Esta cita es muy importante porque muestra su íntimo deseo, aunque en otras ocasiones dirá todo lo contrario: que Dios prefiere los dichos rústicos que la verbosidad de los arrogantes; a saber, cuando se oponga a la utilización de las ciencias liberales por los simoníacos para defensa de sus malas obras. En esta situación, queda como huésped en San Emeramo y comienza a relatar lo que le sucede leyendo a Lucano y, por extensión, a Boecio. Por más que lo intenta no puede rechazar la cultura clásica porque es la base principal del intelectual medieval. Aquí comienza el periplo de lo que llamamos, junto a varios estudiosos, su conversión.

Estando en el claustro, leyendo a Séneca y a Lucano, es asolado tres veces por un fuerte viento y no se atreve a quedar en la intemperie con lo que decide entrar.

«Primero tuve un gran estupor, luego rápidamente caí en el abatimiento»¹².

En esa situación, no podía distinguir la diferencia entre un hecho natural, climático, o una situación que sólo le estuviera pasando a él. Quedó privado de todos los sentidos y se sentía «manoseado por algún monstruo» «*mihi viderer ab aliquo monstro attractatus*» (348C). Sentía que luchaba con alguien que lo atacaba y «hacía uso del diálogo sin interrupción» «*velut*

11 Ghellinck, 1939, p. 51. Un progreso y predominio intelectual, que San Emeramo compartía con Saint-Gall, Tegernsee y Reichenau.

12 *Liber visionum*, III, 348C. Schmidt, p. 45: «*Primo quidem in magnum stuporem, deinde vero celeriter cecidisset in languorem*».

litigando contra aliquem me jam jamque impugnantem continuata utebar sermocinatione» (348D). Pese a todo, continuó con la lectura de Lucano y durante esa semana de padecimiento, no se ocupó del «cuidado de su alma» «de animae meae non tractarem utilitate» (348D).

Otloh introduce su preocupación por su interioridad, al decir que desatendió lo que íntimamente le estaba pasando. Una noche tuvo una terrible pesadilla en la que se le apareció un hombrecillo, «omnimodo terribili», que le azotaba:

«...aquejado de una debilidad diversa, y lo que es más lamentable, de enfermedades de todo tipo, como contaban los que con su cuidado me atendieron, en un momento casi frenético, al instante estaba atado con la ayuda de muchos, yacía después como exánime y desesperado.

Con todo, yo mismo sé esto que atestiguo también por el Señor. Sé que muchas veces era oprimido por una congregación de demonios de tal modo que ni siquiera como indulgencia, por la que me encontraba moribundo, hubiera obtenido por orden alguna, el privilegio de la fe católica. Entre tanto, con frecuencia me arrebatava una amarga visión, por la que pude conocer penas muy horribles. Cuantas veces sucedía esto, me pareció que era eterno»¹³.

Leyó lo prohibido y tuvo pesadillas que relacionamos con las presiones que recibió. Pero no encontraba en esos latigazos algo similar a la crueldad y severidad humanas. Los recuerda «perennes». Trataba de reflexionar en medio de los azotes y le parecía que no podían provenir de Dios porque el castigo era demasiado fuerte y cada vez que abría la boca para pedirle indulgencia, los latigazos aumentaban. Recordamos a Mateo 14,10 cuando dice que lo que contamina al hombre es lo que sale de la boca.

Otloh quería hablarle, pedirle al *omnimodo terribili* que cesara en los azotes y no podía. En ese momento se pregunta por sus heridas corporales porque había sido todo tan real que sentía estar lleno de sangre, pero no las encuentra y tampoco ve esas heridas el muchacho que dormía cerca de él quien, al ser interrogado por Otloh, responde que no había escuchado ni visto a nadie. En ese momento, nuestro monje, piensa que estaba atacado por «la enfermedad de la locura» «insaniae morbo depressum» (349B). De este modo nombra lo que estaba viviendo («insaniae morbo depressum»), no pierde el sentido y puede distinguirlo de otras situaciones. Desiste de la idea de estar loco al interiorizarse en la lectura de los sueños de san Jerónimo y sus azotes, pero que a él le pasara lo mismo le parecía imposible porque no podía compararse a un santo, «él que era un malvado» «pro eo quod mihi perverso et illi sancto viro nullius rei similitudo conveniret» (349B).

Le pide al muchacho que mire su espalda y al hacerlo, le descubre unos *puncti excrescenti* y apenas cree lo que prueba de todos modos, que había sido escuchado por Dios en su pedido de castigo.

Utiliza el relato bíblico de Lucas 10, 30-35 para introducirse en él, contando cómo yendo un hombre de «Jericó a Jerusalén», fue asaltado y herido, nadie lo auxilió pero un buen samaritano, viéndolo medio muerto, le vendó las heridas «vertiendo sobre ellas aceite y vino». La medicina y las ciencias del momento no podían explicar la enfermedad de otra manera que no fuera por designio divino, vuelve sobre el relato bíblico para explicar la medicina: la mezcla de

13 De *doctrina spirituali*, 279 A: «Post haec confestim vario languore gravatus./ Et, quod cunctigenis est plus miserabile morbis./ Ut defertur ab his quorum me cura revisit./ Nunc quasi phreneticus vix a multis religatus./ Mox velut exanimis desperatusque jacebam./ Haec tamen ipse scio, quod per Dominum quoque testor./ Saepe ita me pressum conventu daemoniorum./ Ut nec pro venia, qua jam moribundus egebam./ Catholicae fidei tenuissem scita vel ulla./ Interea crebro visu rapiebar amaro./ Quo nimis horribilas potui cognoscere poenas./ Hoc quoties fuerat mihi visum est esse perenne».

la suavidad del olivo con la acritud del vino que, dice, más que vino era vinagre, una mezcla que fue metáfora de la severidad y misericordias divinas y confiesa que padece el sufrimiento «en secreto y en su espíritu»¹⁴.

Este castigo también lo relata en *De doctrina spirituali*¹⁵. Un castigo ejemplificador que no tenía intención de purificar con ninguna penitencia. Y continúa padeciendo visiones con los peores castigos. Los «puntos escrementos» serán el resultado de lo que hoy se llama *somatización*. Se siente compungido y abatido, apenas se mantenía en pie:

«Estaba casi frenético, muchos apenas me podían sujetar, luego yacía como exánime y desesperado; tan oprimido estaba por la caterva de demonios, que ni siquiera por favor del que ya moribundo tenía necesidad, hubiese tenido las resoluciones, por lo menos algunas, de la fe católica. Pero ni siquiera hubiesen podido poner en mi frente los signos de la cruz»¹⁶.

Considera que el juicio que recibía de Dios era el correcto, y:

«No me quejaba de nada injusto, me sorprendía del vigor de la piedad divina, que durante tanto tiempo me soportaba, estúpido de mí»¹⁷.

El padecimiento le duró hasta Pascua, la noche anterior había comenzado a restablecerse «luego de un sueño suave» «somno suavi». Los monjes de San Emeramo lo fueron a visitar y le aconsejaron salir de allí antes de enfermarse peor, y que tomara los hábitos en San Emeramo¹⁸. No hace lo que los monjes le aconsejan, pasa un tiempo y recobra la salud; de esos momentos le queda el recuerdo como en un sueño y deja de lado «la misma promesa» que de pequeño se había hecho, la de ser monje. Cae nuevamente enfermo, su situación empeora cada vez más, vuelve a sufrir el brutal castigo y cree que todo esto le ocurría:

«Para que Dios omnipotente, que quiere que todos los hombres se salven, en mí les mostrara a otros también las riquezas de su poder, de su paciencia y de su bondad, llevándome a la muerte tantas veces, y dándome la vida, haciéndome descender a los infiernos y haciéndome volver»¹⁹.

14 *Liber visionum*, III, 349D. Schmidt, p.45: «qualiter videlicet me descendente a Hierusalem in Jericho et incidente in latrones pessimos, qui me, despoliantes plagasque imponentes, dimiserunt semivivum, Samaritanus ille optimus iter faciens vidensque me semivivum relictum, misericordia motus sit, et appropians alligavit vulnera mea infundens oleum et vinum: oleum quidem omnibus olivarum generibus suavius, vinum autem omni aceto amarius... Ut igitur memini, diebus duobus post ea quae secreto spiritaliterque passus sum flagella transactis».

15 *De doctrina spirituali*, 278C: «Qui me tan longe cruciaret tamque severe;/ Denique si Domini, sciret nihil plus misereri;/ Nam qui caedebat vindictae signa gerebat;/ Verberare utrumque latus tanquam discerpere nesus / Nullas dansque moras interstudium feriendi / Ut super objectis saltem mutire valerem;/ Multa etenim feriens objecit crimina nota;/ Sed velut ex nimia commotus id annuit ira /Nunquam velle mihi vel parcere vel misereri». El relato continúa con la mención a Jerónimo y la búsqueda de las heridas en su cuerpo.

16 *Liber visionum*, III, 350A. Schmidt, p. 48: «Nunc, quasi phreneticus, vix a multis religatus;/ Mox velut exanimis desperatusque jacebam;/ In tantum pressus conventu daemoniorum;/ Ut nec pro venia, qua jam moribundus egebam;/ Catholicae fidei tenuissem scita vel ulla;/ Sed nec signa crucis potuissem ponere fronti».

17 *Ibid.*, III, 350B. Schmidt, p. 48: «Nam nihil injustum me tunc perferre querebar;/ Verum mirabar divinae vim pietatis, /Tempore sub tanto stolidum memet patientis».

18 *Liber visionum*, III, 350C. Schmidt, p. 49: «Interea vero plerique de proximo sancti Emmerammi coenobio monachi me visitantes, et quantae infirmitatis miseriam pertulerim, quod quoque non frustra fieret correptio tanta, commemorantes, saepe suaserunt ut me subjiens Christo, cuius gratia mihi reddita sit vita, apud suum coenobium monachalem susciperem habitum».

19 *Ibid.*, III, 350D. Schmidt, p. 49: «...ut Deus omnipotens, qui omnes homines salvos fieri vult, in me aliis quoque divitias potentiae, patientiae bonitatisque suae, ostenderet, mortificans me toties et vivificans, deducens ad inferos et reducens».

Se recupera y estando como clérigo secular vuelve a caer y así varias veces. Una espera para aceptar los votos monacales que más adelante considerará que fue «perder el tiempo en cosas vanas». En esta nueva caída la parálisis lo invade, queda tullido menos la lengua y los labios. Su cuerpo también está lleno de verrugas, como le ocurrió a Job. Se siente a punto de morir y manda llamar a los monjes de San Emeramo para que le permitan ir con ellos. Los monjes le preguntan sobre la causa del deseo en ese momento cuando estaba por morir, cuando antes, encontrándose con salud, al haberle ofrecido hospedaje y recomendado que tomara los hábitos, había rechazado las dos cosas, y ahora que estaba ciego y paralítico «y que siempre lo estaría» por la ausencia de fe absoluta en Dios, prometía (otra promesa), si Dios le devolvía la vida, alejarse del mundo²⁰.

La ausencia de fe de Otloh es «absoluta», él mismo lo dice —y nosotros podemos interpretarlo de este modo por la demora en el cumplimiento de promesas tan indispensables para su vida—, pero sin la fe no puede «curarse» y el monje de Ratisbona promete alejarse del mundo, rechazar todos los bienes seculares y a partir de ese momento comienza su alivio, decidiéndose a creer, como relata a partir de 351A; y en *De doctrina spirituali*, 280A-C.

«Por lo tanto desde mi enfermedad también me fue devuelta rápidamente la antigua salud, excepto por el hecho que, casi durante todo el tiempo, en que aguardaba la gracia de reponerme fuera del monasterio, me perturbaba en sueños una visión vaga. Como si, pues, la imagen pareciera detener, a menudo la destrucción de algo amenazante, a no ser que yo con prontitud cumpliera lo que había prometido hacía poco»²¹.

«...no me persuadieron a ponerme bajo el yugo monacal, sobre este tema [la promesa] el sentido dudoso se apoderó de mi corazón»²².

Nos detendremos un momento en esta frase. Es éticamente imprescindible cumplir una promesa sin persuasiones externas para el afianzamiento de su personalidad, de su yo. Otloh había hecho esa promesa de pequeño al haber aprendido a leer y a escribir a escondidas, amaba los libros. De pequeño la promesa iba de la mano de los libros, la lectura, la copia y la escritura; y unido a esas mismas circunstancias y elementos: los libros, el deseo de escribir y la lectura, aparece en Otloh esa crucial y «absoluta» «ausencia» «de fe». No le persuadieron a ponerse bajo el yugo monacal, sino que, ante la promesa, el sentido dudoso se apoderó de su corazón, cumplirla o no, el problema de la elección, debe decidir por una de las dos instancias. Toda decisión de estas características sustanciales, diremos ontológicas, implica una pérdida también absoluta. He aquí la *duda*. Hemos leído la regla de san Benito y sabemos que una vez aceptada y tomados los votos, es para toda la vida, no se puede salir de ella a menos que fuera excomulgado. La toma de decisión le sumerge en el «sentido dudoso», su corazón comienza a atormentarse, no puede decidir, nada le dice qué debe hacer, no tiene oráculos, es una decisión personal, él frente a sí mismo y también, horadándole los pensamientos, su padre, los monjes, el obispo, los libros, las lecturas, la escritura, su *triálogo* con Dios y el demonio buscando la respuesta. La situación es límite, tiene que decidirse, pero no sabe por qué, a tal punto no sabe que se enferma. La situación existencial que atraviesa Otloh es tal que al haber vivido como clérigo secular y ver las cosas del siglo y las del monasterio, los libros, las lecturas, la

20 *Liber visionum*, III, 351B. Schmidt, p. 50: «Si vero forsitan Deo volenti tibi spatium vivendi protelatur, quid utilitatis tam caecus et paralyticus, quod procul dubio semper eris».

21 *Ibid.*, III, 352A. Schmidt, p. 51: «Igitur ex infirmitate etiam illa celeriter ad sanitatem pristinam restitutus sum, excepto quod, pene per omne tempus, quo extra monasterium convalescendi gratiam praestolabar, visione varia in somniis inquietabar».

22 *De doctrina spirituali*, 280A: «Ne monachile jugum suaderent ad subeundam. /Re super hac dubius cepit praecordia sensus».

escritura, decide alejarse del mundo, rechazar los bienes seculares y encontrar alivio en lo que más le gustaba.

Otloh expresa con desesperación y destreza –como hemos señalado arriba y reforzamos aquí–, los avatares de la toma de decisiones. En este momento se patentiza la denominación de Gurevich de «duda existencial», posiblemente el comentarista se refiriera a la duda sobre la existencia de Dios, que está ahí presente. Nosotros vemos en este suceso conceptualizado, además, la duda en la toma de decisión, que es la duda existencial, de una existencia humana con instantes donde la decisión es capital. La «situación límite» de «su» existencia que veremos desarrollada teóricamente, y posiblemente a partir de nuestro autor, en los siglos XIX y XX en filósofos como Kierkegaard, Heidegger, Sartre o Jaspers.

Por otro lado, Otloh no necesita la aprobación de nadie cuando va a llevar a cabo una acción que lo compromete sólo a él y emana directamente de Dios, como es el hecho de consagrarle su vida, con lo cual está por encima de las personas del siglo.

Sus amigos son tanto monjes como laicos, tanto aferrados al credo como filósofos, tanto vivos como muertos, de quienes le queda su escritura. Por ejemplo Boecio, que había tenido la osadía de considerar familiar suyo a Lucano –lo reprende en el prólogo a *De tribus quaestionibus* por este comentario –¿quizás el propio Otloh sintiera así al poeta romano?–, que le despertara sentimientos intelectuales que, o bien no coincidían con el relato de fe, o bien descubriría los intersticios irracionales de la fe, ambas cosas que el claustro no permitía, aunque el papa del año mil, Silvestre II, le autorizaba a «amar» a los paganos porque él mismo había sentido la más profunda admiración por muchos filósofos y sobre todo por Boecio. Sin embargo, la fuerza del monje de Ratisbona se va desvaneciendo en las formas de la enfermedad. Le atormenta querer algo que su entorno más próximo no aprueba, no encuentra la verdad y se aferra al secreto que indica inseguridad, porque aún no lo puede decir, no lo puede hacer público.

Sus palabras afirman nuestra anterior argumentación; enunciamos y recalamos que es «su» determinación. Aparece «la promesa»: «Prometí que me sometería a la ley santa», «olvidé tal promesa» y «al mismo tiempo el mundo y mi juventud me engañaban».

¿Se puede olvidar algo que se promete desde la convicción? Ciertamente el «olvido» es simbólico, se olvida porque se deja seducir por «el mundo» y por las ilusiones de «su juventud». Pero nosotros podemos analizar que si la olvida, puede ser porque en algún momento y por determinadas circunstancias deja de ser importante para él. Y esto es lo que también tiene que averiguar de sí mismo ¿cuándo y por qué deja de ser, en algún momento, la vida monacal, importante para él? Tal vez la respuesta sea cuando estuvo tan agobiado leyendo, escribiendo, copiando, saliendo del monasterio, siendo clérigo, cometiendo «crímenes», «vicios» y «acciones vergonzosas», que contradecían la regla.

De esta manera consideramos que vamos ampliando la mirada sobre el conflicto que presentaba para el cumplimiento de la promesa. Sturlese se pregunta ¿con todos los pecados que habría cometido Otloh, por qué interpretó el sueño de los azotes sólo como castigo por la lectura de Lucano? ¿De dónde le venía tanta certeza? La respuesta de Sturlese se dirige a una célebre carta en la que Girolamo relata a Eustoquio, haber leído durante la cuaresma la comedia de Plauto y haber caído enfermo por haber tenido la visión del tribunal divino a quien había dicho ser cristiano, y el tribunal responderle que no era cristiano sino ciceroniano. Luego de este sueño, Girolamo juró no tocar más ningún escrito pagano²³.

23 Sturlese, p. 54, nota 101: Epist. 22, cap. 29-30. CSEL 54, p. 189 sg.

Las dos visiones son similares en muchos detalles y esto lleva a Sturlese a pensar que la de Otloh puede ser fruto de una ficción literaria. Lucano no es Plauto pero la lectura de los clásicos era criminal, como muestra a través de sus temores, y un joven maestro como era Otloh, ávido de conocimiento y de lectura y sospechoso de verdades furtivas, podía relacionarla con relatos similares y sentir que a él le estaba pasando lo mismo. De ahí su fe y su negación de la dialéctica.

CONCLUSIÓN

Pensamos que la tradición monástica tenía sus razones para prohibir otras lecturas que no fueran las «divinamente inspiradas» basándose en los temores de saber que la doctrina tenía muchos puntos débiles y que esas otras lecturas los pondrían de manifiesto. Porque la lectura de Lucano y de las Escrituras hizo que una mente inteligente, relacional, analizadora como la de Otloh, estallara. Pero Otloh fue más allá porque logró con mucho esfuerzo darle un sentido diferente a los Evangelios y a los escritos de los Padres que no fuera aquel de salmodiante monotonía en su fuero interno.

En *De doctrina spirituali* Otloh menciona a menudo la necesidad de alejarse de dichos escritos y sobre todo de las referencias a lo carnal. Y señala que: «la lectura de Lucano es un adulterio de la ley divina»²⁴ y que los poetas son instrumentos de Satanás:

«...pues estando unido a ellos, no sabes probar cosas mejores, ya que deprimido por el peso del sentido carnal, lo que apenas, pues, reconoces ¿cómo, disperso podrás sentirlo, si tú todo entero no intervienes en esto?»²⁵

Pero el *Venerabilis Otlohnus* los leyó y por eso su conclusión fue el producto de sus relaciones para sostener la decisión. Por lo tanto, no sólo fueron los poetas, sino también los filósofos Sócrates, Platón, Aristóteles, el orador Cicerón, Boecio... La pronunciada reiteratividad a Lucano, y la familiaridad, ponen al poeta romano en la mira de la responsabilidad de mostrarle a Otloh una lectura diferente, que decide no quererla porque le teme. Y es verdad, porque lo hizo sufrir como nadie. Y a nosotros nos permite afirmar lo mucho que le influyó y lo mucho que le debe por lo que le provocó pensar este «genio maligno».

A Lucano lo detesta por las dudas y sufrimientos que le aportó, pero: ¿Pudo reconocerle algún valor? Creemos que sí, que toda la obra es una muestra de ello porque es una respuesta a la hesitación, por la indefinición de Otloh y por el análisis que, aunque se lo adjudique a su «mente-demonio-Lucano», se ve inmerso en el pensamiento de la incertidumbre y la perplejidad que le llevan a tener una interpretación diferente. Por eso en *De tribus quaestionibus* dice:

«...cualquier fiel puede advertir que no le conviene a nadie decir que un gentil [Lucano] es familiar de la verdadera filosofía, esto es, de la divina sabiduría»²⁶.

Hemos preferido jugar la lógica de la imaginación para no subestimar la inteligencia de Otloh, frente a la lógica de la razón determinada por la tradición que muchas veces nos impide ver lo imposible como posible en pensadores de épocas pasadas. Uniendo sus lecturas, jugamos con su mente.

²⁴ *De doctrina spirituali*, 270C y 279C: «Lectio Lucani, quam maxime tunc adamavi / Et cui iam nuper, divinae legis adulter».

²⁵ *De doctrina spirituali*, 270A: «Nam simul his haerens nescis meliora probare / Utpote depressus carnalis pondere sensus / Quod vix namque sapis, si totus in hoc adhiberis / Quomodo dispersus illud sentire valebis?».

²⁶ *De tribus quaestionibus*, 62C: «Quod enim nulli conveniat dicere gentiles aliquem verae philosophiae, id est divinae sapientiae familiares esse, fidelis quilibet advertere valet».

BIBLIOGRAFÍA**Fuentes**

- Otloh de San Emeramo, *De doctrina spirituali liber metricus cum aliis diversi generis carminibus*. En PL 146. París, Jacques-Paul Migne, 1853. Columnas: 263A-297A. Recurso electrónico: Chadwyck-Healey, 1995.
- Otloh de San Emeramo, *Libellus de suis tentationibus, varia fortuna et scriptis*. En PL 146. París. Jacques-Paul Migne. 1853. Columnas: 29A-58C.
- Otloh de San Emeramo, *De suis tentationibus, varia fortuna et scriptis. Obra de Othloh, monje benedictino del monasterio de San Emeramo de Ratisbona*. Zamora, Ediciones Monte Casino, 2007. Traducción de Santiago A. Bazzano, estudio preliminar de Susana B. Violante.
- Lucano, Marco Anneo, *Farsalia*. Madrid, Biblioteca clásica Gredos, 1984. Introducción, traducción y notas Antonio Holgado Redondo.

Estudios

- Curtius, Ernst Robert, *Literatura europea y Edad Media Latina*. México, F. C. E., 1995.
- De Ghellinck, J. de S. J., *Litterature latine au moyen âge*. Mayenne. Bloud & Gay, 1939.
- Jedin, Hubert, *Manual de Historia de la Iglesia; publicado bajo la dirección de Hubert Jedin*. Barcelona, Herder, 1980.

Susana B. Violante
violantesb@hotmail.com

Recibido: 28 noviembre 2010
Aprobado: 14 enero 2011