

Discernimiento de espíritus y escatología en *Planeta* (1218) de Diego García de Campos¹

Fernando Riva
(University of Virginia)

La obra latina *Planeta* (1218) de Diego García de Campos (1140-1218), canciller de Castilla entre los años 1192 y 1215, y durante tres meses al inicio de 1217, ha recibido relativamente poca atención crítica hasta el momento. En el siglo XX, quien marcó la pauta para los estudios biográficos del autor y de la obra en sí misma fue el jesuita Manuel Alonso, el cual, en 1946, publicó una edición de *Planeta*, única hasta el momento. Hacia la segunda mitad de ese mismo siglo, se revaloriza la obra en su contexto general e influencia, y se le vincula con las emergentes literaturas en lengua vernácula castellana de las primeras décadas del XIII (Rico). En la misma línea, específicamente en lo correspondiente a dos obras de clerecía como el *Libro de Alexandre* (c. 1220-1235) y el *Libro de Fernán Gonçález* (c. 1250) se pueden hallar dos amplias monografías las cuales no sólo trazan datos biográficos del escritor, sino que le atribuyen novedosas autorías vernáculas (Hernando Pérez 1992 y 2001), las cuales han sido reevaluadas desde perspectivas más rigurosas y formales (Franchini), y complementadas con más datos (Riva 2019, 94-102).

En años relativamente recientes, se han publicado trabajos tanto de carácter descriptivo y general (Sánchez Jiménez) cuanto de naturaleza más específica y de contenido.² Asimismo, los estudios de Amaia Arizaleta han otorgado nuevo impulso para repensar esta obra latina en el ambiente círculo de intelectuales castellanos relacionados con la política y la institución regia (Arizaleta 2010). En particular, el autor de *Planeta* habría formado parte del círculo de intelectuales toledanos reunidos en torno del arzobispo de Toledo Rodrigo Ximénez de Rada (c.1170-1247) durante el primer tercio del Doscientos, donde *Planeta* desempeñaría un papel compilatorio del mejor conjunto de saberes de Castilla que, a su vez, era espejo y resonancia de del currículo europeo (Arizaleta 2022). Dicha primacía toledana y los ecos eruditos de carácter internacional, también, se verían reflejados en la dedicatoria de la obra latina al influyente arzobispo toledano en el prólogo epistolar entre ambos personajes (Arizaleta 2018). En lo que respecta a su trabajo como canciller de Castilla, la misma autora ha presentado evidencia documental clave que permite ingresar en el desarrollo de la labor de aquella entidad del reino a través de otros personajes, escritores profesionales y burócratas, que sirvieron bajo las órdenes de Diego tales como Mica, Pascasio o Pedro Ponce (Arizaleta 2010, 272-274). En el mismo contexto de la cancillería castellana, Roger Wright ha dedicado numerosos estudios sociofilológicos que abarcan los procesos de cambio plasmados en los documentos de las primeras décadas del Doscientos, en los cuales el muy conservador Diego participa como canciller y que *Planeta* ofrece como testimonio.³

Fuera de la información biográfica propuesta por Alonso y Hernando Pérez, que es necesario visitar de modo urgente (Arizaleta 2022, 223), no se contaba con un sólido repaso actualizado de la vida de Diego. Sin embargo, en el 2022, H. Salvador Martínez, quien se había ocupado del tema algunos años antes (2003, 110-111), publicó una monografía dedicada a aquél y a ciertos aspectos generales de *Planeta*, así como al sucesor del autor en la cancillería castellana,

¹ Quisiera agradecer a mi amigo y mentor E. Michael Gerli por las ideas surgidas en el contexto de numerosas conversaciones sobre el *Planeta* de Diego García de Campos, una obra tan querida y leída por él y cuyo alcance e importancia siempre intenta enfatizar para sacarla del olvido en el que se encuentra.

² Véanse Dagenais, Martínez Gázquez, Martínez Gázquez y Ferrero, Pick.

³ Cfr. Wright 1996, 2000, 2016.

Juan de Soria, también conocido como Juan Díaz o Juan de Osma (†1246). En el breve capítulo biográfico, sobre a la infancia y genealogía de Diego, el autor reposa en los datos otorgados por Alonso, es decir, el parentesco con santo Domingo de Guzmán, la primera educación con los cistercienses, sus hijos y hermanos, su posible noble linaje, e insiste en lugares conocidos como el saber vasto de Diego, sus estudios en París, su relación con los *auctores* latinos y medievales, y sus periplos por Francia, en los que el crítico ahonda un poco más, con lo cual los sitúa en una perspectiva más clara (Martínez 2022, 23-32 y 116-143).

Me he ocupado anteriormente de las visiones espirituales de las reclusas a las que Diego visita en sus viajes en por el norte de Francia y las he relacionado con el contexto escatológico de la obra en general; de la función de tal tipo desempeñada por el arcángel Gabriel en particular; y, finalmente, de la proyección de aquellos elementos escatológicos (y concretamente apocalípticos) y el modo en cómo operan en la representación de las reclusas en el gran contexto europeo del primer tercio del siglo XIII (Riva 2024). La escatología explica la historia como un proceso teleológico que supone un comienzo y un final. Asimismo, reflexiona sobre lo que hay más allá de aquel final y sobre el papel de las almas al enfrentarse al Juicio (McGinn 3). Esta doctrina es conocida como el estudio de las cosas últimas, en particular, de las realidades del cielo, infierno, purgatorio, la muerte y la inmortalidad del alma (Ratzinger 1 y 4), a las cuales en la Edad Media se les conocía como *res novissimae* (Bynum y Freedman 257 n1). En la escatología, finalmente, existe un claro concepto de historia conducente a un objetivo que comenzó con la muerte y Resurrección de Jesucristo, y de cómo esta historia afectará a la humanidad al final de los tiempos (Wright 2019, 132-133).

Como un subconjunto de la escatología, se encuentra la apocalíptica, la cual constituye un discurso simbólico sustentado en la conciencia de estar viviendo en la última etapa de la historia y la convicción de la inminencia del fin de tal etapa (McGinn 4). Este discurso, relacionado estrechamente con la profecía, se asocia a un proceso de transmisión y revelación de conocimiento secreto de parte de un mediador divino a un ser humano particular que se suele expresar por medio de la escritura (McGinn 3-5).

Mi propósito en las páginas que siguen es analizar un episodio específico en el marco de los viajes de Diego por Francia, que habrían sido llevados a cabo ya antes de 1174, y a los que el propio autor otorga un espíritu de peregrinaje, cuyo destino habría sido Mont Saint-Michel [*solius michaelis peregrinatio quam si frequens et venerabilis* (363)],⁴ mientras se encontraba probablemente en París como estudiante de teología enviado por los cistercienses de Santa María de Huerta [*dum theologie studiis ardenti satellicio militarem* (382)] (Alonso 71, 77, 126, 129-130). Tal episodio se centra en la narración que nos presenta Diego sobre el hermano Simón, cuya principal característica era el discernimiento de espíritus [*totam habet discretionem spirituum* (389-390)].

Esta capacidad es entendida en la obra como una virtud sobrenatural crucial para la vida del espíritu que evita que un individuo pueda sufrir engaños del demonio, quien puede manifestarse, por ejemplo, revestido de ángel de luz [*quod non possit ei angelus tenebrarum in lucis angelum transformari* (390)]. Propongo, así, que la representación de la *discretio spirituum* en *Planeta* funciona como un dispositivo interpretativo de base escatológica, sustentado en la

⁴ Diego viajó no solamente a Roma en 1215 (Rivera Recio 349-354), sino también, antes de aquella fecha, a otras regiones de Italia como Apulia [*vel ytaliam vel in apulia visitavit* (363)]. Allí se encuentra el santuario de Monte Gargano, dedicado a San Miguel Arcángel, el cual, junto con Mont Saint-Michel son los dos centros consagrados al arcángel más influyentes e importantes del mundo cristiano occidental. Sobre esto, comentaré al final de este estudio. Todas las citas de *Planeta* provienen de la edición de Manuel Alonso.

figura del arcángel Gabriel, en quien confluyen todos los elementos derivados de la escatología, en particular, los apocalípticos. El objetivo de tal dispositivo radica en la capacidad de establecer la condición divina o demoníaca de los fenómenos sobrenaturales expresados a través de las visiones espirituales. Para ello, el autor recurre a numerosas metáforas tanto de la escritura cuanto de las imágenes donde coloca a los receptores, influidos por los poderes de san Miguel, en la capacidad de derrotar a los poderes del mal.

Asimismo, comentaré que el ambiente de cambio profundo que experimentaba la cristiandad a partir de la segunda mitad del siglo XII hasta bien entrado el XIII y que apuntaba, por iniciativa de ciertos sectores del clero, entre muchas otras cosas, a reglamentar y dar sentido a diversos movimientos populares laicos. De la misma manera, la proliferación de individuos que decían poseer dones de profecía, el surgimiento de numerosas mujeres que experimentaban visiones espirituales y fenómenos auditivos inspirados por fuerzas sobrenaturales, así como el alcance de ciertas manifestaciones como la posesión condujeron a la necesidad de afinar las herramientas para la validación del discernimiento de espíritus. Más específicamente, a lo que se aspiraba era a contrarrestar y regular la posibilidad del surgimiento de movimientos disidentes y herejías inspirados en falsos profetas cuya naturaleza última, según los autores cristianos, provenía del demonio (Caciola 2000, 269-270; Newman 734, 750-758; Vauchez 41-44).

El aspecto laico surgido a partir del XII se refleja en la obra en un ámbito concreto: la condición de Simón como *frater* o hermano [*fratem symonem* (389)]. En otras palabras, considero que la condición de laico de Simón se sustenta en la pertenencia a un grupo distinto del de los monjes y el de los clérigos. Es posible que Simón formase parte de los *fratres laici*, grupo de individuos dedicados a trabajos manuales, los cuales se hallaban en el estado laical, al que precisamente pertenecía Simón como relata Diego [*homo laicus* (390)]. Sin embargo, es posible, asimismo, que no estuviera adscrito ni viviese en un monasterio o en una abadía de canónigos regulares. Por el contrario, su estado habría reflejado una evolución hacia cierta expresión de la vida eremítica. Ahora bien, sorprende la función de Simón como laico capaz no sólo de discernir, sino de resolver temas complejos pese a su carencia de educación formal. El propósito del autor en *Planeta* consiste en establecer un contraste radical entre las nuevas expresiones laicas y el estado moral corrupto de los prelados y obispos, a los que Diego castiga con diversos calificativos, y cuyo comportamiento explica la inapelable conciencia apocalíptica del autor.

Discernimiento de espíritus y el hermano Simón

El discernimiento de espíritus (*discretio spirituum*) consiste en una virtud sobrenatural otorgada a ciertos individuos por el Espíritu Santo para determinar si las entidades sobrenaturales que actúan sobre el género humano son de carácter divino o diabólico, y, sobre todo, tiene como propósito prevenir el engaño demoníaco y sus agentes en el mundo. En el centro de estas averiguaciones, se halla la necesidad de proteger a la sociedad de los riesgos diabólicos del error para las almas a causa de la seducción de los falsos profetas y sus prodigios y, en consecuencia, la de evitar el desvío de la doctrina y la apostasía (Caciola 2003, 1-4), tal y como lo estableció Cristo (Mt 24.24 y Mc 13.22).⁵

El sustento bíblico para la *discretio spirituum* proviene de I Cor 12:4-12. En primer lugar, el discernimiento aparece como una división de la gracia proveniente del Espíritu Santo [*divisiones vero gratiarum sunt idem autem Spiritus* (I Cor 12:4)] y es otorgado a los individuos determinados

⁵ Surgente nim pseudochristi et pseudoprophetae et dabunt signa magna et prodigia ita ut in errorem inducantur si fieri potest etiam electi (Mt 24.24). Exsurgent enim pseudochristi et pseudoprophetae et dabunt signa et portenta ad seducendos si potest fieri etiam electos (Mc 13.22).

por aquél con un propósito [(*unicuique autem datur manifestatio Spiritus ad utilitatem* (I Cor 12:7)]. Del mismo modo, el discernimiento se encuentra ligado a la profecía y a la interpretación de sistemas de significado [*alii prophetatio, alii discretio spirituum...alii interpretatio sermonum* (I Cor 12:10)], el cual será sustancial para la comprensión de tal fenómeno en la obra. Otro texto paulino crucial para la evolución del concepto es II Cor 11:13-14, donde quedará sellada la necesidad de interpretar los fenómenos, puesto que Satanás tiene el poder para disfrazarse de ángel de luz [*ipse enim Satanás transfiguratur se in angelum lucis* (II Cor 11.14)], frase que aparece de modo casi literal en el episodio de *Planeta* que nos ocupa. Asimismo, las divisas evangélicas sobre los falsos profetas son complementadas por San Pablo en el versículo previo cuando afirma la naturaleza engañosa de aquéllos [*nam eiusmodi pseudoapostoli operarii subdoli transfigurantes se in apostolos Christi* (II Cor 11.13)]. Con lo anterior, entonces, se solidifica el vínculo entre el discernimiento de espíritus y el papel de Satanás y el de sus ministros como símbolos del engaño.

Finalmente, la obligación de probar la veracidad de los profetas se encuentra tanto en San Pablo [*prophetias nolite spernere, omnia autem probate* (I Tes 5.20-21)] como en San Juan en referencia a los *espíritus* cuya naturaleza divina es necesario verificar, puesto que existen numerosos falsos profetas [*nolite omni spiritui credere, sed probate spiritus si ex Deo sint quoniam multi pseudoprophetae exierunt in mundum* (I Io 4.1)]. Ahora bien, la única técnica específica propuesta para determinar la naturaleza de los espíritus es otorgada por Juan y consiste en el reconocimiento de Cristo como encarnación de Dios por parte de aquéllos [*omnis spiritus qui confitetur Iesum Christum in carne venisse ex Deo est* (I Io 4.2)]. Quien no lo haga, continúa Juan, pertenece al Anticristo, quien vino y ya está en el mundo [*et omnis spiritus qui solvit Iesum ex Deo non est et hoc est antichristi...quoniam venit et nunc iam in mundo est* (I Io 4.3)]. A partir de lo anterior, se consolida la *discretio spirituum* a la par de un transparente contenido apocalíptico, que ya había sido apuntado por San Pablo al señalar, en el contexto de los *novissima*, que ciertos individuos dejarán la fe y darán paso a los espíritus del error y a las doctrinas de los demonios [*in novissimis temporibus discedent quidam a fide attendentes spiritibus erroribus et doctrinis daemoniorum* (I Tim 4.1)]. Todo ello sitúa, así, a la *discretio spirituum* como una herramienta para el momento final donde la seducción diabólica y seudo profética engañará a muchos (Apc 19.20; 20.7-10).

Un momento clave para la evolución del término lo ofrece San Agustín en su influyente *De genesi ad litteram*, donde establece las características de tres tipos de visiones: corporales, espirituales e intelectuales. La primera, conocida como *visio corporalis*, es la percepción concreta a través de los mecanismos del ojo y el cerebro; la segunda, *visio spiritalis*, la percepción de un objeto ausente que da paso a una articulación representacional; la tercera, *visio intellectualis*, es la percepción a través del espíritu, proviene de Dios, es de carácter perfecto e infalible y ocurre muy infrecuentemente (458-462, 463-464). *Planeta* presenta numerosos casos de visiones *spiritalis* en las narraciones acerca de reclusas como María, Gerois y Alda, y que se extienden desde almas de difuntos que regresan con noticias del más allá hasta ángeles cuyos cantos escuchan durante la liturgia (Riva 2024, 9-13). Por ello, las visiones, y en particular, las espirituales, eran materia de sus investigaciones, así como San Agustín lo era de su interés según atestigua él mismo cuando critica la tesitura del saber de sus contemporáneos [*Plura ignoravit de natura rerum Arystoteles que novit augustinus* (161)].

Seguidamente del relato sobre la reclusa María y la visión espiritual de un alma que pertenecía a un niño fallecido poco después de su bautismo (Martínez, *Hispano Diego* 123-124; Riva, “Reclusión femenina” 17-21), Diego nos cuenta que visitó al muy conocido hermano Simón [*veni ad illum famosissimum fratrem symonem* (389)] sobre cuyos dones sobrenaturales hablará

el autor a sus lectores. Sin embargo, antes de abordarlos, enfatiza la veracidad de aquéllos, la cual había sido ya corroborada, por dos vertientes de opinión [*qui si no solum fame publice set discretorum opinioni credideris* (389)]: la pública común [*fame publice*] y la especializada, vale decir, la de los discretos o de aquellos que gozan del don [*discretorum opinioni*].

Más allá de las divisiones propias de principios del siglo XIII con respecto del modo novedoso de experimentar el fenómeno religioso —laico y público, por un lado; clerical y regulado, por otro (Vauchez 39-44)—, Diego está ofreciendo a sus lectores un elemento sutil sobre quiénes son aquellos *discreti*. Éstos aparecen en el episodio del abad de Perseigne, tema al que volveré más adelante, sobre el Anticristo como un conjunto de individuos a quienes Diego consulta en el marco de sus investigaciones acerca de lo que había oído del abad sobre la proximidad de aquél. En efecto, el genitivo plural *discretorum* proviene del adjetivo *discretus*, sustantivizado aquí por el autor. Tal adjetivo se forma a partir del participio de perfecto pasivo de *discernere*. En efecto, estos *discreti* de *Planeta*, según el significado medieval más extendido, son los juiciosos, los justos, los bien elegidos, los prudentes o los precavidos (Souter, Blaise, Sleumer). Sin embargo, por el contexto específico en el que la opinión de los *discreti* se desarrolla a continuación en la obra, se trataría de aquellos que, al igual que Simón, gozan el don del discernimiento.⁶ Este hecho se explica por las especificaciones inmediatamente posteriores del autor, en las que sostiene que el fraile posee una completa capacidad para ejercer tal facultad [*totam habet discretionem spirituum* (389-390)]. Precisamente, cuando la especifica, nos dice que Simón ve y discierne ángeles y demonios [*videt enim et discernit calodemones et cachodemones* (390)]. Así, *discernit*, tercera persona del presente indicativo de *discerno*, usado en este contexto, por tanto, refiere a la sustantivización de *discretum*, participio de perfecto pasivo de aquel verbo. Del mismo modo, la condición alegórica y divina que a la lengua latina le otorga Diego en las declinaciones de los nombres (Martínez Gázquez 140-142) así como la pericia del autor ya propiamente como latinista hacen de estos detalles gramaticales pistas elocuentes para la interpretación. Los *discreti* pueden ser, en consecuencia, otros individuos, homólogos del *frater*, que gozan del don del discernimiento de espíritus y que conocen las capacidades de Simón por ser *famosissimus*.

Por lo anterior, trasluce el interés personal del autor traducido no solamente en las visitas a Simón, sino en su explícita voluntad de documentar de modo específico en *Planeta* este don sobrenatural. Es más, que el canciller recurra en 1218, año de su muerte, a apuntes autobiográficos de la juventud, cuando era estudiante en París antes de 1174, nos conduce a reflexionar sobre cuánto le impresionó su visita a Simón. Tal interés de Diego en el discernimiento de espíritus se observa en la referencia a un conjunto de discernientes o *discreti* cuya opinión favorable a la veracidad de sus dones el canciller de Castilla utilizaba como sustento para su narración. Si Diego visitó a estos discernientes en persona, si fue testigo de oídas de sus juicios o si aquellos discernientes habitaban cerca del lugar de residencia de Simón, lo desconocemos. No obstante, que el autor sustente su opinión en ellos nos habla de la importancia que aquel don tenía, pues enfatiza como base para su narración la veracidad de los hechos.

Sin embargo, existe un elemento más que podría indicar la existencia de una comunidad de discernientes identificada y activa, de la cual da noticia el autor muy poco después en el mismo libro quinto de *Planeta*. Se trata de la alusión al conjunto de personas a las que Diego, otra vez, recurre para comprobar lo aprendido de las disquisiciones sobre la venida del Anticristo ofrecidas por el abad del monasterio de Perseigne, otro de los personajes a los que el autor visita en el marco

⁶ Desde la Antigüedad hasta la Edad Media, este verbo arroja significados bastante estables como *separar*, *partir*, *dividir*, *determinar*, *diferenciar*, *apartar*, *juzgar* o *distinguir*. Véanse las entradas para la voz *discerno* en los siguientes diccionarios: Lewis & Short, Blaise, Arnaldi & Smiraglia, Sleumer, Stelten.

de su peregrinación. Entre los individuos a los que consulta, nos cuenta el canciller, se encontraban claustrales, contemplativos, eremitas y reclusos, y aquellos que poseían el discernimiento de espíritus [*claustrales et contemplativi, quidam heremite vel reclusi, quidam habentes discretionem spirituum* (393)]. Es precisamente aquí que podemos asociar aquella *discretorum opinio* de la que habla al principio para establecer la veracidad del don con una posible comunidad de discernientes. Es más, las consultas de Diego en ambos casos ponen de manifiesto la importancia que este don poseía para el autor.

Según Diego, Simón ve y discierne [*videt enim et discernit* (390)], lo que coloca la reflexión del autor en el terreno mencionado de las agustinianas *visiones spirituales*. En efecto, estas últimas están constituidas por la percepción de lo ausente, de ahí que sean distinguidas, sin la participación de la vista, sino con la intervención del espíritu humano [*per spiritum hominis* (458)]. Aquellas *visiones spirituales* son de carácter representacional, en otras palabras, sustentadas en la similitud [*rerum corporalium similitudines...rerum corporalium imagines* (461)]. Ahora, una vez consolidada la naturaleza verídica de la facultad de discernimiento, Diego afianza la verdad del contenido de aquella, para lo cual recurre a uno de los lugares fundacionales de la *discretio*, es decir, 2 Cor 11.14 y su referencia al poder de transfiguración del demonio. Era tan certera su capacidad que el propio ángel de las tinieblas no era capaz de transformarse ante él en ángel de luz [*quod non possit ei angelus tenebrarum in lucis angelum transformari* (390)].

San Agustín, en su *De genesi ad litteram*, retoma el tema de la posibilidad de la mentira en las visiones espirituales cuando dice que el engaño del demonio puede llegar a dificultar en gran medida la tarea del discernimiento [*Discretio sane difficillima est, cum spiritus malignus quasi tranquillus agit* (465)]. El obispo de Hipona complementa su argumento apuntando que alguien influido por un espíritu demoníaco, en efecto, puede comunicar verdades. No obstante, esto tiene lugar cuando el demonio se transfigura en ángel de luz, para lo cual cita a San Pablo en 2 Cor 11.14 [*transfigurans se, sicut scriptum est, velut angelum lucis* (465)]. De la misma manera, San Bernardo de Claraval (c.1090-1153), cuando trata sobre el discernimiento en sus *Sermones de diversis*, sostiene que no es posible creer a todos los espíritus a causa de sus varias naturalezas, con lo cual refiere de modo evidente a I Io. 4.1 [*quia spirituum diversa sunt genera necessaria est nobis eorum discretio...non omni spiritui esse credendum* (600)]. San Bernardo, al igual que San Agustín, advierte en contra del carácter demoníaco de muchos espíritus, para lo cual aconseja practicar el discernimiento frente a diversos tipos de ellos. Por esa razón, se debe conocer las astucias de aquél, puesto que, además, el propio demonio se puede transformar en ángel de luz [*Interdum enim transigurat se malignus et nequam spiritus in angelus lucis* (603)].

Cuando San Agustín y San Bernardo finalizan sus razonamientos acerca de la naturaleza de los espíritus engañosos y su origen demoníaco recurren a II Cor 11.14. Diego echa mano del mismo recurso; sin embargo, lo hace al principio de su argumento, de forma específica, en el momento en el que presenta la veracidad de su aptitud. Así, el autor ratifica no solo la influencia de la tradición bíblica, sino también su vigencia. Es en esa continuidad, entonces, que el canciller inscribe el discernimiento de espíritus practicado por el hermano Simón, un discernimiento cuya claridad y ortodoxia son una oportunidad de expresión válida para el poco comprendido mundo medieval de los laicos. El hermano Simón sería para Diego el ejemplo de la virtud del discernimiento que, por su complejidad y naturaleza, no suele ser común o, al menos, no suele oficializarse a través de tal marbete de un modo sencillo.

Consideraciones angélicas, visiones demoníacas

Una vez descritas la veracidad de la virtud y la efectividad del discernimiento de Simón, Diego detalla el modo en el que éste se desarrolla. Cuenta que el hermano ve cómo ángeles y demonios luchan entre sí por el bienestar o el ocaso de los hombres [*et videt qualiter circa statum et casum hominum sibi adinvicem reluctantur* (390)]. Veía Simón, continúa Diego, la forma en la que los ángeles malignos siempre de forma velada, aunque con frecuencia también de modo evidente, les preparan emboscadas, tienden redes y ponen trampas [*videt qualiter cachodaemones sive mali angeli semper aperte sepe aperte hominibus invidentes...parant insidias, tendunt retia, protendunt pedicas* (390)]. Sus antagonistas, los *calodaemones* o ángeles buenos, por el contrario, les recomiendan oración, les exhortan a ayunar y, sobre todo, a anunciar la caridad mutua [*orare admonent: ortantur ieiunia, super omnia caritatem mutuam intimantes* (390)].

El autor de *Planeta* clasifica a los demonios y los ángeles con un neologismo procedente del griego. Sin embargo, a continuación, especifica en latín la naturaleza de cada cual mediante el uso del sustantivo *angelus* [*sive mali angeli...sive boni angeli* (390)]. En consecuencia, sustenta su demonología sobre la base de la antigua naturaleza angélica de los demonios antes de la rebelión luciferina, con lo cual coloca este tratado también en el florecimiento del estudio de los ángeles que tuvo lugar entre los siglos XII y XIII (Keck 180-182). El interés del autor por los ángeles, asimismo, se demuestra en el intento de Diego de presentar una agrupación general subdividida en legiones, órdenes y jerarquías [*multi enim angeli et nobis innumerabiles constituunt una legionem. Multe legiones constituunt unum ordinem. Tres ordines constituunt unam iherarchiam* (377)].

La clasificación de los ángeles, asimismo, estableció los cimientos para la demonología, disciplina esta última que, para la época de la composición de *Planeta*, lograba empuje, por ejemplo, con los *Dialogus miraculorum* de 1223 del cisterciense Cesarius de Heisterbach (1180-1240) y que, muy poco después, llega a su ápice con la obra de Guillermo de Auvernia († 1249). En efecto, Diego cuenta que el hermano Simón puede ver los diversos colores en los demonios que corresponden a un determinado pecado que suscitaban en los hombres [*videt in cachodaemonibus colores varios secundum qualitates criminum ad quorum patrationem instigant homines* (390)]. En este punto sorprende el hecho de que Diego no presente una agrupación demonológica concreta, o que describa, con el detalle que caracteriza esta obra, los colores de los demonios que veía Simón.

No obstante, la intención del autor, en esta parte del tratado dedicada a los ángeles y a san Miguel, radica en la presentación abarcadora de la función de los ángeles y, en particular, de san Miguel en la humanidad a través de las narraciones de las visiones sobrenaturales tanto de emparedadas como de anacoretas. Así, la preocupación demonológica y escatológica en la obra se encuentra con particular relieve en la propia figura de Miguel como aquel que vence y expulsa al demonio según Apc 12.7-10 y, tácitamente, en Apc 20.1-3, cuyas resonancias se reflejan en las preocupaciones del autor frente a los intensos cambios de finales del siglo XII y principios del XIII, los cuales lo llevaron a pensar que los tiempos últimos se encontraban próximos en una declaración de estricto carácter apocalíptico (McGinn 4) [*Scribo itaque anno incarnati verbi M^o CC^o XVIII^o. Quando iuxta apostolum fines seculi devenerunt* (182)]. Curiosamente, es muy probable que Diego construyera este pasaje, por su mención al apóstol, sobre los cimientos de I Io 2.15-19, donde Juan se refiere a que la venida del Anticristo (y de los numerosos anticristos que operan como sus predecesores) es el signo para establecer la novísima hora, es decir, el final [*Filioli, novissima hora est et sicut audistis quia antichristus venit, nunc antichristi multi facti sunt unde scimus quoniam novissima hora est* (I Io 2:15-19)]. Mencioné más arriba que los pasajes bíblicos fundacionales para la teoría del discernimiento se hallan en los escritos de san Juan, donde

se asocia este don del Espíritu Santo con los seudo profetas y con el propio Anticristo (I Io 4.1, I Io 4.3), temas que resuenan también en una de las cartas paulinas sobre aquellos dispuestos a abandonar la fe en la novísima hora (I Tim 4.1). En suma, la asociación entre el discernimiento de espíritus y el aspecto apocalíptico es transparente.

El mundo angélico (y el demoníaco) es el objeto de las visiones espirituales del hermano Simón en el ejercicio de su discernimiento. Lo es también de las experiencias de las reclusas, quienes en la soledad de sus criptas o emparedamientos percibían su música y recibían sus mensajes. Según nos dice Diego en *Planeta*, no solo las visiones espirituales son los medios a través de los cuales se percibe el mundo angélico. Las visiones corporales, vale decir, el proceso concreto de percepción mediante el sentido de la vista, sobre las que habla san Agustín, son también un medio para la difusión del culto de los ángeles y, en particular, del de san Miguel. Luego de presentar un himno en honor de éste, Diego retóricamente dice a sus lectores que si no le es posible ganar credibilidad mediante las letras y la experiencia de la recepción auditiva de la literatura, invita a recurrir a la experiencia de la vista, en particular, a las pinturas que se encuentran en las paredes de las iglesias [*qui michi non credit picturas ecclesie speculetur: ut si non auribus saltem oculis adquiescat...ecclesiarum parietes dipinguntur* (367)]. En el mismo talante agustiniano de la *visio corporalis*, insiste en que el medio para la percepción en este caso es la vista [*Ibi quidem materialiter videtur quod spiritualiter est impletum* (367)]; la finalidad consiste en la edificación espiritual. A continuación, nos describe una pintura (¿conocida por Diego en el contexto de su peregrinación o admirada por él en alguna pared de una iglesia que frecuentaba?) que representa a san Miguel aplastando con las plantas de sus pies a Lucifer mientras con su venablo celeste le atraviesa su terrible boca y entrañas [*Non enim sufficit michaeli drachoniatum luciferum plantis spiritualibus conculcare nisi celesti quodam venabulo. rictus eius terribiles et vasta precordia percutentur* (377)].

El autor ya ha planteado dos formas de conocer, vale decir, la letrada en el marco de la recepción auditiva de la literatura y la visual en el gran contexto de la representación pictórica. Tamiza más la dicotomía al plantear la participación del estatuto socio educativo de los receptores. Así, posiblemente siguiendo a Petrus Comestor en su *Historia Scholastica* como lo ha anotado Manuel Alonso (367) [(*etiam in picturis ecclesiarum quae sunt quasi libri laicorum* (1540)], nos dice que las imágenes son los libros de los legos [*picture quippe sunt libri rudium laicorum* (367)] y que, así como los letrados, grupo en el que se incluye, leen los relatos en los libros, del mismo modo que lo hacen los legos en las pinturas [*quia sicut nos in libris ita laici legunt hystorias in picturis* (367)]. Pese a las diferencias entre *laici* y *scholares clerici*, las *picturae* propuestas por Diego y la propia imagen de san Miguel triunfante constituyen las dos caras de una misma realidad que funciona y se actualiza en una parte de la obra en la que los relatos de visiones son centrales.

Ahora bien, el papel que desempeña san Miguel en el proceso de la conformación de las visiones tanto corporales como espirituales es señalado por el autor y es válido para comprender las visiones de Simón y los mecanismos precisos de discernimiento. Una vez concluidas las reflexiones sobre la representación tanto letrada como visual en dos determinados grupos, Diego recurre a un complejo juego de palabras mediante la elección de precisas voces latinas potencialmente intercambiables y autorreferenciales que refieren al proceso hermenéutico en el que participa el receptor. Así, mientras *leemos* o *vemos* el modo en que un verdugo y un funcionario atormentan a los demonios, podremos ejercer el entendimiento según el oficio de san Miguel [*et ita dum legis vel vides qualiter tanquam lictor vel apparitor torquet demones, intelligis secundum officium michaelis* (367)].

El autor nos sitúa de esta forma en un espacio inicial de acción hermenéutica de acuerdo con nuestro tipo de competencia que se puede dividir en un proceso concreto de lectura o un proceso concreto de visión (de allí el uso de la conjunción *dum*). El medio de la lectura (un libro) o el medio de la visión (una pintura), ambos limitados a los términos planteados por Diego García, representan una *hystoria* violenta: un verdugo [*lictor*] y un funcionario público [*apparitor*] atormentan a los demonios. Es ineludible pensar, primero, en los ecos de *lictor* como *lector* o en los de *apparitor* como un nombre derivado de *appareo* o *adpareo*, voz que se puede traducir como *aparecer*, *hacerse visible*, *ser visible*, etc. (Lewis and Short), y que nos lleva a pensar en la pintura y en la visión corporal. Con ello, esta última se actualiza también en un proceso de hermenéutica espiritual con un fin determinado.

Entonces, nos enfrentamos otra vez la posibilidad del par lectura/visión. Tal insistencia en la definición y constante referencia al binomio obedece a la voluntad de agrupar a todos los posibles receptores, los letrados y los legos, en una especie de hermenéutica miguelina cuyo único fin es la comprensión sobrenatural, entendida como una batalla contra el mal. Tal hermenéutica posee una naturaleza violenta en tanto y en cuanto se modela de acuerdo con la figura de san Miguel triunfante que hiere al demonio por la boca hasta las entrañas según nos cuenta el autor de *Planeta*. Sólo así el ejercicio de la violencia estaría justificado: el verdugo (que es la posibilidad del lector) y el funcionario público (que es la posibilidad de la pintura) son, a la vez, representaciones de un ejército angélico cuyo objetivo es la derrota del demonio, donde el combate tiene lugar tanto en el universo de la *discretio* (de allí la importancia de la angelología y la demonología) cuanto en el de la actuación de aquél en el devenir de la humanidad (de allí la centralidad del discernimiento de espíritus). Sin embargo, es más importante aún el uso de las correctas herramientas interpretativas de las que hace gala el hermano Simón, herramientas que, como dije, se hallan, desde el principio, en la fundación bíblica del discernimiento. Así, por causa del recto uso sobrenatural del discernimiento, éste se convierte en un marco exegético concreto y efectivo cuya base es sobrenatural y cuyo sentido es escatológico y, por la presencia de Miguel como medio de expresión y alcance de las preocupaciones del autor, apocalíptico.

Es en este instante, bajo la tutela del arcángel, que el autor de *Planeta* considera que los fundamentos de sus caminos exegéticos sustentados en la sobrenaturalidad están ya establecidos. Por eso, Diego siente plena confianza para recurrir al relato del descenso a los infiernos, momento clave de la historia cristiana, y, en consecuencia, piedra elemental del proceso escatológico que encaminará a la humanidad hacia la salvación. Por propia declaración del autor, se coloca a sí mismo dentro de los que leen e interpretan según los marcos letrados [*quia sicut nos in libris*]; a causa de ello, no sorprende que el fragmento, con el objeto de volver a su tono y curso establecidos, empiece con el pasivo *legitur*. En efecto, anota el autor que, al descender Cristo a los infiernos, éste ató a Satanás [*legitur tamen quod descendens dominus in infernum sathanan religavit* (367)]. Empero, seguidamente, contrasta tal información y afirma que este mismo hecho pudo llevarse a cabo gracias la acción de Miguel [*set hoc ipsum esse potuit ministerio michaelis* (367)]. Vuelve a contrastar, en un ejercicio hermenéutico que involucra a Miguel como objeto de reflexión y a Miguel nuevamente como garantía de correcta exégesis, para ahora reorientar su conjunto de fuentes y decirnos que, desde la hermenéutica de Daniel y el Apocalipsis,⁷ el demonio será liberado

⁷ El Libro de Daniel, como parte del género apocalíptico, presenta como una característica distintiva un conjunto complejo de transmisión y revelación de conocimiento secreto relativo al fin de los tiempos al profeta Daniel (Willi-Plein 63 y 68-75; McGinn 3; Collins 33), donde el arcángel Miguel se muestra precisamente como un revelador de origen divino.

del nudo impuesto por el Cristo en su descenso a los infiernos [*Verum tamen ex daniele et apochalipsi colligitur quod circa tempora antichristi est ille nequissimus nutu domini* (367)].

El relato del canciller y su hermenéutica se apoyan en fundamentos bíblicos apócrifos y canónicos para el descenso. La fuente apócrifa proviene del *Evangelium Nichodemi*, texto compuesto alrededor del siglo V, el cual gozó de gran popularidad en la Europa occidental de la Edad Media y cuyos ecos pueden hallarse en la literatura vernácula castellana del primer tercio del siglo XIII (Riva 2019, 108-111). En el *Evangelium Nichodemi*, se lee que Cristo desciende al infierno para enfrentarse a Satanás a quien ata con una cadena del cuello y las manos y cuya garganta pisa, después de haberlo derribado, al tiempo que le recrimina su inmensa maldad [*catenas suis deportans manibus Satan cum collo ligavit, et iterum a tergo ei religans... eum elisit in tartarum, pedemque suum sactum ei posuit in gutture* (408)]. Las representaciones que aparecen en el texto anterior y en el texto bíblico son afines. El acto de pisar al demonio física y espiritualmente [*plantis spiritualibus*] aparece en la representación iconográfica que describe Diego como punto de partida de las visiones corporales. Del mismo modo, en la fuente canónica, además de todo el material contenido en Mt 12.40 y I Pt 3.19, el combate, victoria, derribo y ataduras del demonio se hallan en Dan 12.1, Apc 12.7-9 y en Apc 20. 1-3.⁸ No obstante, conviene reparar en la forma en que el significado se establece. Su labor consiste en construir los cimientos interpretativos paso a paso, corroborando las fuentes, de la mano de Daniel y el Apocalipsis, donde Miguel cumple la función de medio hermenéutico.

Un hermano laico que discierne y un modo exegetico

He propuesto que Diego García nos presenta un modo específico de interpretar, actividad que está en el centro mismo de la *discretio*. La manera en que aquel método interpretativo se hace visible en *Planeta* es precisamente el discernimiento de espíritus que sirve, como los ejemplos correspondientes a *licitor/lector, apparitor/appareo*, para establecer eficientemente la derrota del mal mediante la identificación del demonio y el impedimento de la posibilidad de su engaño. Mencione, asimismo, la condición de laico de Simón que es clave para comprender el alcance de su *discretio* y la función de ésta en el texto.

Con el objeto de conocer mejor el papel del personaje en el marco de la Iglesia de la época, contamos con lo que el propio canciller escribe al principio del episodio, donde califica al discerniente como *frater*. Luego, el canciller recorre con detalle los dones de discernimiento de Simón, primero, estableciendo el carácter verídico, reconocido y sobrenatural de aquéllos y, segundo, describiendo las visiones espirituales mediante las que Simón observaba y clasificaba tanto a los ángeles como a los demonios. Al finalizar estas descripciones, nos cuenta que Simón es un laico. Sin embargo, esta mención tiene lugar en un contexto asociado con la lectura y la interpretación. Lo primero que nos comunica es su sorpresa por su gran saber, al que atribuye la participación de la gracia, pues no es frecuente que un hombre laico sea completamente experto en todo género de letras [*Non credo esse sine magna gratia quod homo laicus omnino experts omnium litterarum* (390)]. Aquí la voz *laicus* puede referir a un lego, vale decir, una persona carente de educación letrada. Es más, Diego ha utilizado ya con anterioridad esta acepción cuando

⁸ In tempore autem illo consurget Michahel princeps magnus...et in illo tempore salvabitur populi tui (Dan 12.1). Et factum est proelium in caelo Michahel et angeli eius proeliabantur cum dracone et draco pugnabat et angeli eius...et proiectus est draco ille magnus serpens antiquus qui vocatur Diabolus et Satanas (Apc 12.7-9). Et vidi angelum descendentem de caelo...et apprehendit draconem serpentem antiquum qui est diabolus et Satanas et ligavit eum per annos mille (Apc 20:1-3).

reflexiona sobre el modo de comunicación que suscitan la escritura y las imágenes pintadas, las cuales conforman los libros de los legos [*libri rudium laicorum* (367)]. Ello otorga, sin embargo, a la palabra *laicus* un contenido más allá del de la carencia de cultura letrada que radica en la comprensión de aquel vocablo entendido como la pertenencia al cuerpo de los fieles bautizados que no forman parte ni de la clereatura en ninguna de sus órdenes sagradas ni tampoco de la vida monástica (Vauchez 42-44).

Si es verdad que Diego llevó a cabo esta peregrinación en su estadía de estudios en Francia antes de 1174 como sostiene Alonso (77), cuando las órdenes mendicantes, que llaman a sus miembros *fratres*, no estaban fundadas, nos encontramos en un contexto favorable a la idea anterior. Precisamente, durante todo el siglo XII, llega a su auge un conjunto de movimientos populares de intensa devoción cristiana protagonizados por laicos. Tales movimientos expresaban sus concepciones de la vida espiritual tanto dentro de la ortodoxia, como agrupaciones adscritas a un monasterio, cuanto fuera de ella, por ejemplo, en las filas heréticas de los valdenses o cátaros (Vauchez 43). En el caso de aquellos que permanecieron dentro de la doctrina, tenemos, a los llamados *conversi* o *fratres laici* que se encontraban adscritos a monasterios o a abadías de canónigos regulares. A lo largo de los siglos XII y XIII, los hermanos laicos desempeñaban todo tipo de trabajos manuales para que los monjes o los canónigos pudieran dedicarse a la vida espiritual. Si bien vivían en el mismo espacio del monasterio, aunque en zonas separadas, no tenían el mismo estatuto de los monjes o de los canónigos ni tampoco gozaban de una educación similar y, por tanto, no participaban de las mismas obligaciones litúrgicas, corales o conventuales (Ziolkowski 142-143). Su simplicidad y la carencia de educación formal son los elementos que mejor los definen. Por ejemplo, un testimonio directo de la época sobre la convivencia un tanto problemática entre los dos grupos, es ofrecido por el cisterciense Elredo de Rieval (c.1110-1167), quien aconseja a los hermanos laicos que no se quejen, seguramente por los privilegios de los monjes, porque aquéllos no recitan el salterio ni vigilan como éstos. Sobre lo mismo amonesta el cisterciense a los monjes, cuando dice que ellos trabajan menos que los hermanos laicos [*Non ergo querantur fratres nostri laici quod non tantum psallunt et vigilant quantum monachi. Non querantur monachi quod non tantum laborant quantum fratres laici* (67)].

La información dada por Elredo no solamente es útil por la información sobre la distribución de las tareas, sino por la aparición de la expresión *fratres laici*. Y es precisamente como *frater* y, luego, como *laicus* que califica Diego a Simón. Que éste no sea un hombre letrado por su propia condición de *homo laicus*, donde tanto el término *lego* como el de *laico* funcionan complementariamente, otorga soporte a esta idea. No obstante, nos encontramos con un caso excepcional, pues lejos de vivir en una comunidad desempeñando trabajos manuales para los monjes o canónigos, Simón aparece como una autoridad en lo sobrenatural y en lo intelectual. Si reparamos en el contexto de las visitas de Diego que aparecen en el pasaje, donde aparecen reclusas y anacoretas que experimentan visiones espirituales (Riva, 2024), es posible que Simón haya evolucionado hacia una de estas formas de vida contemplativa extrema y solitaria como una comunidad de laicos discernientes de espíritus que vivían en eremitorios o reclusorios individuales, mucho más comunes, cabe resaltar, entre las mujeres en los siglos XII y XIII (Cavero Domínguez 69-73).

Ahora bien, además del discernimiento de espíritus, este personaje posee una gracia adicional que lo convierte en un hombre destacado por sus letras, por causa de las cuales dilucidaba para el propio Diego cuestiones muy rigurosas que él mismo nunca hubiese podido esclarecer de modo suficiente, nos cuenta, ni a través de textos eruditos ni de maestros [*enodavit michi quasdam srupulosissimas questiones que nunquam michi per scripturas scolasticas neque per aliquem*

litteratum sufficienter poteram extricari (390)]. Por el testimonio de texto, Simón mantiene un diálogo intelectual con el autor en el que se tratan cuestiones de carácter letrado propias de las escuelas que aun el propio canciller no puede resolver pese a su consabida familiaridad y afición por los temas eruditos y librescos. Simón y sus dones producto de la gracia son herramientas interpretativas; en lo intelectual, son capaces de desentrañar cuestiones complejas; en lo relacionado al discernimiento, son capaces de establecer la diferencia entre las fuerzas del bien y del mal, y su respectiva actuación sobre el género humano.

¿Por qué, entonces, Diego echa mano de este personaje como un discerniente preciso, verídico y confiable? ¿Por qué enfatiza tanto su facultad en el marco de una narración marcada por la presencia de las mujeres reclusas que también experimentaban visiones? En primer lugar, Diego García es un personaje conservador que considera que el tiempo en el que vive es nefasto y que se encuentra cerca del fin. Las disposiciones del IV Concilio Lateranense de 1215 al que asistió habrían suscitado en él mucho entusiasmo, en particular, aquellas como el canon tercero que excomulgaban y anatematizaban a los herejes [*Excommunicamus et anathemizamus omnem haresim extollentem se adversus hanc sanctam, orthodoxam, catholicam fidem* (209)], muy probablemente cátaros, quienes, para la época de la redacción de *Planeta*, ya habrían empezado su marcha a las lejanas comarcas del occidente peninsular, fuera de la vista de las agitaciones del sur de Francia y

de tierras catalanas, como lo atestigua Lucas de Tuy en su *De altera vita* de 1236.

Las filas de los herejes estaban llenas de laicos cuya fuerza, para entonces, era difícil de detener. Como contraparte de todo ello, en el marco de una ortodoxia rigurosa, aparece una figura como Simón, un laico dotado de las gracias del Espíritu Santo, de carácter tanto intelectual cuanto espiritual, cuya historia no podía en lo absoluto no ser aprovechada. La tomaría no sólo para otorgar una nueva voz, especial, elegida, a una masa teñida de herejía, sino para establecer también un resguardo general, una suerte de vigilancia, frente las mujeres reclusas que asomaban en su peregrinación. Así, María, Gerois y Alda, que experimentaban visiones espirituales y hechos sobrenaturales, son una muestra de la ebullición de una espiritualidad femenina laica marcada por las visiones y las posesiones tanto divinas como demoníacas sobre la cual había que discernir (Newman 749-754). Sobre tales mujeres santas y sus dones sobrenaturales, Diego no muestra la menor duda. Para ello, sin embargo, el autor necesitaba una garantía y una autoridad que

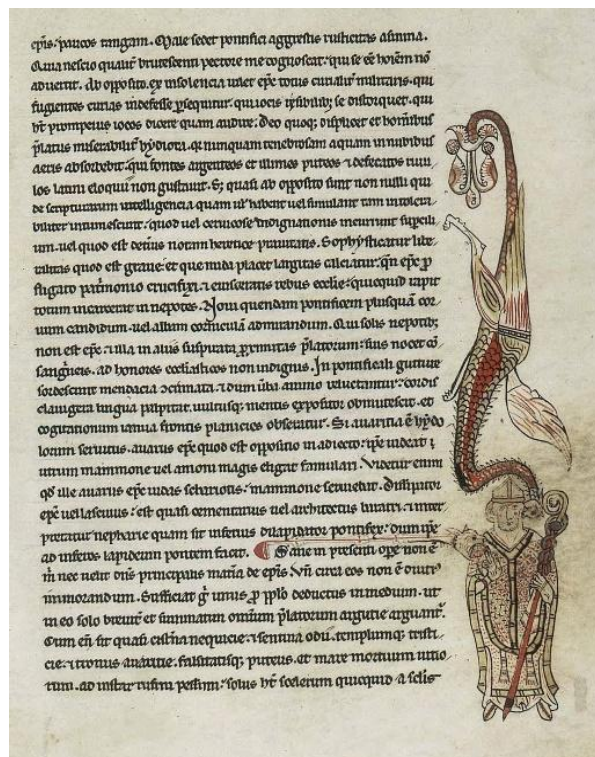


Figura 1. Biblioteca Nacional de España. *Planeta*. Ms. 10108, fol. 14r, siglo XIII.

enmarcase y controlase el gran espectro escatológico de la interpretación expresado en las visiones espirituales que se suscitaban entre esta comunidad de laicos que gozaban de dones espirituales.

La razón de su apuesta por encaminar la actuación divina sobre los laicos descansa en el hecho de que el autor de *Planeta* veía de cerca la desgracia moral y la ignorancia en el mundo clerical. En particular, Diego enrumba su ira hacia los obispos a quienes compara con ladrones diciendo

que existe en su momento tanto de lo uno como de lo otro [*quippe tot sunt episcopi quot latrones* (185)]. Asimismo, denuncia la ignorancia con igual celo, lamentándose de que pese al saber que fue puesto a disposición de los obispos y clérigos en materia de gramática y expresión latinas, éste no fue aprovechado. Según nos dice, a los hombres e inclusive a Dios les desagrada que un prelado sea miserablemente idiota, es decir, capaz sólo de expresarse en su lengua materna. Aquel prelado, describe Diego con indignación, no disfrutó de las fuentes argénteas ni de los pozos limpios ni de los purificados ríos de la elocuencia latina [*Deo quoque displicet et hominibus prelatus miserabiliter hydiota...qui fontes argénteos et illimes puteos et defecatos rivulos latini eloquii* (185)]. Por esta razón, el discerniente Simón era capaz de resolver complejas cuestiones en las conversaciones con Diego a pesar de ser laico. Es más, el manuscrito conservado en la Biblioteca Nacional de España, con signatura 10108, que alberga la obra de Diego y que se considera autógrafo, muestra en el margen derecho del fol. 14r la representación de un obispo, reconocido por la mitra y el báculo, mientras es devorado y acosado por dos dragones (fig. 1). En consecuencia, la elección de la iluminación no busca otra cosa que reforzar el sentido de la decadencia demoníaca de la jerarquía clerical.

Quiero terminar este estudio con una reflexión acerca del gran escenario miguelino que enmarca todo el libro quinto de *Planeta*. Por las propias palabras de Diego, sabemos que viajó a un santuario dedicado a San Miguel [*solius michaelis peregrinatio* (363)]. Como dije más arriba, este santuario sería Mont Saint-Michel (Alonso 119), fundado ya alrededor del siglo VIII (Keck 3), en la región de Normandía, lo que parece confirmarse cuando nos cuenta, hablando de sí mismo en tercera persona, que conocía las basílicas dedicadas al arcángel en Italia y en Apulia [*non ignorat qui eiusdem basilicas in normannia* (363)]. Precisamente en Apulia, se encuentra otro de los núcleos de peregrinación en honor de San Miguel, Monte Gargano, fundado alrededor de la misma fecha de la institución de Mont Saint-Michel. No cabe duda de que Diego se está refiriendo también a ese conocido santuario pullés. Ambos centros sagrados y las peregrinaciones que los tenían como destino influyeron sobremanera en la conformación política e intelectual de Europa, en especial, durante los siglos X al XII, cuando desde todas partes del continente llegaban romeros, con la intención de expiar un pecado grave, alrededor de la fiesta del arcángel, celebrada el 29 de setiembre; Mont Saint-Michel y Monte Gargano, a su vez, representaban puntos de partida hacia dos lugares fundamentales en la conformación de la cristiandad medieval: el primero lo era hacia Santiago de Compostela; el segundo hacia Tierra Santa (Keck 3-4, 179-180, 182-183).

Sin duda, Diego fue uno de esos peregrinos. El empeño que le motivaba acaso era el de la expiación de sus pecados o el de la preparación para el final de los tiempos. Conocía el autor no sólo el florecimiento de la angelología que empezó en el último tercio del siglo XII y cobró fuerza en el XIII (Keck 76-78, 88), pero, en definitiva, conocía mejor el hecho de que los ángeles eran agentes fundamentales para la consecución de la historia de la salvación como lo cuenta el Apocalipsis. El ambiente que vivió Diego estuvo marcado por la difusión del joaquinismo y del pensamiento apocalíptico subyacente desde el último tercio del XII, momento de grandes cambios difíciles de asimilar por la sociedad como las Cruzadas, la reforma gregoriana, la difusión de textos proféticos y las tensiones entre el imperio y la Iglesia, momentos todos ellos en que los ángeles desempeñaban, para los medievales, un cometido primordial (Keck 135). Con la muerte de Joaquín en 1202, las expectativas apocalípticas crecían en toda Europa como un derivado de su pensamiento. Así, los movimientos laicos de penitentes; el surgimiento de las órdenes mendicantes de los hermanos menores en 1209 y de los predicadores en 1216; el interés que cobran los casos de posesión por su aumento desmesurado que se refleja, por ejemplo, en la *Vida de San Millán de la Cogolla* y la *Vida de Santo Domingo de Silos* de Gonzalo de Berceo, ambas compuestas en los

años 30 del siglo XIII; y la vida de las reclusas y emparedadas que experimentan visiones sobrenaturales consolidaron el convencimiento de Diego García de ser testigo de la novísima hora. Su admiración ante el discernimiento de Simón es tan sólo un elemento, una fina herramienta escatológica que le acompaña en su complejo testimonio con el objeto de apertrecharse para el fin.

Obras citadas

- Augustinus Hipponensis. *De genesi ad litteram libri duodecim. Patrologia Latina*, vol. 34. Ed. Jacques-Paul Migne. Paris: Jacques-Paul Migne, 1865.
- Aelredus Rievallensis. *Sermones I-CLXXXII*. Ed. G. Raciti, vol. 1, Turnhout: Brepols, 1989.
- Arizaleta, Amaia. *Les clerics au palais. Chancellerie et écriture du pouvoir royal (Castille, 1157-1230)*. París: SEMH-Sorbonne, 2010.
- . “Hispanus Diecus Roderico. Un aperçu des lettres échangées entre le chancelier de Castille et l’archevêque de Tolède (circa 1218). *Cahiers de Civilisation Médiévale*, 61.2 (2018), pp. 141-157.
- . “Elementos para una historia intelectual del Doscientos castellano: a propósito de *Planeta*, de Diego García (1218). *Estética y filosofía en el mundo hispánico: Actas del XVIII Seminario de Historia de la Filosofía Española e Iberoamericana*. Coordinado por Roberto Albares et al. Salamanca: Universidad de Salamanca, 2022, pp. 211-225.
- Arnaldi, Franciscus & Paschalis Smiraglia. *Latinitatis Italicae Medii Aevi Lexicon*. Firenze: SISMEI, 2001.
- Blaise, Albert. *Dictionnaire latin-française des autours chrétiens*. Brepols, 1997.
- Bynum, Caroline Walker and Freedman, Paul, *Introduction. Last things. Death and the Apocalypse in the Middle Ages*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2000, 1–17.
- Biblia Sacra iuxta vulgatam versionem*. Ed. Robert Weber. 5.^a ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2007.
- Caciola, Nancy. “Mystics, Demoniacs, and the Physiology of Spirit Possession in Medieval Europe”. *Comparative Studies in Society and History* 42.2 (2000): 268-306.
- . *Discerning Spirits. Divine and Demonic Possession in the Middle Ages*. Ithaca: Cornell University Press, 2003.
- Cavero Domínguez, Gregoria. *Inclusa intra parietes. La reclusión voluntaria en la España medieval*. Toulouse: Presses Universitaires du Midi, 2010.
- Claraval, Bernardo. *Sermones de diversis. Patrologia Latina*, vol. 183. Ed. Jacques-Paul Migne. Paris: Migne, 1854
- Collins, John. *Daniel with an Introduction to Apocalyptic Literature*. William B. Eerdmans, 1984.
- Comestor, Petrus. *Historia scholastica. Patrologia Latina*, vol. 198. Ed. Jacques-Paul Migne. Paris: Migne, 1855.
- “Concilium Lateranense IV”. *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*. Edidit Josepho Alberigo et al. Herder: Basileae, 1962, pp. 203-247.
- Dagenais, John. “The Rooster and the Primate: Technologies of Reading in Diego García de Campos’s *Planeta*”. *¡Mirad cuán bueno y cuán delicioso es habitar los hermanos juntos en armonía! Essays in Honor of Eric W. Naylor*. Edición de Grant Gearhart and Joseph T. Snow. Newark: Juan de la Cuesta, 2019: 71-91.

- “Evangelium Nicodemi sive Descensus Christi ad inferos. Latine A”. *Evangelia Apocrypha*. Ed. Constantinus Tischendorf. Leipzig: Avenarius et Mendelssohn, 1853: 368-395.
- Franchini, Enzo. “El IV Concilio de Letrán, la apócope extrema y la fecha de composición del *Libro de Alexandre*”. *La corónica* 25.2 (1997): 31-74.
- García de Campos, Diego. *Planeta (obra ascética del siglo XIII)*. Ed. Manuel Alonso. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1943.
- Hernando Pérez, José. *Hispano Diego García, escritor y poeta medieval, y el Libro de Alexandre*. Burgos: El Autor, 1992.
- . *Poema de Fernán González e Hispano Diego García*. Salamanca: Universidad de Salamanca, 2001.
- Keck, David. *Angels and Angelology in the Middle Ages*. Oxford: Oxford University Press, 1998.
- Lewis, Charlton & Charles Short. *A Latin Dictionary*. Oxford: Clarendon Press, 1879.
- Martínez Gázquez, José. “Alegorización de la declinación latina en el *Planeta* de Diego García de Campos (1218)”. *Revista de Estudios Latinos* 2 (2002): 137-147.
- Martínez Gázquez, José y Cándida Ferrero. “El uso simbólico-alegórico de los números en el *Planeta* de Diego García de Campos (1218)”. *Boletín de la Real Academia de Buenas Letras de Barcelona* 50 (2005): 365-378.
- Martínez, Salvador H. *Diego García de Campos (†1218/1235) y Juan de Soria (†1246). Dos estudios sobre la cultura castellana del siglo XIII*. Valladolid: Universidad de Valladolid, 2022.
- . *Berenguela la Grande y su época (1180-1246)*. Madrid: Ediciones Polifemo, 2003.
- McGinn, Bernard. *Visions of the End. Apocalyptic Traditions in the Middle Ages*. New York: Columbia University Press, 1998.
- Newman, Barbara. “Possessed by the Spirit: Devout women, Demoniacs and the Apostolic Life in the Thirteenth Century”. *Speculum* 73.3 (1998): 733-770.
- Pick, Lucy. “Michael Scot in Toledo: *Natura naturans* and the Hierarchy of Being. *Traditio* 53-116 (1998): 93-116.
- Ratzinger, Joseph, *Eschatology. Death and eternal life*, translated by Michael Waldstein, Washington D.C., Catholic University of America Press, 2007.
- Rico, Francisco. “La clerecía del mester”. *Hispanic Review* 53.1 (1985): 1-23 y 53.2 (1985): 127-150.
- Riva, Fernando. *‘Nunca mayor soberbia comidió Lucifer: límites del conocimiento y cultura claustral en el Libro de Alexandre*. Madrid: Iberoamericana Vervuert, 2019.
- . “Reclusión femenina, escatología y fenómenos sobrenaturales en *Planeta* de Diego García de Campos”. *Poéticas. Revista de Estudios Literarios* 18.1 (2024): 5-25.
- Rivera Recio, Juan Francisco. “Personajes hispanos asistentes en 1215 al IV Concilio de Letrán (Revisión y aportación nueva de documentos. Datos biográficos)”. *Hispania Sacra* 4 (1951): 335-355.
- Sánchez Jiménez, Antonio. “La literatura en la corte de Alfonso VIII de Castilla”. Tesis, Universidad de Salamanca, 2001.
- Sleumer, Albert. *Kirchenlateinisches Wörterbuch*. Hildersheim: Georg Olms, 2015.
- Souter, Alexander. *A Glossary of Later Latin to 600 A.D.* Oxford: Clarendon Press, 1996.
- Stelten, Leo. *Dictionary of Ecclesiastical Latin*. Peabody: Hendrickson, 1995.
- Vauchez, André. *The Laity in the Middle Ages. Religious Beliefs and Devotional Practices*. Translated by Margery J. Schneider. Notre Dame and London, 1993.

- Willi-Plein, Ina. "Das Geheimnis der Apokalyptik." *Vetus Testamentum*, vol. 27, no. 1, 1977, pp. 62-81.
- Wright, N. T., *History and Eschatology. Jesus and the promise of natural theology*. Waco: Baylor University Press, 2019.
- Wright, Roger. "Latin and Romance in the Castilian Chancery (1180-1230)". *Bulletin of Hispanic Studies* 73.2 (1996): 115-128.
- . *El Tratado de Cabreros: estudio sociofilológico de una reforma ortográfica*. London: Queen Mary and Westfield College, 2000.
- . "La prehistoria del español escrito y el zeitgeist nacionalista del siglo XIII". *Historia política del español: la creación de una lengua*. Edición de José del Valle. Madrid: Aluvión, 2016, 37-50.
- Ziolkowski, Jan. *The Juggler of Notre Dame*, vol. 1, Cambridge: Open Book Publishers, 2018.