BIBLIOTHECA AUGUSTINIANA

ISSN 2469-0341 Vol. X Año 2020

Buenos Aires - Argentina

BIBLIOTHECA AUGUSTINIANA
ISSN: 2469-0341 VOL. X AÑO 2020

DIRECCIÓN

D. Pablo Guzmán, A.I.E.P-SAEMED

Fr. Emiliano Sanchez Pérez, OSA

CONSEJO DE REDACCIÓN

Julián Barenstein, UNSAM-USAL-UBA-CONICET

Estefanía Sottocorno, UNTREF-UBA

Mariano Splendido, UNLP-CONICET

COLABORADORES

Karina de Luca, Universidad de Morón

Carlos Manuel García, UBA

Maricel Gómez, UBA

Matías López, UNTREF

Laura Omaecheverría, UBA

MAQUETACIÓN Y DIAGRAMACIÓN DE CONTENIDOS

ORDEN DE SAN AGUSTÍN

CONSEJO CIENTÍFICO

Horacio Botalla, UBA-UNTREF

Antonio Bueno García, Universidad de Valladolid-Soria

Fr. Marcelo Cáceres, OSA

Julieta Cardigni, UBA-CONICET

Pamela Lucia Chávez Aguila, Universidad de Chile

Mariano Esplendido, UNLP-CONICET

Fr. José Guillermo Medina, OSA

Edgardo Morales, A.I.E.P.

Michael Vlad Nicolescu, Universidad de Bradley-A.I.E.P.

María Paula Rey, UBA

Fr. Mauricio Saavedra, OSA

Arturo Saiz, Universidad San Dámaso

Heréndira Téllez, CONACyT

Pablo Ubierna, UBA-CONICET-SAEMED

Bibliotheca Augustiniana es una publicación online de distribución gratuita. Su único fin es la difusión de trabajos y publicaciones independientes, personales, grupales y/o institucionales. Ni la Orden de San Agustín ni *Bibliotheca Augustiniana* se hacen res ponsables por el contenido de los artículos publicados. Los autores son los únicos responsables frente a terceros por reclamos derivados de las obras publicadas.

Hemos pensado que la totalidad de los números han de estar disponibles en este sitio y en el sitio de Academia.edu de la Biblioteca Agustiniana de Buenos Aires.
Para más información, envío de colaboraciones o publicaciones para ser comentadas, dirigirse a:

Secretaría y Redacción
Biblioteca Agustiniana de Buenos Aires
Av. Nazca 3909 C1419DFC
Ciudad Autónoma de Buenos Aires
República Argentina
Tel. 54 011 4982-2476 o

Contáctenos en: biblioteca@sanagustin.org o bibcisao@gmail.com

Nuestra web: http://www.bibcisao.com

Bibliotheca Augustiniana está indexada desde sus inicios en IMB (International Medieval Bibliography (University of Leeds)), BINPAR (Bibliografía Nacional de Publicaciones Periódicas Argentinas Registradas del Caycit (CONICET)), BIBP (Base d'Information Bibliographique en Patristique (Faculté de théologie et de sciences religieuses Université Laval-Québec), The Ancient World Online AWOL (University of Michigan), Centro Studi Antoniani Italia, Inter-Classica (Universidad de Murcia), LatinRev (FLACSO), LATINDEX (sistema regional de información en línea para revistas científicas de América Latin, el Caribe, España y Portugal) e Historical Bibliography of The Augustinian Order (Utrecht).

ÍNDICE

Editorial **1**

Supplementa Patristica Augustiniana III **6**

El texto, el orden del mundo, y la incipiente modernidad en los relatos hagiográficos de Gonzalo de Berceo.
María Cristina Ballestrini, UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES 7

San Jerónimo en las *Istorias de los quatro doctores principales* de la iglesia.
Mónica Liliana Vidal, UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES 34

El recurso a las *propasiones* según el uso de san Jerónimo.
Martín Olszanowski, UNSTA-UCA UNTREF 54

Varón-Mujer en la Época Patrística. El Grupo de Estudios del Aventino.
Edgardo M. Morales,SEMINARIO-SAN MIGUEL DE TUCUMÁN 85

Los árabes de Bosra y una peculiar concepción del alma.
Estefanía Sottocorno, UNTREF 116

Recursos literarios del exilio en las obras de Ovidio y Jerónimo.
María Alejandra Rossi, UCA-UBA 134

Addenda **159**

Qui de hebraeis bibit, sanctus est. Posibles criterios de "canonicidad" aplicables a IV Macabeos.
Roberto Jesús Sayar, UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES 160

Traducir para interpretar.
Pablo Antonio Morillo Rey, FACULTAD DE TEOLOGÍA SAN ISIDORO DE SEVILLA 190

Comentarios bibliográficos 237

Antigüedad 238

Nail, Th., *Lucretius I. An ontology of motion* por Julián Barenstein 239

Nail, Th., *Lucretius II. An ethics of motion* por Julián Barenstein 242

Galvão-Sobrinho, C. R., *Doctrine and Power. Theological Controversy and Christian Leadership in the Later Roman Empire* por Julián Barenstein 244

Edad Media 247

Thomas le Cistercien (Thomas de Perseigne), *Commentaire sur le Cantique des cantiques,* por Pablo Guzmán 248

Hoffman Berman, C., *The white nuns cistercian Abbeys for Women in Medieval France* por Evelyn Lieberfreund 252

Huijbers, A., *Zealots for Souls. Dominican Narratives of Self-Understanding during Observant Reforms, c. 1388-1517* por Pablo Guzmán 255

Baudin, A.-Grélois, A. (dirs.), *Le temps long de Clairvaux. Nouvelles recherches, nouvelles perspectives (XIIe-XXIe siècle)* por Pablo Guzmán 259

Cleaver, L., *Illuminated History Books in the Anglo-Norman World, 1066-1272* por María Paula Rey 262

Renacimiento 268

Christman, R., *The Dynamics of the Early Reformation in their Reformed Augustinian Context* por Pablo Guzmán.....269

Fumasoli, B., *Wirtschaft serfolgzwischen Zu fall und Innovativität* Ober deutsche Städte und ihre Exportwirtschaft im Vergleich (1350–1550) por Pablo Guzmán 271

Mertens, M., *Magic and Memory in Giordano Bruno. The Art of a Heroic Spirit* por Julián Barenstein.....276

Warnke, M., *Schütteln Sie den Vasari. Kunsthistorische Profile* por Pablo Guzmán 278

Edad Moderna 282

Ginzburg, C.-Lincoln, B., *Old Thiess, A Livonian Werewolf. A Classic Case in Comparative Perspective* por Maricel Gomez 283

Trüter, I., *Gelehrte Lebensläufe Habitus, Identität und Wissen um 1500* por Pablo Guzmán.....287

Flannery, J. M., *The Mission of the Portuguese Augustinians to Persia and Beyond (1602-1747)* por Pablo Guzmán 289

Edad Contemporánea 292

Mazzoco, M.-Trémolières, F.-Waterlot, G., *L´Université face à la mystique. ¿Un siécle de controverses?* por Pablo Guzmán 293

Historiografía 298

Lerner, R. E., *Ernst Kantorowicz: eine Biographie*, Aus dem Amerikanischen von Thomas Gruber por Pablo Guzmán.....299

Libros recibidos 303

Normas de Presentación y Publicación de Trabajos 323

EDITORIAL

A comienzos de noviembre, Deirdre Watchorn y Chris Smith firmaban una nota en el Blog de De Gruyter Verlag. En esta reflexionaban acerca de cómo la pandemia de COVID-19 afectó la tarea del Investigador.[1] Y si bien la nota apuntaba a describir la situación de los investigadores en Alemania, sus puntos de vista se pueden aplicar a lo que está sucediendo en nuestro entorno inmediato, sobre todo en los ámbitos donde la Biblioteca Agustiniana presta sus servicios, a saber, en la comunidad universitaria local y regional. Puntualmente De Gruyter llevó a cabo una investigación para descubrir cómo la pandemia estaba afectando a los investigadores. Así pues, se configuró una encuesta que fue respondida por más de 3200 autores de artículos y libros. Aproximadamente la mitad confesó que tenía menos tiempo, o incluso nada, para su investigación o para poner por escrito los resultados. Se identificó una variedad de factores superpuestos que llenaron el tiempo antes dedicado a la investigación, p.e., los nuevos procesos de enseñanza en línea y la supervisión remota de los estudiantes; atendiendo, claro está, a que muchos investigadores son, además, docentes. La encuesta reveló que también se experimentaron problemas al trabajar desde el hogar, dado que esto implicaba combinar en un mismo espacio la profesión y los quehaceres familiares. El estudio realizado por De Gruyter reveló, además, que los desafíos planteados por la nueva situación no se experimentaron por igual. Las investigadoras, en efecto, tuvieron mucho menos tiempo para sus proyectos, puesto que aun en nuestros tiempos la mujer asume la mayor parte de las tareas

[1] https://blog.degruyter.com/how-covid-19-impacts-scholarly-authors-what-weve-found-out-so-far-what-were-doing-

domesticas. De otro lado, una cuarta parte de los investigadores declararon que pudieron seguir trabajando sin restricciones, mientras que sólo el 15% de las investigadoras estuvieron en esa misma condición. El dato se completa por cuanto el 27% de los investigadores afirmaron que el encierro les había proporcionado más tiempo para escribir e investigar en comparación con un 18% de las investigadoras que declararon estar también en esa condición. Asimismo, la encuesta de De Gruyter reveló que algunos académicos se vieron favorecidos porque ya no tenían que viajar a sus lugares de trabajo ni participar en una anquilosada administración universitaria. Sea de ello lo que fuere, la nota nos llevó a considerar que el desafío que enfrenta una biblioteca especializada como la nuestra es de proporciones, especialmente porque dependemos no solo de la inteligencia de aquellos investigadores que nos acompañan sino también de su solidaridad. El trabajo voluntario, en efecto, suple muchas de las carencias de recursos. Y más allá de lo escabroso de las circunstancias, al hacer un balance de este año, atendiendo al refuerzo de las conexiones virtuales, de las consultas de red, del servicio remoto, del aprovechamiento de las plataformas de videoconferencias, etc. todo lo cual fue necesario para cumplir con el plan de actividades propuesto para 2020, nos parece que el resultado es óptimo; a pesar de todo, no queremos dejar de prestar atención a las dificultades económicas y sociales que la pandemia ha generado en nuestro medio, es por eso que nos reconocemos en deuda con aquellos que colaboran y han colaborado con nuestra revista: a todos ellos y a todas ellas, nuestros más sinceros agradecimientos y reconocimientos.

Este número de *Bibliotheca Augustinana*, estimado lector, comprende tres secciones: *Supplementa Patristica Augustiniana* III, *Addenda* y Comentarios bibliográficos.

La primera sección contiene comunicaciones leídas en las VI Jornadas de Patrística, dedicadas a la figura de San Jerónimo y organizadas por la Biblioteca Agustiniana de Buenos Aires y la Universidad de Tres de Febrero, durante los días 3 y 4 de octubre de 2019. Se presentan en esta sección seis trabajos de extensión desigual, en los que se estudian La *Vida de San Millán de la Cogolla* y la *Vida de Santo Domingo de Silos* de Gonzalo de Berceo, *Las istorias de los quatro doctores prinçipales y de sancto Barlaam*, el uso de las propasiones en San Jerónimo, la relación de San Jerónimo con las mujeres que formaron parte del llamado "grupo del Aventino", la concepción del alma de los árabes del Bosra y el exilio como recurso liteario en Ovidio y, otra vez, San Jerónimo. A estas seis comunicaciones, en una sección aparte, *Addenda*, se agregan otras dos que no fueron leídas, las cuales tratan sobre la canonicidad de Macabeos IV y la labor de traducción y de interpretación llevada a cabo por Jerónimo respectivamente; los autores de estos últimos dos trabajos no pudieron estar presente en las Jornadas.

Esta entrega de *Bibliotheca Augustiniana* se cierra con la sección de Comentarios Bibliográficos. Cabe destacar, como otras veces, que esta sección no existiría si no fuera por las editoriales que nos confían la difusión de su trabajo, atendiendo a la enorme y desafiante tarea que significa editar textos científicos hoy en día. A todos ellos vaya nuestra gratitud.

Tanto los libros reseñados en esta sección como los que figuran en el apartado *Libros recibidos* están disponibles para su consulta en nuestra biblioteca.

D. Pablo Guzmán
Director

SUPPLEMENTA PATRISTICA AUGUSTINIANA III

El texto, el orden del mundo, y la incipiente modernidad en los relatos hagiográficos de Gonzalo de Berceo.

The text, the order of the world, and the incipient modernity in the hagiographic stories of Gonzalo de Berceo.

María Cristina Balestrini[1]
cristinabalestrini@gmail.com

Resumen

La *Vida de San Millán de la Cogolla* y la *Vida de Santo Domingo de Silos* de Gonzalo de Berceo constituyen un interesante corpus que permite reflexionar sobre las formas en que se plasma la modernidad medieval (vinculada con el llamado "Renacimiento de los siglos XII y XIII") en la escritura vernácula, que se halla en un momento fundacional. El poeta resignifica el material que le proveen sus fuentes latinas en función de nuevas condiciones en una cultura en proceso de cambio. En este sentido, mi propuesta consiste en destacar como rasgo de modernidad las formas en que Gonzalo de Berceo eleva criterios propios del orden del texto al rango de principios ordenadores de la realidad que se proponen como claves interpretativas no limitadas al poema en sí, sino que también se extienden a la comprensión del proceso más global de la historia.

Palabras clave

Gonzalo de Berceo; *Vida de San Millán de la Cogolla*; *Vida de Santo Domingo de Silos*; *mester de clerecía*

Abstract

Gonzalo de Berceo's *Vida de San Millán de la Cogolla* and *Vida de Santo Domingo de Silos* represent an interesting corpus that enables inquiry into the ways in which medieval modernity (related to the so-called "Renaissance of 12th and 13th centuries") reflects itself in the foundational moment of vernacular writing. The poet resignifies the inherited narrative matter according to new conditions in the heart of a changing society. My work aims to point the

[1] Universidad de Buenos Aires - Facultad de Filosofía y Letras

elevation of textual criteria to the rank of ordering principles of reality, a feature of modernity not limited to the poem which can be extended into the understanding of the global process of history.

Key words
Gonzalo de Berceo; *Vida de San Millán de la Cogolla*; *Vida de Santo Domingo de Silos*; *mester de clerecía*.

Fecha de recepción: 12/12/2019
Fecha de aceptación: 30/03/2020

El corpus de poesía narrativa de autoría clerical que circuló en Castilla a partir de los inicios del siglo XIII ha ocupado un lugar en el discurso de la crítica y de la investigación literaria desde sus inicios. Ya en el siglo XVIII, con la publicación de las obras de Gonzalo de Berceo por Tomás Antonio Sánchez (1779-1790) se esbozan las primeras aproximaciones a la figura del autor así como el germen de una mirada crítica sobre la tradición poética en la que se encuadra su poesía. Desde mediados del siglo XIX se consagra el uso del sintagma *mester de clerecía* para hacer referencia al antedicho grupo de textos.[2]

El *mester* representa, por ende, una de las áreas de estudio tradicionales desarrolladas a partir las historias de la literatura decimonónicas, área que desde entonces se ha visto beneficiada con numerosos aportes que ampliaron, desde diferentes ángulos, nuestro conocimiento de los poemas y de su época. Con el transcurso de los años, la consideración de este campo se ha ido despojando de los

[2] Para una historia del surgimiento y consagración del rótulo *mester de clerecía* para designar el grupo de poemas narrativos escritos "por la cuaderna vía" véase Uría, I., *Panorama crítico del mester de clerecía*, Madrid, Castalia, 2000, pp. 19-21.

prejuicios nacionalistas y de la visión idealizada de la clerecía medieval que impregnaba buena parte del discurso crítico de la primera mitad del siglo XX, que valoraba los poemas de clerecía en tanto expresiones de una supuesta esencia castellana prístina, no contaminada, que justificaba la perduración del interés en los textos. De ese tipo de idealización derivan las caracterizaciones de Gonzalo de Berceo como un escritor ingenuo que desde el claustro, con la inocencia propia de los primeros tiempos, cantaba sus loas a la Virgen:

> "Los eruditos del siglo XIX, influenciados por el espíritu romántico, que exaltaba y valoraba la poesía popular como más pura e inspirada que la poesía docta, crearon una imagen de Berceo que hoy nos parece muy alejada de la realidad, pero que, sin embargo, se mantuvo hasta mediados de nuestro siglo. Ellos veían a Berceo como un poeta ingenuo, humilde, sencillo y candoroso, un clérigo rural de escasa cultura que leía con dificultad los relatos latinos para sacar de ellos los temas de sus poemas. Algunos lo tacharon de crédulo y fanático, pueril y trivial en los pensamientos, bajo, alguna vez, y grosero en las imágenes, humilde y descuidado en la dicción. Los versos del clérigo riojano, calificados con frecuencia de "toscos", se apreciaban más por la "espontaneidad" y lo "pintoresco" de sus imágenes que por el arte con que versifica y estructura sus poemas."[3]

A partir de los años sesenta, y fuera de España, surge una reacción ante estas ideas con los aportes de Brian Dutton, que en sus numerosos artículos y en los estudios introductorios de sus ediciones de la obra de Gonzalo de Berceo propuso interpretaciones en que destacaba los móviles materiales, económicos, a los que respondía la composición sus textos.[4]Las ideas de Dutton han sido, desde su primera formulación, matizadas y cuestionadas; lo que no puede negarse es que constituyeron un incentivo en la reconsideración de

[3] Uría, I., *Panorama crítico del mester de clerecía*..., p. 271-272.
[4] Véase el prólogo de su ed. de la *Vida de San Millán de la Cogolla* en *Gonzalo de Berceo, Obras completas*, Londres, Tamesis, 1967, t. I, esp. pp. 171-175.

la poesía clerical y que habilitaron nuevas perspectivas de las que nos seguimos beneficiando en la actualidad. Sin dudas, el perfil del *mester* ha sido uno de lo que más han variado, no solamente en virtud de nuevas interpretaciones sino también de la revisión de las herramientas conceptuales básicas con las que nos acercamos a los textos medievales: nociones tales como las de *autor*, *lector*, *público*, *ejemplaridad*, *didactismo* y un largo etcétera han sido matizadas y afinadas. El *mester* se ha visto, por ende, cuestionado, redefinido, vuelto a plantear y recontextualizado.

Dentro de este estimulante panorama, creo que un punto de partida interesante para pensar la obra de Gonzalo de Berceo puede partir de la idea de su modernidad. Se ha llamado la atención sobre los enlaces de la poesía clerical con el proceso más general del renacimiento del siglo XII y con el impulso intelectual que a partir de él experimenta el Occidente europeo, con epicentro en las áreas francófonas (esto es, Francia e Inglaterra anglonormanda);[5]se lo ha vinculado con la reflexión que, dentro del pensamiento político y moral, revisa las funciones y las fuentes de legitimidad de las instituciones del poder propias de un momento de cambio (el XIII es el siglo de las "monarquías feudales" según Rodríguez López)[6] y con la confluencia que se produce en ese momento entre los intereses de

[5] Brian Dutton (1973) se refirió a las influencias francesas en la obra del clérigo riojano. La conexión con las novedades procedentes de Francia y de otras zonas de la Romania son desarrolladas por Rico (1985) y, más recientes, González-Blanco García (2008 y 2011). Cf. Dutton, B., "French Influences in the Spanish *Mester de Clerecía*" en B. Dutton, B.-Hassell, J. W. Jr.-Keller, J. E. (eds.), *Medieval Studies in Honor of Robert White Linker by his Colleagues and Friends*, Madrid, Castalia, 1973, pp. 73-101; Rico, F., "La clerecía del mester" en *Hispanic Review* 53 (1985) pp. 1-23 y 127-150; González-Blanco García, E., "Las raíces del *mester de clerecía*" en *Revista de Filología Española*, LXXXVIII: 1 (2008), pp. 195-207 y "Heterodoxia en la cuaderna vía: nueva revisión del concepto de las 'sílabas contadas' a la luz de los poemas franceses e italianos" en *e-Humanista* 18 (2011), pp. 66-93.

[6] Cf. Rodríguez López, A., *La consolidación territorial de la monarquía feudal castellana. Expansión y fronteras durante el reinado de Fernando III*, Madrid, CSIC, 1994.

las clases dominantes, es decir, entre los del clero y los de los representantes del poder secular.[7] Sin embargo, hay que tomar la precaución de no caer en una nueva visión unitaria que reduzca el *mester* a simple portavoz de estos cambios: los textos presentan una buena cantidad de contradicciones y de tensiones no resueltas; es necesario no perder de vista que no responden a formulaciones políticas o ideológicas plenamente instauradas en la cultura, y que los modos en ellas se inscriben en la trama discursiva de los poemas del *mester* puede variar notablemente Es preciso incorporar la idea de que los textos cargan con una cierta indeterminación indisociable de las condiciones de su producción y que las aproximaciones deterministas no resultan suficientes.[8]

El *corpus* de poesía clerical de las primeras décadas del siglo XIII no representa únicamente una práctica novedosa desde el punto de vista formal dentro del contexto castellano, sino que introduce un cambio concepcional respecto de las funciones culturales de la escritura. Más allá de la clara orientación moral y doctrinal de sus textos, el *mester de clerecía* es un portavoz de nuevas actitudes intelectuales y de un nuevo tipo de racionalidad acorde con las tendencias marcadas por los *moderni* que desde el siglo anterior vienen modificando el campo del saber en el Occidente europeo. Dicho impulso se enmarca en un proceso todavía en marcha que según Jacques Le Goff gradualmente "...forma un nuevo humanismo cristiano de carácter positivo y viene a constituir un

[7] Un ejemplo de esta tendencia es la aproximación de García Otero (2106), que destaca la confluencia de intereses devocionales y geo-políticos en la *Vida de San Millán*. Cf. García Otero, M. J., "Hag[e]ografía pro-castellana: aproximación geo-política a la *Vida de San Millán de la Cogolla*, de Gonzalo de Berceo" en *La Corónica* 45-1 (2016), pp. 37-61.
[8] Cf. Funes, L., *Op. Cit*., 2015.

estrato en la larga elaboración del humanismo europeo y occidental"[9] de acuerdo con el cual "junto con la naturaleza, la razón, la mayor característica si cabe de la condición humana, se ve promovida en el siglo XII".[10]

La modernidad medieval, aunque es uno de los aspectos del renacimiento de los siglos XII y XIII, no constituye un bloque homogéneo desde el punto de vista de las ideas, ni está exenta de contradicciones como para que pueda ser tomada unívocamente. Es un emergente de dicho proceso en tanto se privilegie su sentido de novedad que, sin embargo, está sólidamente arraigado en una conciencia de continuidad histórica respecto de los *antiqui*.[11] La articulación entre la novedosa práctica poética castellana y la *modernitas*, que se inscribe en modos matizados y complejos en la escritura clerical y que se manifiesta en forma más ostensible en el *Libro de Alexandre*, está ligada en términos generales a la "modernidad ambiente" y a la conciencia de cambio de una cultura que tiende gradualmente a reformular en términos seculares la concepción que tiene de sí misma desde finales del siglo XII (visión que, por otra parte, no necesariamente remite a una tradición

[9] Le Goff, J., *¿Nació Europa en la Edad Media?,* Barcelona, Crítica, 2005, p. 69.
[10] Le Goff, J., *¿Nació Europa en la Edad Media?...*, p. 73.
[11] Sobre la adecuación del término "renacimiento" para caracterizar el conjunto de cambios que experimenta la cultura del Occidente europeo durante el siglo XII, Gerhart B. Ladner señala que la respuesta debería ser "[...] 'yes and no'. 'Yes' If we think of that awareness of 'newness', even of a metaphorical and secularized 'new birth', which yet left a concomitant awareness of historical continuity untouched. 'No', if we were obliged –as we actually are not– to understand by 'renaissance' the same kind of 'rebirth' which in the great Italian Renaissance linked the present to the past across a poignantly and nostalgically felt gap of *distance*"(Ladner, G. B. (1991). "Terms and Ideas of Renewal" en Benson, R.- Constable, G. (eds.), *Renaissance and Renewal in the Twelfth Century*, Toronto-Buffalo-Londres, University of Toronto Press-Medieval Academy of America, 1991, p. 28); itálicas en el original). También Brian Stock destaca la duplicidadinherente a la *modernitas*medieval: "Modernity may be a definitive break with the past, but it may be nothing more than the reassertion of a neglected aspect of tradition. And at times it may be both" (Stock, B., *Listening for the Text: On the Uses of the Past*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1990, p. 168).

intelectual específica ni liga el *mester* con un centro de saber concreto). Como caracterización global de la época es aplicable al caso castellano la propuesta de José Ángel García de Cortázar, quien destaca como tendencias dominantes:

> "…el afianzamiento de la conciencia individual; la afirmación de la razón, o, al menos, de una cierta racionalización; el despertar del interés por la medida; el avance significativo en la fijación de los contornos físicos y mentales de hombres, tiempos y espacios y en el control de la memoria social; la propia toma de conciencia de la historia como progreso; y la creación de instituciones que garantizaran la organización, transmisión e investigación de los saberes."[12]

Uno de los aspectos dinámicos de este contexto de cambios atañe a las funciones de la escritura, que de manera pionera explora el territorio de la poesía narrativa vernácula y contribuye a moldear una nueva imagen del pasado desde la perspectiva privilegiada de sus agentes, los clérigos, devenidos portadores de la palabra autorizada. Los poetas del *mester* intervienen en la construcción de la memoria de la cultura, y son en términos de André Varaschin "agentes de historicidad" cuyo ejercicio literario "aparece como la reacción cultural de escritores nuevos para una sociedad nueva, un nuevo espacio para la mediación del hombre de letras".[13] El oficio (el *mester*) del clérigo queda inscripto en las abundantes referencias a la labor intelectual de la cual el poema es fruto: leer, glosar, escribir, entender para recordar y, en algunos casos, volver a escribir, son muestras de cómo conciben su tarea difusora y vulgarizadora los

[12] García de Cortázar, J. A., "El renacimiento del siglo XII en Europa: los comienzos de una renovación de saberes y sensibilidades" en Carrasco, J. (coord.), *Renovación intelectual del Occidente europeo (s. XII). XXIV Semana de Estudios Medievales, Estella, 14-18 de julio de 1997*, Pamplona, Gobierno de Navarra, 1998, p. 31.

[13] Varaschin, A., "Para pensar el mester de clerecía" en Soto Rábanos, J. M. (coord.), *Pensamiento medieval hispano. Homenaje a Horacio Santiago Otero*, Zamora, CSIC, 1998, pp. 225 y 228

moderni, verdaderas muestras hábitos de pensamiento y de herramientas conceptuales que están imponiéndose como los instrumentos idóneos del saber y de la memoria en la cultura. Esta senda es transitada, con lógicas diferencias de énfasis, por todos los poemas de la tradición del *mester de clerecía*.

La investigación más reciente sobre la vida de Gonzalo de Berceo coincide, desde otra perspectiva, con los lineamientos que aquí planteamos, pues vincula al riojano con ámbitos a los que la influencia de los *moderni* no podía resultarles ajena. Así, Anthony Lappin, en su estudio *Gonzalo de Berceo. The Poet and His Verses* (2008) reinterpreta la documentación disponible sobre el autor y de ella deriva una imagen que lo liga con el clero secular (no con el clero monástico, como muchos habían hecho antes), con la actividad del canonista (no con la del notario que había sostenido Dutton) y lo asocia además con personajes comprometidos con la difusión y afirmación de la reforma que la Iglesia venía impulsando desde el IV Concilio Lateranense. Lappin también especula con la posibilidad de que Gonzalo de Berceo recibiera educación universitaria, y que por ello hubiera estado en contacto con los ambientes intelectual y culturalmente más estimulantes de su tiempo.[14] En este sentido, la poesía de Gonzalo de Berceo puede ser abordada como obra de un moderno:

> "But the Riojan poet was not a simple follower of a fashion. He was a conscious, self-conscious artist. He was not only aware of the forms of interventional lowed

[14] Véase Lappin, A. J., *Gonzalo de Berceo: ThePoet and His Verses*, Londres, Tamesis, 2008, cap. I ("The Life") donde revisa la información, pocas veces cuestionada, sobre la conexión entre el autor y el monasterio de San Millán y descarta su supuesta actividad como notario del abad (esp. pp. 9-16) y también el capítulo IV ("The Ideas"), en el que propone "A university education would seem to be a pre-requisite for Gonçalvo's oeuvre. [...] I shall argue that Gonçalvo had been trained as a canon lawyer" (Lappin, A. J., *Op. Cit.*, p. 81).

for an author within the genre in which he was writing, but was also aware of how to orchestrate them. He was a *maestro*, in otherwords."[15]

La producción hagiográfica de Gonzalo de Berceo constituye un espacio privilegiado para observar este fenómeno. En sus poemas, eruditos pero abiertos (por lo menos potencialmente) a intereses de un público todavía formación para la poesía vernácula, asistimos a la construcción de una imagen del mundo que se sostiene y se hace comprensible en virtud del dominio de dispositivos textuales; en otras palabras, la solidez de la construcción textual es presentada como medio idóneo para aprehender y semantizar una realidad que, si no fuera por la eficacia de la mediación del texto, podría permanecer semióticamente neutra u opaca.

En virtud de su cercanía cronológica y de su afinidad compositiva, limitaré las observaciones subsiguientes a las vidas de *San Millán de la Cogolla* y de *Santo Domingo de Silos*, aunque algunas de las ideas aquí vertidas puedan hacerse extensivas, con matices, a otros textos berceanos.[16] A través del análisis se tratará de establecer que estas *Vidas* son "relatos de orden", y lo son en dos formas estrechamente ligadas: en primer lugar, porque representan un mundo armónico y coherente, que exhibe mecanismos eficaces para reintegrar el orden si este ha sido alterado; en segundo término, si se piensa en el texto como "relato de orden" en tanto la disposición narrativa funciona como un mecanismo dador de

[15] Lappin, A. J., *Gonzalo de Berceo: The Poet and His Verses*..., p. 129

[16] Las similitudes compositivas entre las *Vidas* de San Millán y de Santo Domingo son estudiadas por Ruffinatto (Ruffinatto, A., *La Vida de Santo Domingo de Silos de Gonzalo de Berceo*, Logroño, Instituto de Estudios Riojanos, 1978).

coherencia, también puede decirse que asume la función estructuradora de una realidad que, de otra manera, no revela por sí misma tener un significado; es, de hecho, en el acto de narrarla que se la articula y se la reviste de una significación que liga cada historia individual con la Historia entendida en términos de historia de la salvación. El poema *es* ese orden: lo propaga, lo proyecta a futuro, lo materializa en el gesto de comunicar un modelo de experiencia que busca extenderse fuera del texto, y que afectará entonces tanto las conductas como el concepto de realidad que se forjen los receptores. El carácter de totalidad coherente y estructurada prevalece en el modelo de mundo que transmiten los poemas berceanos, imagen ya identificable en el más temprano de ellos, la *Vida de San Millán de la Cogolla*, que irá completándose y adaptándose a convenciones genéricas diversas en sus sucesivas producciones.

En términos de organización estructural, el núcleo de las *Vidas* está constituido por la narración de los milagros, presentados a través de la yuxtaposición de unidades autónomas: los milagros no se motivan unos a otros, simplemente se agregan, se suceden, pero la repetición del esquema redunda, finalmente, en beneficio de la cohesión del conjunto. Los milagros funcionan como pruebas, y tal como ha señalado Marta Ana Diz en su estudio sobre los *Milagros de Nuestra Señora*, la continua repetición es parte de la estrategia generadora de certezas que despliega Berceo en su poesía.[17] También en las *Vidas* la repetición funciona como corroboración, como suma de pruebas o argumentos que apoyan reiteradamente la premisa de que la experiencia, aun con sus diferencias, responde a un orden

[17] Diz, M. A. *Historias de certidumbre: los 'Milagros' de Berceo*, Juan de la Cuesta, Newark, 1997, p. 19

establecido por la voluntad divina.El mecanismo de repetición tiene su impacto sobre el receptoral generar una expectativa que se ve invariablemente satisfecha y que contribuye así a instalar el mundo representado como realidad objetiva. Este procedimiento forma parte del conjunto de técnicas orientadas a la persuasión recomendadas por las *artes praedicandi*, e ilustra la actitud propia de los escritores del *mester* que, según Carmen Marimón Lorca, cuando la situación lo requiere se inclinan más hacia la función del orador que a la del poeta, "uno de los rasgos que confieren mayor singularidad al individuo letrado de los inicios de las literaturas romances y que [...] determina la orientación de sus construcciones verbales".[18]

El mundo retratado en los relatos berceanos es presentado como un signo sólidamente estructurado, caracterizado por su cohesión, su unicidad y su capacidad de integración; los elementos disgregadores que pueden afectarlo son neutralizados por la acción benefactora de los santos, quienes a través de su mediación intervienen en la restauración del orden. Es así que notamos una recurrencia de tópicos que confluyen en la corroboración de un orden: mejoramiento (asociado con civilización), consenso, concordia, suelen marcar la secuencia conclusiva de una buena cantidad de situaciones particulares.

Efectivamente, en las *Vidas* la intervención divina a través de la mediación de los santos se traduce a menudo en un acto de avance sobre un espacio incivilizado: en ocasiones se trata de un espacio

[18] Marimón Llorca, C., "Del orador cristiano al productor letrado: algo más sobre la retórica en la Edad Media castellana" en Beresford, A. M. (ed.), *"Quien hubiese tal ventura": Medieval Hispanic Studies in Honour of Alan Deyermond*, London-Queen Mary and Westfield College, 1997, p. 68.

vacío, disponible para ser adueñado por el mal, que es finalmente ocupado por Dios a través del santo; o bien puede darse el caso de una resemantización de espacios que habían antes sido tomados por fuerzas de signo opuesto. Son ejemplos de acción ordenadora sobre el espacio.

El primer caso está bien ilustrado por la *Vida de San Millán*:[19] el santo se retira al yermo, espacio vacío y por ello ambiguo, habitado por animales cuyo simbolismo connota la potencial presencia diabólica ("serpientes e culuebras avién en él ostal", 27d; "vivién de malas bestias en ellas grand concejo", 28c). Sin embargo, cuando san Millán se presenta allí obedeciendo a su vocación por la vida eremítica, las alimañas de inmediato abandonan el lugar: "Fueron las bestias fieras con él fuert' embargadas / todas fuyénant' elli, las cabeças colgadas" (30ab). La huida de las bestias que desocupan el yermo es análoga a la huida de Belcebú en un episodio posterior que ocupa el inicio del Libro II (cc. 111-122), en el que tras haber sido derrotado por San Millán "fusso mal crebrantado diziendo '¡Ay mesquino!' (121b);"Fusso e desterróse a la tierra estraña" (122a).

La acción ordenadora sobre el espacio se presenta, entonces, a través del llenado de un ámbito antes vacío y de la conjuración de sus posibles peligros. La posterior construcción de lugares de culto constituye una muestra ostensible de la nueva significación asignada a los espacios: un oratorio que "ý está oy en día, aún non es

[19] Para las citas de los textos berceanos, sigo la ed. de la *Vida de San Millán de la Cogolla* (*VSM*)de Brian Dutton y la ed. de la *Vida de Santo Domingo de Silos* (*VSD*) de Aldo Ruffinatto, ambas incluidas en el volumen de 1992 coordinado por Isabel Uría.

desfecho" (57a) y una capilla que "de precioso tesoro estava bien pleniella" (107d).

El mismo sentido adquieren, en el espacio más limitado del cuerpo, las curaciones y los exorcismos que también participan de la noción de la restitución de un orden.[20] La enfermedad y la posesión demoníaca están representadas a través de la falta de control sobre el lenguaje y el cuerpo: en la *VSD* Garci Muñoz, "unos gestos fazié, / que tinién muchos omes que demonio avié" (400cd), y hace "signos desaguisados" (*VSD*, 402b). Otro personaje "dicié dichos locos e palabras radías" (*VSD*, 629d). A un clérigo poseído "Fazíeli el demonio dezir grandes locuras" (*VSM*, 158a), además de "muchas malas figuras" (*VSM*, 158d). Otros personajes, Proseria y Nepociano, que están en poder de dos demonios, se distinguen por su "turbio asseo" (*VSM*, 174c).[21] Ante estas situaciones, la curación está presentada como el acto de civilización de un territorio que había sido invadido por el enemigo, como queda patente en las expresiones "fusso la maletía" (*VSM*, 130d), "issió mal confondido el concejuelo vano" (*VSM*,167c), "fue el mal enemigo fuera de la posada" (*VSM*, 180b), "fasta que exo ella a todo su pesar" (*VSD*, 416d), "cacontava que era fuera de la maisón" (*VSD*, 686d).[22]

Tanto el yermo como el cuerpo son, por sí mismos, espacios vacíos y, por ello, ambiguos o no-marcados (pueden ser receptáculos

[20] Balestrini, M. C., "Entre la aflicción y la gloria: cuerpo e ideología en las vidas de santos de Gonzalo de Berceo" en Iriso, S.-M. J., Freixas, J., (eds.) *Actas del VIII Congreso Internacional de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval (Santander, 22-26 de septiembre, 1999)*, Santander, Gobierno de Cantabria, 2000, p. 271.

[21] Véase Le Goff, J., *Lo maravilloso y lo cotidiano en el Occidente medieval*, Barcelona, Gedisa, 1991; para un panorama más completo sobre los gestos en la cultura medieval, con mención de fuentes, véase Schmitt, J. C., "La moral de los gestos" en Feher, M.-Nadiff, R.- Tazzi, N. (eds.), *Fragmentos para una historia del cuerpo humano*, Madrid, Taurus, 1990, t. I, pp. 129-146.

[22] Otros ejemplos en *VSM*: "partiose del dïacono pleno de confusión" (160b); "issió el vezín malo, ovo de ir sue vía" (197b); "fuxieron los demonios, dessaron el logar" (224 c). En la *VSD*: "entendió el demonio [...] / que avié la posada que tenié a perder" (691cd).

del bien o del mal). En los ejemplos que hemos comentado, el acto ordenador estriba en contrarrestar la ambigüedad inherente a esos territorios con la instauración de una semiosis. En el interior de las historias la misión del santo supone la eliminación de ambigüedad a través de la plena ocupación del espacio sígnico; en el exterior, en el plano de la enunciación, el clérigo asume una misión similar al imponer un sentido a la historia al disponerla según una estructura.
Las *Vidas* presentan también espacios en principio no-ambiguos que experimentan un proceso de mejoramiento por la acción del santo. Tal es el caso de los centros religiosos que se ven beneficiados por su intervención. En la *VSM*, durante el periodo en que el protagonista permanece en el monasterio de Santa Olalia, Millán despliega una clara actividad mejoradora: educa a sus pares ("metié doctrina sana entre la clerecía", 96a), luego funda en pleno yermo una ermita que pronto adquiere fama y es visitada por los devotos; su acción benefactora se extendería hasta el presente de la narración si no fuera porque ya no se respetan los votos hechos al santo:

> "Si estos votos fuessenlealment' envïados,
> estos santos preciosos serién nuestros pagados,
> avriemos pan e vino, temporales temprados,
> non seriemos com' somos de tristicia menguados"[23]

En la *VSD* el proceso de mejoramiento está más desarrollado, de acuerdo con una progresión gradual que se extiende a lo largo de toda la trayectoria vital de Domingo: "Doquier que él estido, en val o en poblado, / era por el su mérito el logar más onrado (c. 72). Joaquín Gimeno Casalduero sintetiza con claridad la función que la

[23] C. 479.

progresión adquiere en este texto; considero que la *VSM* responde a un principio similar:

> "Todos los elementos de la obra [...] se ordenan y distribuyen en forma graduada; de ese modo su función se trascendentaliza, pues colaboran armoniosamente en un conjunto que, al relacionar con Dios a la criaturas, da sentido a éstas y al mundo que las incluye. Esta sería, pues, la función de la progresión [...]: la de conducir hasta Dios a los hombres, la de enlazar con el creador a las criaturas, la de reducir a la unidad más simple las otras unidades."[24]

En estas *Vidas*, el reconocimiento de la participación en un orden da lugar se expresa a través del consenso, representado a través de las numerosas escenas de celebración. La acción mejoradora del santo reinstala un sentido de pertenencia, una cohesión que es reconocida y confirmada a través de la unión de todos los individuos en una voz colectiva de alabanza: "bendizién a Dios todos, señor e Rey complido, / porque lis dio tal padre de tan alto sentido" (*VSM*, 131cd); "foron todas las gentes alegres e pagadas" (*VSM*, 249a); "rendieron a Dios gracias, cantaron una prosa" (359c); "cantavan a Dios laudes essos bonos cristianos" (*VSD*,555c); "rendién al buen conféssor gracias a grant pressura" (*VSD*, 730c); es más, el poeta apela a su público para que celebre ese vínculo también en el presente: "Señores, demos laudes a Dios en qui credemos / de qui nos viene todo quanto bien nos avemos" (*VSD*, 754ab).[25]

---

[24] Casalduero, J. G., , "Berceo: la norma hagiográfica de la *Vida de Santo Domingo de Silos*" en Salomon, N.-Chevalier, M.-Lopez, F.- Perez, J. (eds.), *Actas del Quinto Congreso Internacional de Hispanistas (Bordeaux, 2-8 de septiembre de 1974)*, Bordeaux, Instituto de Estudios Ibéricos e Iberoamericanos de la Universidad de Bordeaux, 1977, p. 444.

[25]Diz (Diz, M. A. *Historias de certidumbre: los 'Milagros' de Berceo* ..., pp. 43-45) y Cacho Blecua (Cacho Blecua, J. M., "La ambivalencia de los signos: el 'monje borracho' de Gonzalo de Berceo (milagro XX)" von der Walde Moheno L., (ed.), *Propuestas teórico-metodológicas para*

Civilización, cohesión, unidad, convergen entonces en la noción de orden. Ahora bien, es interesante que frente al mismo las *Vidas* den un cierto peso a la expresión del anti-sistema, que si bien no ocupa demasiado espacio textual introduce un contraste suficiente como para advertir sus efectos. Más arriba mencioné la acción de instaurar una semiosis en relación con la imposición de un orden civilizado: por oposición, los textos esbozan la fuerza que amenaza con disgregar su unidad, y muestran frente a ella la completa eficacia estructuradora del sistema, que invariablemente es reafirmado.

La presencia del anti-sistema queda patente en todo lo que divide o singulariza, que es adjudicado a la acción del diablo o de sus agentes. Claro está, la desarticulación del orden está vista como el reverso de la Creación, como acto desestructurador del Logos original, y frente a su plenitud simbólica y a su capacidad de integrar sentidos, constituye la amenaza dela no-significación (en definitiva, de la no-existencia). No se abre la posibilidad de que funcione una semiosis alternativa (tal como podría resultar del vínculo horizontal, sintagmático, entre participantes humanos), y el resultado se traduce en dispersión, aislamiento, en desorden equivalente a falta de sistema.

En la *Vida de San Millán* el desorden es fruto de la mirada errónea o limitada de personajes incapaces de percibirla coherencia de signos que el texto plantea como imposibles de desarticular; sin importar su estatuto (clérigos, hombres del común o el propio diablo), coinciden en una lectura deficiente, que niega la sólida

el estudio de la literatura hispánica medieval, México, UNAM-UAM, 2003, p. 115) analizan la importancia de esta instancia en los *Milagros de Nuestra Señora*.

correspondencia entre significante y significado a los actos y a los enunciados del santo, y quedan por ende excluidos de su acción reparadora y salvífica. Así, por ejemplo, los clérigos del monasterio de Santa Olalia malinterpretan la caridad de Millán y, por influencia del diablo, caen en el pecado de envidia recreando tipológicamente la primera escisión del orden por la caída de los ángeles: "mas en los clergos ovo envidia a nacer, / la qe fizo a Lúcifer en infierno caer" (100cd). Debido a esto, se le niega a la comunidad monástica el estatuto de símbolo terrenal de un orden perfecto al que debía aspirar y queda al margen del proceso de mejoramiento que el santo, de acuerdo con su condición de eremita, continúa ejerciendo en otros espacios.

El propio Belcebú ataca a San Millán acusándolo de veleidoso (o sea, de adoptar conductas semióticamente inestables): "'Millán', disso el demon, 'aves mala costumne, / eres muy cambiadiço, non traes firmedumne' (113ab); tal acusación puesta en boca del diablo cuestiona la coherencia inherente a la palabra y a la acción del santo al interpretarlas de acuerdo con sus propio parámetro semiótico, caracterizado por la ambigüedad de las relaciones entre significante y significado. En una línea similar, el "cavallero torpe, de Dios desamparado" (248a) que cuestiona la profecía de Millán sobre la destrucción de Cantabria también lee mal: lejos de percibir la potencia de la palabra del santo, ve solamente un lenguaje no-articulado que veda el acceso al sentido verdadero: "díssol: 'Viejo e loco e desmemorïado, / qe en seso de niño eres todo tornado" (248cd). Como consecuencia de su descreimiento, toda la comunidad sufre el castigo de la destrucción y del desorden

permanentes, por encima de cualquier capacidad humana de restauración: "nunqa jamás non fueron fechos nin restaurados, / aún tres torrejones están y revellados" (292cd). En este episodio, por supuesto, no importa tanto subrayar el resultado destructivo de una derrota militar como el énfasis en la falla, que es en definitiva una falla moral, en el reconocimiento de la transparencia semiótica de la palabra del santo, que por su especial estatuto hace comprensible el fundamento divino del orden del mundo.

El caso de la *Vida de Santo Domingo de Silos* presenta un modelo algo distinto porque, a pesar de que experimente una fase eremítica al abandonar Cañas (cc. 65-80), el protagonista se reintegra a la vida monástica. En franco contraste con el cenobio de Santa Olalia, que rechaza a San Millán, bajo la autoridad de Domingo la comunidad religiosa llega a encarnar el modelo ideal y a constituirse en representación microcósmica del orden celeste, verdadero antitipo de la Caída:

> "Los monges eran buenos, amavan su pastor,
> metió Dios entre ellos concordia e amor,
> non avié ý entrada el mal rebolbedor,
> que Adam e ad Eva bolvió con su Señor"[26]

Asimismo, la *Vida de Santo Domingo* desarrolla otra noción de la falta de orden o de sistema al enfatizar la futilidad de un ordena poyado simplemente en las relaciones interpersonales, horizontales, entre la gente común. La posibilidad de restauración o de reintegración allí donde el orden ha sido quebrado excede cualquier capacidad humana, tal como queda manifiesto en el fracaso de los

[26] *VSD*, 218.

esfuerzos de familiares y médicos frente a fuerzas malignas que a través de la enfermedad o de la posesión afectan a una buena cantidad de personajes dejándolos fuera de las relaciones sociales y afectivas (condenándolos a la falta de sistema). No es casual que los personajes sufrientes muestren pérdida de las facultades que aseguran vínculos con el entorno: son incapaces de articular un lenguaje coherente, o pierden la vista, el oído, la razón o la memoria.[27] Es lo que sucede con la mujer de Palencia, que "non avié de oír nin de fablar potencia, / era de su sentido ensobra grand fallencia" (557cd); también con el endemoniado de Celleruelo, de quien se dice:

> "Avié un fuert demonio, prendiélo a menudo,
> oras lo facié sordo, oras lo facié mudo,
> faciél a las de vezes dar un grito agudo,
> el mal huésped faciéloseer loco sabudo."[28]

El aislamiento al que quedan confinados es presentado como desorden en el núcleo social inmediato, el de la familia y vecinos: "si lo toviessen muerto non serién más plagados, / que se tenién por ello todos por desonrados" (402cd); "vecinos e amigos, todos eran dolientes, / mas la peor manciella cadiéennos parientes" (561cd); "Vivién en esta coita con él noches e días, / [...] queriénlo veer muerto los tíos e las tías" (629ac). La restauración de la capacidad de generar signos equivale a una reintegración en la familia y en el conjunto social, y es por ello motivo de acciones de gracias,

[27] Cf. Balestrini, M. C., "Entre la aflicción y la gloria: cuerpo e ideología en las vidas de santos de Gonzalo de Berceo"..., p. 272.
[28] *VSD*, 627.

encomios y celebraciones. Representa tanto un triunfo en el plano teológico como en el plano semiótico.

Es interesante que estos segmentos sean en su mayoría ampliaciones de Berceo respecto de sus fuentes latinas, los textos de Braulio y de Grimaldo, y constituyen un índice de las nuevas actitudes de la clerecía, que reelabora la materia en función de las necesidades de un contexto de circulación diferente, el de la nueva cultura caracterizada por su valoración de la lengua vernácula como vehículo de comunicación y por un interés por revisar sus vínculos con la historia.[29] La nueva estructuración de esa materia está retóricamente orientada hacia el extratexto, y comporta una reinterpretación en la que se develan nuevos sentidos que se consideran culturalmente relevantes. A diferencia del modelo interpretativo que proponen otros poetas del *mester*, que plantean al receptor un juego intelectual en el cual deben ir descubriendo significaciones a medida que avanza la lectura del texto, en los poemas hagiográficos de Berceo ese sentido está explícitamente develado por el narrador, que no deja nada librado al azar y que lo comunica además como el único posible.

Si, como se ha visto, Gonzalo de Berceo destaca la noción de orden como parámetro organizador del mundo representado, también plantea que de la estructuración del propio texto emana un criterio orden que permite aprehender tanto el sentido del texto mismo como del mundo. En el exordio de la *Vida de San Millán* la

[29] Existen numerosos estudios sobre las modificaciones que Gonzalo de Berceo introduce respecto de sus fuentes latinas; un buen punto de partida son las observaciones de Brian Dutton y de Aldo Ruffinatto que en sus respectivas ediciones de los textos dedican una gran cantidad de notas explicativas a puntualizar las adiciones, supresiones y reorientaciones del contenido realizadas por el poeta riojano.

lectura de la obra se considera suficiente para restablecer los vínculos de la comunidad con su santo benefactor:

> "Secundo mi creencia, que pese al Pecado,
> en cabo cuando fuere leído el dictado
> aprendrá tales cosas de que será pagado
> de dar las tres meajas no li será pesado"[30]

Pero leer "en cabo" supone a recorrer los tres libros, prolijamente señalados por la voz narradora: "Aún si me quisiéredes, señores, escuchar, / el secundo libriello todo es de reçar" (*VSM*, 109ab); "El tercero librielloavemos de dezir, / de preciosos miraclos, sabroso de oír" (*VSM*, 321ab). Así como manifiesta su deseo de que la lectura "pese al Pecado" en 2a, en el cierre se explicita que "el libro es complido gracias al Crïador" (488d). La puntualización del orden textual en que se dispone la historia (inicio, fin, organización tripartita) refuerza la idea de que existe un ordenamiento subyacente, que estructura tanto los hechos como el relato, y que se va develando ante el receptor a medida que progresa la lectura.

En la *Vida de Santo Domingo de Silos*se explicita queel libro,la disposición material de la obra, es isomórfico respecto de la divinidad, y se deriva de allí un principio ordenador que rige tanto el orden del texto como el orden de la historia:

> "Como son tres personas e una Deidad,
> que sean tres los libros, una certanedad,
> los libros sinifiquen la santa Trinidad,
> la materia ungada, la simple Deidad.
>
> El Padre e el Fijo e el Espiramiento
> un Dios e tres personas, tres son, es un cimiento,

[30] *VSM*, 2.

singular en natura, plural en complimiento,
es de todas las cosas fin e començamiento."[31]

Ahora bien, si se piensa en el texto como un relato de orden en tanto la narración supone una determinada forma de selección y disposición de la materia, también se advierte su función ordenadora respecto de una realidad que, de no mediar este dispositivo, se presentaría dispersa y no significativa por sí misma. No se trata de una operación neutral. El poeta se encarga de presentarlo como necesario: es un orden intrínseco, que se inscribe en todos los fenómenos (sean de naturaleza textual o fáctica), y la confección, la factura del texto, permite develar ese orden común y erigir la obra misma como un importante elemento de intelección de la realidad. El texto no solamente comunica o representa, sino que corporiza el orden, lo instaura y responde a sus mismas normas de coherencia.

Es evidente que asumir esa tarea de reinterpretar y propagar la venerada herencia del pasado implica un ejercicio de poder cultural, y los clérigos del XIII son plenamente conscientes de ello. Los clérigos tienen a disposición el instrumento por excelencia para la comunicación del modelo de mundo que conciben, y ese instrumento es la escritura. Como señala Brian Stock:

> "For in a society that acknowledges the authority of written communication, those who record and edit the past have a means of controlling the future that is inaccessible to non literates. In these circumstances, the act of writing up a society's past is tantamount to recreating its culture."[32]

[31] *VSD*, 534-535.
[32] Stock, B., *Listening for the Text: On the Uses of the Past* ..., p. 162.

El grupo que administra la escritura adquiere también el poder de administrar significaciones sociales, ejerciendo un poder que se hace visible en la instauración de jerarquías, reglas y modelos de acción. La misión de intermediario que reivindica quien tenía "Gonçalvo por nombre, clamado de Berceo" es, en el marco en que actúa la clerecía del XIII, mucho más que la de ser la voz que prolonga el recuerdo de las vidas de los santos; es, ante todo, la voz de un orden en el que los textos se han consagrado como depositarios de lo que una comunidad considera relevante y en el que se inscribe su "gramática", las normas intelectivas de los usos de la historia. Y es, en definitiva, la voz que celebra la función de quienes comparte su *mester* en su propuesta de una actualizada visión de la historia. Y ¿qué representa todo esto en el siglo XIII, sino las actitudes de un "moderno"?

Bibliografía

Balestrini, M. C., "Entre la aflicción y la gloria: cuerpo e ideología en las vidas de santos de Gonzalo de Berceo" en Iriso, S.-M. J., Freixas, J., (eds.) *Actas del VIII Congreso Internacional de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval (Santander, 22-26 de septiembre, 1999)*, Santander, Gobierno de Cantabria, 2000.

Cacho Blecua, J. M., "La ambivalencia de los signos: el 'monje borracho' de Gonzalo de Berceo (milagro XX)" von der Walde Moheno L., (ed.), *Propuestas teórico-metodológicas para el estudio de la literatura hispánica medieval*, México, UNAM-UAM, 2003, pp. 107-149.

Casalduero, J. G., , "Berceo: la norma hagiográfica de la *Vida de Santo Domingo de Silos*" en Salomon, N.-Chevalier, M.-Lopez, F.-Perez, J. (eds.), *Actas del Quinto Congreso Internacional de Hispanistas (Bordeaux, 2-8 de septiembre de 1974)*, Bordeaux, Instituto de Estudios Ibéricos e Iberoamericanos de la Universidad de Bordeaux, 1977, pp. 441-448.

Diz, M. A. *Historias de certidumbre: los 'Milagros' de Berceo*, Juan de la Cuesta, Newark, 1995.

Dutton, B., "French Influences in the Spanish *Mester de Clerecía*" en B. Dutton, B.-Hassell, J. W. Jr.-Keller, J. E. (eds.), *Medieval Studies*

in Honor of Robert White Linker by his Colleagues and Friends, Madrid, Castalia, 1973, pp. 73-101.

Gonzalo de Berceo, *Vida de San Millán de la Cogolla* (Dutton, B., ed.), Londres, Tamesis, 1967.

Gonzalo de Berceo, *Vida de San Millán de la Cogolla* (Dutton, B., ed.) en Uría, I. (coord.), *Gonzalo de Berceo: Obra Completa*, Madrid, Espasa-Calpe y Gobierno de La Rioja, 1992, pp. 125-249.

Gonzalo de Berceo, *Vida de Santo Domingo de Silos*. (Ruffinatto, A., ed.) en Uría, I. (coord.), *Gonzalo de Berceo: Obra Completa*, Madrid, Espasa-Calpe y Gobierno de La Rioja, 1992, pp. 251-453.
Funes, L., "Arte verbal castellano de clerecía: la emergencia de una tradición escrita en lengua romance" en *Incipit* 35 (2015), pp. 15-33.

García de Cortázar, J. A., "El renacimiento del siglo XII en Europa: los comienzos de una renovación de saberes y sensibilidades" en Carrasco, J. (coord.), *Renovación intelectual del Occidente europeo (s. XII). XXIV Semana de Estudios Medievales, Estella, 14-18 de julio de 1997*, Pamplona, Gobierno de Navarra, 1998, pp. 29-63.

García Otero, M. J., "Hag[e]ografía pro-castellana: aproximación geo-política a la *Vida de San Millán de la Cogolla*, de Gonzalo de Berceo" en *La Corónica* 45:1 (2016), pp. 37-61.

González-Blanco García, E., "Las raíces del *mester de clerecía*" en *Revista de Filología Española*, LXXXVIII: 1 (2008), pp. 195-207 y "Heterodoxia en la cuaderna vía: nueva revisión del concepto de las 'sílabas contadas' a la luz de los poemas franceses e italianos" en *e-Humanista* 18 (2011), pp. 66-93.

Ladner, G. B. (1991). "Terms and Ideas of Renewal" en Benson, R.-Constable, G. (eds.), *Renaissance and Renewal in the Twelfth Century*, Toronto-Buffalo-Londres, University of Toronto Press-Medieval Academy of America, 1991, pp. 1-33.

Lappin, A. J., *Gonzalo de Berceo: The Poet and His Verses*, Londres, Tamesis, 2008.

Le Goff, J., *¿Nació Europa en la Edad Media?,* Barcelona,Crítica, 2005.

Le Goff, J., *Lo maravilloso y lo cotidiano en el Occidente medieval*, Barcelona, Gedisa, 1991.

Marimón Llorca, C., "Del orador cristiano al productor letrado: algo más sobre la retórica en la Edad Media castellana" en Beresford, A. M. (ed.), *"Quien hubiese tal ventura": Medieval Hispanic Studies in Honour of Alan Deyermond*, London-Queen Mary and Westfield College, 1997, pp. 67-76.

Rico, F., "La clerecía del mester" en *Hispanic Review* 53 (1985) pp. 1-23 y 127-150.

Rodríguez López, A., *La consolidación territorial de la monarquía feudal castellana. Expansión y fronteras durante el reinado de Fernando III*, Madrid, CSIC, 1994.

Ruffinatto, A., *La Vida de Santo Domingo de Silos de Gonzalo de Berceo*, Logroño, Instituto de Estudios Riojanos, 1978.

Schmitt, J. C., "La moral de los gestos" en Feher, M.-Nadiff, R.-Tazzi, N. (eds.), *Fragmentos para una historia del cuerpo humano*. Madrid, Taurus, 1990, t. I, pp. 129-146

Stock, B., *Listening for the Text: On the Uses of the Past*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1990.

Uría, I., *Panorama crítico del mester de clerecía*, Madrid, Castalia, 2000.

Varaschin, A., "Para pensar el mester de clerecía" en Soto Rábanos, J. M. (coord.), *Pensamiento medieval hispano. Homenaje a Horacio Santiago Otero*, Zamora, CSIC, 1998, pp. 221-38.

San Jerónimo en las *Istorias de los quatro doctores principales* de la iglesia.

Saint Gerome in the *Istorias de los quatro doctores principales* of the Church.

Mg. Mónica Liliana Vidal, UBA
vidal1912@gmail.com

Resumen

El manuscrito en castellano titulado *Las istorias de los quatro doctores prinçipales y de sancto Barlaam* del siglo XV narra la historia de los cuatro Padres Latinos. La estructura de la obra sigue criterios cronológicos al relatar la historia de: san **Ambrosio**, san **Jerónimo** y san **Agustín**; pero cuando se ocupa de san **Gregorio Magno**, dado que su vida discurre dos siglos más tarde, la narración se vuelve lineal hasta el final.

Toda la obra está escrita en prosa y se atribuye a Vicente de Beauvais, pues aunque no consta quién la traduce ni quien la copia, la organización textual y las fuentes se corresponden con el estilo propio del bellovacense en su *Speculum Historiale*.

Un episodio interesante de esta obra tiene por protagonista a san Jerónimo y un león: el autor mezcló las historias y confundió al santo con san Gerásimo.

Palabras clave

Padres Latinos; Vicente de Beauvais; Manuscrito castellano; San Jerónimo; León.

Abstract

The manuscript in Castilian *Las istorias de los quatro doctores prinçipales y de sancto Barlaam* dates back to the XV century and tells the story of the four Doctors of the Church. When it tells the story of Saint **Ambrose**, Saint **Jerome** and Saint **Augustine** thestructure of this work follows strictly chronological criteria; but when Saint **Gregory The Great** appears in the story, the narration becomes linear because his life takes place two centuries after.

The whole work is written in prose and Vincent of Beauvais is mentioned as its author, although the names of the translator and the copier remain unknown. However, the organization of texts and the sources which are quoted match the style of Vincent de Beauvais in his *Speculum Historiale*.

An interesting episode in this work features Saint Jerome and a lion: the author mixed the stories and confused the saint with Saint Gerasimus.

Key words
Doctors of the Church; Vincent of Beauvais; Castilian Manuscript; Saint Jerome; Lion.

Fecha de recepción: 18/11/2019
Fecha de aceptación: 15/02/2020

En el siglo XIII, con la creación de las universidades surge una gran demanda de textos antiguos y contemporáneos, lo cual planteó la necesidad de organizar y sistematizar la gran cantidad de manuscritos dispersos en monasterios y bibliotecas reales y universitarias, pues imperaba un caos que hacía que en muchos casos los escritos de unos autores se adjudicaran a otros.

En respuesta a este requerimiento y a la necesidad de organizar el material disponible, Vicente de Beauvais (1190-1264), fraile dominico y abad del convento de Beauvais, teólogo, escritor y preceptor de los hijos del rey Luis IX de Francia, se abocó a la tarea de realizar una compilación sistematizada: el ***Speculum majus* o *Bibliotheca mundi***, un espejo de príncipes para ser leído por los hijos de Luis IX que devendrá en un manual de predicación para uso de los frailes.

El *Speculum majus* es una combinación monumental de citas de diferentes autores, tanto antiguos como medievales, paganos, cristianos y gentiles. La obra está organizada temática y cronológicamente: la historia del cristianismo funciona como eje estructurante, y la datación adopta el sistema de imperios y reinados a fin de evitar confusiones pues los cronistas muchas veces no

presentaban los mismos acontecimientos en las mismas fechas. El latín es la lengua usada para la composición, para permitir que la obra logre un alcance universal (no la limitaba al ámbito de los francófonos), pero la hace inaccesible para mucha gente; por ello, desde épocas tempranas el *Speculum majus* se tradujo a algunas lenguas vernáculas (francés, castellano, alemán, holandés y catalán).

De la época del autor se conserva un ejemplar en Dijon, Francia. En el testamento dictado en Sevilla por el rey Alfonso X de Castilla el 21 de enero de 1284 se menciona otra copia de la obra, que le fue obsequiada por Luis IX de Francia: "Otrosi mandamos, que si el nuestro cuerpo fuere ý enterrado en Sevilla, que sea ý dada la nuestra tabla, que fezimos fazer con las reliquias a honra de Sancta Maria, e que la traya en procesión en las grandes fiestas de Sancta Maria, e las ponga sobre el altar, e los cuatro libros que llaman ***Espejo istorial*** que mandó fazer el rey Luis de Francia, e el paño rico que nos dio la reina de Inglaterra, nuestra hermana, que es para poner sobre el altar..."[1] Este ejemplar no fue localizado.

El hallazgo de este volumen facilitaría el estudio en profundidad de la influencia de Vicente de Beauvais en la producción alfonsí y en la literatura española posterior.[2] En los catálogos de las bibliotecas españolas no se encuentra el ejemplar del *Speculum Historiale* del siglo XIII, pero en la Real Biblioteca del Escorial hay manuscritos de esta obraque datan del siglo XIV.

[1] Real Academia de la Historia, *Memorial Histórico Español II*, p. 125

[2] La consulta realizada a varios especialistas en Alfonso X y a los bibliotecarios de las catedrales de Sevilla y de Toledo entre los años 2002-2007, no ha arrojado ninguna luz respecto al paradero de esta obra contemporánea a Vicente de Beauvais citada en el testamento alfonsí. Resta realizar indagaciones en un radio geográfico mayor abarcando otras áreas del territorio español, a fin de hallar este volumen del siglo XIII.

Por otra parte, la consulta de la base de datos bio-bibliográfica de la Universidad de Berkeley (conocida como *Philobiblon*) dio por resultado el hallazgo de un manuscrito en castellano del siglo XV que presenta la historia de cuatro Padres de la Iglesia de occidente como una traducción del *Speculum Historiale*.

Codice hispanense 10.

Las istorias de los quatro dotores prinçipales y de Sancto Barlaam es una obra que hoy se encuentra en la Biblioteca Universitaria de Estrasburgo bajo la signatura "cod. hispan. 10". La historia del manuscrito es bastante breve[3]: llegó a las colecciones delaBibliotecaa través de la Fundación Saint Thomas de Strasbourg, y fue inventariada el 19 de diciembre de 1888 bajo el número de compra 330. El librero vendedor fue J. St. Goar, de Frankfurt sur le Main.[4]

Acerca del ejemplar.

Se trata de un manuscrito mixto en pergamino y papel, que como norma general tiene los bifolios interior y exterior de pergamino y el resto de papel, siendo la disposición del pergamino CPPC. En el folio exterior se presenta el contenido del volumen: Las istorias de los quatro doctores prinçipales y de sancto Barlaam

El folio 1r describe: "*Et en este volumen se contienen dos libros et en el primero cuenta de los quatro dotores de la Santa Eglesia: Sant Ambrosio, y Sant Jerónimo y Sant Agustín, y Sant Gregorio papa. Et el segundo libro es del rey Anemur y de su fijo Josaphad y*

[3] De acuerdo con lo informado por la Biblioteca, su prospecto en el catálogo de Ernest Wickersheimer, 1923 es MS 1829 antigua cuota ESP. 10.
[4] La mención manuscrita en el inventario es "*Spanisches Manuskript d.15 Jhrhs. Barlaam y Josaphat. 2°*"

de Barlaam. Et en el primero libro en que cuenta de los quatro dotores á CCXVI capítolos et son estos que adelante se siguen…" y luego se desarrolla una tabla de capítulos hasta el folio 2v.

La historia de los padres de la iglesia ocupa 132 folios de un total de 185; en los folios finales se narra la historia de Barlaam y Josafat.

Acerca de la ecdótica.

Los cuadernos no tienen reclamos visibles, en todo caso si los tuvieron estarían muy cerca del margen inferior del folio y fueron cortados cuando se realizó alguna restauración.

El manuscrito tiene una foliación posterior (relativamente moderna) en el margen superior exterior del recto, que no siempre se ve en las fotografías. Empieza en lo que aparentemente es el segundo folio del volumen. Las primeras dos imágenes corresponden a un folio en el que solamente está el título, probablemente por mano posterior (¿recto?) y otro folio en el que se copian las rúbricas del texto (¿verso?) por la misma mano que realizó la copia. Es habitual en los manuscritos medievales que los folios del índice no entren en la foliación del volumen.

Los bifolios están numerados alfabéticamente con letras correlativas situadas en el margen inferior del recto (normalmente bajo la primera columna): a, b, c, d, e, f, g, h, i, k (l, m cuando el cuaderno es de 12 folios).

El pautado para la escritura es lo que se denomina "en campo abierto parcial". Es decir, no hay líneas de guía para los renglones, pero sí las líneas básicas que marcan loslímites de las columnas y

que llegan hasta los márgenes del folio. La escritura se situa bajo la línea horizontal superior, pero no se trata de la disposición que tienen algunos manuscritos de dejar en blanco la primera línea del pautado. No podemos decir qué material se ha empleado para la pauta, no es punta seca ni ninguno de los procedimientos que no dejan traza. Podría tratarse de una punta de plomo, punta de carbón o tinta, pero las condiciones de las imágenes no permiten dar más datos.

Por lo que respecta a la decoración, aparentemente las rúbricas están en tinta roja. Las iniciales de capítulo ocupan tres unidades de pauta, pero solo se han ejecutado hasta el f. 3r; para el resto se ha dejado espacio en blanco y una letra de guía menuda para orientar al artista que debía realizarlas. No podemos saber en qué color están realizadas las pocas que llegaron a ejecutarse.

Este ejemplar data del siglo XV y se pueden identificar por lo menos dos manos de escritura y varias etapas de elaboración. Dado el estado general del manuscrito, hubo algunas dificultades de distinta envergadura al realizar la transcripción.

Más allá de los inconvenientes, el análisis revela que el manuscrito está en prosa, a dos columnas, en una letra humanista típica del siglo XV. Además, comparado con otros manuscritos de la época, utiliza muy pocas abreviaturas.

El número de líneas por folio es variable: en los primeros folios la tipología es muy pequeña y llega a conformar columnas de hasta 46 líneas; a medida que avanza el texto hay una variación de entre 32 y 27 líneas (la letra más grande se encuentra hacia el final de la obra y en toda la segunda parte, dedicada a Barlaam y Josafat).

Las notas marginales, realizadas por varias manos que corrigen errores de tipo gráfico o estilístico, ignoran por completo los errores de traducción. Este detalle es muy importante, pues a partir de la grafía utilizada, similar en todos los casos a la del cuerpo principal del texto, se puede inferir que los correctores eran contemporáneos a los copistas. Y como ninguna de las correcciones se refiere a problemas de traducción, se infiere que se trataría de la copia de un texto en castellano: los problemas de traducción existen, pero no son corregidos en el manuscrito del siglo XV.

Varios folios presentan algún problema para la lectura a causa del deterioro; se trata de lugares en los que la tinta está muy diluida o, por el contrario, sobrecargada, o el papel está dañado. El estado de conservación no es muy bueno: el volumen está comido por insectos en varias zonas donde, de todos modos, es posible conjeturar la escritura.

Acerca del contenido.

Los doctores de la iglesia originales fueron ocho: cuatro Padres de Occidente (o "Padres Latinos") y cuatro Padres de Oriente (o "Padres Griegos"). Esta obra narra cronológicamente las vidas y obras de los cuatro Padres de Occidente:

- San Ambrosio (340-397) Obispo de Milán y mentor de San Agustín.
- San Jerónimo (343-420) Padre de las ciencias bíblicas y traductor de la Biblia al latín.
- San Agustín (354-430) Obispo de Hipona y teológo latino que debatía epistolarmente con San Jerónimo.

- San Gregorio Magno (540-604) Papa. Defendió la supremacía del Papa y trabajó por la reforma del clero y la vida monástica.

Debido a la contemporaneidad de tres de estos cuatro doctores, en muchas ocasiones el relato de la vida de uno de ellos se interrumpe para narrar algún hecho relacionado con la vida de otro; esto sucede cuando se desarrolla la historia de San Ambrosio, San Jerónimo y San Agustín. Como la vida de San Gregorio transcurre dos siglos más tarde, el relato de sus dichos y hechos no se ve interrumpido en ningún momento.

Los capítulos del manuscrito están copiados casi todos del *Speculum Historiale*; por ejemplo, el capítulo 1,*De la nacençia de Sant Anbrosio* es extraído del cap. XCVI, libro XIV (*De Sancto Ambrosio Mediolanensi Episcopo*).[5] Los demás títulos corresponden a capítulos de los librosXVI, XVII, XVIII, XX, XXI y XXII.

La estructura de la obra presenta el siguiente esquema:

1. Nacimiento y algunos aspectos de la vida de San **Ambrosio** (cap. 1 – 2);

   Obras de San Ambrosio (cap. 3)
2. Vida de San **Jerónimo** (cap. 4)

   Obras de San Jerónimo (cap. 5)
3. Florilegio de San **Ambrosio** (cap. 6 – 12)

   Vida de San Ambrosio(cap. 13)
4. Nacimiento y vida de San **Agustín** (cap. 14 – 17)

[5] Las comparaciones con Vicente de Beauvais, se basan en la edición del *Speculum Historiale*de Douai, 1624.

Obras San Agustín(cap. 18)

Vida de San Agustín (cap. 19 – 20)

5. Vida de San **Ambrosio** (cap. 21 – 22)

Contextualización histórica (cap. 23)

6. Epístolas entre San **Jerónimo** y San **Agustín** (cap. 24)
7. Muerte de San **Ambrosio** (cap. 25)
8. Obras de San **Agustín** (cap. 26)
9. Florilegio de San **Jerónimo** (cap. 27 – 81)

Vida de San Jerónimo (cap. 82)

Florilegio de San Jerónimo (cap. 83)

10. Florilegio de San **Agustín** (cap. 84 – 126)

Muerte de San Agustín (cap. 127)

11. Vida de San **Gregorio** Magno (cap. 128 – 137)

Obras de San Gregorio (cap. 138)

Vida de San Gregorio (cap. 139 – 140)

Florilegio de San Gregorio (cap. 141 – 215)

Muerte de San Gregorio (cap. 216)

Acerca de las fuentes.

El *Speculum majus* de Vicente de Beauvais cuenta con una cuidadosa selección de citas, dispuestas ordenadamente por temas, priorizando a las Autoridades cuando eran varios los autores que se exponían.

En la *Istoria de los quatro dotores*, las fuentes incluyen, además de algunos libros del Antiguo y Nuevo Testamento, a los siguientes autores:

- Paulino, diácono de Milán (355-431), notario y biógrafo de San Ambrosio;
- Próspero de Aquitania (390-455): Autor de *Epitome Chronicae*, historia de la humanidad desde los orígenes del mundo hasta el 433, continuada luego hasta el 444 (*Chronicon vulgatum)* y el 446-455 (*Chronicon integrum*).
- Sigeberto Gemblacense (1030-1112): Autor de una crónica que comienza con la invasión de los Vándalos a Francia (411).
- Hugo de Florencia (¿-1130):También conocido como Hugo de Fleury, compuso el *Chronicon* (del año 949 al año 1108).
- Casiodoro (ca. 485- ca. 580): Autor de varias obras, entre las cuales pueden citarse un *Chronicon* (desde Adán hasta el año 519), *Historia gothorum, Institutiones divinarum litterarum*. Tradujo del griego la *Historia ecclesiastica tripartita*.
- Genadio de Marsella (¿-496): Escribió *De viris illustribus,* un catálogo de autores cristianos del siglo V.
- Pablo el Diácono (ca. 720- ca. 799):Suobra histórica más importante que ha trascendido es la *Historia gentis Langobardorum. Libri VI*.
- Juan Diácono Romano (¿-882): Compiló el *Expositum in Heptateuchum*, que es un florilegio patrístico que conservó fragmentos de escritos cristianos antiguos.

También se incluyen fragmentos de algunas obras de los Santos Padres:

- San Ambrosio: *De cura pastorali, De oficiis ministrorum, Liber lapsu virginis consecratae.*
- San Jerónimo: *Epistolae; Adversus Jovinianum; De perpetua virginitate de Mariae adversus Helvidum; Contra Vigilantium; Dialogus adversus Pelagianos; Vita Malchi monachi captivi.*
- San Agustín: *Soliloquiorum; De Confessionibus; De moribus Ecclesiae catholicae; De doctrina christiana; De opere monachorum.*
- San Gregorio: *De inventione librorum Moralium; Regula Pastoralis; Epistolae; Dialogorum; Homiliae.*

Además de estas fuentes, aparecen algunas referencias bajo la etiqueta de *Actor* o *Autor* y *El fazedor* que remiten al propio Vicente de Beauvais. Esto nos indica que el manuscrito no es una transcripción directa de las fuentes originales, sino de una traducción de la versión de Vicente de Beauvais.

Acerca de San Jerónimo.

El relato de la vida de San Jerónimo ocupa dos capítulos de la obra (capítulos IV y LXXXII) y, a diferencia de los otros tres Santos Padres, no se ocupa de su muerte. Por otra parte, el capítulo V detalla sus obras, y a lo largo de 57 capítulos (capítulos XXVII a LXXXI y capítulo LXXXIII) despliega un florilegio con obras de San Jerónimo.

Es importante destacar que el primer capítulo, luego de relatar algunos acontecimientos de su biografía y su opción por la vida religiosa, desarrolla un hecho erróneamente atribuido a San

Jerónimo: el encuentro y posterior adopción de un león. Este episodio en realidad corresponde a San Gerásimo (s. V-475) un monje y ermitaño bizantino.

Al respecto, cuenta la historia que San Gerásimo estaba paseando a orillas del río Jordán y se le acercó un león herido; examinó su pata y le extrajo una espina. El animal, agradecido, se quedó junto a él. Ya en el convento, el Santo le encomendó al león, al que llamó "Jordán", que cuidara de los camellos y del burro que cargaba el agua, y así lo hizo. Pero un día, unos mercaderes árabes, aprovechando que el león dormía, robaron los animales y Gerásimo acusó al león de haberlos devorado y lo obligó desde ese momento a llevar el agua en reemplazo del burro. Tiempo después, los mercaderes pasaron por el convento y el león reconoció al asno. Gerásimo se dio cuenta de su error y los mercaderes solicitaron perdón al Santo.[6]

Sobre esta leyenda del siglo V se construyó la historia del león de San Jerónimo; la confusión puede atribuirse a la similitud de los nombres de los santos.

Análisis comparativo entre la edición del *Speculum Historiale* (edición de Douai) y Las *istorias de los quatro doctores prinçipales* (cod. hispan. 10).

A continuación, se presenta el capítulo que contiene el episodio del león comparando la versión original de Vicente de Beauvais, según la edición realizada por Douai en 1624[7] con el mismo capítulo del Cod. Hispan. 10 (*Las istorias de los quatro doctores*

[6] El episodio se encuentra narrado en *Legenda Aurea*, obra compuesta a mediados del siglo XIII por Santiago de la Vorágine
[7] Esta edición refleja la última etapa de la composición del texto.

principales), a fin de ilustrar algunas de las cuestiones expuestas anteriormente. Para indicar las diferencias encontradas, se utilizaron distintos colores:

- En rojo se indican las inclusiones del cod. hispan. 10 que no se encuentran en Vicente de Beauvais.
- En azul, las palabras que están en la edición de Douai y no fueron incorporadas alcod. hispan. 10.
- En verde se señalan las diferencias semánticas entre ambos textos.

Las istorias de los quatro doctores principales (cod. hispan. 10)	**Speculum historiale (edición Douai)** Libro XVII, cap. 18
Et agora dexa la estoria de fablar un poco de Sant Anbrosio & comiença a contar de la vida de Sant Jerónimo.	De vita et actibus sancti ieronimi presbiteri. Ex gestis eius (Hieronymus) Ieronymus Eusebii filius Rome puer baptizatus, litteris grecis et latinis, et ebraycis plenissime eruditus, monachorum vitam, et habitum diu tenuit, et semper virgo permanens, et puritate mentis, et abstinentia corporis omnibuspost futuris eximia sanctitatis exempla reliquit. Annorum itaque XXXIX, romane ecclesie cardinalis presbiter ordinatus, dum Rome per triennum in sacris litteris
Capítuloquarto. L(l)éese que Sant Jerónimo fijo de Eusebio fue bautizado en Roma & ensennado lleneramente por letras griegas & latinas & ebraycas. Et tovo alongadamente la vida & el ábito de los monges, & fincando sienpre virgen pureza de la voluntad& abstinençia del cuerpo, et dexó a todos los que	

venieron después d'él ensienplos muy grandes de santidad asý que siendo de XXXIX annos fue ordenado cardenal presbítero de la eglesia de Roma. Et mientra estodiese / en Roma por tres annos en las santas letras, tanta bienquerençia ganó en los pueblos que por juizio de dios era digno de ser Papa. Mas commo denostase la hurgullía de unos clérigos & monges & ellos non sofriéndolo le pusiesen asechanças, (&) fuese dende para Grigorio Nazenzeno, obispo de Costantinopla, & fue d'él más enformado en las santas escrituras.

Et después que apriso d'él las santas letras, fuese al yermo & fizo ý gran abstinençia, en el qual logar quantas cosas sufrió, (et) dize él de sý mismo a Estochio.

Et pasados asý quatro annos d'esta penetençia, fuese al castiello de Bathllem, & ý trasladó la Biblia & otros libros

studuisset, tantum apud populos favoris optinuit, ut ex omnium iudicio summo sacerdotio dignus esset. Sed dum quorundam clericorum et monachorum lasciviam increparet, et illi non ferentes, ei insidias tenderent, profectus inde ad Gregorium nazancenum constantinopolitanum episcopum, postquam ab ipso sacras litteras plenissime didicit, in heremum properavit, ubi quanta sustinuit, ipse ad Eustochium de se dixit, quadriennio huius penitentie sic exacto, ad oppidumBethleem remeavit, ibique in brevi multos discipulos coadunans, in sancto proposito, in translatione et explanatione scripturarum L annis et VI mensibus desudavit.

Quadam die advesperascente, dum de scripturis cum discipulis disputaret, subito leo claudicans cenobium ingressus est. Cuius

de(l) las santas escripturas &muchos disçípulos se le ayuntaron. & çincuenta annos & seys meses trabajó en el propósito santo & traslaçión de las santas escripturas.
Et un día a la ora de las biésperas, estando Sant Jerónimo con los frayres que oýan la santa leçión, adesora vino un león coxqueando & entró en el monesterio; et los frayres des que lo vieron, fusieron; &Sant Jerónimo fuese para él &rresçibiolo asý commo a huésped, & commo el león le mostrase el pie confondido & llagado, Sant Jerónimollamó [a] los frayres & mandoles que le lavasen el pie & diligentemente catar la llaga. Commo lo fiziesen, falláronle la planta del pie llagada de espinas, & començáronlo de guaresçer; & el león guarido de las llagas, tornó en su fuerça. Et morava entre ellos [a]sý commo animal

timore dum fratres diffugerent, Ieronimus ei quasi hospiti obviavit,
et dum leo sibi pedem ostenderet, iubens illum a fratribus ablui, invenit quod a sentibus lesus esset.
Nec mora leo convaluit, et omni feritate deposita, inter eos quasi domesticum animal habitavit.
Tunc Ieronimus videns quod non tam pro sanitate pedis sui quam pro eorum utilitate venisset, ex consilio fratrum id ei iniunxit officii, ut asinum qui ligna de nemore deferebat, in pascuis custodiret.
Interea leo sicut obediens, quadam die pascente asino sompno pressus dormivit, et ecce negociatores asinum sine custode viderunt, et eum secum duxerunt, expergiscens leo socium non invenit, et eum diu ubique perquirens, ad portam cenobii tristis venit.
Et videntes

manso, & viendo San Jerónimo que dios enbiara el león por provecho d'ellos, por consejo de los frayres
mandó al león que guardase al asno que les traýa la lenna del monte & que traýda la lenna que lo levase a paçer & lo aduxiese. La qual cosa fue fecha: en todo logar le era buen guardador y buen defendedor; & commoquier que el león cada día oviese a buscar qué comiese, sienpre venía con él a casa en las oras que solía venir. E acayçió una vez que, en paçiendo el asno adormiose el león, &mercadores que pasavan con sus gamellos, vieron al asno solo & leváronlo; & quando el león despertó non falló el asno, yva bramando a una parte et a otra, & commo non lo fallase tornóse muy triste (fol. d) [fol. 4v] a la puerta del mon[e]sterio & con vergüença non entró dentro a do solía entrar. Et los frayres commo lo

fratres quod solito tardius sine asino veniret, veniens ingredi non auderet, putaverunt quod fame compulsus asinum comedissent, et nichil ei dantes, sed ad reliquam
partem cadaveris quod comederat remittentes.
Cum tamen hoc ambigerent, exierunt ad pascua, si forte aliquod mortis eius indicium invenirent, et nichil invenientes, reversi, Ieronimo rem retulerunt, et monitis eius dampnum pacienter ferentes, et leonem moderate tractantes, eidem officium ligna ferendi, quod asinus faciebat imponunt, et hoc ipsum cum leo libenter faceret, quadam die expleto opera ad agrum exiit quasi socium suum adhuc querere vellet,
et ecce vidit a longe negociatores cum honustis camelis et precedente asino venientes. Mos enim est illi regioni, ut quando cum camelis longius gradiuntur,

vieron venir tarde & syn el asno cuydaron que le aquexara la fanbre & que lo comiera & non le querían dar la ración que le solían dar & dezíenle "Ve et come la otra parte que te fincó del asnillo & finchirás la tu glotonía". Et dubdando sy lo comiera o non, fueron a los prados por saberlo& commo non fallasen ninguna cosa, tornáronse & dixéronlo a Sant Jerónimo, & él mandó a los frayres que el ofiçio del asno que lo diesen al león. Asý que tajavan la lenna & cargávangela & él traýla.

& commo el león lo sosteniese paçientemente, un día acabada su obra que fazía salió al canpo andando de una parte a otra deseando saber de su conpannero el asno qué se feziera. Vió a [lo] lexos unos mercadores que venían con sus cammellos cargados & el asno, su conpannero, venía delantre,

precedentem, et collo funiculum gestantem asinum subsequuntur. Cum ergo invicem propinquarent, leo recognito asino cum magno rugitu super eos irruit, et hominibus fugientibus terribiliter cauda terram feriens, oneratos camelos ante se ad
cellam ire coegit.

Audiens hoc Ieronimus iubens summum silencium, benigne fores aperiri precepit, et exoneratis camelis voluntatem dei super
hec expectavit.

Tunc leo per monasterium ut solebat deambulans, et ad fratres singulos se prosternens, quasi de culpa, quam non fecerat, cauda veniam postulabat.

Unde fratres penitentiam agebant de culpa quam leoni crudeliter imposuerant. Cumque sicut eos Ieronimus premonuerat venturis hospitibus necessaria preparassent, ecce hospites stare

que costunbre es en aquella rigión que porque los cammellos vayan más derechos, ponen una cuerda al cuello del camello & átanla al asno & échanlo delantre porque los otros camellos lo sigan.
& quando el león con[o]sçió el asno, con muy grandes bramidos dió sobre ellos asý que todos los omnes fuxeron & el león, bramando spantablemente & firiendo con la cola en tierra fuertemente, los camellos spantados, fízoles yr ante sý que así commo estavan cargados al monesterio. & commo los frayres le viesen dexiéronlo a Sant Jerónimo, & él díxoles: "Hermanos, aparejad a los vuestros uéspedes que coman &lavadles los pies, & sobre esto esperad la voluntad de dios." Et stonçes el león començó [a] andar muy alegre por el monesterio a una parte & a otra commo solía, echándose a los

pre foribus nunciantur, qui abbatem videre volebant. Ingredientes ergo verecunde ante Ieronimum prosternuntur, ut pro culpa quam fecerant veniam mererentur. At ille eos clementer elevans et monens ne deinceps aliena usurparent, precepit ut reficerentur, receptisque camelis abirent. Illi vero nichil comedere voluerunt, donec Ieronimo licet plurimum reluctanti daren't medietatem olei quod ferebant et deinceps a se et a suis heredibus eandem olei mensuram annuatim dimitterent, et sic leti ad propria redierunt.

pies de cada uno de los frayres
falagante con la cola, asý commo
que pedía perdón de la culpa
pasada commoquier que él non
fuese en ella.

Bibliografía

AAVV, *Real Academia de la Historia, Memorial Histórico Español*, Colección de documentos, opúsculos y antigüedades. Tomo II. Madrid, Real Academia de la Historia, 1851.

Deyermond, A., *La literatura perdida de la Edad Media castellana: Catálogo y Estudio*, Salamanca, Universidad, 1995.

Salvador Martinez, H., *Alfonso X El Sabio. Una biografía*, Madrid, Polifemo, 2003.

Vergara, J., "Vicente de Beauvais y el *Speculum Maius* 1244-1259" en AAVV, *Docencia e investigación. Homenaje al profesor José Luis Gonzales Simancas*, Pamplona, EUNSA, 1998, pp. 295-323.

Wilmart, A., *Auteurs spirituels et textes dévots du moyen age latin: etude d'histoire littéraire*, París, Etudes Agustiniennes, 1971.

El recurso a las *propasiones* según el uso de san Jerónimo.

The appeal to propasiones in Sain Jerome´use.

Martín Olszanowski[1]
martinolsza@gmail.com

Resumen

Tanto sea para comentar las Sagradas Escrituras como para dar consejos de vida, san Jerónimo recurre a la noción de 'propasión' (lt. *propassio*, gr. *propatheia*) al menos en cinco oportunidades. Se trata de un concepto cuyo origen se encuentra en el estoicismo y que ha sido ampliamente utilizado por Orígenes y Dídimo, de quienes lo toma el mismo Jerónimo. El presente estudio, desde la perspectiva de la Cristología y la Antropología teológica, tendrá como objetivo explicitar comparativamente los distintos modos en los que Jerónimo utiliza esta noción en sus escritos. Asimismo, propondremos una clasificación del recurso de Jerónimo al concepto de *propassio* en dos tipos según los sujetos en los que centra sus textos. Intentaremos además comentar aquellos pasajes donde el concepto tenga relevancia teniendo en cuenta su orden cronológico (cf. Bibliografía), atendiendo también a los géneros y estilos literarios.

Palabras clave

Propasiones; pasiones e imputabilidad de pecado; exégesis alegórica; alma de Cristo.

Abstract

As well to comment the Sacred Scriptures as to give advice of life, Saint Jerome appeals to the notion of 'pre-passion' (*propassio,* gr. *propatheia*) at least in five opportunities. It is a concept whose origin is found in Stoicism and which has been widely used by Origen and Didymus, of whom Jerome himself takes it. The present study, from the perspective of Christology and Theological Anthropology, will aim to make comparatively explicit the different ways in which Jerome uses this notion in his writings. Also, we will propose a classification of Jerome's appeal to the concept of *propassio* in two types according to the subjects in which he focuses his texts.

---

[1] El autor es Lic. en Teología y Prof. en Cs. de la Religión, Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino-Centro de Estudios de Filosofía y Teología de la Orden de Predicadores (UNSTA CEOP). Actualmente se encuentra cursando el posgrado de Maestría en Sociología, Facultad de Cs. Sociales de la Universidad Católica Argentina (UCA).

We will also try to comment on those passages where the concept has relevance taking into account its chronological order (cf. Bibliography), attending to the genres and literary styles.

Key words
Pre-passions; passions and imputability of sin; allegorical exegesis; soul of Christ.

Fecha de recepción: 20/12/2019
Fecha de aceptación: 05/03/2020

1. Introducción.

En la extensa producción literaria de Jerónimo de Estridón (m.420) podemos encontrar continuamente que sus reflexiones se valen de o se enriquecen mediante doctrinas, formulaciones y conceptos que asume de autores griegos y latinos, tanto cristianos como clásicos. Es así el caso de su recurso a la noción de *propassiones* (o *antepassiones*, tal como en su último uso que hemos registrado traduce literalmente la palabra griega *propatheiai*). Estos conceptos -y la idea que representan- operaban ya dentro de diversas formulaciones teóricas y prácticas sobre las emociones y los movimientos del alma, tanto en autores cristianos (especialmente Orígenes m.254 siguiendo a Filón y luego Dídimo[2] m.398, con quien el mismo Jerónimo se instruye en Egipto)[3] como en filosofías

[2] Cf. Jerónimo, *Ep*.84,3; 50,1; *Comm. In Gal., prol.*
[3] Para un desarrollo detallado del uso de la noción de 'propasiones' en Orígenes y Dídimo, cf. Layton, R. A., "From 'Holy Passion' to Sinful Emotion: Jerome and the Doctrine of Propassio" en *In Dominico Eloquio / In Lordly Eloquence*, Grand Rapids, Michigan, Eerdmans, 2002). Además, tanto para estos autores como para filososofías estoicas y clásicas en general, utilizaremos abundantemente el desarrollo exhaustivo realizado por Sorabji, R., *Emotion and Peace of Mind: From Stoic Agitation to Christian Temptation*, New York, Oxford University Press, 2000.
[3] Cf. Jerónimo, *Ep*.84,3; 50,1; *Comm. In Gal., prol.*
[3] Para un desarrollo detallado del uso de la noción de 'propasiones' en Orígenes y Dídimo, cf. Layton, R. A., "From 'Holy Passion' to Sinful Emotion: Jerome and the Doctrine of Propassio" en *In Dominico Eloquio / In Lordly Eloquence*, Grand Rapids, Michigan, Eerdmans, 2002).

estoicas tardías.[4] De modo sumario, y siguiendo a Séneca, "no se tratan verdaderamente de perturbaciones sino de ciertas mutaciones"[5] o afecciones que agrupaban un espectro de respuestas espontáneas y que podrían eventualmente trastornar el equilibrio psíquico. "Los estoicos desarrollaron la doctrina de los "primeros movimientos" o *propatheiai* para dar cuenta de este tipo de mociones que no eran suceptibles al control racional"[6] (tanto fisiológicas: temblar, empalidecer, derramar lágrimas, etc. como así también primeros movimientos mentales, más difíciles de identificar). Los primeros movimientos resultan de la mera apariencia de beneficio o peligro, pero aún no presuponen un juicio, y por lo tanto no son emociones genuinas[7] (sean impulsos o juicios).

"Los filósofos antiguos no sólo debatieron acerca de la naturaleza de las emociones (*pathe*), sino también sobre su valor. Para los estoicos el principio antropológico básico consiste en que toda *pathe* es una enfermedad del alma que le impide al hombre situarse correctamente ante la realidad… y lo pone en tensión: le

---

Además, tanto para estos autores como para filososofías estoicas y clásicas en general, utilizaremos abundantemente el desarrollo exhaustivo realizado por Sorabji, R., *Emotion and Peace of Mind: From Stoic Agitation to Christian Temptation*, New York, Oxford University Press, 2000.

[4] En toda la literatura fragmentaria de filiación estoica, solo pueden rastrearse referencias dispersas a esta clase de afecciones: la descripción más completa de la función de las propasiones la podemos encontrar en el tratado *De ira* de Séneca (s.I dC) y en parte también en sus *Epistulae morales ad Lucilium* 57; asimismo en Aulus Gellius *Noctes Atticae* XIX.I (s.II dC) donde el autor remonta esta doctrina hasta Crísipo (s.III aC). El mismo Crísipo presenta, a su vez, una versión matizada de las formulaciones de su maestro Zenón. Para una visión complementaria -y un tanto disidente aún dentro del mismo estoicismo- ver Posidonio (m.51 dC) quien, cercano al platonismo, entiende las pasiones como fuerzas inherentes al alma humana, y a quien parece contestarle Séneca con la introducción de la teoría de las propasiones o 'primeros movimientos' (cf. Sorabji, R., *Emotion and Peace of Mind: From Stoic Agitation to Christian Temptation*. New York, Oxford University Press, 2000…, p.5).

[5] "*non quidem perturbationem, sed mutationem"* (*Ep. mor. ad Lucilium* 57,6).

[6] Layton, R. A., "From 'Holy Passion' to Sinful Emotion: Jerome and the Doctrine of Propassio"…

[7] Sorabji, R., *Emotion and Peace of Mind: From Stoic Agitation to Christian Temptation*…, p.3

hace perder la tranquilidad[8] y el equilibrio en su juicio".[9] Por otra parte, algunas sensaciones, a diferencia de las emociones, eran valoradas positivamente (*eupatheia*) y, por lo tanto, propias de los sabios.[10] Sin embargo, el debate principal se daba entre la postura de la moderación (*metriopatheia*) con origen en Aristóteles[11] -según la cual la virtud descansa en el término medio entre dos vicios extremos- y la postura de los estoicos, que consideraban que las emociones son dañinas y deben ser erradicadas (*apatheia*[12] o imperturbabilidad).[13] Por su parte, Plotino (s. III dC) propone que la moderación y la erradicación responden a dos grados distintos de progreso, correspondientes a la vida pública en el primero de los casos y al estado purificado en el segundo.[14]

Esta familia de conceptos antropológicos y éticos alrededor de la noción griega de *pathe* -a la que pertenece la noción de *propatheia*- le son cercanas y útiles a Jerónimo. Traigamos como ejemplo la cita directa de Platón que está presente en nuestro autor al comentar Mt 13,33 en una obra a la cual recurriremos más adelante:

---

[8] cf. Seneca, *De tranquillitate animi*. 2.3; ver también los términos *euthumia* en Demócrito y *ataraxia* en los cínicos y epicúreos.
[9] González Villanueva, C., "Introducción." *Evagrio Póntico: Obras espirituales*, Madrid, Ciudad Nueva, 1995, pp.79-80.
[10] Se consideran tres tipos de *eupathiai*: *chara* (gozo, en lugar de la alegría), *boulesis* (deliberación, en lugar del deseo insano) y *eulabeia* (reverencia, piedad, en lugar del miedo).
[11] cf. *Et. Nic.* 2.6-7; *Et. Eud.* 2.3; 2.5; 2.10, 1227b 6–12
[12] "Podríamos traducir *apatheia* por apatía, pero dado el cariz peyorativo de este término, casi siempre se traduce por impasibilidad, aunque el significado que le cuadra mejor es el de imperturbabilidad" (González Villanueva, C., "Introducción." *Evagrio Póntico: Obras espirituales*..., p.78, nota 68).
[13] Cf. Sorabji, R., *Emotion and Peace of Mind: From Stoic Agitation to Christian Temptation...*, p.7; 194-; Dillon, Jh. M., "Metriopatheia and Apatheia: Some Reflections on a Controversy in Later Greek Ethics" en *The Society for Ancient Greek Philosophy Newsletter* 27 (1978).
[14] *En.* 1.2.2(14–18); 1.2.3(20); 1.2.6(25–7); cf. Sorabji, R., *Emotion and Peace of Mind: From Stoic Agitation to Christian Temptation*..., p.203. También Aulus Gellius distingue entre los *insipiens* y los *sapiens* en el texto citado anteriormente (Nota 3) en términos del manejo de los primeros movimientos.

> "Leemos en Platón, y es doctrina filosófica muy conocida, que las pasiones del alma son tres: *tò logikòn*, que podemos traducir por "lo racional"; *tò thumikòn*, que nosotros decimos "lo lleno de ira o lo colérico"; *tò epithùmitikòn*, que nosotros llamamos "lo concupiscible", y opina aquel famoso filósofo que lo racional reside en el cerebro, la ira en la hiel [bilis] y el deseo en el hígado" (*Comm. in ev. Math. L.II*)[15]

Como veremos más adelante, en Jerónimo se da un uso heterogéneo de esta familia a de nociones, dependiendo tanto de la situación que analiza como del contexto histórico que vive. Por ejemplo, en el contexto de polémica con los pelagianos, Jerónimo denomina sus doctrinas sobre la *apatheia* y la ausencia de pecado como 'locuras' o 'demencias' (*insanitam*); así también critica a Evagrio por declarar la primera de aquellas doctrinas, comparando irónicamente la impasibilidad que predicaba auquel tanto a la de una piedra como a la de Dios (*vel saxum, vel Deus est*).[16]

2.1 El uso de san Jerónimo.

En su recurso a las propasiones, Jerónimo -siguiendo especialmente a Orígenes- restringe la concepción estoica más amplia a la manifestación mental de las mismas, sin tener en cuenta sus dimensiones fisiológicas.[17] En este sentido, afirma la causa cognitiva

---

[15] "*Legimus in Platone et philosophorum dogma uulgatum est tres esse in humana anima pasiones: τὸ λογικὸν quod nos possumus interpretari rationabile; τὸ θυμικὸν quod dicamus plenum irae uel irascibile; τὸ ἐπιθυμητικὸν quod appellamus concupiscibile et putat ille philosophus rationabile nostrum in cerebro iram in felle desiderium in iecore commorari*" (*Comm. in eu. Math. L.II*); cf. Platón, *Rep.* 1, 439d-440e.
Nota: para las traducciones de los textos de Jerónimo, nos hemos basado en las publicaciones bilingües de la BAC que figuran en la Bibliografía. Sin embargo, la traducción ha sido modificada cuando lo exigía el comentario.
[16] *Ep. 133 Ad Ctesifontem, Prol. - 3*
[17] "Como en el caso de Orígenes, su exactitud para reflejar las teorías estoicas es variable" (Sorabji, R., *Emotion and Peace of Mind: From Stoic Agitation to Christian Temptation*..., p.352)

de la propasión tal como san Agustín: duda momentánea de procedencia cognitiva;[18] pero "a diferencia de Agustín, niega unívocamente cualquier tipo de enojo virtuoso".[19] Por otro lado, Jerónimo no desarrolla una teoría sobre las emociones humanas a modo de un corpus ordenado y completo ni tampoco apela a la noción de *propassio* en un contexto de polémica -tal como vimos que hace con la noción de *apatheia*- sino que acude a esta noción en cuanto "recurso" útil[20] en el marco de una carta, comentarios bíblicos y homiléticos, presentando en aquellos textos diversas técnicas exegético[21] -literarias (lectura tipológica, metáfora, exégesis alegórica).

Según el consenso general (Layton, Sorabji, Byers, Mattison), es Orígenes quien en ámbito cristiano introduce por primera vez esta noción[22] cuyo comentario al Salmo 4 se vincula muy de cerca al pasaje de Ef 4,26a *"Si se enojan, no se dejen arrastrar al pecado"*.

---

[18] Cf. Byers, S. C., "Augustine and the cognitive cause of Stoic 'Preliminary Passions' (Propatheiai)" en *Journal of the History of Philosophy* 41.4 (2003), pp. 433-448.

[19] Mattison, W. C., "Jesus' prohibition of anger (Mt 5:22): The person/sin distinction from Augustine to Aquinas" en *Theological Studies* 68 (2007), pp. 842-844.

[20] Tal como hemos mostrado con su recurso a Platón, es frecuente que Jerónimo no sólo cite frases de autores valorados o refutados por él, sino que también recurra a diversas nociones y teorías que le sirven para sus desarrollos o comentarios. Para ello se vale en general del idioma original, en especial cuando se trata de terminología griega y hebrea. Como otros ejemplos podríamos citar solamente los siguientes, que están presentes en su *Comm. in ev. Math.*: la noción y doctrina de la *metempsycosis* al referirse en dos oportunidades respecto a Juan el Bautista (*L.II*; Mt 11,14-15; 14,1-2); el tropo o figura lingüística llamada *sylepsis* (*L.IV*; Mt 26,8-9; 27,44) que es -según Jerónimo allí mismo- "en virtud de la cual se suele nombrar en vez de uno solo a todos y en vez de muchos a uno solo".

[21] En cuanto los diversos sentidos de interpretación de las Escrituras por parte de Jerónimo, él mismo nombra una descripción en tres momentos: según la historia, según la tropología y según el sentido espiritual, cf. *Ep. 120 Ad Hedibiam*, 12; Capboscq, A. C., "Jerónimo" en *La lectura de la Biblia en los primeros siglos del cristianismo: Notas de exégesis patrística*, Buenos Aires, Guadalupe, 2019, p. 90. Hay que tener también presente la exhaustiva formación literaria, gramatical con Elio Donato y retórica del joven Jerónimo en Roma, en la cual la enseñanza metodológica de la exégesis de los textos clásicos era parte ineludible; cf. Valero, J. B., "Introducción general a la obra" en *Obras completas de San Jerónimo. Ed. Bilingüe*. Vol. I. Madrid, BAC, 1999, pp. 16-17.

[22] Orígenes *In Ps.* 4,5 (PG 12.1141-4), en cuya versión al latín por parte de Rufino, la palabra *propatheia* se traduce como *prima commotio* (cf. Byers, S. C., "Augustine and the cognitive cause of Stoic 'Preliminary Passions' (Propatheiai)"..., p.445).

En su propia exégesis de este pasaje, Jerónimo[23] se basa en Orígenes, aunque no emplea allí la noción de *propassio*. Además, en tanto que "Orígenes distingue dos momentos en una respuesta emocional continuada, Jerónimo -por su parte- distingue dos especies de enojo/ira":[24]

> "cuando, irritados por una injuria, nos sentimos exitados por estímulos naturales"[25]

o bien

> "cuando, calmado nuestro ímpetu y dominando el furor, la mente puede recapacitar y no desea en absoluto vengarse de aquel que es considerado autor de la afrenta"[26]

Haciendo uso de esta distinción, se vale de una metáfora comparativa (en los términos de una suave brisa y un torbellino) para caracterizar al tipo de afecciones que estamos tratando:

> "Pues bien, yo creo que en el presente pasaje, aludiéndose al primer tipo de ira, está diciéndose que a nosotros, en cuanto hombres, nos ha sido concedido juzgar ante la presencia de un acto indigno y que una especie de suave brisa turbe la tranquilidad de nuestra mente, pero que en modo alguno nos dejemos sublevar por el ímpetu hacia los hinchados torbellinos del furor."[27]

Según lo que hemos podido registrar, esta es la primera vez que Jerónimo se refiere a este tipo de afecciones, en este caso particular vinculado al enojo/ira. Se trata aquí de una alusión

---

[23] *Com. ad Eph.* 4,26

[24] Layton, R. A., "From 'Holy Passion' to Sinful Emotion: Jerome and the Doctrine of Propassio"...

[25] *"cum iniuria lacessiti naturalibus stimulis concitamur" (Com. ad Eph.)*

[26] *"cum, requiescente ímpetu et furore restincto, potest mens habere iudicum et nihilominus super eo, qui putatur laesisse, desiderat ultionem" (Com. ad Eph.)*

[27] *"Arbitror itaque de priori ira nunc dictum et nobis quasi hominibus esse concessum, ut ad indignae alicuius rei faciem moveamur tranquillitatemque mentis velut lenis quaedam aura conturbet, nequaquam tamen in tumentes gurgites furoris ímpetu sublevemur" (Com. ad Eph.)*

indirecta más cercana al ideal estoico de la tranquilidad y paz mental (*tranquillitatem mentis*) que a la cuestión cristiana de la tentación y el pecado, cuya aparación vinculada a las propasiones se dará años más tarde al comentar el Sal 15,7 *"Bendeciré al Señor que me ha aconsejado, incluso de noche mis riñones me instruyen"*. Aquí no sólo agrega el tema del pecado sino que además se refiere a Cristo,[28] implementando una lectura tipológica del pasaje del AT:

> "Lo que quiere darse entender es que nuestro Señor y Salvador no pudo pecar, no sólo ni de obra ni de palabra, sino ni siquiera de pensamiento ni en el inicio de un pensamiento, lo que los griegos llaman *propatheias*, pues a diario era instruido por el Verbo de Dios. No es que uno sea Dios y otro hombre, sino que siendo uno y el mismo el Hijo de Dios y el Hijo del Hombre, unas veces ruega como hombre y otras escucha como Señor"[29]

Ya desde el comienzo de su 'comentario homilético'[30] sobre este versículo, Jerónimo lo analiza refiriéndolo a Cristo. Se pregunta casi con asombro: "¿cómo puede recibir inteligencia quien es precisamente la Sabiduría?".[31] Esta sola indicación ya nos señala que el tratamiento de este versículo estará guiado, como leímos, por un acercamiento ortodoxo desde las dos naturalezas del Señor. Además,

---

[28] "Este salmo se refiere justamente (*proprie pertinere*) a Cristo" (*Excerpta de psalterio,* Fragmentos selectos del Salterio, Psal. XV). La unidad de ambos Testamentos que advierte Jerónimo es la que funda la lectura cristológica del AT, cf. *Ep. 18A,7*; *Comm. in Is.* prol.; Capboscq pág. 90-91. A pesar del extendido uso que Jerónimo da a este tipo de interpretación, también opina que muchas veces resulta errado proceder de ese modo; sirva como ejemplo su comentario al primer versículo de Salterio: *Dichoso el varón que no sigue el consejo de los impíos* "Algunos creen que la clave de este salmo radica en la alusión de la persona de nuestro Señor Jesucristo, de modo que «*Dichoso el varón*» se referiría a Cristo en su condición humana. Buena es la intención de tales autores, pero es un error" (*imperitia est*) (*Tract. in Ps. De Ps.* I).

[29] *"Ut sit sensus, Dominum et Saluatorem nostrum, non solum opere et sermone, sed ne cogitatione quidem uel cogitationum exordiis, quas uocant προπαθείας, peccare potuisse, quem cotidie erudiebat Dei Verbum. Non quod alter Deus et alter homo sit, sed quo unus atque idem filius hominis et filius Dei nunc ut homo roget, nunc ut Dominus exaudiat"* (*Tractatuum in Psalmos Serie altera. De Ps XV*).

[30] Valero (1999) indica el tipo de escrito de que se trata: *tractatus* como comentario homilético más bien que homilía propiamente dicha.

[31] "*Qui enim sapientia est, quomodo accipit intellectum?" (Tract. in Ps. Serie altera. De Ps. XV)*

la referencia al contexto nocturno que se hace en el salmo le permite a Jerónimo -unos años antes en otra obra- vincular este asunto con el tema de las emociones/pasiones haciendo una lectura figurada: "de noche, indica el tiempo de la pasión, en el que la divinidad interior enseña a no dar crédito a la fragilidad humana".[32]

Su comentario, entonces, pretende dar cuenta acerca de la perfección de la interioridad psicológica de Cristo en cuanto hombre.[33] "Así también, en tanto que preserva cualquier tipo de contacto mental con el pecado por parte de Cristo, Jerónimo sugiere que a la *propassio*, al menos en algunas circunstancias, se le puede atribuir culpabilidad".[34] Vale decir que en este texto Jerónimo entiende a estas afecciones como "inicio de un pensamiento" (*cogitationum exordiis*). El vínculo entre cierta culpabilidad e inicio, lo va a hacer explícito más tarde en su *Comentario a Mateo,*[35] obra en la que el recurso a las propaciones se hace presente dos veces y en contextos distintos: en el primero, atendiendo al sentido de la indicación de Jesús en Mt 5,28 de que *"el que mira a una mujer para desearla, ya adulteró con ella en su corazón"*; en el segundo de los casos, al episodio de Getsemaní.

Citamos el comentario del primero, que se refiere exclusivamente al comportamiento humano de la delectación sensitiva-sexual, sin referencias explícitas a Cristo:

---

[32] "*Noctem, tempus significat passionis: in quo interiori eruditus diuinitate humanae non credere fragilitati"* (*Ex. de psalterio*, Psal. XV)

[33] Ciertamente, la teología bíblica que está de fondo es la que resume Heb 4,15 -que Jerónimo no utiliza aquí-: "él fue sometido a las mismas pruebas que nosotros, a excepción del pecado".

[34] Layton, R. A., "From 'Holy Passion' to Sinful Emotion: Jerome and the Doctrine of Propassio"...

[35] "Siguiendo un método de crítica estrictamente literal, pero inspirándose abundantemente en Orígenes... fue escrito de prisa, en poco más de un mes" (Moreschini, C.-Norelli, E., *Historia de la literatura cristiana antigua griega y latina II. Desde el concilio de Nicea hasta los comienzos de la Edad Media*, Madrid, BAC, 2007, p. 358)

> "Entre *páthos* y *propátheia,* esto es, entre pasión y propasión, la diferencia está en que la pasión se considera un vicio y la propasión, aunque tenga la culpa del inicio, sin embargo no se tiene por pecado. Por tanto *el que mira a una mujer* y su alma queda alterada, éste es golpeado por la propasión, pero si consiente y de su pensamiento hace un deseo, según está escrito en David: "*Pasaron al deseo del corazón*" (Sal 72,7), ha pasado de la propasión a la pasión y no le falta la voluntad de pecar, sino la ocasión. Quienquiera, por tanto, que *mira una mujer para desearla*, esto es, que la ha mirado con concupiscencia y que estaría dispuesto a actuar, ése con toda razón se dice que *adulteró con ella en su corazón.*"[36]

Como adelantamos antes, Jerónimo vincula la condición de 'inicio' que poseen las propasiones con cierta culpabilidad, caracterizándolas aquí como que tienen "culpa del inicio" (*initii culpam*), aunque aclara que, a pesar de aquello, dichas afecciones no se tienen por pecado. Propiamente el pecado se afirma del alma sujeta al *pathos*, estado que se equipara al vicio (*uitio*).

Asimismo, indica que el efecto de la propasión en el alma -en cuanto golpe o impacto (*percussus*)- se percibe como una cierta alteración (*titillata*). Además, en cuanto inicio de un proceso emocional que se despliega a partir de un estímulo -en este caso externo- podríamos decir con Jerónimo que una propasión deriva en *pathos* sólo si se consiente racionalmente, entonces es ya el deseo el que queda afectado en un nivel ulterior que el del mero inicio. En referencia a esta dinámica emocional, Jerónimo explora la expresión

[36] *(Qui uiderit mulierem ad concupiscendum eam, iam moechatus est eam in corde suo) Inter πάθος et προπάθειαν id est inter passionem et propassionem, hoc interest quod passio reputatur ni uitio, propassio (licet initii culpam habeat) tamen non tenetur in crimine. Ergo qui uiderit mulierem et anima eius fuerit titillata, hic propassione percussus est; si uero consenserit et de cogitatione affectum fecerit sicut scriptum est in Dauid: Transierunt in affectum cordis, de propassione transiuit ad passionem et huic non uoluntas peccandi deest, sed occasio. Quicumque igitur uiderit mulierem ad concupisendum, id est si sic aspexerit ut concupiscat, ut facere disponat, iste recte moechatus eam dicitur in corde suo.* (*Com. in ev. Math. L.* I,5)

calificativa *ad concupiscendum* de su traducción bíblica en orden a diferenciar la reacción espontánea ante un estímulo respecto de la formulación de una intención racional. En este texto, "al identificar dos fases en la causación emocional, se acerca más al significado original de *propatheia* que en su Comentario a Efesios".[37]

A modo de observación sumaria de los tres textos citados hasta ahora, podríamos decir que en ellos Jerónimo ya da cuenta de propasiones relativas a los tres tipos de pasiones del alma que distingue Platón en su texto, al que nos hemos referido anteriormente: lo racional (*Tract. in Ps., De Ps. XV*), lo irascible (*Com. ad Eph.*) y lo concupiscible (*Com. in ev. Mat. L.* I,5). Como ejemplo de propasión relativa también a este último tipo de pasiones, podemos situar al episodio de Getsemaní:[38] "*Y tomando a Pedro y a los dos hijos de Zebedeo, empezó a entristecerse y estar angustiado"* (Mt 26,37). Leamos su comentario en dos momentos:

> "Aquello que más arriba dijimos sobre la pasión y la propasión [cf. *Com. in ev. Mt.* 5,28], se muestra también en el presente pasaje, porque el Señor, para demostrar a los hombres la verdad de su asunción, en efecto se entristeció verdaderamente; pero para que en su alma no dominara la pasión comenzó a entristecerse durante la propasión. Una cosa es, en efecto, entristecerse y otra comenzar a entristecerse."[39]

En este primer momento, Jerónimo da cuenta que la alteración emocional atribuida a Cristo por el evangelista no

---

[37] cf. Layton, R. A., "From 'Holy Passion' to Sinful Emotion: Jerome and the Doctrine of Propassio"...

[38] Lo que indicamos como 'episodio', Karl Sandnes lo titula como 'incidente' en su capítulo *Jerome: Gethsemane—An Incident of Propatheia* (2015).

[39] "*(Et adsumpto Petro et duobus filiis Zebedaei coepit contristari et maestus esse)*
Illud quod supra diximus de passione et propassione etiam in praesenti capitulo ostenditur, quod Dominus, ut ueritatem adsumpti probaret hominis, uere quidem contristatus sit sed, ne passio in animo illius dominaretur, per propassionem coeperit contristari. Aliud est enim contristari et aliud incipere contristari." (*Com. in ev. Mat. L.*IV)

compromete la perfección de su naturaleza humana. Así como veíamos para el caso del *Ps XV*, el término propasión, aparece como "un "tecnicismo" o "sutileza" que permite obviar las dificultades que presenta en Cristo la pasión humana".[40] Para ello, al final del pasaje hace uso de la distinción entre inicio (propasión propiamente dicha) y consumación de la misma en emoción pasional, distinción que ya había realizado anteriormente en el mismo *Comentario*.

Ahora bien, en este párrafo aparece una interpretación de las propasiones de Cristo que resulta interesante y que no figuraba ni en sus escritos anteriores ni en los autores que toma de referencia: se trata de la "dimensión epifánica" que tiene el entristecimiento del Señor. Según Jerónimo, esta reacción emocional revela que la asunción de la naturaleza humana por parte del Verbo divino se ha dado verdaderaremente y no como mera apariencia. Advertimos aquí un tono polémico que se confirmará unas líneas más adelante donde identificará como "hereje" a quien piense de modo diferente.

Leamos ahora el segundo momento del comentario, en donde intenta explicar los motivos de ese entristecimiento del Señor:

> "Pero se entristecía, no por el temor de padecer, quien había venido para padecer y había acusado a Pedro de timidez, sino por causa del desdichado de Judas y del escándalo de todos los Apóstoles y por el rechazo del pueblo de los judíos y la destrucción de la miserable Jerusalén."[41]

Aquí Jerónimo remueve categóricamente cualquier atisbo de interés de Cristo por sí mismo (que nosotros podríamos considerar

[40] Moya, P., "Las pasiones en Tomás de Aquino: entre lo natural y lo humano" en *Tópicos* 33 (2007), pp. 141-173.

[41] *"Contristabatur autem non timore patiendi qui ad hoc uenerat, ut pateretur, et Petrum timiditatis arguerat, sed propter infelicissimum Iudam et scandalum omnium apostolorum et reiectionem populi Iudaeorum et euersionem miserae Hierusalem."* (*Com. in ev. Mat. L.*IV)

como válido en aquella hora dramática de su vida humana). Y lo hace volcando las causas de su afección emocional en su consideración de la situación coyuntural de los otros que aparecen en el texto. En consecuencia, habiendo intentado explicar las causas, queda claro que Jerónimo considera el "inicio" como un estadío diferenciado de la pasión y no como el mero comienzo de una emoción que se convertirá irrevocablemente en afección pasional.

Dos años después de su *Com. in ev. Mat.*, Jerónimo recurre a la noción de *propatheia* (también haciendo referencia a su carácter o situación de "inicio": dirá *perturbationum initiis*) pero ya en un contexto distinto al exegético que hemos presentado hasta ahora. Se trata en este caso de una carta con consejos espirituales que -por recomendación- envía a Salvina, una joven noble que había enviudado recientemente.[42] De las primeras frases de la carta, sabemos que la destinataria no es conocida personalmente por Jerónimo, sino que éste era amigo de su suegro. Años después el mismo Jerónimo va a hacer explícitos tanto su metodología (citar las Escrituras) como sus intenciones de acompañamiento espiritual y exhortativo: "Muchas veces he escrito a viudas y, para exhortarlas, recogí muchos ejemplos de las santas Escrituras y, con las varias flores de sus textos tejí una corona en elogio a la castidad".[43]

---

[42] Es muy vasta la literatura epistolar de Jerónimo. En ella "afronta variados temas de muy diversos ámbitos y con diferentes registros, desde la teología y el debate religioso a la sátira social, la biografía, el elogio y la crítica literaria, entre otros asuntos" (Gómez Aso, G., "El modelo epistolar de Jerónimo de Estridón" *Europa* 7 (2013), pp. 121-132). "Un pequeño grupo de *libri* lo conforma una serie de cartas biográficas y consolatorias, redactadas según las reglas de la *laudatio funebris* y dedicadas a hombres de iglesia... pero sobre todo a mujeres piadosas ejemplares" (Muñoz García, 2011). Parte de la correspondencia de Jerónimo con estas mujeres ha sido estudiado por Patrick Laurence, *Jérôme et le nouveau modèle féminin. La conversion à la "vie parfaite"*, Paris, 1997 (listado de las cartas en pp. 6-8).

[43] *Ep.123 Ad Geruchiam.* En cuanto a la castidad, ver en el caso de Salvina: "tú, que en la tumba de tu marido enterraste de una vez todas tus apetencias" (*tu uero quae in tumulo mariti*

A continuación, el fragmento del texto en donde se refiere a las *propathiai* para exhortarla y aconsejarla, indicándole la cercanía con los textos sagrados y haciendo uso también de diversos pasajes de la Escritura:

> "En tus manos esté siempre el Libro Sagrado, y sea tan frecuente tu oración, que todas las saetas de los pensamientos con que suele ser combatida la edad joven queden repelidas por este escudo. Es difícil, o mejor dicho imposible, estar del todo libre de aquella perturbación inicial que los griegos llaman *propatheias*, y que nosotros, traduciendo a la letra, podemos llamar "ante-pasiones"; porque la incitación de los vicios molesta en el alma y nuestro juicio es puesto en la alternativa de rechazar o admitir tales pensamientos. Por eso, el Señor de la naturaleza dice en el Evangelio: *Del corazón salen las malas intenciones, asesinatos, adulterios, fornicaciones, robos, falsos testimonios, blasfemias* (Mt 15,19). Es, pues, evidente que, según el testimonio de otro libro sagrado (cf. Gn 8,21), el corazón del hombre es proclive al mal desde su niñez, y que el alma fluctúa indecisa entre las obras del espíritu y las de la carne que enumera Pablo (cf. Gal 5,19ss)"[44]

En la correspondencia "fluye continuadamente la rica personalidad de su autor, lo que se refleja en una notable variación en los registros lingüísticos, surgiendo a cada paso desde el más culto al muy familiar, sin evitarse el vocabulario técnico",[45] y en particular en esta carta, la referencia a las *propatheiai*. Destacamos

sepelisti omnes pariter uoluptates) (*Ad Salvinam*, 7); ver también como ejemplos las cartas 54.7 y 123.2.

[44] *Semper in manibus tuis diuina sit lectio, et tam crebrae orationes, ut omnes cogitationum sagittae, quibus adulescentia percuti solet, huiusce modi clípeo repellantur. Difficile est, quin potius inpossibile, perturbationum initiis carere quempiam, quas significantius Graeci προπάθειας uocant; nos, ut uerbum uertamus e uerbo, «ante-passiones» possumus dicere, eo quod incentiua uitiorum omnium titillent animos, et quasi in meditullio nostrum iudicum sit uel abicere cogitata, uel recipere. Vnde et naturarum dominus in euangelio loquetbatur: De corde exeunt cogitationes alae, homicidia, adulteria, fornicationes, furta, falsa testimonia, blasphemiae. Ex quo perspicuum est, iuxta alterius libri testimonium, procliuius ese cor hominis a pueritia ad malum, et inter opera carnis et spiritus, quae apostolus Paulus enumerat, media animam fluctuare, nunc haec nunc illa capientem. (Ep. 79 Ad Salvinam*).

[45] Muñoz García de Iturrospe, M. T., "El género epistolar en la Antigüedad tardía: las cartas de san Jerónimo" en Redondo Moyano, E. (ed.), *Curso de Cultura Clásica (2009)*, Bilbao, Servicio Editorial de la Universidad del País Vasco, 2011, pp. 61-70.

que, a diferencia de los textos que leímos anteriormente, en esta carta Jerónimo traduce la palabra griega por *ante-passiones* en vez de *propassiones*. Si bien este hecho no altera significativamente el sentido de la idea central, ¿por qué Jerónimo introduce una nueva forma de llamar a las *propassiones*? Según Layton (2002) este hecho puede sugerir que "en la carta a Salvina, Jerónimo estuviera tratando con traducciones de la terminología técnica griega". Pienso que no hace falta recurrir a esa hipótesis dado que al tratarse de una carta (no un comentario exegético ni una obra erudita) y aún más, dirigida a una no-especialista en terminología técnica, anteponiendo el prefijo latino "*ante*" en vez del trasliterado del griego "*pro*" (ambos indican precedencia) Jerónimo trata de reformular la noción para facilitar la comprensión de la destinataria.

De cualquier modo, proponiendo al final del texto la referencia a Gálatas, "estos episodios no resultan solo respuestas involuntarias a estímulos externos sino indicios de la lucha entre la carne y el espíritu"[46]. Por ello la carta continúa de la siguiente manera:

> "De igual modo, toda carne desea lo propio de la carne, y con sus halagos arrastra al alma a mortíferos deleites; pero en nosotros está dominar el ardor del placer con un mayor amor a Cristo y someter a esta bestia lasciva con los frenos del hambre para que no pida placer sino comida, y lleve a su jinete, el Espíritu Santo, con paso moderado y tranquilo"[47]

En el primer párrafo de la carta que leímos anteriormente se refería a las *antepassiones* como *perturbationum initiis* en el ámbito

[46] Layton, R. A., "From 'Holy Passion' to Sinful Emotion: Jerome and the Doctrine of Propassio"...

[47] *Sic omnis caro concupiscit quidem ea, quae carnis sunt, et quibusdam inlecebris ad mortiferas animam uoluptates trahit; sed nostrum est, uoluptatis ardorem maiore Christi amore restinguere, et lasciuiens iumentum frenis inediae subiugare, ut non libidinem, sed cibos desideret, et sessorem Spiritum Sanctum, moderato atque composito portet incessu. (Ep. 79 Ad Salvinam*).

de los pensamientos (*cogitata*) y su aceptación o rechazo se efectuaría mediante un juicio mental (*iudicum*). En este aspecto, se mantiene en la misma línea que estuvimos analizando en los textos anteriores. Por su parte, en este segundo párrafo que citamos -y que es la continuación inmediata del anterior- se nos hace clara la intención del consejo terapéutico al indicar un "mayor amor a Cristo" para dominar aquellos ardores del placer. Esto no contradice lo anterior (en tanto que podría pensarse que un juicio "apático" y un amor "espiritual" juegan papeles independientes en este asunto) sino que, por el contrario, lo complementa armónica y además cristianamente.

En este último aspecto, que vincula armónicamente la familia de nociones relativas al *pathe* griego con el amor cristiano, Jerónimo se ubica en la misma línea que otros referentes cristianos anteriores (Clemente de Alejandría)[48] y contemporáneos suyos (Evagrio,[49] Gregorio de Nisa).[50] Además, en el consejo del último párrafo, Jerónimo hace expresa mención de la intimidad con el Espíritu Santo en la misma oración que refiere al "paso moderado y tranquilo" como efecto del mayor amor a Cristo: en esta afirmación podríamos decir que Jerónimo articula el ideal estoico de la tranquilidad del alma con los dones de la gracia, aunque sin nombrar esta noción categórica en la teología.

Como último texto que hemos elegido para dar cuenta del recurso a la noción de propasiones por parte de Jerónimo,

[48] *Strom*. 6,9. Clemente considera a la *apatheia*, después de varias aclaraciones, como compatible tanto con la esperanza (*elpis*) como con el amor (*agape*); cf. Sorabji, p.387.
[49] *Prakt*. 35; 38; 81; 84; 89; 91. Evagrio indica entre otras cosas que la *apatheia* produce y es producida por el *agape*.
[50] *Sobre el alma y la resurrección*, PG 46.89 B -C; 93 A -C; 96 B; cf. Sorabji, p.393.

abordaremos su comentario al libro de Ezequiel[51] v.18, 2: "¿Por qué andan repitiendo este refrán en la tierra de Israel: "Los padres comieron uva verde, y los hijos sufren la dentera"*?"*. Luego de analizar literatura de tipo epistolar, volvemos ahora a la exégesis propiamente dicha. Enfatizando en la misericordia de Dios, y luego de referirse a la pena que se transmite de padres a hijos (relativos a los textos que hablan de la justicia divina en Ex 20,5-6; 34,6-7), para solucionar la aparente aporía Jerónimo indica que:

> "Hay quienes explican el texto del Éxodo: "*Que castiga la iniquidad de los padres en los hijos hasta la tercera y cuarta generación*" pensando que hace referencia al alma humana, y dicen que el padre es un pequeño punto de los sentidos y la incitación de los vicios, el hijo se concibe si surge el pecado en el pensamiento, el nieto si se piensa algo pecaminoso, se medita y se lleva a cabo, y el biznieto, es decir la cuarta generación, sino sólo se comete una maldad o un crimen, sino que incluso te alegras de tus crímenes"[52]

Jerónimo elige aludir aquí a una exégesis de tipo alegórica[53] a diferencia de los casos que vimos anteriormente (lectura tipológica y metáfora comparativa). Él mismo indica que se trata de este tipo de método hermenéutico: "debe entenderse… que se dice una cosa y se

---

[51] *Com. in Hiez.*: "aunque la escribió en edad avanzada y entre infinitas dificultades, es, de entre todas sus obras exegéticas, tal vez la más aguda" (Moreschini, C.-Norelli, E., *Historia de la literatura cristiana antigua griega y latina II. Desde el concilio de Nicea hasta los comienzos de la Edad Media…*, p.361).

[52] *"Sunt qui hoc quod in Exodo scriptum est: Reddens iniquitates patrum super filios in tertiam et in quartam generationem, ita edisserent, ut ad animam humanam sententiam referant, patrem in nobis leuem punctum sensuum et incentiua uitiorum esse dicentes, filium uero si cogitatio peccatum conceperit, nepotem si quod cogitaueris atque conceperis opere perpetraris, pronepotem autem, hoc es quartam generationem, si non solum feceris quod malum est et sceleratum sed in tuis sceleribus glorieris"* (*Com. in Hiez.* L.VI)

[53] Aprende a estudiar y comentar las Sagradas Escrituras primeramente con Apolinar en Antioquía y más profundamente con Gregorio de Nacianzo en Constantinopla. Respecto de este último, cf. *De viris illustribus* 117: "*praeceptor meus et quo scripturas explanante didici*". "De la mano de Gregorio entrará Jerónimo en los secretos de la exégesis alegórica, a la vez que descubrirá los valores del mundo teológico griego, apenas conocido en Occidente" (Valero, J. B., "Introducción general a la obra"…).

piensa otra".[54] En este caso la alegoría se lleva a cabo a partir de un elemento dinámico común, es decir, el tránsito o pasaje: por un lado, en la letra del texto, la transmisión de la pena de una generación a la otra hasta la cuarta; por otro, el tránsito desde la incitación inicial hasta consentimiento pecaminoso, de éste hacia la puesta en práctica, y finalmente de la acción a la delectación en el pecado. Queda claro en este proceso mental-emocional que la instancia inicial no es considerada como pecado mientras que las otras sí, y podríamos agregar que en grados cada vez mayores.

Sin embargo, Jerónimo -al asignar a Dios la acción punitiva a dichos pecados en las instancias segunda, tercera y cuarta- agrega de inmediato una frase que parece no ser coherente con lo anterior:

> "Dios no castiga los primeros y segundos estímulos del pensamiento, a las que los griegos dan el nombre de *propatheias*, de los cuales no puede carecer ningún hombre, sino que castiga a aquel que ha tomado la decisión de poner en práctica sus pensamientos o a aquel que se niega a corregir lo que hizo, arrepintiéndose."[55]

Aquí aparece la referencia a las *propatheias* (que no traduce ni como *propasiones* ni como *antepassiones* sino que conserva el griego). Aclara, como en la carta a Salvina, que ningún hombre puede carecer de estas afecciones iniciales. Con todo, las llama "primeras o segundos estímulos del pensamiento" y es aquí donde se nos presenta la aparente incoherencia: las *propatheias*, que en todos los demás textos que hemos presentado tenían solo condición de inicio, ahora se identifican no solo con los estímulos del

---

[54] *"sic accipi debere… ut aliud in verbis sonet, aliud in sensu teneat"* (*Com. in Hiez.*)

[55] *Deus igitur primos et secundos stimulos cogitationum, quas Graeci προπαθείας uocat, sine quibus nullus hominum ese potest, nequaquam punit, sed si cogitata quis facere decreuerit aut ipsa quae fecit noluerit corrigere paenitentia.* (*Com. in Hiez.*)

pensamiento en una primera instancia (*primos*) sino que también en una aparente segunda instancia (*secundos*). Para intentar disipar esta indeterminación es necesario citar otro párrafo del mismo comentario en el que se refiere solo a la primera instancia (*primus pulsus cogitationum*) como no suceptible de castigo divino, mientras que aquella instancia segunda del párrafo anterior, quedaría incluida dentro de lo que llama "una ligera inspiración de la mente":

> "Dios no castiga el primer impulso del pensamiento, ni siquiera una ligera inspiración de la mente, sino que sólo castiga si se ponen en práctica los pensamientos."[56]

De este modo, cotejando los tres fragmentos del comentario a este versículo -y sin olvidar que el lenguaje que de que se trata es alegórico, el cual no siempre presenta las exactitudes típicas de otros tipos de exégesis- advertimos que aquella primera instancia que el primer fragmento denomina "pequeño punto de los sentidos y la incitación de los vicios" (referencia al 'padre' en la alegoría) se formula con cierta duplicidad: punto de los sentidos - incitación de los vicios. Esa duplicidad en la formulación toma forma de aparente distinción en el segundo párrafo que hemos citado: *primos et secundos stimulos cogitationum*. Sin embargo, por lo que dijimos anteriormente, el autor no pretende imputar pecado a las propasiones que, con el tercer párrafo, podemos entender en tanto "primer impulso del pensamiento" como también "ligera inspiración de la mente". Así, las propasiones quedan comprendidas como afecciones que agrupan no un solo tipo de acciones anímicas sino un

[56] *"nequaquam primus pulsus cogitationum immo paruus mentis instinctus, puniatur a Deo, sed quod mente conceperis opere consumes"* (*Com. in Hiez.*)

espectro de respuestas espontáneas (tal como lo indicábamos oportunamente en nuestra *Introducción*).

2.2 Discusión comparativa del uso del término.

Si analizamos el recurso de Jerónimo a las *propassiones* desde una perspectiva metodológica, podríamos decir que acude a un concepto que opera dentro de una teoría con sus funciones explicativas particulares (en este caso, la teoría psicológica estoica) y -tal como sus antecesores de origen cristiano- la aplica llevándola al ámbito de de la exégesis y la exhortación moral. Es importante señalar que, pese a que Jerónimo hace explícito el préstamo de esta noción según el uso de "los griegos", en su análisis parece no indicar ningún tipo de advertencias metodológicas que den cuenta del hecho de aplicar la noción de *propassiones* fuera del corpus teórico en el cual fue concebido.

Por otro lado, hemos notado el amplio vocabulario que Jerónimo utiliza para referirse a las propasiones y sus efectos en el alma humana. Habiendo ya analizado cada uno de los textos, quisiera proponer una visión ordenada de conjunto que permita capitalizar de forma global todas las expresiones que hemos reunido y así poder sintetizar los contenidos.

En primer lugar, indicamos aquellas expresiones que Jerónimo utiliza para describir nominalmente a las propasiones: se tratan del "inicio de un pensamiento" (*cogitationum exordiis, De Ps XV*), un "primer impulso del pensamiento" en el sentido de una "ligera inspiración de la mente" (*primus pulsus cogitationum; paruus mentis instinctus; in Hiez.*) y en el mismo sentido de

afecciones cognitivas iniciales -y teniendo en cuenta lo dicho anteriormente- las llama "primeros y segundos estímulos del pensamiento" (*primos et secundos stimulos cogitationum*, *in Hiez.*), estímulos que no son meros artificios sino que resultan "naturales" (*naturalibus stimulis*, *ad Eph.*). Lo dicho hasta recién expresa tres características de las propasiones para Jerónimo: son de condición inicial, se desarrollan en el ámbito mental o el de los pensamientos, y refieren al orden natural (por esto último, son comunes a todos los seres humanos).

Ahora bien, estas afecciones inciden sobre el alma humana generando efectos que Jerónimo describe de diversas maneras: se trata de una una "perturbación inicial" (*perturbationum*[57] *initiis*, *Ep. Ad Salv.*), que exita e irrita (cf. *concitamur*, *lacessiti, ad Eph.*) y por lo tanto, el "alma queda alterada… golpeada por la propasión" (*anima fuerit titillata… propassione percussus est*, *in Mat. 5,28*), con el peligro de que, si no es juzgada correctamente, luego "arrastra al alma" (*animam trahit*, *Ad Salv.*). Por este motivo, Jerónimo -a diferencia de los estoicos- atribuye a las propasiones cierta "culpa del inicio" (*initii culpam*, *in Mat. 5,28*) en tanto que "incitación de los vicios" (*incentiua uitiorum*, *in Hiez.*). De este modo, la propasión "molesta en el alma y nuestro juicio es puesto en la alternativa de rechazar o admitir tales pensamientos" (*titillent animos*; *uel abicere cogitata, uel recipere*; *Ad Salv.*) "para que en su alma no dominara la pasión" (*passio in animo illius dominaretur, in Mat. 26,37*) y de

[57] Según la opinión de Sorabji (Sorabji, R., *Emotion and Peace of Mind: From Stoic Agitation to Christian Temptation*…, p. 208), existe una alteración a la claridad terminológica de los estoicos en el hecho de que Cicerón (s. I aC.) traduce al latín la palabra griega *pathos* como *perturbatio* (cf. *Off.* 1.67; 1.69; *Fin.* 3. 10. 35; *Tusc.* 3.7; 4.10.). Como es evidente, Jerónimo no utiliza esta vía de traducción en los textos presentados para referirse a las emociones pasionales propiamente dichas, sino que lo aplica aquí a las propasiones, aunque -como vimos en la *Introducción*- el mismo Séneca indica que tampoco son perturbaciones propiamente dichas.

este modo surja el "pecado en el pensamiento" (*cogitatio peccatum; in Hiez.*). Porque "la pasión se considera un vicio y la propasión… sin embargo no se tiene por pecado" (*passio reputatur ni uitio, propassio tamen non tenetur in crimine*, *in Mat. 5,28*). Así, si el jucio determina "dominar" (*restinguere*; *Ad Salv.*) resulta entonces "calmado nuestro ímpetu" y "dominando el furor" (*requiescente impetu*, *furore restincto*; *ad Eph.*) de modo que no se "turbe la tranquilidad de nuestra mente" (*tranquillitatem mentis… conturbet*; *ad Eph.*).

Estos párrafos han intentado condensar la gama de significados que aplica Jerónimo al describir la dinámica emocional de las propasiones. Se trata de cuestiones bien humanas, que por tanto atañen a la humanidad perfecta de Cristo. Teniendo en cuenta lo visto hasta ahora, proponemos clasificar los recursos de Jerónimo al concepto de *propassio* en dos tipos según los sujetos en los que centra sus textos:

1. Recursos apologéticos: (*De Ps. XV*; *Com. in Mt L.IV*) centrados en Jesucristo, haciendo hincapié en que su perfecta naturaleza humana se encuentra en comunión con el Verbo divino y por ello no pudo pecar.
2. Recursos ascéticos: (*Com. in Mt L.I,5*; *Ep. 79 Ad Salvinam*; *Com. in Hiez.*) centrados en las exhortaciones y hermenéuticas morales.

Esta distinción no resultará estéril sino que más adelante tendremos la oportunidad de ponerla en práctica respecto a una aplicación novedosa de la noción de propasiones.

3. Breve orientación para el estudio de la transmisión de las *propassiones* de Jerónimo a Occidente.

"Al vincular la noción de *propassio* hacia los ideales ascéticos antes que a la psicología estoica, Jerónimo transmite a los exégetas medievales este concepto en tanto *primus motus* de inclinaciones pecaminosas y como advertencia permanente de los impulsos irracionales que acechan en lo más inaccesible del sujeto".[58] De este comentario, quisiera primero considerar que al analizar el recurso a las propasiones no hay que dejar de lado la vida ascética del mismo Jerónimo, tanto en su práctica como en la influencia que tuvo en sus escritos. La suya se trata de una vida ascética[59] de estilo monástico,[60] tal como aparece plasmada especialmente en su epistolario.

En segundo lugar, quisiera dar cuenta de la gran influencia de Jerónimo como transmisor de doctrinas y saberes en Occidente en este asunto relativo a las propasiones. No nos extenderemos en este asunto al no tratarse del objeto específico de nuestro estudio;[61] sin embargo resulta de interés nombrar algunas características generales de la influencia que tuvo la noción de *propassio* legada por

[58] Layton, R. A., "From 'Holy Passion' to Sinful Emotion: Jerome and the Doctrine of Propassio"...

[59] "La ascesis, según él, debía ser... una renuncia al mundo, sí, y una auténtica conversión... pero que no implicara el abandono del estudio, de la meditación espiritual, de las relaciones con otras personas" (Moreschini, C.-Norelli, E., *Historia de la literatura cristiana antigua griega y latina II. Desde el concilio de Nicea hasta los comienzos de la Edad Media*..., p.342). Ver también los textos: Williams, M. H., *The Monk and the Book: Jerome and The Making of Christian Scholarship*. Chicago, University of Chicago Press, 2006, allí la autora argumenta que Jerónimo fue el primero en representar el estudio bíblico como modo de ascetismo apropiado para la vida monástica cristiana; además: Cain, A., *The Letters of Jerome: Asceticism, Biblical Exegesis, and the Construction of Christian Authority in Late Antiquity*, Oxford Early Christian Studies, New York, Oxford University Press, 2009.

[60] Ramos-Lissón, D., *Patrología*. Navarra, EUNSA, 2005, p.326.

[61] Cf. Duval, Y.-M. (ed.), *Jérôme entre l'Occident et l'Orient: XVIe centennaire du départ de saint Jérôme de Rome et son installation à Bethléem*, París, Études Augustiniennes, 1988; especialmente Lottin, O., "La doctrine morale des mouvements premiers de l'appétit sensitive aux XIIe et XIIIe siècles" en *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age* 6 (1931), pp. 49-173; ver también los cinco ensayos de la 3º parte de Cain & Lössl *Jerome of Stridon: His Life, Writings and Legacy* (2009); Boquet & Nagy *Le Sujet des émotions au Moyen Âge* (2009).

Jerónimo. Si bien el primero de los maestros sentenciarios, Anselmo de Laon (m.1117), utiliza el término al comentar el evangelio de Mateo,[62] éste autor no cita a Jerónimo como referencia. La particular distinción entre emoción pasional y propasión se hizo común en la tradición teológica occidental a partir de su incorporación en las *Sentencias* de Pedro Lombardo (m.1160), quien sí cita a Jerónimo como fuente al referirse a Mt 26.[63] Allí se indica que las pasiones resultan pecaminosas mientras que las propasiones no lo son. Lottin (1931) estudia este tema en otros autores posteriores a Pedro, muchos de los cuales -de diversos modos- han considerado a las *propassiones* como pecados veniales (Odon d'Ourscamp o de Soissons, m.1171; Pedro de Poitiers, m.1205; Prévostin de Cremone, m.1210; Guillermo de Auxerre, m.1231).

Una voz distintiva resulta la del dominico Hugo de Saint-Cher (m.1235) ya que considera que los primeros movimientos del alma no deben considerarse como pecados, dado que -según él- no pertenecen al ámbito propiamente racional. En la misma línea podemos ubicar a Alberto Magno[64] (m.1280). Por su parte, Tomás de Aquino (m.1274) aplica este concepto siempre vinculado a temáticas cristológicas (padecimiento del alma de Cristo, impecabilidad de Cristo) y refiriéndose en varias ocasiones a Jerónimo como fuente.[65]

---

[62] Anselmo de Laon, *Ennarrationes in Matthaeum*, cap. V (PL 162 1282B).

[63] Pedro Lombardo, *Sententiae*, 3, 15, 6 (PL 192 0787); ver también *Collectanea in epistolas Pauli 1, p2, 6* donde se refiere a las propasiones como *primo motu*.

[64] Alberto usa repetidas veces el término *propassio*, basándose tanto en Jerónimo (*Super Iohannem*; ed. Borgnet, 1899, cap.11, v.36-38, p.451b) como en Agustín y e Hilario (*Summa theologiae*; ed. Borgnet, 1894-5), Pars II, tract.18, q.118, m.1, art.2, p.372a).

[65] Tomás de Aquino. Sólo cito aquellos textos en los que he encontrado que se refiere explícitamente a Jerónimo: *Super Io., cap. 13 l. 4.*; *Catena in Mt., cap. 5 l. 16.*; *Summa Theologiae III q.15 a.4 c, q.15 a.6 ad.1, a.7 ad.1*, *III q.46 a.7 arg.3*. Por las citas indicadas, podemos ver que se tratan de obras de la madurez de Tomás.

A partir del uso de los maestros dominicos, el tomismo en general ha recurrido a esta noción[66] y aún más, ha adaptado el uso de este término a sus propuestas teóricas[67] A modo de ejemplo interesante quisiera nombrar el siguiente: refiriéndose a la santidad de María, y en particular a su inmunidad a la concupiscencia, el teólogo dominico Merkerlbach en su tratado *Mariología* (1939; entre cuyas fuentes, Jerónimo es uno de los principales) argumenta que "al igual que en Cristo, en la Santísima Virgen las pasiones del alma estaban totalmente sometidas a la razón; por lo que se llaman más bien propasiones. Porque esta clase de pasiones existieron en ella de una manera distinta que en nosotros, en cuanto a tres cosas, como observa Santo Tomás respecto de Cristo, en la III Parte, q.15, a.4)"[68]. A partir de la clasificación de los tipos de recursos por parte de Jerónimo, podríamos decir que el uso que se le da en este ejemplo mariano se trata de un recurso de tipo apologético.

4. Conclusiones.

Para finalizar, nos preguntamos con el mismo Jerónimo: "¿A qué viene todo esto? A que reconozcas que eres un ser humano, y que, si no tienes cuidado, puedes sucumbir a las pasiones."[69] Estas palabras indican la finalidad específica de los textos analizados. Los he presentado en orden cronológico y comentado comparativamente

[66] ver Trembinski, D., "[Pro]passio Doloris: Early Dominican Conceptions of Christ's Physical Pain" en *Journal of ecclesiastical history* 59, N°4 (2008), pp. 630-656.
[67] Tal como el mismo Orígenes y su legado hicieron con la adaptación de la noción proveniente de la psicología estoica al pensamiento cristiano, "alteraciones en el concepto de *propatheia* también posibilitaron una nueva «cartografía» de la psique humana" (Layton, R. A., "Propatheia: Origen and Didymus on the origin of the Passions" en *Vigiliae Christianae* (2000), pp. 262-282).
[68] Merkelbach, B.-H. *Mariología*. [1939]
[69] *"Quorsum ista? Vt hominem te esse noueris, et passionibus humanis, nisi caueris, subiacere"* (*Ep. 79 Ad Salvinam*)

según las particularidades de cada uno (2.1). Allí hemos podido verificar que en todos los textos se aplican variedad de formas y estilos de exégesis: lectura tipológica, metáforas, exégesis alegórica.

Vimos también que, si bien nuestro autor muchas veces refiere al análisis general de las propasiones como tales, en todos los casos siempre se encuentra analizando aquellas referidas a alguna emoción pasional en particular: ira (*Comm. in Eph.*), tristeza (*Comm. in Math. L.IV*), delectación sensorial-sexual (*Comm. in Math. L.I*; *Ep. Ad Salvinam*). También, en el contexto de su recurso a las propasiones, Jerónimo aporta los elementos esenciales de la vida espiritual cristiana: ascetismo, amor a Cristo y la intimidad del obrar del Espíritu Santo (cf. *Ep. Ad Salvinam*). Luego he intentado elaborar una síntesis temática (2.2), reuniendo en pocos párrafos los distintos aspectos y conceptos que utiliza Jerónimo para dar cuenta de este tipo de afecciones.

El tratamiento que Jerónimo hizo de esta noción tuvo continuidad en las generaciones posteriores de autores cristianos, los cuales hicieron énfasis en la dimensión valorativa de las propasiones, es decir, la consideración de su pecaminosidad o no. Por su parte, Jerónimo, sabiendo que toma prestado una noción cuyo origen no es propiamente cristológico, sabe también presentarla desde ambas dimensiones -tanto meramente humana como en su apologética hacia el obrar emocinal de Cristo- tal como hemos intentado aclarar con nuestra clasificación de sus recursos.

Bibliografía

Jerónimo, (en orden cronológico [año entre corchetes] según la *Cronología* presentada por Juan B. Valero en *Obras completas de San Jerónimo*. Vol. I. Madrid, BAC, 1999, pp. 93-100)

Jerónimo, "Comentario a la epístola a los Efesios." *Obras completas de San Jerónimo. Edición Bilingüe. Comentarios paulinos*. Trad. M-A. Marcos Casquero & Mónica Marcos Celestino. Vol. IX. Madrid, BAC, 2010. [386] (cf. CCSL 77A)

Jerónimo, "Fragmentos selectos del Salterio." *Obras completas de San Jerónimo. Edición Bilingüe. Cuestiones relativas al Antiguo Testamento*. Trad. Herrera García, Rosa María. Vol. IV. Madrid, BAC, 2004. [390] (cf. CCSL 72)

Jerónimo, "Tratado sobre el Libro de los Salmos. Serie segunda. Salmo XV."*Obras completas de San Jerónimo. Ed. Bilingüe*. Trad. Mónica Marcos Celestino. Vol. I. Madrid, BAC, 1999. [397] (cf. CCSL 78)

Jerónimo, "Comentario a Mateo." *Obras completas de San Jerónimo. Edición Bilingüe*. Trad. Virgilio Bejarano. Vol. II. Madrid, BAC, 2002. [398] (cf. CCSL 77)

Jerónimo, "Ep. 79 Ad Salvinam." *Epistolario I. Edición Bilingüe*. Trad. Juan Bautista Valero. Madrid, BAC, 1993. [400] (cf. CSEL 55)

Jerónimo, "Ep. 123 Ad Geruchiam." *Cartas de San Jerónimo II. Edición Bilingüe*. Trad. Daniel Ruiz Bueno. Madrid, BAC, 1962. [409] (cf. CSEL 56)

Jerónimo, "Comentario a Ezequiel. Libro VI." *Obras completas de San Jerónimo. Edición Bilingüe*. Trad. Hipólito-B. Riesco Álvarez. Vol. Va. Madrid, BAC, 2005. [410-414] (cf. CCSL 75)

Boquet, D.-Nagy, P. (ed.), *Le Sujet des émotions au Moyen Âge*. Paris, Beauchesne, 2009.

Byers, S. C., "Augustine and the cognitive cause of Stoic 'Preliminary Passions' (Propatheiai)" en *Journal of the History of Philosophy* 41.4 (2003), pp. 433-448.

Capboscq, A. C., "Jerónimo" en *La lectura de la Biblia en los primeros siglos del cristianismo: Notas de exégesis patrística*,Buenos Aires, Guadalupe, 2019.

Cain, A., *The Letters of Jerome: Asceticism, Biblical Exegesis, and the Construction of Christian Authority in Late Antiquity*, Oxford Early Christian Studies, New York, Oxford University Press, 2009.

Dillon, Jh. M., "Metriopatheia and Apatheia: Some Reflections on a Controversy in Later Greek Ethics" en *The Society for Ancient Greek Philosophy Newsletter* 27 (1978).

Duval, Y.-M. (ed.), *Jérôme entre l'Occident et l'Orient: XVIe centennaire du départ de saint Jérôme de Rome et son installation à Bethléem*, París, Études Augustiniennes, 1988.

Gómez Aso, G., "El modelo epistolar de Jerónimo de Estridón" *Europa* 7 (2013), pp. 121-132.

González Villanueva, C., "Introducción." *Evagrio Póntico: Obras espirituales*, Madrid, Ciudad Nueva, 1995.

Laurence, P., "Jérôme et le nouveau modèle féminin. La conversion à la 'vie parfaite'" en *Collection des Études Augustiniennes, Série Antiquité,* 155*,* Paris, Institut d'Études Augustiniennes, 1997.

Layton, R. A., "From 'Holy Passion' to Sinful Emotion: Jerome and the Doctrine of Propassio" en *In Dominico Eloquio / In Lordly Eloquence*, Grand Rapids, Michigan, Eerdmans, 2002.

Layton, R. A., "Propatheia: Origen and Didymus on the origin of the Passions" en *Vigiliae Christianae* (2000), pp. 262-282.

Lottin, O., "La doctrine morale des mouvements premiers de l'appétit sensitive aux XIIe et XIIIe siècles" en *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age* 6 (1931), pp. 49-173.

Mattison, W. C., "Jesus' prohibition of anger (Mt 5:22): The person/sin distinction from Augustine to Aquinas" en *Theological Studies* 68 (2007), pp. 839-864.

Merkelbach, B.-H. *Mariología. Tratado de la Santísima Virgen María, Madre de Dios y mediadora entre Dios y los hombres*. Trad. Pedro Arenillas. Bilbao, Desclée de Brouwer, 1954 (1939).

Moreschini, C.-Norelli, E., *Historia de la literatura cristiana antigua griega y latina II. Desde el concilio de Nicea hasta los comienzos de la Edad Media*, Madrid, BAC, 2007.

Moya, P., "Las pasiones en Tomás de Aquino: entre lo natural y lo humano" en *Tópicos* 33 (2007), pp. 141-173.

Muñoz García de Iturrospe, M. T., "El género epistolar en la Antigüedad tardía: las cartas de san Jerónimo" en Redondo Moyano, E. (ed.), *Curso de Cultura Clásica (2009)*, Bilbao, Servicio Editorial de la Universidad del País Vasco, 2011, pp. 61-70.

Ramos-Lissón, D., *Patrología*. Navarra, EUNSA, 2005.

Rice, E. F., *Saint Jerome in the Renaissance*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1985.

Sandnes, K. O., "Jerome: Gethsemane - An Incident of Propatheia" en *Early Christian Discourses on Jesus' Prayer at Gethsemane*. Leiden, Brill (2016), pp. 289-294.

Seneca, *Ad Lucilium Epistulae Morales*, volume 1-3, Cambridge, Mass., Harvard University Press; London, William Heinemann, Ltd. 1917-1925.

Sheridan, M., "First movements (propatheiai) in John Cassian" en AAVV, *From the Nile to the Rhone and Beyond: Studies in Early Monastic Literature and Scriptural Interpretation*. Roma, Pontificio Ateneo Sant'Anselmo, 2012, pp. 457-466.

Sorabji, R., *Emotion and Peace of Mind: From Stoic Agitation to Christian Temptation*, New York, Oxford University Press, 2000.

Trembinski, D., "[Pro]passio Doloris: Early Dominican Conceptions of Christ's Physical Pain" en *Journal of ecclesiastical history* 59, Nº4 (2008), pp. 630-656.

Valero, J. B., "Introducción general a la obra" en *Obras completas de San Jerónimo. Ed. Bilingüe*. Vol. I. Madrid, BAC, 1999.

Williams, M. H., *The Monk and the Book: Jerome and The Making of Christian Scholarship*. Chicago, University of Chicago Press, 2006.

Varón-Mujer en la Época Patrística. El Grupo de Estudios del Aventino.

Male-Female in the Patristic Age. The Aventine Study Group.

Pbro. Dr. Edgardo M. Morales

Resumen

San Jerónimo constituye un caso particular en su concepción de la relación varón-mujer en época patrística. El monje encontró, pues, entre las mujeres romanas, mentes sumamente iluminadas y cultivadas con esmero en las ciencias más apreciadas por la mayoría de los hombres antiguos. Así, en este trabajo se presenta un estudio de esa relación que tiene en cuenta el recorrido vital e intelectual del santo trilingüe.

Palabras clave

Varón; mujer; San Jerónimo; Cristianismo primitivo.

Abstract

Saint Jerome constitutes a particular case in his conception of the male-female relationship in the patristic age. The monk found, therefore, among Roman women, minds highly enlightened and carefully cultivated in the sciences most appreciated by the majority of ancient men. Thus, this work presents a study of this relationship that takes into account the vital and intellectual journey of the trilingual saint.

Keywords

Male; female; Saint Jerome; early Christianity.

Fecha de recepción: 27/12/2019

Fecha de aceptación: 22/03/2020

Las fantasías elaboradas por la mente del hombre moderno en referencia a la relación varón-mujer durante la época prehistórica

llevaron a G. K. Chesterton, en su libro "El Hombre Eterno", a defenestrar una de las imágenes más arraigadas acerca de dicha relación.

En efecto, refiere Chesterton, cuando al hombre moderno se le pide una imagen de la época prehistórica al respecto, inmediatamente surge la idea del gran garrote y de la pobre mujer arrastrada por el piso y sus cabellos en manos de un enorme quasi-gorila que le manifestaría de ese modo su amor.

Dice inteligentemente el autor inglés, que en ninguna caverna u otro lugar que contenga rastros del hombre de ese tiempo, se ha encontrado nada que se parezca a tamaña brutalidad. Los cultores de una historiografía parcial e indocumentada corren el riesgo de llegar a conclusiones falsas cuando parten de premisas falsas, obligadas por una toma de posición "a priori".

El mismo riesgo se puede correr cuando se piensa en la relación varón-mujer en la época patrística. No encontraremos ningún escrito sobre la liberación femenina, tampoco abundan las obras escritas por mujeres (personalmente sólo conozco el "Itinerario" de la viajera española Egeria)[1] pero tampoco encontraremos algún texto en donde se diga, sarcásticamente parafraseando a Aristóteles, que el hombre es un "animal racional" y la mujer un "animalito inteligente". Al contrario, la conciencia de la bondad de la creación y de la igualdad entre el varón y la mujer fueron los temas recurrentes al momento de la exégesis del relato de la creación en el libro del Génesis. El hecho de que la mujer haya

[1] Los apotegmas atribuidos a las "*ammas*" del desierto pertenecieron primeramente a la tradición oral y después recopilados, probablemente por varones.

sido sacada "del costado" de Adán, y no de su cabeza o de sus pies, les permitía a los Padres de la Iglesia explayarse abundantemente sobre la igual dignidad.

1. Jerónimo y las mujeres del Aventino.

San Jerónimo constituye un caso particular en la relación varón-mujer en época patrística. No obstante esto su relación era considerada normal, nunca abominable ni inusitada. A nadie de su época le sorprendió que el monje encontrara entre las mujeres romanas, mentes sumamente iluminadas y cultivadas con esmero en las ciencias más apreciadas por la mayoría de los hombres antiguos.

Nacido en Estridón, en el confín entre Dalmacia y Panonia, Jerónimo había realizado sus estudios en Roma y Tréveris. Después de un período en Aquileia, donde comenzó a vivir el monaquismo junto a un grupo de amigos, viendo que el grupo se desmembraba, partió a Oriente y se estableció en el eremo de Calchis.

Cuando Jerónimo regresó a Roma en el año 382 no era, sin duda, un desconocido. Lejos había quedado su primera carta al Papa Dámaso desde Calchis, aquella de la que nunca tuvo una respuesta. Al contrario, entraba a Roma avalado por el mismo obispo, reconocido como una autoridad por sus conocimientos de la lengua hebrea,[2] a lo que se unía su fama de propagador de la vida monástica, como se veía en su "*Vita Pauli*" y en la carta a Heliodoro[3] que algunos habían aprendido de memoria.[4] Los escritos de

[2] Cf. Hi. *Ep*. CXXXVII,7.
[3] Cf. Hi. *Ep*. XIV.
[4] Cf. Hi. *Ep*. LXXVII,9.

Jerónimo se habían convertido en documentos públicos,[5] hasta el Papa copió algunas de sus cartas "*tota aviditate*."[6]

Dámaso conocía bien a Jerónimo: sus conocimientos seguros y aquellos que no lo eran tanto. Por eso le encomienda, por una parte, la revisión de los códices latinos[7] de las Sagradas Escrituras en relación con sus fuentes griegas, principalmente con las versiones de los LXX, Áquila, Theodosion y Símaco, cuyo manejo Jerónimo había demostrado en la exégesis sobre los serafines.[8] Y por otra parte, también Dámaso encomienda a Jerónimo la redacción de algunas de sus cartas.[9]

Por lo referente a la residencia de Jerónimo en Roma, Kelly[10] sigue la conjetura de Labourt al decir que Dámaso habría puesto a disposición del filólogo algunos cuartos en la iglesia de San Lorenzo, cerca del Teatro de Pompeyo, donde ahora se encuentra el "*Palazzo della Cancelleria*", el "*titulus*" custodiado por la familia de Dámaso hoy conocido como "*San Lorenzo in Damaso*". Pero esta conjetura es esgrimida por Kelly en contra de lo que él piensa sea la opinión de Nautin[11], que leyendo en *Ep*. XLV,2 dirigida a una de las matronas del Aventino llamada Asella: "*cum eis vixi*", estaría expresando que vivió en la mansión de otra miembro del grupo, Paula, quizás la más influyente y conocida.

---

[5] Cf. Gorce, D., *Vie de Sainte Mélanie,* Paris, Vrin, 1962, p. 109.
[6] Hi. *Ep*. XXXV,1 (*Epistula Damasi ad Hieronymum*).
[7] Cf. Hi. *Ep*. XXVII,1. *Praef. in Quattuor Evang*., PL 29,525. *Praef in Libr. Psalm.,* PL 29,117,B.
[8] Cf. Hi. *Ep*. XVIII A, 7; XVIII B, 1 (17).
[9]. Cf. Hi. *Contra Ruf*. II,20,3 (SC 303 p.158).
[10] Cf. Kelly, J. N. D., *Jerome*: *his life, writings and controversies*, New York, Harper & Row, 1975, p. 85.
[11] Cf. *Ibid*. p. 92.

Ambas opiniones van contra la ubicación tradicional de la residencia de Jerónimo en la iglesia llamada actualmente "*San Girolamo della Carità*", frente al "*Palazzo Farnese*".

2. El grupo del Aventino.[12]

A partir de Paula, en cuya casa habría vivido inicialmente, Jerónimo no tardó mucho tiempo en ponerse en contacto personal con las personas que ya lo conocían y admiraban a través de sus obras. Sobre todo con el grupo de mujeres dedicadas a un estilo de vida austera que se conoce tradicionalmente con el nombre de grupo del Aventino, dado que tenían como punto de referencia y encuentro el palacio de Albina y de su hija Marcela situado en aquel monte romano.

Jerónimo encuentra un grupo ya formado, no es su fundador, aunque sí debemos verlo como su mentor y como aquel que dio a todas sus integrantes un nuevo rumbo, abrió para ellas caminos distintos a los de su origen. Desde luego, por tratarse de un grupo de matronas, ninguna de ellas debe dedicarse a los rudos trabajos hogareños y tienen tiempo suficiente como para dedicarse al estudio. Ninguna de ellas era como otras mujeres del tiempo y, sobre todo, del lugar, que perdían el tiempo en bacanales que a menudo terminaban en lujuriosas orgías. A decir de sus contemporáneos

12 Para el tema véase: de Labriolle, P., "Les Débuts du Monachisme" en AAVV, *Histoire de L'Église* (Publiée sous la direction de Augustin Fliche & Victor Martin), Paris, Vrin, Vol.3. Paris 1947, pp. 299-369; Gordini, G. D., "Il Monachesimo Romano in Palestina nel IV Secolo" en *Saint Martin et son Temps* SA. XLVI (1961), pp. 85ss; Jannaccone, S., "Roma 384 Struttura Sociale e Spirituale del Grupo Geronimiano" en *GIF* XIX (1966), pp. 32-48; Schuster, I. "L'Influenza di Girolamo sui Primordi della Vita Monastica in Roma" en AAVV, *Miscellanea Geronimiana*, Roma, 1920, pp.115-122.

cada una de ellas era una "rara avis", como definían los poetas romanos a las mujeres fieles a sus maridos.

El temperamental monje dálmata no es solamente el que influye, sino también el influido: La presencia de la mujer en las biografías monásticas de San Jerónimo es muy diferente si comparamos la "*Vita Pauli*", escrita antes de su estadía romana, con "*Vita Malchi*" o "*Vita Hilarionis*" escritas después de esta experiencia. En la primera, el tema de la mujer responde a la estructura tópica tanto en la literatura martirial -la tentación del mártir,[13]- como en la literatura hagiográfica -la situación de la hermana del monje habiendo ya muerto los padres[14]-. En las restantes "Vidas", en cambio, la mujer no sólo ocupa un lugar importante sino que incluso tiene a su cargo el discurso inteligente que supera la misoginia del monje.[15]

Las mujeres más destacadas de este grupo del Aventino están, de un modo u otro, reflejadas en las dos últimas hagiografías jeronimianas. Esto nos permite pensar en dos etapas de elaboración de estas "Vidas": un esbozo bastante maduro antes de su viaje a Roma y la redacción o las redacciones sucesivas una vez que se hubo establecido definitivamente en Belén.

En la relación con las integrantes del grupo del Aventino, San Jerónimo cubría las funciones de maestro en las Sagradas Escrituras y de padre espiritual, inspirando sus dos pasiones respectivas: el estudio del hebreo en orden a un conocimiento serio de la Palabra, y la dedicación a la vida monástica como camino de salvación y en

[13] Cf. Hi. *V Pau.* III.
[14] Cf. Hi. *V Pau.* IV.
[15] Cf. Hi. *V Hil.* 7,1-2; *VMalch.* 6,7.

orden a que el estudio de la Palabra no sea estéril. Jerónimo rechazaba tanto la esterilidad de un estudio cientificista como la ignorancia que algunos monjes consideraban como santidad.[16]

3. La dinámica del grupo.

Las reuniones del grupo del Aventino debieron haber sido muy fructíferas. Diariamente -salvo algunas excepciones-[17] se encontraban hacia la hora de tercia[18] para profundizar en el estudio de las Escrituras por medio de preguntas al maestro.[19] Tanto el horario como el método se parece al de las vírgenes consagradas en el templo de Jerusalén, según aparece en los apócrifos que se atribuyeron durante mucho tiempo a San Jerónimo como traductor: el Evangelio del Pseudo Mateo[20] y el Evangelio de la Natividad de María.[21]

Pronto las lecciones en grupo parecieron insuficientes a las alumnas que más se destacaban en las dos pasiones características de San Jerónimo -a saber las Sagradas Letras y el monaquismo- y recurrieron a las cartas, ya para tener una exposición más detallada sobre los temas en cuestión, ya para no entorpecer con "*excursus*" la reunión matinal, ya para poder conservar los ológrafos del maestro.

---

[16] Hi. *Ep*. XXVII,1.
[17] Cf. Hi. *Ep*. XXIX,1; XXX,1.
[18] Cf. Hi. *Ep*. XXIII,1.
[19] Cf. Hi. *Ep*. XXV; XXVI,3.
[20] Cf. Thilo, J. C., *Codex Apocryphus* Leipzig, N.T.I., 1832 pp. 339-400; C. Tischendorf, C., *Evangelia Apocrypha*, Leipzig, 1953 (1853), pp.50-102.
[21]. Cf. PL 30, 297-305. Aunque J.P. Migne coloca la obra entre las de autoría jeronimiana, Amann, E., *Le Protévangile de Jacques et ses remaniements* latins, Paris, Vrin, 1910, p.108 sostiene que el autor debió ser un contemporáneo de Carlomagno. Este apócrifo es introducido en algunos manuscritos antiguos -por ejemplo en el Vaticano 5257- por una carta de Jerónimo a Heliodoro y Cromacio de discutida autenticidad.

Por lo que se refiere a las Sagradas Escrituras, Jerónimo supo despertar el deseo de profundización, en base al texto hebreo y a las versiones de Símaco, Aquila y Theodosion, no sólo a su auditorio del Aventino sino, como ya vimos, incluso al mismo Papa Dámaso.[22] Pero esta atención filológica no convertía a San Jerónimo en un literalista; las cartas escritas en este período reflejan, por una parte, su preferencia por el sentido místico; por otra, la libertad de estilo que se permite el filólogo ya que frecuentemente utiliza el género epistolar para desarrollar lo que por forma y fondo pertenecería a un tratado,[23] o más bien a un comentario.[24]

El ambiente clerical en Roma distaba de ser propicio a las Sagradas Escrituras, algunos habían dejado de lado los Evangelios y los profetas para darse a la lectura de comedias, cantaban las palabras amatorias de los versos bucólicos echando mano de Virgilio[25]. Monjes adúlteros, clérigos y vírgenes (?) taberneros[26] ...la descripción de Jerónimo pinta un panorama lamentable de la diócesis de Roma y es muy probable que haya desencadenado un sinnúmero de "*testimonia*"[27] con los que los presbíteros se defenderían de tales acusaciones. A Marcela, por ejemplo, Jerónimo escribe acerca del texto de *I Tim*. 5,19-20 diciendo:

---

[22] Cf. Hi. *Ep*. XIX (de Dámaso a Jerónimo pidiéndole explicación sobre la palabra "*Hosanna*"), *Ep*. XX (respuesta de Jerónimo a dicha consulta).
[23] Cf. Hi. *Ep*. XXI,1.
[24] Cf. *Ibid*., XXI,3.
[25] Cf. Hi. *Ep*. XXI,13.
[26] Cf. Hi. *Adv. Helv*. 21.
[27] Colección de textos bíblicos que servían de argumento de autoridad en determinadas polémicas, que justificaban actitudes o servían simplemente de excusa. Algunas colecciones habían sido publicadas como, por ejemplo, los "*Testimonia ad Quirinum*" de Cipriano de Cartago.

"*...illi adversus presbyterum accusationem omnino non putent recipiendam; nos legamus: "adversus presbyterus accusationem en receperis nisi sub duobus aut tribus testibus; peccatores autem coram omnibus argue...*""[28]

Más tarde Rufino reprochará a Jerónimo que su descripción del clero decadente es exagerada.[29] De todos modos, sea que las expresiones del ácido dálmata respondieran al ornato retórico tan adecuado a su carácter, sea que respondiesen a una dolorosa realidad, el monje filólogo no encontró entre los clérigos y monjes de Roma un auditorio afín a sus clases sobre la Sagrada Escritura y el monaquismo. En cambio sí lo encontró entre las mujeres.

Por su parte este grupo intelectual y espiritual de mujeres, tampoco encontraba en el clero local un maestro o un interlocutor válido. Su recurso a Jerónimo no parece un afán de novedades sino la seriedad de una búsqueda.

Así, Jerónimo fue acusado de dirigirse sólo a las mujeres, por lo que escribirá más tarde: "*si viri de scripturis quaererent, mulieribus non loquerer*".[30]

4. El grupo del Aventino y el "*propositum virginitatis*".

El grupo del Aventino había progresado muchísimo en el manejo del griego y aun del hebreo. La rara lengua oriental era la joya que Jerónimo lucía como poseedor exclusivo en el ambiente eclesial y la compartía con sus distinguidas discípulas.

[28] Cf. Hi. *Ep*. XXVII,3.
[29] Cf. Ruf. *Apol. in Hier*. II, 5. PL 21, 587, D. Sobre la realidad o la exageración de las afirmaciones de Jerónimo, véase Grüztmacher, G., *Hieronymus*" en *ThRv* (1902), p. 118.
[30] Cf. Hi. *Ep*. LXV,1.

Sin embargo no pretendían conocer las lenguas por las lenguas mismas sino como un instrumento para el conocimiento de las Escrituras sagradas, de la doctrina que de ella se desprende y también para participar en las polémicas.

Incluso la precisión filológica, tan preciada en la época de la segunda sofística, es utilizada por Jerónimo no sólo para la enseñanza, sino también para desenmascarar herejías como la de Helvidio quien negaba la perpetua virginidad de María y el valor de la consagración femenina. El argumento de Helvidio fue utilizado para desacreditar a las matronas del grupo del Aventino y por lo tanto Jerónimo tuvo que tomar partido en la polémica.[31]

Helvidio era, según nos indican Jerónimo[32] y Genadio,[33] un laico romano discípulo del arriano Auxencio de Milán que había criticado duramente, por medio de una breve obra, una apología de la consagración virginal escrita por un monje llamado Carterio;[34] la crítica comenzaba por la forma para terminar en la doctrina.

Carterio hacía residir la grandeza de la consagración virginal y su superioridad con respecto al matrimonio en la perpetua virginidad de la Santísima Virgen María; por lo tanto Helvidio, refutando el fundamento, echaba por tierra el "*propositum virginitatis*".

La respuesta de Jerónimo posee la agudeza y los argumentos "*ad hominem*" necesarios para reducir al absurdo a su contendiente. El estilo lingüístico del escrito contra Helvidio es semejante a la *Ep*. XX con que Jerónimo respondió a la consulta del Papa Dámaso

[31] Cf. Hi. *Ep*. XXII,22.
[32] Cf. Hi. *Adv.Helv*. 1.
[33] Cf. Gennad. *Vir.Ill*. 32.
[34] Cf. Hi. *Adv.Helv*. 16.

sobre el significado de la palabra "*Hosanna*":[35] no faltan en la obra contra Helvidio la precisión filológica, la argumentación apologética, ni la ironía retórica; a través de ella podemos conocer algunos elementos de la doctrina sobre la vida monástica que formaron parte de las enseñanzas de Jerónimo en el Aventino.

A las tres facetas más importantes de la diamantina personalidad de Jerónimo -filólogo, escriturista y monje- el grupo del Aventino respondió fielmente. Entre las más destacadas de sus miembros encontramos a Marcela, hija de Albina en cuya casa solían reunirse; era, sin duda, la más intelectual[36] del grupo. Había introducido en el estudio de la Palabra de Dios[37] a otras dos eminentes integrantes de esta agrupación: Paula y Eustoquia, madre e hija, dignas representantes de la "gens furia", flores de ese linaje que -como dice Jerónimo- "desde Camilo, no ha tenido ninguna representante, o ha sido rara la mujer que haya conocido un segundo lecho."[38] Disputaban entre sí los primeros puestos en la oración, la pobreza y el estudio; llegaron a ser grandes conocedoras del griego[39] y del hebreo.

Además de Eustoquia, otras hijas de Paula se unieron a este nuevo "coro de bienaventurados" que Jerónimo ahora llama "*castitatis chorum*":[40] Blesila, la hija mayor, la que habiéndose casado muy joven enviudó a los siete meses.[41] Esta joven se dedicó con mucha exigencia a la "*conversatio*" monástica y murió al poco

[35] Compárese, por ejemplo, *Ep*. XX,2 con *Adv.Helv*. 17.
[36] Cf. Hi. *Ep*. CXXVII,6.
[37] *Ibíd*., XLVI,1 (De Paula y Eustoquia a Marcela).
[38] Cf. Hi. *Ep*. LIV,1.2.
[39] Cf. *Ibíd*., CVIII,28.
[40] Cf. *Ibíd*., XXX,14.
[41] Cf. *Ibíd*., XXII,15.

tiempo. Por esto algunas matronas y miembros del clero romano acusaron de su muerte repentina[42] a los excesos a los que, según ellos, Jerónimo sometió a la joven.

Paulina participaba como miembro externo: era la segunda hija de Paula, se había casado con un antiguo compañero y amigo de Jerónimo llamado Panmaquio,[43] ambos custodiaban la Basílica de los Santos Juan y Pablo conocida con el nombre de "*Titulum Pammachii*".

A este núcleo principal se añadían Principia,[44] Marcelina,[45] Felicidad -apodada la santa-,[46] Feliciana,[47] Lea -que presidía el monasterio-,[48] Asella[49] -a quien Jerónimo dedicó una de las redacciones de "*Vita Hilarionis*"-, Sofronia y otras.[50]

De entre ellas, Eustoquia mereció la dedicación del opúsculo sobre la virginidad que se trasmite como *Ep*. XXII. Esta carta había sido fuertemente criticada por Onaso de Segesta, al que Jerónimo aplastó con su crítica en carta a Marcela.[51] A esta obrita se refiere el monje filólogo en la *Ep*. LII, 17 a Nepociano -el sobrino de su amigo Heliodoro- cuando dice: "*lapidato iam virginitatis libello, quem sanctae Eustoquiae Romae scripseram*".

La obrita está presentada como epístola pero excede la extensión de una carta normal. Comienza aplicando a la huida monástica un primer "*testimonium*" encabezado por el *Sal*. 44,11 y

---

42 Cf. *Ibíd*., XXXIX,7.
43 Cf. *Ibíd*., XLIX,1.13; LXVI,2-3. *Comm. in Abd. Proph*. Prol. PL 25,1098.
44 Cf. *Ibíd*.,CXXVII,8.
45 Cf. *Ibíd*., XLV,7.
46 Cf. *Ibidem*.
47 Cf. *Ibíd*., XXX,14.
48 Cf. *Ibíd*., XXIII,1-2.
49 Cf. *Ibíd*., XXIV.
50 Cf. *Ibíd*., CXXVII,5.
51 Cf. Hi. *Ep*. XL.

continuado por *Sal.* 26,13; *Gn.* 19,17; *Lc.* 9,62 y *Mt.* 24,17, Jerónimo ubica de este modo la consagración virginal en dimensión escatológica. El segundo "*testimonium*" está introducido por el siguiente versículo del salmo usado en el primero (*Sal.* 44,12), seguido por *Gn.* 2,24 ("*erunt ambo in carne una*"). Complementan este "*testimonium*" las citas implícitas de *Ef.*4,4; *Cant.* 1,4.5, para mostrar que el consagrado se ha desposado en el espíritu y que su unión esponsal purifica interiormente. El argumento bíblico termina con *Cant.* 8,5 mostrando que esta unión purifica interiormente y virginiza; los versículos 6 y 7 de este capítulo del Cantar cerrarán, en un perfecto ciclo retórico, esta preciosa carta.

> "La virginidad, dice Jerónimo, está consagrada en María y en Cristo...alabo las nupcias, alabo el matrimonio, pero porque me engendran vírgenes." [52]

Jerónimo advierte largamente a Eustoquia acerca de la dureza de la vida que emprenderá y sobre el peligro de deshacer el camino emprendido; más que nada cuando, viendo lo que dejó, se sienta tentada a volver a ello. Advierte contra las reuniones de las matronas ricas, contra el refinamiento romano y -nuevamente- contra la corrupción del clero -tan elocuentemente descriptos por Jerónimo[53] con abundante "*ornatus*" hiperbólico e irónico-.

La vida de virginidad que predica Jerónimo en este opúsculo, se establece sobre vínculos de caridad que superan las grandes barreras sociales y las diferencias de clase: "si tienes esclavas como compañeras en la vida monástica (*comites propositi tui*) no te levantes contra ellas, ni te envanezcas como señora. Habéis

[52] Cf. *Ibíd.*, XXII,18.20.
[53] Cf. *Ibid.* 16.28.

empezado a tener un mismo esposo, juntas cantáis los salmos a Cristo, juntas recibís su cuerpo; ¿por qué ha de ser distinta la mesa?"[54]

Este tipo de predicación, profundamente cristiana, llamó la atención en aquel tiempo y lo sigue haciendo. Jerónimo supera, con audacia, los planteos de San Pablo a Filemón y a la comunidad de Corinto: "¿Eras esclavo cuando fuiste llamado? No te preocupes. Y aunque puedas hacerte libre, aprovecha más bien tu condición de esclavo."[55]

El opúsculo sobre la virginidad da un nuevo giro y pasa ahora a advertir a Eustoquia sobre el peligro de la cultura pagana. Esta parte de la carta manifiesta el cambio operado en Jerónimo desde Calchis: desde el rétor y filólogo romano, al asceta enamorado de las Sagradas Escrituras. Esta conversión de ideas, pero no de estilo -que se aprecia en la diferencia de forma de la "*Vita Pauli*" por un lado, y de las "*Vitae*" "*Malchi*" e "*Hilarionis*", por otro- le hace establecer una prolongación del texto bíblico[56] en una sucesión comática de paralelismos antitéticos en dos miembros invertidos, éstos marcan la diferencia entre el texto bíblico y el de Jerónimo: mientras en el texto bíblico primero presenta el elemento positivo y después el negativo, en el texto jeronimiano primero encontramos el elemento negativo y en segundo lugar el positivo. Un "*polysyndeton disiunctivum*" elegantemente presentado, con el que, paradójicamente, quiere convencer a Eustoquia que no debe apreciar la elegancia y la elocuencia:

---

[54] Hi. *Ep*. XXII,29.
[55] I Cor. 7,21.
[56] Cf. IICor. 6,14-15.

"*Quae enim communicatio lucis ad tenebras?*
qui consensus Christo et Belial?/
quid facit cum psalterio Horatius?
cum evangeliis Maro?
cum apostolo Cicero?"[57]

El pasaje termina con un posible "*mendax aretalogus*" "*locus communis*" en la literatura hagiográfica,[58] el famoso relato del sueño en el que Jerónimo se ve enjuiciado por el divino tribunal: "*Ciceronianus es, non Christianus; ubi thesaurus tuus, ibi et cor tuum*". Jerónimo cuenta, con hermoso estilo ciceroniano, cómo en adelante leyó con tanto ahínco los libros divinos cuanto no había puesto antes en la lectura de los profanos.

La carta continúa presentando, con abundancia de doctrinas y ejemplos, los distintos tipos de monjes y sus prácticas ascéticas. Cierra el ciclo una nueva serie de citas bíblicas escatológicas y, como al principio, dos referencias al Cantar de los Cantares.

Es indudable que con este opúsculo, especialmente dedicado, Eustoquia se llevaba la parte del león en el grupo del Aventino, al menos por lo referente a la vida monástica.

5. Del estudio de la Biblia a la "*lectio continua*".

Se dice que el "Monje Rojo", como apodaban a Vivaldi, escribía cada una de sus obras de acuerdo a la capacidad de sus discípulas a quienes dedicaba esas composiciones. Muchos siglos antes Jerónimo había hecho lo mismo, dedicaba a cada una de las mujeres del grupo

[57] Hi. *Ep*. XXII,29. La figura usada es semejante a la "*oximora verba*" que utiliza, por ejemplo en *VHil*. 5,5.
[58] Cf. Festugiere, A. J., "Lieux Communs et Thèmes de Folk-lore dans l'Hagiographie primitive" en *WS* LXXIII (1960) pp.123-152; Maraval, P., "Introduction" en AAVV, *Vie de Sainte Macrine*, Paris, SC, 1971, vol. 178, pp.29-30.

del Aventino los escritos que podían estimularlas a ofrecer a Dios lo mejor de sí mismas.

Si el tesoro de la doctrina monástica era dirigido a Eustoquio, en lo referente a la doctrina bíblica, el virtuosismo jeronimiano es para Marcela. Los términos técnicos y la exégesis son abundantes en las cartas que le dirige a esta destacada estudiosa de la Biblia; esto se verifica aún cuando el motivo de la epístola sea la consolación fúnebre.[59] Marcela está ávida de saber y Jerónimo le responde sus consultas eruditas de filología bíblica,[60] con escritos más eruditos todavía.

Después de la muerte de su hija Blesila, Paula, inspirada por Jerónimo, comenzó a preparar la realización concreta de su "*propositum*", esto es, establecerse en Jerusalén para llevar allí una vida entregada a la "*lectio diuina*", entre la austeridad y la hospitalidad. El ambiente romano se hallaba enrarecido contra los monjes y en especial contra Jerónimo. La acritud de la crítica del monje filólogo contra la corrupción del clero, no hizo otra cosa que revertir la animadversión sobre su propia cabeza.

Antes de la muerte de Dámaso Jerónimo había comenzado dos grandes trabajos, la colación de manuscritos hebreos con la traducción de Áquila,[61] y la traducción del Tratado Sobre el Espíritu Santo de Dídimo[62] que quería dedicar al Papa. En ésta última, los epítetos contra el clero romano son sumamente duros,

[59] Hi. *Ep*. XXIII,1.
[60] Cf.: "*...studiosissime postulasti ut tibi universa nomina cum sua interpretatione dirigerem.*" (Hi. *Ep*. XXV,1; (*autem*) XXVI; XXVII; XXVIII; XXIX)
[61] Cf. Hi. *Ep*. XXXII.
[62] Cf. *Ibid* XXXVI,2.

principalmente cuando lo trata de "*pharisaeorum senatus*."[63] En la *Ep*. XLIII truena del siguiente modo:

> "*Habeat sibi Roma suos tumultus, harena saeviat, circus insaniat, theatra luxurient, quia de nostris dicendum est, matronarum cotidie visitetur senatus: nobis adherere Deo bonum est, ponere in Domino spem nostram...*"[64]

Se renueva la semejanza de lenguaje con "*Vita Hilarionis*".

Las eruditas cartas de filología bíblica habían hecho olvidar, a Jerónimo, de las biografías -con muchos datos autobiográficos- que venía gestando. Ahora reaparecen los términos y temas semejantes: el joven Hilarión se aleja en Alejandría del circo, de la arena y de las lujurias del teatro;[65] más adelante, cuando, según el relato de Jerónimo, Hilarión vivía con San Antonio, es la "*frequentia*"[66] lo que le hace separarse del maestro para vivir más profundamente la soledad. Este hecho, piensa Jerónimo, será criticado por los discípulos de los fariseos[67] -el clero romano- quienes gustaban de la "*frequentia salutandi*".

Parece que Jerónimo no estaba lejos de la verdad, también Símaco decía "*...frequentiam quae sola Romae honorabilis iudicatur*".[68] Pero, el párrafo de la *Ep*. XLIII que hemos citado parece indicarnos la existencia de dos "senados" gustosos de la "*frequentiae*", los que se constituirán en los dos frentes de mayor oposición contra Jerónimo: el clero y las matronas romanos.

El 11 de diciembre del 384 murió el Papa Dámaso y este hecho signó el final de la estadía de Jerónimo en Roma, aunque la partida

[63] Cf. Did. *De Spiritu Sancto*, pref. PL 23,105.
[64] Hi. *Ep*. XLIII,3.
[65] Cf. Hi. *VHil*. 2,3.6.
[66] Cf. *Ibid*. 2,6.
[67] Cf. *Ibid*. I,6-7.
[68] Simm. *Ep*. VI,32.

tuvo lugar recién en Agosto del 385. La actitud del nuevo pontífice, Siricio, ha sido interpretada[69] como de hostil para con Jerónimo. La posición que asume entonces Jerónimo es contradictoria: por un lado suspira por el desierto y la soledad del campo,[70] por otro lado sufre por haber tenido que abandonar Roma.[71] Con todo se trata de una actitud comprensible por haber sido "*omnibus flagitiis obrutum*"[72] después de un período de tres años en el que le besaban las manos, lo llamaban santo, el Papa hablaba con sus palabras y hasta lo consideraban digno del sumo sacerdocio[73] (léase pontificado) al menos así lo pensaba Jerónimo.

Para él, el cambio de actitud hacia su persona nunca hubiese tenido lugar "*nisi cum Hierosolyma Paula proficiscitur* [...] *postquam eam pro suae merito sanctitatis venerari, colere, suspicere coepi...*"[74] No considera, en cambio, que pudiera haber suscitado él mismo esta animadversión contra su persona a causa de sus reales pero tan cáusticas críticas.

La partida de Roma fue trágica para Jerónimo. En vano trató de disminuir la gravedad de los acontecimientos en su Apología Contra Rufino. Éste le acusaba, entre otras cosas, de haber debido sufrir un juicio en Roma de parte del Papa Siricio y de otros Obispos, y a ello se refiere Jerónimo al decir:

> "*...si vel parvam schedulam contra me romani episcopi aut alterius Ecclesiae protuleris, omnia quae in te scripta sunt mea crimina confitebor.*"[75]

---

[69] Cf. Kelly, J. N. D., *Jerome...*, p. 112.
[70] Cf. Hi. *Ep*. XLIII.
[71] Cf. Hi. *Ep*. XLV.
[72] Hi. *Ep*. XLV,1.
[73]. *Ibid*. 2.3.
[74] *Ibidem*.
[75] Hi. *Contra Ruf*. III,22.

6. El viaje hacia Jerusalén.

En la misma apología,[76] Jerónimo nos deja un breve relato de su viaje: partió desde el puerto de Roma a tres kilómetros de Ostia en el mes de Agosto, soplando los vientos etecios. Lo acompañaban su hermano Pauliniano, el presbítero Vicente y otros monjes que ya residían en Jerusalén. Llegaron primero a "*Regium*" e hicieron una breve escala en las riveras homéricas de Scylla, como demostrando que su ruptura con la cultura pagana no había sido tan absoluta.

En todo el relato del viaje, que Jerónimo hace en la apología, no menciona ni siquiera una vez la compañía de Paula e incluso su *Ep*. CVIII -el elogio fúnebre de Santa Paula- es confuso con respecto a este punto.

Jerónimo parece recurrir "*ex professo*" a los extrañamientos retóricos de la "*ambiguitas*" y de la "*obscuritas*" cuando se refiere a este tema. Por ejemplo, en la mencionada epístola dice:

> "*Tandem exacta hieme aperto mari, redentibus ad ecclesias suas episcopis* <Epifanio y Paulino> *ipsa voto cum eis et desiderio navigabat. Quid ultra differo? Descendit* <Paula> *ad portum, fratre, cognatis, affinibus, et -quod his maius est- liberis prosequentibus... Hoc contra iura naturae plena fides patiebatur, immo gaudens animus adpetebat, et amorem filiorum maiore in Deum amore contemnens, in sola Eustochio, quae et propositi e navigationis eius comes erat adquiescebat.*"[77]

Una lectura rápida haría pensar que fueron Epifanio y Paulino los que convencieron a Paula a viajar "*ad heremum Antoniorum atque Paulorum*."[78] Apoyado por el uso inmediato de "*Quid ultra differo*?" Jerónimo evita tener que dar mayores explicaciones.

---

[76] *Ibidem*.
[77] Hi. *Ep*. CVIII,6.
[78] *Ibidem*.

En el trayecto hacia la Tierra Santa, las naves de los deportados, emigrantes o peregrinos, se reunieron. Para Mohrmann, Smit[79] y Kelly[80] el lugar del encuentro pudo haber sido Chipre junto a Epifanio, pero nada obsta en el texto para pensar que este encuentro bien se pudo haber producido en "*Regium*" o en "*Methonem*" donde las naves habían atracado. Es desde allí desde donde coinciden los relatos del itinerario:

> "*...in scyllaeo litore paululum steti, ubi veteres didici fabulas, et praecipitem pellacis Ulixi cursum, et sirenarum cantica, et insatiabilem Charybdis voraginem*";[81] "*Inter Scyllam et Charybdim Adriatico se credens pelago...*"[82]

El trayecto hasta Chipre tiene grandes semejanzas con el que realizara Hilarión[83] según la biografía de Jerónimo. Ya en la isla -como lo relatan tanto la Apología como la Epístola-fueron recibidos por el Obispo Epifanio, una de las fuentes de Jerónimo para la biografía del monje de Gaza.

En la Apología, el filólogo romano indica brevemente que poco después arribaron a Antioquía "*ubi fruitus sum communione pontificis confessorisque Paulini.*"[84] Paulino mismo los condujo hasta Jerusalén "*media hieme et gravissimo frigore.*"[85] Desde allí se dirigieron a Egipto haciendo el periplo de los monasterios de Nitria para volver rápidamente a Belén.

La Epístola, aún advirtiendo "*Omito Syriae Coeles et Phoenicis iter -neque enim odoeporicon eius disposui scribere- ea tantum loca*

[79] Cf. Mohrmann, Ch., *op.cit.*, pp. XXXIX. P. 323.
[80] Cf. Kelly, J. N. D., *Jerome...*, p. 117.
[81] Hi. *Contra Ruf.* III,22.
[82] Hi. *Ep.* CVIII,7.
[83] Cf. Hi. *VHil.* 30,1.
[84] Hi. *Contra Ruf.* III,22.
[85] *Ibidem*.

nominabo, quae sacris voluminibus continetur",[86] desarrolla un itinerario, minucioso y detallado, al modo de los usados para las peregrinaciones a Tierra Santa.[87]

En relación a estas peregrinaciones a los Santos Lugares, que en la época de Jerónimo eran cada vez más frecuentes, G. Morin[88] pensaba que el pasaje de la carta de San Jerónimo a Furia donde dice:

> "*Vidimus nuper ignominiosum per totum Orientem volitasse; et aestas et cultus et habitus et incessus, indiscreta societas, exquisitae epulae, regius apparatus Neronis et Sardanapalli nuptias loquebatur*." [89]

Estaba referido a Egeria, la famosa peregrina española. Pero, además del anacronismo -durante el paso de Egeria por Tierra Santa (382-384) Jerónimo se encontraba en Constantinopla y en Roma-, el monje filólogo no debió ni siquiera haber conocido el "*Itinerarium Egeriae*". El relato del viaje de Paula tiene mayor semejanza con el "*Itinerarium Burdigalense*" -que al parecer el mismo peregrino sitúa hacia el año 333- y con el escrito hacia el 1137 por Pedro el Diácono -monje de Monte Casino-, que con el de la virgen Egeria.

En el itinerario de Paula, Jerónimo enumera las ciudades visitadas, tanto en Palestina como en Egipto, y los hechos bíblicos y los personajes relacionados con ellas.

---

[86] Hi. *Ep*. CVIII,8.
[87] Para un estudio detallado y pormenorizado de las peregrinaciones a los Santos Lugares cf. Maraval, P., *Lieux Saints et Pélerinages d'Orient. Histoire et géographie. Des origines à la conquête árabe*, Paris, Vrin, 1985; Milani, C., *Itinerarium Antonini Placentini. Un uiaggio in Terra Santa del 560-570 d.C*, Milano, Olschki, 1977; Vermeer, G., *Obseruations sur le Vocabulaire du pélerinage chez Egérie et chez Antoine de Plaisance*, Nijmegen, LCP, vol. XIX, 1965; Opelt, I., "Des Hieronymus Heiligenbiographien als Quellen der historischen Topographie des östlichen Mittelmeerraumes" en *Römisce Quartalschrift* 74 (1979), pp. 145-177.
[88] Morin, G., "Un Passage énigmatique de S. Jérôme contre la Pélerine Espagnole Eucheria" en *RBén* 30 (1913), pp. 174-186.
[89] Hi. *Ep*. LIV,13.

En Egipto, relata Jerónimo, visitaron al santo Obispo y confesor Isidoro, como el monje Hilarión lo había hecho con los Obispos confesores Draconcio y Filón.[90] Pero allí notamos una asombrosa omisión, la de la visita a la santa morada de Antonio. La abundancia de detalles con que Jerónimo la describe en la "*Vita Hilarionis*" nos permite pensar que la ha conocido personalmente.[91] Tal vez alude a ella al decir en la epístola:

> "*Quid ego narrem Macharios, Arsentes, Sarapionas, et reliqua columnarum Christi nomina? Cuius non intravit cellulam? quorum non pedibus advoluta est? Per singulos sanctos Christum se videre credebat…*"[92]

De todos modos, es demasiado poco en relación a lo que había escrito antes: "*ad heremum Antoniorum atque Paulorum pergere gestiebat*"[93] -esto es, en Egipto- pues en todo caso hubiese escrito "*ad heremum Hilarionum*" o bien "*atque Hilarionum*" en cuanto fue el primer monje de la Palestina donde propiamente se estableció Paula.

Si en la apología Jerónimo no menciona a Paula, en esta epístola Jerónimo tampoco menciona su presencia junto a ella durante la peregrinación. Aparte de Eustoquia, sólo hace referencia a un grupo de vírgenes que la acompañaban:

> "…virgines socias admonebat", "*Oblita sexus et fragilitatis corporeae, inter tot milia monachorum cum puellis suis habitare cupiebat*", "*Huc usque iter eius descriptum sit, quod multis virginibus et filia comite peragrauit*."[94]

---

[90] Cf. Hi. *Ep*. CVIII,14; *VHil*. 20,9.
[91] Cf. Hi. *VHil*. 21. Cf. Opelt, I., "Note al Viaggio in Italia di S. Ilarione Sirio" en *L'agiografia latina nei secoli IV-VII*. XII Incontro di studiosi dell'antichità cristiana, Roma 1984, p. 307.
[92] Hi. *Ep*. CVIII, 14.
[93] *Ibid*. 6.
[94] *Ibid*. 11. 14.

A primera vista, estos viajes parecerían contradictorios con el espíritu monástico que Jerónimo había impreso en sus discípulos y que intentaba vivir él mismo, en coherencia con el nombre de monje[95]. Pero la cultura pagana le había dejado en herencia el ejemplo útil de los historiadores griegos y de Virgilio:

> "*Quomodo Graecorum historias magis intelligant, qui Athenas viderint, et tertium Virgilii librum, qui Troade per Leucaten, et Acroceraunia ad Siciliam, et inde ad ostia Tiberis navigauerint: ita sanctam Scripturam lucidius intuebitur, qui Judaeam oculis contemplatus est, et antiquarum urbium memorias, locorumque vel eadem vocabula, vel mutata cognoverit*."[96]

La visita a los Santos Lugares les suministraba el material complementario suficiente para la "*lectio diuina*".

Desde entonces, ni Paula y Eustoquia[97] ni Jerónimo[98] dejarán de llamar a la Tierra Santa a sus más íntimos amigos. La excepción parece ser la *Ep*. LVIII, pues en ella trata de disuadir a Paulino, Obispo de Nola, de establecerse en Jerusalén; y mientras Paula y Eustoquia querían convencer a Marcela de establecerse en la Tierra del Señor poniendo el ejemplo de los monjes de Bretaña, Egipto, Capadocia, el Ponto, Armenia, etc.[99] que venían presurosos a Jerusalén, Jerónimo usa exactamente los mismos ejemplos para decir que jamás vinieron a Jerusalén:

> "*Antonius et cuncta AEgypti et Mesopotamie, Ponti, Cappadociae et Armeniae examina monachorum non vide Hierosolymam, et patet illis absque hac urbe paradisi ianua.*"[100]

---

[95] Cf. Hi. *De Principio Marci* CC. 78,479; *Ep*. XIV,6; CXXV,8-9.
[96] Hi. *Ad Domn. et Rogat. in libr. Paralipom*., Praef.: PL,XXIX,401, A.
[97] Cf. Hi. *Ep*. XLVI.
[98] Cf. Hi. *Ep*. XLVII
[99] Cf. Hi. *Ep*. XLVI,10
[100] Hi. *Ep*. LVIII, 3.

7. Belén, desde el verano del 386.

El elogio fúnebre de Paula nos permite deducir que, contando apenas treinta y seis o treinta y ocho años, la matrona romana se estableció en Belén para vivir su "*propositum*."[101] La falta de precisión se debe a que Jerónimo sitúa la muerte de Paula -a la edad de cincuenta y seis años, ocho meses y veintiún días- durante el sexto consulado de Honorio Augusto que comenzó en el año 404[102]. Pero, a la vez, nos dice que vivió su santo propósito durante cinco años en Roma y veinte años en Belén, lo que -de ser así, precisamente veinte años- situaría el año de su muerte en el 406 y no en el 404 como sugiere Cavallera.

Al terminar su periplo, Paula se estableció en Belén viviendo durante tres años en una pequeña casa -*angusto per trienium mansit hospitio*-[103] mientras se construían las celdas y los monasterios, además de un albergue para peregrinos.

Paula hizo construir un monasterio para varones, en el que -huelga decirlo- vivía Jerónimo; a las mujeres las distribuyó "*in tres turmas monasteriaque*."[104] La construcción, distribución de oficios, etc. es muy semejante a la de los monasterios pacomianos tal como se lo ve en la Regla y en la Vida de Pacomio.[105] Esto nos lleva a preguntarnos si la estructura del monasterio de Paula era así en el 386, o más bien es el texto de la *Ep*. CVIII el que acusa la influencia de la regla de San Pacomio que Jerónimo acababa de traducir en el 404.

---

[101] Hi. *Ep*. CVIII, 6. 34.
[102] Cf. Lippold, A., " *Honorius*" en Der Kleine Pauly, *op.cit*. Band 2 *Dicta Catonis - Iuno*, (1212-1213).
[103] Hi. *Ep*. CVIII, 14.
[104] *Ibid*. 20.
[105]. Cf. Festugiere, A. J., *Les Moines D'Orient* IV/2. *La Première Vie Grecque De Saint Pachôme*, Paris, Vrin, 1965, *passim*.

Los monasterios de Paula y Jerónimo no eran una novedad en Tierra Santa; en efecto, hacia el año 372, cuando por primera vez Jerónimo y Rufino -todavía amigos- viajaron a Palestina, viajó también con ellos una joven y noble viuda de nombre Melania, la que, a raíz de que después tuvo una nieta del mismo nombre, fue apodada "*senior*". Jerónimo se estableció en Calchis, Rufino se retiró en el 373 a Egipto al discipulado de Dídimo el ciego y Melania fundó un monasterio en el Monte de los Olivos[106]. Hacia el 381 Rufino se reunió con Melania en Jerusalén y comenzó a dirigir un monasterio de varones[107] y con el tiempo se convirtió en un presbítero dilecto del clero y del Obispo Juan de Jerusalén.

8. Fase final de la vida Paula y Jerónimo.

En el último período de su vida, Jerónimo tuvo que afrontar situaciones sumamente dolorosas que, a decir del mismo: "*paene conversationis nostrae mutavit statum*."[108] La primera es la invasión de los bárbaros; de ella dice Jerónimo en la carta a Heliodoro del 396:

> "*Romanus orbis ruit et tamen cervix nostra erecta non flectitur...Inmunis ab his malis videbatur Oriens et tantum nuntiis consternatus: ecce tibi anno praeterito ex ultimis Caucasi rupibus inmissi in nos, non Arabiae, sed septentrionis lupi, tantas brevi provincias percucurrerunt. Quot monasteria capta, quantae fluviorum aquae humano cruore mutatae sunt!*"[109]

Como ciudadano del imperio, la consternación le hace clamar "*Romanus orbis ruit*"; como teólogo de la historia se lamenta "*cervix*

[106] Cf. Pall. *Hist. Laus*. 46; 54; 55 (ed. C. Butler); también cf. Hi. *Ep*. IV,2; XXXIX,6.
[107] Cf. Lardet, P., "Introduction" en *Saint Jérôme Apologie Contre Rufin*, Paris, SC, 1983, vol. 303, p. 10.
[108] Hi. *Ep*. CLI,2.
[109] Hi. *Ep*. LX,16.

nostra erecta non flectitur"; como padre, repite el llanto que elevara su biografiado Hilarión: "*non possum videre subversas ecclesias, calcata Christi altaria, filiorum meorum sanguinem*",[110] diciendo a su vez: "*Quot monasteria capta, quantae fluviorum aquae humano cruore mutatae sunt!*". A raíz de la amenazante avanzada de los hunos, muchos cristianos huyeron de Oriente, entre ellos también Fabiola y Océano quienes, habiendo intentado instalarse en los Santos Lugares, debieron volverse precipitadamente a Roma.[111]

Mayor dolor y desolación causó en el corazón de Jerónimo la muerte de Paula. La fiel y dócil compañera del desierto, aquella que no sería difícil encontrar retratada en la compañera del monje Malco.

> "*Dormivit sancta et beata Paula, septimo Kalendas Februarias, tertia sabbati, post solis occubitum. Sepulta est quinto Kalendarum earundem, Honorio Augusto sexies et Aristaeneto consulibus.*"[112]

Esta santa mujer supo colaborar en la obra de Dios de pulir el genio y el ingenio de Jerónimo y al final de su vida pudo arrancarle uno de los elogios fúnebres más hermosos de la literatura patrística que conocemos como *Ep*. CVIII, así como también el "*titulus sepulchri*" y la inscripción de la gruta fúnebre, joyas de la poesía latina:

> "*Titulus sepulchri:*
> *Scipio quam genuit, Pauli fudere parentes,*
> *Gracchorum suboles, Agamemnonis inclita proles*
> *hoc iacet in tumulo; Paulam dixere priores.*
> *Eustochii genetrix, Romani prima Senatus*

[110] Hi. *VHil*. 20,5.
[111] Cf. Hi. *Ep*. LXXVII,8-9.
[112] Hi. *Ep*. CVIII,34.

pauperim Christi, et Bethlemica rura secuta est."[113]

"*Et in foribus speluncae:*
Despicis angustum praecisa rupe sepulchrum?
Hospitium Paulae est, caelestia regna tenentis.
Fratrem, cognatos, Romam patriamque relinquens,
divitias, subolem, Bethlemico conditur antro.
Hic praesepe tuum, Christe, atque hic mystica Magi
munera portantes, hominique, Deoque dedere."[114]

Según el testimonio del peregrino Antonio de Piacenza,[115] ciento cincuenta años después de la muerte de Jerónimo podían leerse todavía estas inscripciones.

Conclusión

Los mitos que acompañan a las tomas de posición apriorísticas deben ser eliminados cuando se trate de hacer una reflexión seria. Es por eso que cuando se reflexiona sobre la relación varón-mujer en ámbito eclesial es imprescindible analizar las fuentes.

Una mirada al grupo de las mujeres del Aventino y a su relación con Jerónimo, con la vida espiritual, con el estudio profundo de la Biblia, nos revela un trato maduro y equilibrado entre el varón y la mujer en un ambiente determinado y en un tiempo determinado.

Vemos que en una época eminentemente literaria, la mujer no ha publicado muchas obras que hayan llegado a nosotros y sobre eso ignoramos las causas. Tal vez podríamos pensar como comparable, salvando las distancias culturales, con una época futbolística que no

[113] *Ibid*. 33.
[114] *Ibidem*.
[115] Cf. Milani, C. "*Itinerarium*"..., p. 29.

tiene muchas mujeres como árbitros, ni equipos, ni campeonatos internacionales, con equipos de sexo femenino…o mixto. No obstante eso, en la época patrística no se encuentran escritos referentes a los roles femeninos y masculinos, a los límites, a los excesos, como si ellos estuvieran presupuestos y no fueran objeto de discusión.

Los varones eminentes de esta época acostumbraban archivar su correspondencia y en ella encontramos escritos profundos y eruditos de autoría femenina. Sus hondas reflexiones hacen que pretendamos de ellas una publicación más extensa, que no existe.

Se debe reconocer, por otra parte, que el presente trabajo tiene el límite del ámbito eclesial. Sería necesario un estudio sincero, desde las fuentes, acerca de la relación varón-mujer en otros ámbitos.

Bibliografía

Amann, E., *Le Protévangile de Jacques et ses remaniements latins*, Paris, Vrin, 1910.

Festugiere, A. J., "Lieux Communs et Thèmes de Folk-lore dans l'Hagiographie primitive" en *WS* LXXIII (1960) pp.123-152.

Festugiere, A. J., *Les Moines D'Orient* IV/2. *La Première Vie Grecque De Saint Pachôme*, Paris, Vrin, 1965.

Gorce, D., *Vie de Sainte Mélanie,* Paris, Vrin, 1962.

Gordini, G. D., "Il Monachesimo Romano in Palestina nel IV Secolo" en *Saint Martin et son Temps* SA. XLVI (1961), pp. 75-98.

Grüztmacher, G., "Hieronymus" en *ThRv* (1902), pp. 110-134.

Jannaccone, S., "Roma 384 Struttura Sociale e Spirituale del Grupo Geronimiano" en *GIF* XIX (1966), pp. 32-48.

Kelly, J. N. D., *Jerome*: *his life, writings and controversies*, New York, Harper & Row, 1975.

Labriolle, P., "Les Débuts du Monachisme" en AAVV, *Histoire de L'Église* (Publiée sous la direction de Augustin Fliche & Victor Martin), Paris, Vrin, Vol.3. Paris 1947, pp. 299-369.

Lardet, P., "Introduction" en *Saint Jérôme Apologie Contre Rufin*, Paris, SC, 1983, vol. 303.

Maraval, P., "Introduction" en AAVV, *Vie de Sainte Macrine*, Paris, SC, 1971, vol. 178, pp.29-30.

Maraval, P., *Lieux Saints et Pélerinages d'Orient. Histoire et géographie. Des origines à la conquête árabe*, Paris, Vrin, 1985.

Milani, C., *Itinerarium Antonini Placentini. Un uiaggio in Terra Santa del 560-570 d.C*, Milano, Olschki, 1977.

Morin, G., "Un Passage énigmatique de S. Jérôme contre la Pélerine Espagnole Eucheria" en *RBén* 30 (1913), pp. 174-186.

Opelt, I., "Des Hieronymus Heiligenbiographien als Quellen der historischen Topographie des östlichen Mittelmeerraumes" en *Römisce Quartalschrift* 74 (1979), pp. 145-177.

Opelt, I., "Note al Viaggio in Italia di S. Ilarione Sirio" en *L'agiografia latina nei secoli IV-VII*. XII Incontro di studiosi dell'antichità cristiana, Roma 1984, p. 303-321.

Schuster, I., "L'Influenza di Girolamo sui Primordi della Vita Monastica in Roma" en AAVV, *Miscellanea Geronimiana*, Roma, 1920, pp.115-122.

Thilo, J. C., *Codex Apocryphus* Leipzig, N.T.I., 1832 pp. 339-400; C. Tischendorf, C., *Evangelia Apocrypha*, Leipzig, 1953 (1853), pp.50-102.

Vermeer, G., *Obseruations sur le Vocabulaire du pélerinage chez Egérie et chez Antoine de Plaisance*, Nijmegen, LCP, vol. XIX, 1965.

Los árabes de Bosra y una peculiar concepción del alma.

The Arabs of Bosra and a peculiar conception of the soul.

Estefanía Sottocorno-UNTREF
esottocorno@untref.edu.ar

Resumen

Tras las huellas de Eusebio, Jerónimo, Agustín y Genadio transmiten una peculiar concepción acerca dela mortalidad del alma, que asocian con los árabes y con una serie de episodios controvertidos relacionados con la sede obispal de Bosra. A partir del diálogo entre el obispo Berilo y Orígenes, Eusebio refiere las turbulencias generadas en este marco en relación a un conjunto de ideas documentadas escuetamente en la *Historia eclesiástica*, que esperamos aclarar en la presente contribución.

Palabras clave

Árabes; herejía; alma; encarnación; cristología.

Abstract

In the footsteps of Eusebius, Jerome, Augustin and Gennadius convey a peculiar conception about the mortality of the soul, which they associate with the Arabs and with a series of controversial episodes related to the bishopric of Bosra. Based on the dialogue between Bishop Berilo and Origen, Eusebio refers to the turbulence generated in this framework in relation to a set of ideas briefly documented in *Ecclesiastical History*, which we hope to clarify in this contribution.

Key words

Arabs; heresy; soul; encarnation; Christology.

Fecha de recepción: 12/03/2020
Fecha de aceptación: 23/05/2020

Introducción. Los árabes cristianos, según Eusebio de Cesarea.

En el curso de una investigación anterior, centrada en la noción del alma que Genadio de Marsella defendería en sus escritos *De viris illustribus* y *De dogmatibus ecclesiasticis*, un pasaje de esta última obra nos resultaba especialmente llamativo (c. 16), tanto por sus contenidos específicamente psicológicos, como por la oscuridad que rodea a los partidarios de los mismos:

> "Creemos que solamente el hombre posee un alma sustantiva, que subsiste despojada del cuerpo y gobierna vigorosamente el sentido y la inteligencia, y que no muere con el cuerpo, como sostienen los árabes, ni luego de un breve intervalo, como quiere Zenón, porque pervive sustancialmente".

La alusión directa a Zenón nos remite a aquel filósofo estoico de Citio que, al decir de Epifanio, "llama al alma *pneuma* que vive largo tiempo, pero que sin embargo no es inmortal, ya que después de un tiempo se disuelve hasta hacerse invisible, según dice" (*Adv. Haer*. III, *Doxogr*. 592). La referencia de Genadio a los árabes es, en cambio, algo más esquiva y conduce hacia una de las fuentes principales para los escritores tardoantiguos y tempranomedievales, la *Historia eclesiástica* de Eusebio de Cesarea, como probable origen de la afirmación en cuestión. En efecto, en *HE* VI, 37 leemos:

> "Por el mismo tiempo de que hablamos, surgieron nuevamente en Arabia otros introductores de una doctrina ajena a la verdad, los cuales decían que el alma humana, en tanto dure el tiempo presente, muere en el trance postrero juntamente con los cuerpos y con ellos se corrompe, pero que de nuevo un día revivirá con ellos al tiempo de la resurrección. Pues bien, también entonces se reunió un concilio no pequeño y de nuevo se llamó a Orígenes, quien tuvo en público algunos discursos acerca del asunto debatido y de tal manera se condujo que mudaron sus opiniones los que primeramente habían sido engañados".

Como se ve, la posición de estos árabes anónimos configura un episodio dentro de una secuencia relativa a la vida y obra de Orígenes de Alejandría. Por lo demás, las expresiones "nuevamente" y "otros introductores" evidencian que no se trata del primer registro de una opinión controvertida en esta geografía, convertida en provincia romana por Trajano, en el año 106, tras la anexión del reino de los nabateos. Asimismo, que aquello de que "también entonces se reunió un concilio no pequeño y de nuevo se llamó a Orígenes" busca hacer manifiesto que el conflicto se saldó en todos los casos de la misma manera. Efectivamente, en VI, 19, 15 Eusebio afirma que el gobernador de Arabia, dirigiéndose oportunamente al gobernador de Egipto y al obispo local, Demetrio, convocó de urgencia a Orígenes, quien retornó a Alejandría, una vez resuelta la cuestión que lo requería, sobre la cual ignoramos todos los detalles, pero podemos presumir que era de carácter doctrinal. G. Rinaldi, que identifica al *legatus Augusti pro pretore Arabiae* con Sextus Furnius Iulianus, sostiene que el interés de éste por el cristianismo se limitaba a cuestiones pragmáticas, tendientes a evitar potenciales conflictos sectarios que pusieran en jaque la gobernabilidad[1]. Como dato contrastante y eventualmente complementario, acerca de la motivación espiritual de la itinerancia de Orígenes, Eusebiodeclara en VI, 27, que Orígenes era solicitado con frecuencia y en distintos sitios, debido al interés que suscitaba su interpretación de las Escrituras; así Firmiliano, obispo de Cesarea de Capadocia, "convivió algún tiempo con él para su mejoramiento en las cosas divinas".

[1] Rinaldi, G. *Cristianesimo e Islam. Antefatti e fatti*, Chieti, GBU, 2016, pp. 7 y ss.

Eusebio es mucho más explícito en VI, 33, donde comenta la siguiente embajada de Orígenes a Arabia, más precisamente, a la sede obispal de Bosra, en el sur de Siria, y que llegó a ser la capital de la Provincia romana de Arabia.[2] De hecho, la cristología del obispo Berilo, según la cual el Hijo no posee existencia previa a la encarnación y carece de estatuto divino, motivó la presencia del alejandrino, así como la convocatoria de una instancia conciliar y la confección de la documentación pertinente a este nuevo episodio arábigo, de la que lamentablemente no se tienen datos seguros.

En cuanto a la cronología de estos eventos, el primer viaje de Orígenes a Arabia puede haber sucedido cerca del año 215, ya que los disturbios que tuvieron lugar a su regreso a Alejandría, mencionados en *HE* VI 19, 16, se han puesto en relación con la virulenta reacciónpor parte de Caracalla frente a ciertos rumores infamantes acerca de su propia familia, ese mismo año[3].En todo caso, la muerte de Caracalla, acaecida en 217, será referida muy pronto en el texto, en VI, 21.La entrevista con Berilo se sitúa durante el reinado de Gordiano, entre los años 238 y 244, mientras que la secta defensora de la mortalidad del alma hace su aparición durante el período de Filipo, llamado el árabe, entre 244 y 249.

De este modo, la secuencia se extendería a lo largo de unos treinta años, resultando incierto el eventual vínculo entre sus eslabones. La actividad de Berilo, el único actor histórico que se identifica claramente, se habría desarrollado entre los años 228 y

[2] Devreesse, R., "Le christianisme dans la province d'Arabie" en *Vivre et Penser* vol. 2, No. 1 (1942), pp. 110-146. En el monetario y la epigrafía en general, la operación de Trajano marca el inicio de la *aera Bostrensis*, v. Rinaldi, G. *Op. cit.*, p. 3.
[3] Saavedra-Guerrero, M. D., "El poder, el miedo y la ficción en la relación del emperador Caracalla y su madre Julia Domna" en *Latomus* t. 66, fasc. 1 (2007), pp.120 – 131.

239,[4] por lo que sólo estaría implicado de manera directa en el acontecimiento central de la cadena narrativa. Ésta, por lo demás, se halla ritmada por la alternancia entre períodos de relativa calma para los cristianos y períodos críticos, de persecuciones. Los primeros, claro está, son auspiciados por figuras de la élite gobernante, probablemente simpatizantes, como ciertos miembros de la dinastía de los Severos, Julia Mamea, por caso, madre de Alejandro Severo y cuyo interés en los asuntos divinos logró movilizar a Orígenes hasta Antioquía para entrevistarse con ella. No parece posible afirmar certeramente que alguno de ellos se hubiera convertido al cristianismo, como se ha pretendido en relación al sucesor de Gordiano III, Filipo el árabe, seguramente en base al retrato que de este soberano ofrece el propio Eusebio. Así, en *HE*VI, 34 manifiesta su intención de orar entre la muchedumbre, el último día de la vigilia de Pascua, para lo cual se le exigió el cumplimiento de la penitencia pública. Ulteriormente, Juan Crisóstomo completará el cuadro, afirmando que quien planteó tal exigencia al emperador fue San Bábila, mártir de Antioquía[5]. Además, la *Crónica*, en la versión latina de Jerónimo, conserva el registro de Filipo como el primer emperador cristiano.[6]

Los períodos de persecución, en cambio, se explican por escrúpulos personales que los emperadores entrantes albergarían frente a sus antecesores, de manera que Maximino habría actuado movido por resentimientos hacia la familia de Alejandro (*HE* VI,

[4] Ceresa-Gastaldo, A. *Gli uomini illustri*, Fireze, Nardini, 1988, pp. 300 y ss.
[5] *De S. Babyla* PG 50, 541-2.
[6] Edición de Roger Pearse: http://www.tertullian.org/fathers/index.htm#jeromechronicle

28), mientras que luego Decio lo haría en razón de su odio hacia Filipo (VI, 39).

Testimonios dependientes de Eusebio.

Contamos con otros testimonios acerca de estos episodios relativos a la coloratura particular que asume el cristianismo en Arabia. Entre los numerosos escritos de Jerónimo, se nos ha conservado un *De viris illustribus*, redactado en la última década del siglo IV, con el propósito de evidenciar las competencias literarias de los cristianos, frente a la acusación de rusticidad de parte de sujetos educados en las tradiciones grecorromanas. El *De vir. ill.* gozó de extensísima difusión, a juzgar por la cantidad de manuscritos conocidos: más de dos centenares, producidos entre los siglos VI y XV, donde el texto de Jerónimo va seguido, salvo escasas excepciones, del homónimo de Genadio de Marsella, considerado como su emulador y continuador.[7]

Sabemos que la *Historia eclesiástica* de Eusebio de Cesarea constituyó la fuente principal de información para Jerónimo, a la hora de comentar la producción textual de cada uno de los personajes destacados en su catálogo, paganos y herejes incluidos, a tal punto que su conocimiento de las obras allí mentadas proviene en gran medida del trabajo de su antecesor, antes que de una lectura directa. En este sentido, no llama la atención que el capítulo 60 de *De vir. ill.*, dedicado al obispo de Bosra, Berilo, reproduzca básicamente la información que ya leímos en HE VI, 33. En efecto, Jerónimo traza en este caso una breve biografía, según la cual Berilo

[7] Richardson, E. C. *Hieronymus - GennadiusDe viris illustribus*, TU 14, Leipzig, 1896.

habría dirigido exitosamente su sede obispal, hasta el momento en que adhirió a cierta corriente herética, según la cual Cristo no habría existido con anterioridad a la encarnación. La noticia alude, asimismo, a la intervención de Orígenes y concluye con la indicación del *floruit* del personaje en cuestión, según un esquema formular que se verifica en todos los capítulos del catálogo.

Sócrates de Constantinopla, otro usuario de la tradición textual eusebiana, redactó su *Historia eclesiástica* hacia mediados del siglo V, con el objetivo de "referir por escrito los hechos sucedidos en las iglesias desde su época a la actual; daremos comienzo a nuestra obra desde donde él concluyó, sin preocuparnos en usar un estilo ampuloso, sino contando todo lo que hemos hallado en los documentos escritos o hemos oído de quienes nos han relatado la historia".[8] En III 7, 6 refiere brevemente la controversia surgida en torno del obispo Berilo y la oportuna injerencia de Orígenes.

En sintonía con la aludida observación de Genadio en De dogm. ecc. 16, Agustín se manifiesta igualmente en deuda con la obra de Eusebio, en su De haeresibus, 83:

> "Cuando investigué la Historia de Eusebio, a la cual Rufino, después de trasladarla al latín, añadió dos libros de las épocas siguientes, no encontré herejía alguna que no haya leído en éstos [Epifanio y Filastrio], a excepción de la que Eusebio pone en el libro sexto, cuando cuenta que existió en Arabia. Y como a esos herejes no los señala ningún autor, podemos llamarlos Arábicos. Estos dijeron que las almas mueren y se corrompen con los cuerpos, y que al final de los siglos resucitan ambos. También dicen que fueron corregidos rapidísimamente en una disputa con Orígenes, que estaba presente y los instruyó".[9]

[8] V. el estudio introductorio de F. A. García Romero a la *Historia eclesiástica* de Sócrates de Constantinopla, Madrid, Ciudad Nueva, 2017, pp. 5-19. Sócrates adjudica a Berilo la sede episcopal de Filadelfia.
[9] Traducción de T. Madrid, en: www.augustinus.it

Otros testimonios.

Al margen de estos testimonios dependientes de la producción textual de Eusebio, contamos con un documento de interés para la cuestión, atribuido a Orígenes por motivos estilísticos y temáticos. Se trata de un papiro hallado en 1941 en Tura, cerca de El Cairo[10], que transmite un diálogo entre Orígenes y Heráclides –además de otros obispos– acerca de los dos asuntos polémicos que, según Eusebio, llevaron a Orígenes hasta Arabia, esto es, el estatuto divino de Cristo y la inmortalidad del alma. La coincidencia doctrinal condujo a J. Scherer, editor del texto,[11] a situar la reunión en Arabia, en torno al año 245, mientras que otros estudiosos optaron por identificar directamente a Heráclides con Berilo. Prescindiendo ahora de estas conclusiones algo apresuradas, el documento confirma las preocupaciones dogmáticas de Orígenes, al tiempo que muestra el funcionamiento de estas conferencias donde los obispos debatían con el propósito de alcanzar un consenso sobre determinados temas, como las que refiere el propio Eusebio, y que deben haber sido bastante frecuentes.[12]

No obstante, la referencia a la mortalidad del alma despojada de sus vestiduras árabes aparece bajo la mirada crítica de los cristianos desde muy temprano, como sucede en el tratado *Adversus haereses* de Ireneo de Lyon. Aunque Ireneo estuvo activo durante la segunda mitad del siglo II, este texto se nos ha transmitido a partir de una versión latina, probablemente elaborada en África entre los

[10] Puech, H. y Hadot, P., "L'Entretien d'Origène avec Héraclide et le commentaire de Saint Ambroise sur l'Évangile de Saint Luc" en *Vigiliae Christianae*, Vol. 13, No. 4 (Dec., 1959), pp. 204-234.
[11] Publications de la Société Fouad I de Papyrologie, Textes et Documents, IX, Le Caire.
[12] Uríbarri Bilbao, G. *Monarquía y Trinidad*, Madrid, UPCO, 1996.

años 370 y 420.[13] En el libro II, tras refutar distintas tesis valentinianas, Ireneo dedica uno de los últimos apartados a quienes "quizás digan que las almas, que han comenzado a existir hace poco, no podrán durar indefinidamente, sino una de dos: o es preciso que sean increadas, para que sean inmortales, o bien, si han recibido el comienzo de su existencia, tienen que morir necesariamente con su cuerpo [...] todos los seres creados reciben el comienzo de su existencia, mas duran cuanto Dios quiere que existan y duren [...] así, no es imposible que las almas, aunque no hayan existido primero, duren después, puesto que es Dios el que quiere que existan y se mantengan en esa existencia" (34, 2-4).

En este mismo sentido, en el libro V, dedicado a la resurrección de la carne, Ireneo declara siguiendo los textos paulinos que "la transformación por la que el cuerpo de mortal y corruptible se hace inmortal e incorruptible, no vienede su sustancia, sinode la acción del Señor" y que Pablo, al decir que lo mortal puede ser absorbido por la vida, "habla evidentemente de la carne, porque ni el alma ni el espíritu son mortales" (13, 3).

En un texto fechado a comienzos del siglo IV, las *Instituciones divinas*, Lactancio refuta proposiciones provenientes de discursos religiosos o filosóficos paganos, denuncia a los perseguidores del cristianismo y esgrime su propia apología de la religión cristiana. Ahora bien, entre las "falsedades paganas" que rechaza, encontramos ciertas tesis de Epicuro y Lucrecio, como la siguiente afirmación de este último: "Dado que el alma nace con el cuerpo, morirá necesariamente con el cuerpo". Lactancio argumenta, en

[13] Quasten, J., *Patrología I,* Madrid, BAC, 1961.

cambio, que "no son iguales las propiedades de uno y otra [...] el cuerpo está hecho de material pesado y corruptible, es tangible y visible, se corrompe, muere y no puede evitar la violencia externa, ya que es visible y tangible, mientras que el alma, que evita en su ligereza todo tacto, no puede ser disuelta por ningún golpe" (VII, 12).

Juan Damasceno, un escritor mucho más tardío, nacido sobre finales del siglo VII en la Damasco de los Omeya, recuerda aún la urticante idea acerca de la mortalidad del alma humana, bajo la denominación puntual de *thnetopsychites* o "partidarios de la mortalidad del alma", quienes "introducen la doctrina según la cual el alma humana es similar a la de las bestias y perece con el cuerpo".[14] El Damasceno añade la comparación del alma humana con el principio vital de los animales, cuya supervivencia *post mortem* no se contempla en el cristianismo. En el anteriormente mencionado *De dogmatibubs ecclesiasticis*, Genadio de Marsella lo aclara, justo a continuación de su referencia a los árabes en foco: "Las almas de los animales no son realmente sustantivas, sino que nacen cuando se origina la carne y se extinguen con la muerte de la carne" (c. 17).

Los argumentos de Taciano.

Taciano, un sirio que había llegado hasta Romaen su búsqueda de la verdad, se convirtió allí al cristianismo hacia mediados del siglo II, rindiéndose ante la sencillez persuasiva de las "escrituras bárbaras", como él mismo dice en su *Discurso contra los griegos* (29).En Roma encontró a Justino, de quien se convertiría en discípulo. Pero su derrotero no había finalizado aún, ya que tras el martirio del

[14] *De haeresibus*, 90.

maestro, probablemente en 165, volvió a Oriente, donde cultivó el encratismo. Esta corriente ascética entendía el matrimonio como fornicación y proponía, en consecuencia, la abstención como antídoto a la corrupción arraigada en la carne. Este aspecto de su pensamiento, así como la operación editorial que realiza sobre las Evangelios y que da como resultado su célebre *Diatessaron*, lo acercan a los grupos gnósticos condenados por la mayoría de los escritores que hemos citado hasta ahora, comenzando por Ireneo: "... los que se inspiran en Saturnino y Marción y se llaman los "continentes"han rechazado el matrimonio, inutilizando la antigua obra modelada por Dios y acusando indirectamente a Aquél que hizo al hombre y a la mujer para la procreación" (*Adv. haer*. I, 28, 1).

En relación a la producción textual de Taciano, al que Eusebio presenta como "cabecilla de los encratitas", leemos en *HE* IV, 29, 6-7: "...compuso cierta combinación y agrupación –yo no sé cómo– de los Evangelios [...] se dice que tuvo la osadía de cambiar algunas expresiones del Apóstol, alegando completar la corrección de estilo. Ha dejado gran número de escritos, entre los cuales muchos citan como más famoso el *Discurso contra los griegos*, en el que se hace mención de los tiempos primitivos y pone de manifiesto que Moisés y los profetas hebreos son más antiguos que todos los hombres famosos entre los griegos. De hecho, parece ser que éste es el más bello y más útil de todos sus escritos".

La estimación es preciosa para el curso de nuestra reflexión. Ciertamente, el *Discurso* es una diatriba contra la tradición griega, antes que una apología del cristianismo, pero además transmite una psicología controversial cercana, cuanto menos, a la que se ha

achacado a los árabes díscolos, a los *thnetopsychites* e incluso a aquellos por cuya salud teme Ireneo anticipadamente, según hemos visto. De hecho, Taciano afirma que "el alma en sí misma no es inmortal, sino mortal, pero es también capaz de no morir. En efecto, muere y se disuelve con el cuerpo, pero resucita después de la consumación de los tiempos, para recibir como castigo una muerte inmortal. Pero no vuelve a morir –por más que se haya disuelto en el tiempo que le corresponde–, si ha alcanzado el conocimiento de Dios. Porque, por sí misma el alma es tinieblas, y no hay nada luminoso en ella" (13).

A primera vista, el pasaje sugiere cierta familiaridad con alguna de las tesis citadas de Ireneo, a propósito de la subordinación ontológica del alma a Dios, la cual, por el hecho de haber sido también ella creada, detenta un ser dependiente del creador todopoderoso –quela trae precisamente al ser a partir de la nada rotunda–, pero también una inmortalidad en los mismo términos. En este sentido, Justino pone en boca del anciano de su *Diálogo con el judío Trifón* una intervención consonante que, sin lugar a dudas, apunta a marcar el hiato ontológico infranqueable que existe entre el creador y el conjunto de sus criaturas: " El alma participa de la vida sólo porque Dios quiere que viva y si Dios dejara de quererlo, entonces ella dejaría de existir, porque la vida no le pertenece al alma como le pertenece a Dios [...] si Dios quiere que el alma perezca, el soplo vital se retira de ella, que entonces se extingue, volviendo a la nada de donde había salido" (VI, 1-2).

Sin embargo, Taciano va más lejos. El alma humana puede no morir en la última y definitiva instancia, pero en el lapso de tiempo

que media entre la muerte individual y el fin de los tiempos, no sólo se separa del cuerpo mortal, sino que también ella se disipa. Y es justamente esta opinión la que Eusebio reprueba entre sus árabes; lamentablemente, el contexto de la impugnación de Ireneo es mucho más escueto de lo que desearíamos y, en cuanto al Damasceno y sus partidarios de la mortalidad del alma, el parangón con el alma de los animales, sin otros considerandos, parece obturar la posibilidad de una sobrevida futura. Su postura podría enfocarse acaso bien desde la perspectiva psicológica aristotélica, bien desde la de aquellos textos veterotestamentarios que identifican el alma con la sangre, como *Levítico* y *Deuteronomio*.

Ahora bien, si Eusebio esboza alguna coordenada escatológica, es Taciano quien nos hace partícipes en su *Discurso* de una peculiar soteriología. La clave de lectura de ésta se halla en el rol central del conocimiento en la economía salvífica, lo que nos sitúa enel horizonte amplio que trazan las diversas sectas gnósticas del momento.[15] Lo mismo ocurría, por lo demás, con los otros puntos críticos del conjunto de la obra de Taciano, señalados a partir de la labor crítica de Ireneo.

Conclusiones

No deja de resultar llamativo, en todo caso, que Eusebio, tan crítico hacia los materiales de Taciano, juzgue especialmente éste, el *Discurso contra los griegos*, como el más provechoso en su haber, teniendo en cuenta la proximidad entre el contenido del comentado c. 13 y la situación arábiga, y amén del tufillo gnóstico. Es probable

[15] Hutin, S. *Los gnósticos*, Buenos Aires, Eudeba, 1964.

que Eusebio no haya leído íntegramente el *Discurso*, como sugiere la utilización del verbo Φαινεταῖ, "parece", en el marco de la alusión a estos textos.

En cuanto a la posibilidad de identificar a estos árabes y, por ende, a la verosimilitud de la noticia de Eusebio, digamos en primer lugar que si este gentilicio debe entenderse aquí en referencia a moradores de la provincia romana de Arabia, como sugiere I. Shahid, entre otros,[16] la interacción con "sirios" como Taciano es harto verosímil, debido a la proximidad territorial. Pero, como además estas fronteras han sido inestables desde el desmantelamiento del imperio seléucida, identificaciones locales como las referidas pueden leerse de manera algo más flexible, en razón justamente de la móvil geopolítica romana.[17]

En todo caso, contamos con testimonios acerca de la circulación y difusión de opiniones heréticas en la zona. De hecho, el *Panarion* de Epifanio ofrece una profusa lista de disidentes religiosos, entre los que destaca un buen número de movimientos que localiza en Arabia o respecto de los cuales indica que se han propagado hacia Arabia, como nazarenos y ebionitas, arcónticos, marcionitas, elceseítas, valesianos, practicantes de cultos idolátricos, antidicomarianitas, coliridianos. De este modo, la voz de Epifanio ha sido fundamental para la configuración de las tierras de Arabia en el imaginario como reservorio de ideas dogmáticas desviadas, dando lugar hasta la actualidad a esquemas lineales basados en gran medida en el prejuicio para explicar la emergencia del Islam, así

[16] Cf. Shahid, I. *Byzantium and the Arabs in the fourth century*, Washington D. C., 1984, pp. 278-9.
[17] Cf. Sartre, M. *El Oriente romano*, Madrid, Akal, 1994.

como en el uso cuestionable que se sigue haciendo en este marco de otras fuentes como el *De haeresibus* del Damasceno, donde esta religión aparece cerrando la lista de las herejías relevadas.[18]

La voz de Eusebio, en cambio, aparece como la responsable por la duradera asociación entre una determinada concepción del alma y unos receptores vagamente caracterizados como árabes, en el marco de las notas relativas a la vida y obra de Orígenes de la *Historia eclesiástica*. Así, Eusebio conecta este cuadro con otras embajadas de Orígenes a Arabia y otras regiones, poniendo de relieve su gran influencia en materia dogmática, en lo que debemos entender sin duda como retrato apologético del alejandrino. Con todo, la secuencia no carece de verosimilitud, como podemos observar a partir del apoyo que encontramos en fuentes externas a la tradición de Eusebio, el papiro de Tura y el *Panarion* de Epifanio. Si la primera de ellas nos habilita al menos a otorgar credibilidad a la celebración de las conferencias episcopales mencionadas con frecuencia en la *HE*, la segunda refrenda el escenario propicio para la circulación de ideas, como podría haber ocurrido con la psicología afín a la propuesta por Taciano, en la *pars orientalis*.

[18] Ver Slade, D. "*Arabia haeresium ferax*: Schismatic Christianity's potential influence on Muhammad and the Qur'an", en: *American Theological Inquiry* vol. 7, nº 1 (2014), pp. 43-53.

Bibliografía

Boeri, M.-Salles, R., *Los filósofos estoicos*, Santiago de Chile, Universidad Alberto Hurtado, 2014.

Cavallero, P., *Juan Damasceno, De fide orthodoxa (Explicación de la fe correcta)*, Buenos Aires, Agape, 2013.

Ceresa-Gastaldo, A., *Gerolamo, Gli uomini illustri*, Firenze, Nardini, 1988.

Chase, F., *The Writings of St. John of Damascus*, Washington DC, The Catholic University of America Press, 1958.

Del Canto Nieto, J., *Taciano, Discurso contra los griegos*, Madrid, Akal, 2016.

Devreesse, R., "Le christianisme dans la province d'Arabie", en: *Vivre et Penser* vol. 2, No. 1 (1942), pp. 110-146.

García Romero, V., *Sócrates de Constantinopla*, *Historia eclesiástica*, Madrid, Ciudad Nueva, 2017.

Garitaonandia Churruca, J., *Ireneo de Lyon, Contra las herejías (Adversus haereses)*, Apostolado Mariano, Salamanca, Kadmos, 1999.

Huttin, S., *Los gnósticos*, Buenos Aires, Eudeba, 1964.

León-Dufour, X., *Vocabulario de la Teología bíblica*, Barcelona, Herder, 1972.

Puech, H.-Hadot, P., "L'Entretien d'Origène avec Héraclide et le commentaire de Saint Ambroise sur l'Évangile de Saint Luc" en *Vigiliae Christianae*, Vol. 13, No. 4 (Dec., 1959), pp. 204-234.

Quasten, J., *Patrología I,* Madrid, BAC, 1961.

Richardson, E. C., *Hieronymus - Gennadius De viris illustribus*, TU 14, Leipzig, 1896.

Rinaldi, G. *Cristianesimo e Islam. Antefatti e fatti*, Chieti, GBU, 2016.

Ropero, A. *Justino, Diálogo con el judío Trifón*, Barcelona, Clie, 2004.

Saavedra-Guerrero, M. D., "El poder, el miedo y la ficción en la relación del emperador Caracalla y su madre Julia Domna", en: *Latomus* t. 66, fasc. 1 (2007), pp.120-131.

Sartre, M., *El Oriente romano*, Madrid, Akal, 1994.

Shahid, I., *Byzantium and the Arabs in the fourth century*, Washington D. C., 1984, pp. 278-9.

Slade, D., "*Arabia haeresium ferax*: Schismatic Christianity's potential influence on Muhammad and the Qur'an" en *American Theological Inquiry* vol. 7, n° 1 (2014), pp. 43-53.

Turner, C., *Genadio de Marsella, De dogmatibus ecclesiasticis,* en *JThS* 7, 1905, pp. 78-99*; JThS* 8, 1906, pp. 103-114.

Uríbarri Bilbao, G., *Monarquía y Trinidad*, Madrid, UPCO, 1996.

Velasco-Delgado, A. *Eusebio de Cesarea, Historia Eclesiástica*, Madrid, BAC, 2002.

Williams, F., *The Panarion of Epiphanius of Salamis*Book I, Leiden, Brill, 2009; Books II, III, Leiden, Brill, 2013.

Recursos literarios del exilio en las obras de Ovidio y Jerónimo.

Literary resources of exile in the works of Ovid and Jerome.

María Alejandra Rossi[1]
mariaalerossi@hotmail.com

Resumen

En este trabajo, nos proponemos relacionar las *Cartas* de Jerónimo con las *Tristes* de Ovidio mediante tres variables. La primera es la del género epistolar, sobre el cual plantearemos algunas breves cuestiones conceptuales. La segunda es el lugar desde donde el sujeto poético compone su obra, es decir, el exilio, sea este voluntario o no. La tercera es la intertextualidad con la obra virgiliana. En cuanto a este último punto, nos interesa analizar el tópico de las 'cien bocas', que aparece con profusión en ambos autores. Este tópico recorre toda la tradición literaria latina, desde su origen en el género épico, con un antecedente en la *Ilíada* de Homero, para referirse a la inefabilidad. Observaremos aquí qué función cumple la inserción del tópico en estas dos obras, en el marco del discurso epistolar del exilio.

Palabras clave

Jerónimo; Ovidio; Exilio; Epístola

Abstract

In this work, we propose to relate Jerome's *Letters* to Ovid's *Tristia* by means of three variables. The first of them is epistolary genre, on which we will raise some brief conceptual questions. The second is the place from where the poetic subject composes his work, that is, exile, whether it is voluntary or not. The third is the intertextuality with the Virgilian work. Regarding this last point, we are interested in analyzing the *topos* of the 'hundred mouths', wich appears profusely in both authors. This *topos* goes across the entire Latin literary tradition, from its origin in the epic genre, with a precedent in Homer's *Iliad*, to refer to ineffability. We will observe here what role the insertion of the topic plays in these two works, within the context of the epistolary discourse of exile.

[1] Licenciada en Letras (UCA), Doctoranda en Letras Clásicas (UBA).

Keywords
Jerome, Ovid, Exile, Epistle

Fecha de recepción: 25/02/2020
Fecha de aceptación: 30/04/2020

Ovidio comienza a escribir sus *Tristes* durante el viaje hacia Tomis, en el año 8 d. C. y los finaliza ya en su lugar de destierro. La obra está compuesta por series de cartas en dísticos elegíacos, de fuerte contenido autobiográfico, destinadas a su esposa y a sus amigos, pero también a sus enemigos y al eventual lector. El género elegíaco acentúa el aspecto contemplativo más que narrativo de las cartas.[2] El poeta de Sulmona reformula la elegía erótica latina, con su preocupación por la descripción de las emociones, sobre todo del dolor, para acercarla a su tema originario, reintroduciendo una fuerte dosis de lamento fúnebre.[3] Ya en *Heroidas*, Ovidio había cimentado esta fusión de las modalidades epistolar y elegíaca, aunque en el plano de la ficción.[4] Para el estudioso y traductor Baeza Angulo, el exilio es real y el género le permite a Ovidio alcanzar cierta intimidad que redunda en una mayor expresión de sus sentimientos. Por eso, la elección de la forma epistolar, tanto en *Tristes* como en *Pónticas*, debe entenderse como un indicio de identificación de autor, de autorrepresentación poética.[5] Aunque no parece que esta sea una razón suficiente para percibir los relatos y

[2] Fränkel, H., *Ovid: a poet between two worlds*, Berkeley, University of California Press, 1945, p. 119.
[3] Baeza, E., "La nueva elegía ovidiana: *Epistula ex exilio*" en *Emerita, Revista de Lingüística y Filología Clásica* 76/2 (2008), p. 254.
[4] *Ibíd*., p. 270.
[5] *Ibíd*., p. 271.

descripciones de las obras del exilio como reales y no ficcionales, sabemos que la intención del autor, en principio, es diferente a la de sus obras anteriores. A partir del destierro, la poesía ovidiana experimenta un cambio, una interiorización.

Jerónimo compone sus epístolas entre los años 374 y 419. Cabe recordar que, para esta época, las grandes persecuciones de cristianos ya habían sucedido y el adversario ya no estaba integrado por los paganos sino por los bárbaros. Peter Brown explica que

> "Los últimos años del siglo IV fueron una época marcada por la reanudación de las guerras civiles, que obligaron a dejar desguarnecidas las fronteras. En 406 la Galia fue víctima de una gran incursión por parte de los bárbaros. En 410 la propia Roma fue saqueada por Alarico y sus visigodos. Ninguno de estos hechos constituyó un desastre definitivo, pero la moral pública sufrió un golpe tremendo. Los paganos empezaron a hablar de los *tempora christiana* [para referirse a una] nueva época de ansiedad, dominada por una crisis de autoridad que había traído consigo la repetición una y otra vez de incursiones bárbaras en todas las provincias del Occidente romano".[6]

El epistolario de Jerónimo es un conjunto de cartas en prosa con gran presencia de lo autobiográfico y con una intención especialmente didáctica. A pesar de que estas cartas son de carácter personal, y su tema y motivación depende totalmente de la situación y el destinatario, contienen elogios de virtudes que agregan una finalidad pedagógica mostrando ejemplos ideales. Son aproximadamente ciento cincuenta cartas, dirigidas sobre todo a familiares y allegados, que muestran la gran cultura clásica y eclesiástica de Jerónimo: hay una amplia cantidad de citas de autores griegos y latinos, tanto paganos como cristianos. Los temas y

[6] Brown, P., *El primer milenio de la cristiandad occidental*, Barcelona, Crítica, 1997, pp. 48-50.

preocupaciones de las epístolas son variados. Las primeras, escritas desde el desierto, revelan la necesidad de afecto, de amistad, de comunicarse con alguien. Las que escribe desde Roma muestran un matiz más racional y una fuerte intención didáctica. Las que redacta desde Belén, que constituyen el último bloque, presentan múltiples destinatarios y contenidos. Sus campos principales son la amistad, la exégesis, lo dogmático y lo ascético. En general, todas tienen la dinámica de la difusión: están dedicadas a una persona pero buscan, asimismo, el mayor número posible de lectores.[7]

1. El género epistolar

El primer tratado que menciona las características de la epístola es *Sobre el estilo*, atribuido a Demetrio de Falero y fechado entre el I a. C. y el I d. C. Allí se establece que el estilo epistolar (ἐπιστολικός) debe ser simple, a la manera de los diálogos, pero más elaborado que un diálogo porque constituye un regalo (δῶρον) literario o escrito.[8] Además, la carta es como un retrato del alma (εἰκὼν ψυχῆς).[9] Su longitud debe ser ordenada cuidadosamente,[10] pero su estructura debe ser libre.[11] Además del estilo (ἑρμηνεία) propio, también tiene temas (πράγματα) propios: la carta quiere ser como la expresión breve de un sentimiento amistoso (φιλοφρόνησις) y la exposición de un tema simple en términos simples.[12] Debe contener expresiones de amistad y numerosos proverbios, pero no las máximas y

[7] Valero, J. B. (ed.), *San Jerónimo. Epistolario*, Madrid, Biblioteca de Autores Clásicos, 1993, p. 62.
[8] *Eloc.* 223, 224.
[9] *Eloc.* 227.
[10] *Eloc.* 228.
[11] *Eloc.* 229.
[12] *Eloc.* 230-231.

exhortaciones propias de quien habla desde un púlpito.[13] Hay que tener en cuenta a quién se escribe, y en ciertos casos el tono debe ser más elevado.[14]

Entre los romanos de época clásica, la epístola no ocupó un lugar en la Retórica como lo hicieron los demás géneros, aunque se enseñaba su composición en la escuela. Las reglas para su producción, hasta ese momento, se elaboraron a partir de la práctica. Existen numerosas tipologías de cartas en lengua griega, pero en latín solo se conserva la de Cicerón, que, en sus *Filípicas*, define la carta como conversación de amigos ausentes (*conloquia amicorum absentium*)[15] y que distingue, en una de sus *Cartas a los familiares*, entre las que se escriben para informar a los ausentes (*certiores facere absentis*) y otros dos tipos, que parecen apelar al gusto literario: uno es familiar y jocoso (*familiare et iocosum*), y el otro, severo y grave (*seuerum et graue*).[16] Las características de la carta para Cicerón, Séneca y Plinio el Joven son la franqueza (de allí la capacidad de reflejar el *ethos* del autor),[17] el *sermo cotidianus*[18] aunque sin perder la elegancia y la gracia en la lengua,[19] el uso del imperfecto epistolar, la brevedad y la claridad. Es el gramático Julio Víctor, en el siglo IV d. C., el primero que dedica un apéndice de su obra sobre la Retórica al arte epistolar.[20] Entre los siglos III y IV d. C. aparecen algunas sistematizaciones de la teoría epistolar, en las

[13] *Eloc.* 232.
[14] *Eloc.* 234.
[15] *Phil.* 2, 7.
[16] *Fam.* 2, 4, 1.
[17] Cf. Cic. *Fam.* 16, 16, 1 y Sen. *Epist.* 40, 1.
[18] La lengua hablada incluía, entre otros rasgos, máximas, refranes y expresiones coloquiales, contaba con frecuentes elisiones o parentéticas, con fórmulas que recordaban el diálogo, y con la inserción de términos griegos.
[19] Cf. Cic. *Fam.* 9, 21, 1; Sen. *Epist.* 75, 1-4; Plin. *Epist.* 5, 1, 12.
[20] Navarro Antolín, F., "Introducción" a *Quinto Horacio Flaco. Epístolas. Arte Poética*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2002, p. XXVIII.

que se establecen diferencias entre cartas públicas y privadas, religiosas o no, grandes o moderadas. También recomiendan claridad, brevedad, lengua sencilla y adecuación al destinatario.

La crítica literaria moderna se ha planteado la necesidad de distinguir, como lo hace Deissmann, entre carta (*Brief*) que se envía a un destinatario preciso y epístola (*Epistel*) que es dirigida ficticiamente a un interlocutor pero está destinada a la publicación. La epístola sería así una carta literaria.[21] Antón refiere las opiniones de otros críticos, como Koskenniemi, que sostienen que esta distinción no existía para los antiguos o, como Luck o Thraede, que creen que las fronteras entre ambas eran difusas y fluidas.[22] Aunque no adoptemos aquí la terminología que propone Deissmann, debemos aclarar que tanto en el caso de Ovidio como en el de Jerónimo, se trata de epístolas más que de cartas, porque ambas son producto de una actividad literaria consciente, y no solo un medio de comunicación.

Las cartas del Nuevo Testamento también plantean este problema. Podemos preguntarnos si se trata de cartas no literarias o epístolas literarias. El hecho de que las encontremos escritas en una colección dentro de un libro es un obstáculo más. Deissmann sostiene que en el Nuevo Testamento podemos encontrar tanto cartas como epístolas. Las de Pablo son cartas no literarias, al menos en su origen: fueron escritas para las personas a las que están

[21] Deissmann, A., *Light from the Ancient East. The New Testament Illustrated by Recently Discovered Texts of the Graeco-Roman World*, New York-London, Hodder and Stoughton, 1927, pp. 217-220.
[22] Antón, B., "La epistolografía romana: Cicerón, Séneca y Plinio" en *Helmantica* 47/142-143, (1996), p. 110.

dedicadas, no para el público y la posteridad.[23] Las cartas de Santiago, Pedro y Judas son, por el contrario, epístolas literarias: no están dedicadas a un destinatario definido sino a un amplio círculo de lectores o a los cristianos en general, sus autores publicaron un número de copias como un panfleto, y no tratan detalles de la situación sino cuestiones generales. La epístola a los hebreos, que es anónima, se cree incluso que más que una epístola puede ser una oración, homilía o diatriba: todos los rasgos formales de una carta parecen ser ornamentales.[24] Fontaine indica que el tipo de comunicación codificada entre el apóstol Pablo y las comunidades cristianas que él había fundado, dio nacimiento a un género epistolar funcional de carácter teológico y pastoral, y también espiritual y ético, sin punto en común con la "carta artística" de la Antigüedad Clásica.[25] Arcos Pereira observa que durante la Antigüedad Tardía (en especial desde el siglo IV hasta la mediados del VI), hay un amplio cultivo del género tanto por autores cristianos como paganos. Y cree que los cristianos adoptan rápidamente las fórmulas de la epistolografía latina y amplían la temática del género a partir de la influencia de las cartas de San Pablo.[26] Las cartas de Jerónimo responden a la misma concepción clásica del género, como regalo y como conversación entre ausentes,[27] pero recogen, además, el legado de las cartas paulinas.

---

[23] Deissmann, *Light from the Ancient East. The New Testament Illustrated by Recently Discovered Texts of the Graeco-Roman World*..., p. 225.
[24] *Ibíd.*, p. 235-236.
[25] Fontaine J., "Comment doit-on appliquer la notion de genere littéraire à la littérature latine chrétienne du IVe siècle?" en *Philologus* 132/1 (1988), p. 63.
[26] Arcos Pereira, T., "De Cicerón a Erasmo: La configuración de la epistolografía como género literario" en *Boletín Millares Carlo* 27 (2008), p. 372.
[27] *Epist.* 32, 1.: *Quaeras quidnam illud sit tam grande, tam necessarium quo epistolicae confabulationis munus exclusum sit* [Acaso te preguntas qué es aquel trabajo tan grande, tan ineludible, que excluye el obsequio de una conversación epistolar]. Seguimos la edición de

La epístola es el mejor medio de expresión para el exiliado, ya que, como comunicación en ausencia, es adecuado y resulta natural a las circunstancias. Para Ovidio, es el mejor modo de restablecer el contacto con los amigos dejados en Roma y, además, la elección de la epístola le permite retornar al género creado por él mismo con las *Heroidas*, estableciendo una continuidad.[28] Para Jerónimo, también es la mejor forma de hacer presentes a sus amigos y seres queridos. Pero, además, le permite extender su labor de maestro, mediante los ejemplos y las explicaciones, en un tono cercano y conversacional.

2. El exilio

La segunda variable es el exilio: obligado en el caso de Ovidio, voluntario en el caso de Jerónimo. El exilio es un elemento que circunscribe al sujeto poético. Veremos cómo se presenta en ambos epistolarios.

Ovidio fue condenado al exilio por Augusto. El poeta recibió el edicto mientras estaba en la isla de Elba, y se marchó hacia Tomis, después de un breve paso por Roma para despedirse de su esposa y de sus seres queridos. Esta *relegatio*[29] es, según Baeza, la que confiere a su elegía el tono triste y de lamento que ya quedará en adelante como rasgo genérico.[30] Las cartas que integran sus *Tristes* son compuestas desde que comienza su viaje a Tomis y, ya durante el

Hilberg, I., *Sancti Eusebii Hieronymi Epistulae*, Wien, F. Tempsky, 1910. Todas las traducciones de textos latinos ofrecidas a lo largo del artículo son nuestras.

[28] Baeza, F., "La nueva elegía ovidiana: *Epistula ex exilio*"…, p. 272.

[29] En realidad, se lo había condenado a la *relegatio*, una pena menor que la *deportatio*, ya que no incluía la confiscación de bienes ni la renuncia a la ciudadanía. Si bien jurídicamente el de Ovidio fue un exilio temporal, se convirtió en un exilio perpetuo.

[30] Baeza, F., "La nueva elegía ovidiana: *Epistula ex exilio*"…, pp.256-257.

camino, su destino le causa terror. [31] Por citar algunos ejemplos, Tomis es presentado como el último confín del mundo,[32] sus habitantes son belicosos y poco cultos,[33] no tienen leyes[34] e incluso aparecen pueblos antropófagos.[35] Ovidio dice que es una "tierra verdaderamente siniestra",[36] en un juego de palabras para caracterizar a Tomis por su ubicación izquierda para quien llega navegando y por considerarlo como un lugar aterrador. Las imágenes de la nave en medio de la tempestad y del naufragio son recurrentes, así como las lágrimas y el rayo de Júpiter, metáfora de la fuerza de la decisión de Augusto. Todo es extremo: la lejanía, el invierno, la tempestad, la barbarie. Hacia el final de las *Tristes*, Ovidio insiste en la enfermedad del cuerpo y del espíritu,[37] se

[31] *Trist*. I 11, 25: *portu terrebor ab ipso* [me aterra el mismo puerto]. Seguimos la edición de Wheeler, A. L., *Ovid. Tristia. Ex Ponto*, London, Heinemann, 1939.
[32] *Trist*. I 1, 127-128: *nobis habitatur orbis / ultimus, a terra terra remota mea* [habitaré el último confín del mundo, una tierra alejada de mi tierra]; *Trist*. I 3, 83: *et me capit ultima tellus* [y me recibe el confín del mundo]; *Trist*. II 200: *uixque/ haeret in inperii margine terra tui* [y apenas se aferra a los límites de tu imperio]; *Trist* III, 3, 3: *in extremis ignotis partibus orbi* [en las partes extremas de un mundo desconocido]; *Trist*. III 4b, 52: *heu quam uicina est ultima terra mihi* [ay, cuán cerca tengo los confines de la Tierra].
[33] *Trist*. III 14, 38: *pro libris, arcus et arma sonant* [en lugar de libros, suenan arcos y armas]; *Trist*. V 7, 17: *uox fera, trux uultus, verissima Martis imago* [voz feroz, rostro salvaje, verdadera imagen de Marte].
[34] *Trist*. V 7, 47-50: *non metuunt leges, sed cedit uiribus aequum, / uictaque pugnaci iura sub ense iacent. / pellibus et laxis arcent mala frigora bracis, / oraque sunt longis horrida tecta comis* [no temen a las leyes, sino que lo justo cede a la fuerza y el derecho, vencido, yace bajo la belicosa espada; se protegen de los malos fríos con pieles y con anchos pantalones, y sus horribles rostros están cubiertos por largas cabelleras]; *Trist*. V 10, 43-44: *adde quod iniustum rigido ius dicitur ense, / dantur et in medio uulnera saepe foro* [añade que la injusta ley se aplica con rígida espada, y con frecuencia se producen heridas en medio del Foro].
[35] *Trist*. IV 4, 59: *sunt circa gentes, quae praedam sanguine quaerunt* [hay alrededor pueblos que buscan el botín sanguinariamente]; *Trist*. IV 4, 61: *illi, quos audis hominum gaudere cruore* [aquellos, como oyes, se deleitan con la sangre humana].
[36] *Trist*. V 10, 14: *et Scythici uere terra sinistra freti* [y la tierra verdaderamente siniestra que baña el mar de la Escitia].
[37] *Trist*. III 8, 27-28: *uexant insomnia, uixque / ossa tegit macies nec iuuat ora cibus* [el insomnio me atormenta, y la delgadez apenas cubre mis huesos, y el alimento no agrada a mi boca]; *Trist*. III 8, 31-32: *nec uiribus adleuor ullis, / et numquam queruli causa doloris abest* [ninguna fuerza me alivia y nunca falta motivo para las quejas de dolor].

presenta como indefenso y llega a preferir la muerte antes que ese sufrimiento,[38] que también considera como una muerte en vida.[39]

En el caso de Jerónimo, el exilio es, primero, la experiencia del desierto. El viaje hacia el desierto sirio es, para él, un "peregrinar errante hacia lo desconocido".[40] Parte voluntariamente en busca del ascetismo y la penitencia, pero descubre que su salud no le permite la vida en soledad. En una carta a Eustoquia, cuenta que el desierto "ofrece horrible asilo a los monjes"[41] y Jerónimo se siente "rebosante de amargura",[42] está "todos los días llorando, todos los días gimiendo",[43] "su rostro palidece por los ayunos"[44] y está "la carne muerta antes que el hombre mismo".[45] Las cartas serán el alivio en su "insoportable enfermedad",[46] aunque también reavivan el deseo

[38] *Trist*. I 2, 52: *mors mihi munus erit* [la muerte será un regalo para mí]; *Trist*. I 11, 23-24: *nihil est nisi mortis imago, / quam dubia timeo mente, timensque precor* [no hay nada más que la imagen de la muerte, a la que temo con ánimo vacilante y, temiéndola, la imploro]; *Trist*. III 2, 27-30: *di, quos experior nimium constanter iniquos, / participes irae quos deus unus habet, / exstimulate, precor, cessantia fata meique / interitus clausas esse uetate fores!* [Dioses, a quienes encuentro demasiado hostiles invariablemente, a quienes un solo dios tiene como partícipes de su ira, animen, les ruego, los destinos en espera y no permitan que las puertas de mi muerte estén cerradas]; *Trist*. III 3, 59-60: *atque utinam pereant animae cum corpore nostrae, effugiatque auidos pars mihi nulla rogos!* [¡Y ojalá perezcan mi alma y mi cuerpo, y ninguna parte de mí escape a la ávida pira]; *Trist*. III 7, 7: *uiuere me dices, sed sic, ut uiuere nolim* [Dirás que vivo, pero así como no quiero vivir]; *Trist*. III 8, 39: *tantus amor necis est* [tengo tanto amor por la muerte]; *Trist*. IV 3, 39-40: *atque utinam lugenda tibi non uita, sed esset / mors mea: morte fores sola relicta mea* [y ojalá no tuvieras que lamentar mi vida, sino mi muerte: con mi muerte hubieras quedado sola]; *Trist*. V 9, 37: *dumque –quod o breue sit!– lumen uitale uidebo* [y mientras yo contemple la luz de la vida –oh, que sea breve–].
[39] *Trist*. I 1, 118: *nuper ab exsequiis carmina rapta meis* [poemas recientemente arrebatados de mis exequias]; *Trist*. I 3, 89: *egredior -siue illud erat sine funere ferri* [salgo –o aquello era ser llevado sin funeral]; *Trist*. I 8, 14: *nec exsequias prosequerere meas?* [¿y no asististe a mis exequias?]; *Trist*. III 3, 53-54: *cum patriam amisi, tunc me periisse putato: / et prior et grauior mors fuit illa mihi* [cuando perdí mi patria, piensa que entonces perecí: aquella muerte fue para mí la primera y la más grave].
[40] *Epist*. 3, 3: *in incerto peregrinationis erranti*.
[41] *Epist*. 22, 7: *horridum monachis praestat habitaculum*.
[42] *Epist*. 22, 7: *amaritudine repletus eram*.
[43] *Epist*. 22, 7: *cotidie lacrimae, cotidie gemitus*.
[44] *Epist*. 22, 7: *pallebant ora ieiuniis*.
[45] *Epist*. 22, 7: *ante hominem suum iam carne praemortua*.
[46] *Epist*. 4, 1: *intolerabilis languor*.

de la presencia física del amigo ausente.[47] Como Ovidio, otro de los problemas del destierro es el desconocimiento de la lengua, o, más bien, el desconocimiento del latín por parte de los habitantes del lugar. Por eso, Jerónimo se alegra de recibir cartas de Occidente por ser estas las únicas que saben latín.[48] En el año 386, Jerónimo llega a Belén, donde se asienta y funda una comunidad de ascetas y estudiosos. Las mujeres de sus círculos romanos lo siguen después. Nuevamente su exilio es voluntario. Durante ese tiempo, a Jerónimo le inquietaba la devastación que los bárbaros estaban provocando sobre las regiones del Imperio. Él mismo estuvo a punto de tener que dejar Tierra Santa cuando en el año 395 los hunos invadieron Siria y amenazaban con llegar hasta Palestina. Los bárbaros son presentados como gente brutal y salvaje, como se advierte en la epístola 123 a la viuda Geruquia.[49] En la epístola 60, redactada desde Belén en los últimos años del siglo IV, se dirige a su amigo, el monje Heliodoro, y presenta el epitafio del sobrino de este, el presbítero Nepociano. Por esta razón es una carta repleta de hipérboles aplicadas al dolor. Después de elogiar las virtudes sacerdotales, Jerónimo introduce el relato de *nostri temporis calamitates* [las calamidades de nuestro tiempo][50] que son, para él, un dolor más

[47] *Epist.* 5, 1: *tuae dilectionis scripta sunt perlata, quibus lectis ita reaccensus est animus Hierosolymam proficiscendi, ut paene nocuerit proposito quod profuerit caritati* [los escritos de tu amor me han sido traídos, al leerlos, de tal manera se ha acrecentado mi ánimo de marchar a Jerusalén, que casi hubiera dañado mi propósito lo que hubiera servido al afecto].
[48] *Epist.* 7, 2: *Nunc cum uestris litteris fabulor, illas amplexor, illae mecum loquuntur, illae hic tantum Latine sciunt* [Ahora converso con tus cartas, las abrazo, ellas hablan conmigo, solo ellas saben latín aquí].
[49] *Epist.* 123,7. Dentro del elogio a la castidad en su carta a la viuda Geruquia, una de sus discípulas, le advierte: *ut scias pudicitiam etiam barbaris ac feris et sanguinariis gentibus esse uenerabilem* [para que sepas que aún para las naciones bárbaras, fieras y sanguinarias, la castidad es respetable].
[50] *Epist.* 60,15.

grande, porque el otro ya ha sido mitigado por el tiempo y la razón.[51] Seguidamente, nombra ejemplos de emperadores y oficiales de ejército que murieron a manos enemigas y a continuación anuncia:

> "*Non calamitates miserorum, sed fragilem humanae conditionis narro statum –horret animus temporum nostrorum ruinas prosequi–: uiginti et eo amplius anni sunt, quod inter Constantinopolim et Alpes Iulias cotidie Romanus sanguis effunditur*." [52]
>
> [No contaré las calamidades (personales) de los desafortunados sino la frágil situación de la misma condición humana -mi alma se horroriza describiendo las ruinas de nuestros tiempos-: ya van veinte años, y aún más, que desde Constantinopla hasta los Alpes Julianos se derrama diariamente sangre romana].

Enumera las regiones y los pueblos invasores y describe:

> "*Quot matronae, quot uirgines Dei et ingenua nobiliaque corpora his beluis fuere ludibrio! Capti episcopi, interfecti presbyteri et diuersorum officia clericorum, subuersae ecclessiae (...). Romanus orbis ruit*." [53]
>
> [¡Cuántas matronas, cuántas vírgenes de Dios y personas libres y nobles han sido juguetes para estas bestias! Son capturados los obispos, asesinados los presbíteros y los clérigos de diversos grados, arrasadas las iglesias (...). El orbe romano se derrumba].

En la epístola 77, escrita en el año 400, Jerónimo cuenta cómo recibieron en Belén la noticia de la amenaza de los hunos.[54] En la epístola 118, del año 407, describe los efectos de las invasiones bárbaras en Dalmacia. En el año 410 Alarico ataca Roma de manera

[51] *Epist*. 60,15: *tempore et ratione sedatum*.
[52] *Epist*. 60,16.
[53] *Epist*. 60,16.
[54] *Epist*. 77, 8: *erupisse Hunorum examina, quae pernicibus equis huc illucque uolitantia, caedis pariter ac terroris cuncta complerent* [habían irrumpido las hordas de los hunos y, volando de aquí para allá con sus ágiles caballos, a la vez llenaban todo de destrucción y terror].

brutal y este episodio inquieta a Jerónimo, que en la epístola 127 describe con una gran carga emocional la situación de los ciudadanos romanos despojados, sitiados, hambrientos y prisioneros, tanto que se ven obligados a comer carne humana.[55] También refiere las terribles consecuencias de este hecho en la epístola 128, escrita un año después del saqueo.

3. Intertextualidad con la obra de Virgilio

La tercera variable, clave del análisis que nos ocupa, es la intertextualidad con la obra virgiliana. Para demostrarlo, tomaremos el tópico de las 'cien bocas', que aparece con profusión tanto en las epístolas de las *Tristes* como en la colección de cartas de Jerónimo. Este tópico recorre toda la tradición literaria latina, desde su origen en el género épico, con un antecedente en la *Ilíada*. Homero lo utiliza para expresar la incapacidad del sujeto poético de enumerar las naves y caudillos aqueos.[56] A partir de allí, ha pasado a la literatura latina como tópico de la inefabilidad. Virgilio lo usa, en las *Geórgicas*, para disculparse por no poder extenderse sobre la variedad de cultivos, especialmente la vid y el olivo, y el trabajo del agricultor,[57] y, en la *Eneida,* en boca de la Sibila, por no poder

[55] *Epist*. 127, 12: *Ad nefandos cibos erupit esurientium rabies et sua membra inuicem laniarunt* [Estalló la rabia de los hambrientos hacia horribles alimentos y sus miembros unos a otros desgarraron].

[56] Hom. *Il*. II 488-490: πληθὺν δ᾽ οὐκ ἂν ἐγὼ μυθήσομαι οὐδ᾽ ὀνομήνω, / οὐδ᾽ εἴ μοι δέκα μὲν γλῶσσαι, δέκα δὲ στόματ᾽ εἶεν, / φωνὴ δ᾽ ἄρρηκτος, χάλκεον δέ μοι ἦτορ ἐνείη [Pero a la muchedumbre no podría enumerarla ni nombrarla, ni aunque tuviera diez lenguas por una parte y diez bocas por otra, y una voz inquebrantable, y un corazón de bronce me inspirara]. La traducción es nuestra sobre la edición en griego de Monro, D.; Allen, Th., *Homeri: Opera, Tomus I: Iliadis Libros I-XII*, Oxford, Oxford University Press, 1920.

[57] Verg. *Georg*. 2, 42-44: *Non ego cuncta meis amplecti uersibus opto / non mihi si linguae centum sint oraque centum, / ferrea uox* [Yo no quiero abarcar todas las cosas con mis versos, ni aunque tuviera cien lenguas y cien bocas y la voz de hierro]. Para los textos de Virgilio seguimos la edición de Mynors, R. A. B., *P. Vergili Maronis Opera*, Oxford, Oxford University Press, 1969.

abarcar todas las penas infernales.[58] Ya Curtius señala que el tópico de las cien bocas pertenece a la tópica de lo indecible, mediante la cual el autor insinúa su torpeza de lenguaje, falta de estilo o pobreza de expresión ante la inefabilidad de un hecho o persona dados.[59] Courcelle,[60] Barthes[61] y Stella,[62] consideran que el tópico de las cien bocas es una forma especial de *affectatio modestiae*, que postula la inferioridad del autor en relación con el tema que quiere tratar, y funciona como hipérbole.

En el caso de Ovidio, la inefabilidad ya aparece como tema en las obras del exilio. Su imposibilidad de hablar y su falta de calidad poética se deben tanto a la índole de sus desgracias como al deterioro de su ingenio y a la disminución de sus fuerzas, ambos causados por el destierro en un lugar rodeado de barbarie. Uno de los recursos que emplea Ovidio para expresar sus innumerables desgracias, cuyo tamaño y tenor se presentan como indescriptibles, es la hipérbole. Por citar solo un ejemplo, en la primera elegía, Ovidio afirma: "*da mihi Maeoniden, et tot circumspice casus: / ingenium tantis excidet omne malis*"[63] [Dame al Meónida y rodéalo

[58] Verg. *Aen*. 6, 625-627: *Non, mihi si linguae centum sint oraque centum, / ferrea uox, omnis scelerum comprendere formas, / omnia poenarum percurrere nomina possim* [Ni aunque tuviera cien lenguas y cien bocas, una voz de hirro, podría expresar todas las formas de los crímenes, y recorrer todos los nombres de las penas].
[59] Curtius, E., *Literatura Europea y Edad Media Latina*, México, Fondo de Cultura Económica, 1955, p. 231.
[60] Courcelle, P., "Le cliché virgilien des cent bouches" en *Revue des Études Latines* 33 (1956), p. 232.
[61] Barthes, R., *Investigación retórica. La Antigua retórica, ayudamemoria*, Buenos Aires, Tiempo Contemporáneo, 1974, p. 58.
[62] Stella, F., "Imitazione interculturale e poetiche dell'alterità nell'epica biblica latina", en Cristante, L. (ed.), *Incontri triestini di filologia classica 5 (2005-2006),* Trieste, Edizioni Università di Trieste, 2006, p. 16.
[63] *Trist*. I 1, 47-48. En otro pasaje, menciona sus desgracias a un enemigo, *Trist*. III 11, 58-60: *tot mala sum fugiens tellure, tot aequore passus, / te quoque ut auditis posse dolere putem* [he sufrido en mi huida tantos males por tierra y tantos por mar, que de sólo oírlos pienso que podrías sufrir tú también].

de tantas desventuras: todo su ingenio fallará ante tal cantidad de males].

Otro de los recursos o imágenes es un tipo especial de *adynaton*, consistente en comparar cantidades con conjuntos de elementos naturales como flores, abejas, hormigas, estrellas, gotas de lluvia y arena, entre otros.[64] Es, como indica McCartney, una forma vívida de indicar multitudes que ningún hombre podría contar, y fue utilizado comúnmente, desde los relatos bíblicos, como alternativa a las enumeraciones matemáticas en poesía.[65] Con este procedimiento, se enfatiza la idea de imposibilidad variando la forma de presentar lo innumerable. En el primer libro, en la elegía 5, refuerza la hipérbole de sus desgracias con este recurso:

> "*scire meos casus si quis desiderat omnes,*
> *plus, quam quod fieri res sinit, ille petit.*
> *tot mala sum passus, quot in aethere sidera lucent,*
> *paruaque quot siccus corpora puluis habet:*
> *multaque credibili tulimus maiora ratamque,*
> *quamuis accirint, non habitura fidem*"[66]

> [Si alguien deseara conocer todas mis desgracias, pediría más de lo que se puede hacer. He sufrido tantas desdichas como estrellas lucen en el firmamento y como granos de arena contiene el seco polvo; he soportado muchos tormentos mayores de lo imaginable y que, aunque hayan sido reales, no serían del todo creídos].

Son numerosos los pasajes en los que sus males son comparados con cantidades incalculables de elementos de la

[64] Sobre el *adynaton* en Ovidio, *vid.* Dutoit, E., *Le thème de l'adynaton dans la poésie antique*. Paris, Les Belles Lettres, 1936, 101-123.
[65] McCartney, E., "Vivid ways of indicating uncountable numbers" en *Classical Philology* 55/2 (1960), p. 79.
[66] *Trist*. I 5, 45-50.

naturaleza.[67] También en las *Pónticas* Ovidio emplea las mismas comparaciones.[68]

Por último, en otro pasaje de la elegía 5 del primer libro, dirigiéndose a un amigo, refiere los males que ha tenido y tiene que soportar. Después del pasaje que hemos visto, en el que compara los males padecidos con los astros de cielo y las partículas de polvo, usa el tópico de las cien bocas para manifestar que no puede reproducir en palabras todos aquellos males:

> "*si uox infragilis, pectus mihi firmius aere,*
> *pluraque cum linguis pluribus ora forent,*
> *non tamen idcirco complecterer omnia uerbis,*
> *materia uires exsuperante meas*"[69]

> [Aunque tuviera una voz inquebrantable, un pecho más fuerte que el bronce, y más bocas con más lenguas, no por esto, sin embargo, abarcaría todas las cosas con palabras, ya que el tema supera mis fuerzas].

---

[67] *Trist*. IV 1, 57-59: *uere prius flores, aestu numerabis aristas, / poma per autumnum frigoribusque niues, / quam mala, quae toto patior iactatus in orbe* [Antes podrías contar las flores en primavera, las espigas en verano, los frutos en otoño y los copos de nieve en invierno, que los males que yo sufro zarandeado por el mundo entero]. *Trist*. IV 10, 107-108: *totque tuli terra casus pelagoque quot inter / occultum stellae conspicuumque polum* [Soporté tantas desgracias por tierra y por mar como estrellas hay entre el polo visible y el invisible]. *Trist*. V 1, 31-32: *quot frutices silvae, quot flauas Thybris harenas, / mollia quot Martis gramina campus habet, / tot mala pertulimus* [Cuantos arbustos tienen las selvas, rubias arenas el Tíber y mullidas hierbas el campo de Marte, otras tantas desgracias he tenido que soportar]. *Trist*. V 2, 23-28: *litora quot conchas, quot amoena rosaria flores, / quotue soporiferum grana papauer habet, / silua feras quot alit, quot piscibus unda natatur, / quot tenerum pennis aera pulsat auis, / tot premor aduersis: quae si conprendere coner, / Icariae numerum dicere coner aquae* [Cuantas conchas las playas, cuantas flores las amenas rosaledas, cuantos granos contiene la somnífera amapola, cuantas fieras nutre la selva, cuantos peces nadan en el agua, cuantas son las plumas con las que el ave golpea el blando aire, otras tantas son las desventuras por las que me veo agobiado; de manera que, si intentara enumerarlas, sería como querer contar las gotas de agua del Mar de Icaria]. *Trist*. V 6, 35-42: *elige nostrum minimum minimumque malorum: / isto, quod quereris, grandius illud erit. / quam multa madidae celantur harundine fossae, / florida quam multas Hybla tuetur apes, /quam multae gracili terrena sub horrea ferre / limite formicae grana reperta solent. / tam me circumstat densorum turba malorum / crede mihi, uero est nostra querela minor* [Elige el más pequeño de mis menores sufrimientos: será mayor que eso de lo que tú te quejas. Cuantas son las cañas que cubren los hoyos pantanosos, cuantas son las abejas que el florido Hibla mantiene, cuantas son las hormigas que acostumbran a llevar los granos hallados por un pequeño sendero hasta sus graneros subterráneos, tanta es la cantidad de frecuentes males que me rodea. Créeme, mi lamento es menor que la realidad].

[68] Cf. *Pont*. II 7, 25-30; IV 15, 7-10.

[69] *Trist*. I 5, 53-56

Dicho esto, compara sus desgracias con las de Ulises, demostrando que las propias superan a las del héroe griego.[70]

La alusión a otros autores que utilizan el tópico, como Homero, Ennio, Lucilio y Virgilio, está presente en el vocabulario y la estructura sintáctica.[71] Incluso en sus obras anteriores, Ovidio utiliza el tópico.[72] La comparación de superioridad, presente tanto en el nivel léxico como en el sintáctico,[73] es justamente la que refuerza la hipérbole. El último verso del pasaje también acentúa la idea de la incapacidad. Si bien sus fuerzas se encuentran disminuidas notablemente por sus circunstancias, la inefabilidad no ocurre porque él sea inferior al objeto, sino precisamente porque el objeto es superior a las fuerzas de cualquiera. Es el objeto (*materia*) lo que determina esa incapacidad. Todos sus tormentos no se pueden conocer, ni siquiera imaginar o creer. La imposibilidad de abarcarlos con palabras está dada por la cantidad y la calidad de los males.

El hecho de que Ovidio se disculpe reiteradamente por la calidad de estos escritos, los del destierro, no debe inducirnos a pensar que se trata de *affectatio modestiae*. Nuestro poeta es consciente de su talento literario, como podemos observar en varios pasajes, como por ejemplo: "*si quoque nostra domus uel censu parua vel ortu, / ingenio certe non latet illa meo*"[74] [Mi casa podrá

[70] *Trist*. I 5, 57-84.
[71] Cf. Hom. *Il*. II 488-490; Enn. *Ann*. 469-470; Lucil. 1364-1365; Verg. *Georg*. II 42-44; *Aen*. VI 625-627.
[72] Cf. *Ars* I 435-436; *Met*. VIII 533-535; *Fast*. II, 119-124.
[73] *Vid*. Rossi, M. A., "El tópico de las cien bocas en la obra de Ovidio" en *Anales de Filología Clásica* 30/2, 2017, pp. 161-175.
[74] *Trist*. II 115-116. Cuando, en el segundo libro, se arrepiente de haber escrito el *Ars*, concluye que mejor habría sido dedicarse a cantar los temas épicos, pero cree que no está a la altura de las circunstancias (Cf. *Trist*. II 327-338). Más adelante aclara: *ne tamen omne meum credas opus*

considerarse modesta por su fortuna o por su origen, pero desde luego no pasa desapercibida debido a mi talento].

En cuanto a Jerónimo, hemos visto que una de sus preocupaciones principales, especialmente en los últimos quince años de su vida, es la vivencia de la irrupción masiva de los nuevos pueblos en el Imperio.[75] En la epístola 60 notamos la aparición del tópico de las cien bocas para expresar la inefabilidad de los males causados por las invasiones bárbaras. Anteriormente, observamos cómo se lamentaba Jerónimo por Occidente, ahora se refiere a Oriente en estos términos:

> *"Quot monasteria capta, quantae fluuiorum aquae humano cruore mutatae sunt! Obsessa Antiochia et urbes reliquae, quas Halys, Cydnus, Orontes Eufratesque praeterfluunt. Tracti greges captiuorum; Arabia, Phoenix, Palaestina, Aegyptus timore captiuae. «Non, mihi si linguae centum sint oraque centum, ferrea uox, omnia poenarum percurrere nomina possim». Neque enim historiam proposui scribere, sed nostras breuiter flere miserias. Alioquin ad haec merito explicanda, et Thucydides et Sallustius muti sunt."*[76]
>
> [¡Cuántos monasterios saqueados, cuántas aguas de ríos han sido transformadas en sangre humana! Ha sido sitiada Antioquía y las demás ciudades, a las que atraviesan el Halis, el Cidno, el Orontes y el Éufrates. Multitudes de cautivos han sido arrastradas; Arabia, Fenicia, Palestina y Egipto están prisioneras del temor. «Aunque tuviera cien lenguas y cien bocas, y la voz de hierro, no podría recorrer todos los nombres de las penas». En efecto, no me propuse escribir la historia, sino lamentar brevemente nuestras miserias. De lo contrario, para desplegar estas cosas debidamente, tanto Tucídides como Salustio resultarían mudos].

---

esse remissum, / saepe dedi nostrae grandia uela rati [No vayas a creer, sin embargo, que toda mi obra es de poco vuelo: a menudo he dado a mi nave grandes velas] (*Trist*. II 547-548).

[75] En el campo dogmático, se enfrenta al origenismo y más tarde al pelagianismo, que también son presentados como enemigos (Valero, *op. cit*., pp. 51,53).

[76] *Epist*. 60,16.

El tormento parece hacerse universal, la inefabilidad alcanza el sufrimiento de todo un grupo social. Hacia el final declara: "*Excessimus consolandi modum, et dum unius mortem flere prohibemus, totius orbis mortuos planximus*"[77] [He excedido la medida de una carta de consolación, y al tiempo que prohíbo llorar la muerte de uno solo, he lamentado a los muertos del mundo entero].

En la epístola 123 interrumpe los consejos a Geruquia para llamar la atención sobre el peligro de las invasiones bárbaras:

> *"Potentiam Romanae urbis ardens poeta describens ait: Quid satis est, si Roma parum est? Quod nos alio mutemus elogio: Quid saluum est, si Roma perit? «Non, mihi si linguae centum sint oraque centum, ferrea uox, omnes captorum dicere poenas, omnia caesorum percurrere nomina possim»."*[78]
>
> [El ardiente poeta, al describir la potencia de la ciudad de Roma, dice: "¿Qué es suficiente, si Roma no basta?"[79] Nosotros cambiemos esto a otra declaración: ¿Qué está a salvo, si Roma perece? "Aunque tuviera cien lenguas y cien bocas, y la voz de hierro, no podría decir todas las penas de los cautivos, ni recorrer todos los nombres de los caídos"].

Nuevamente, el tópico funciona como hipérbole del sufrimiento y de las desgracias sufridas como consecuencia de las invasiones.

Es necesario aclarar que, al expresar esa incapacidad, el sujeto poético está atribuyendo la imposibilidad al objeto que quiere describir, porque el tema es inabarcable. En los dos pasajes de Jerónimo, más que de empequeñecimiento del narrador frente al objeto, sería preferible hablar simplemente de hipérbole: el énfasis

[77] *Epist*. 60,18.
[78] *Epist*. 123, 16
[79] Es cita de Lucano. VI 274.

está puesto en el sufrimiento ajeno, en las desgracias que soportan las víctimas de la persecución.

Llegados a este punto, vemos que la utilización del tópico de las cien bocas aparece como otro rasgo compartido por Ovidio y Jerónimo.[80] Si bien la intención del autor permanece fuera de nuestro alcance, podemos postular, al menos, dos causas para este uso del tópico. Una primera causa reside en el hecho de que la educación clásica sigue siendo, en la época de Jerónimo, la misma que en los años de Ovidio. La tópica era parte de la Retórica que se enseñaba entonces. Además, los alumnos aprendían a escribir imitando a otros autores, y en la Antigüedad Tardía, la imitación, si bien se centraba en la obra virgiliana, incluía a Ovidio. Una segunda causa se puede plantear como la posibilidad de que ambos hayan tomado el tópico para legitimar su discurso, por la *auctoritas* que le confiere la tradición, y que, a la vez, lo hayan querido resignificar.

Conclusiones

En primer lugar, queda demostrado, en lo que respecta al género literario o discursivo, que la "epístola" es una forma plástica, porque se amolda a necesidades diferentes y permite la interacción con otros géneros literarios. Ovidio puede mezclar la forma epistolar con la elegía. Jerónimo se acerca mucho más en lo funcional a una carta paulina, pero en lo formal, se conecta con la obra de los grandes

[80] Stanley Pease observa que, en las cartas de Jerónimo, las alusiones a autores clásicos dependen mucho del destinatario: cuando son personas cultas, las alusiones aparecen profusamente. El mismo Jerónimo, en la *Epist*. 70, 2, dedicada a Magno, justifica su uso de citas de obras paganas alegando que tanto en los rollos de Moisés como en los profetas hay cosas tomadas de los libros gentiles y pregunta: *Quid ergo mirum, si et ego sapientiam saecularem, propter eloquii uenustatem et membrorum pulchritudinem, de ancilla atque captiua Israhelitin facere cupio* [¿Qué hay de extraño, pues, si yo también quiero convertir la sabiduría secular de esclava y cautiva en israelítica, dada la gracia de su hablar y la belleza de sus miembros (...)?].

autores clásicos. Por eso, también podemos concluir que la legitimación de una obra depende, en gran parte, de los elementos de la imitación. Esta legitimación se logra, en principio, con la elección de un género literario. La epístola implica una tradición que le confiere *auctoritas*. De este modo podemos observar que Jerónimo se hace eco de una cultura literaria, con un gusto exquisito, por cierto, y se vincula especialmente con Ovidio, en cuanto, en estas obras, ambos ocupan el mismo lugar como sujetos poéticos. El exilio, entonces, como motivo, no presenta grandes modificaciones entre las dos épocas a las que pertenecen ambos autores. Si bien las circunstancias son distintas, las imágenes de la enfermedad, la falta de comunicación, la ausencia de los seres queridos, entre otras, se repiten.

La *imitatio*, por último, también está garantizada por el recurso de la tópica. El tópico de las cien bocas no es una simple aparición en las dos obras, sino que también está aplicado a la inefabilidad de un sufrimiento, propio e individual en el caso de Ovidio, ajeno (aunque propio como parte de una comunidad) y colectivo en el caso de Jerónimo. Es claro que, mediante el uso del tópico, Jerónimo recuerda toda la tradición literaria, que era la que él mismo habría aprendido.[81] En este punto, hay que destacar que la tradición retomada por Jerónimo es, al menos, doble: por lo genérico, sigue la tradición epistolar, y por el motivo del destierro, hay una clara alusión a las *Tristes* de Ovidio. Esa alusión, por un

[81] Muchos escritores cristianos habían recibido una alta educación y emplearon el estilo, la forma y el vocabulario que habían aprendido, mediante el mismo entrenamiento de la élite romana pagana, basado casi exclusivamente en técnicas retóricas. *Vid.* Cameron, Av., *Christianity and the Rhetoric of Empire. The Development of Christian Discourse*, Berkeley-Los Angeles-London, University of California Press, 1991, pp. 110-111.

lado, configura un lector culto, tanto como el propio Jerónimo, y, por otro lado, se resignifica en un nuevo contexto.

Como reflexión final, creemos valioso adoptar un punto de vista literario de las *Cartas* de Jerónimo, porque allí se manifiesta su cultura y su refinado gusto. Cuando leemos estas cartas, no solo obtenemos datos biográficos y podemos tejer relaciones sociales de su tiempo, sino que también se plantea la posibilidad de tender puentes hacia la tradición literaria más rica que nos ha legado la Antigüedad.

Bibliografía

Fuentes

González Vázquez, J. (ed.), *Ovidio. Tristes*, Madrid, Gredos, 1992.

Hilberg, I. (ed.), *Sancti Eusebii Hieronymi Epistulae*, Wien, F. Tempsky, 1910.

Monro, D.; Allen, Th. (eds.), *Homeri: Opera, Tomus I: Iliadis Libros I-XII*, Oxford, Clarendon Press, 1920.

Mynors, R. A. B. (ed.), *P. Vergili Maronis Opera*, Oxford, Oxford University Press, 1969.

Rhys Roberts, W. (ed.), *Demetrius On Style*, Cambridge, Cambridge University Press, 1902.

Valero, J. B. (ed.), *San Jerónimo. Epistolario*, Madrid, Biblioteca de Autores Clásicos, 1993.

Wheeler, A. L. (ed.), *Ovid. Tristia. Ex Ponto*, London, Heinemann, 1939 (1924).

Bibliografía secundaria

Antón, B., "La epistolografía romana: Cicerón, Séneca y Plinio" en

Helmantica 47/142-143 (1996), 105-148.

Arcos Pereira, T., "De Cicerón a Erasmo: La configuración de la epistolografía como género literario" en *Boletín Millares Carlo* 27 (2008), 347-400.

Baeza Angulo, E., "La nueva elegía ovidiana: *Epistula ex exilio*" en *Emerita, Revista de Lingüística y Filología Clásica* 76/2 (2008), 253-273.

Barthes, R., *Investigación retórica. La Antigua retórica, ayudamemoria*, Buenos Aires, Tiempo Contemporáneo, 1974.

Brown, P., *El primer milenio de la cristiandad occidental*, Barcelona, Crítica, 1997.

Cameron, Av., *Christianity and the Rhetoric of Empire. The Development of Christian Discourse*, Berkeley-Los Angeles-London, University of California Press, 1991.

Courcelle, P., "Le cliché virgilien des cent bouches", *Revue des Études Latines* 33 (1956), 231-240.

Curtius, E., *Literatura Europea y Edad Media Latina*, México, Fondo de Cultura Económica, 1955.

Deissmann, A., *Light from the Ancient East. The New Testament*

Illustrated by Recently Discovered Texts of the Graeco-Roman World, New York-London, Hodder and Stoughton, 1927.

Fränkel, H., *Ovid: a poet between two worlds*. Berkeley, University of California Press, 1945.

Fontaine, J., "Comment doit-on appliquer la notion de genere littéraire à la littérature latine chrétienne du IVe siècle?" en *Philologus* 132/1 (1988), 53-73.

McCartney, M., "Vivid ways of indicating uncountable numbers", *Classical Philology* 55/2 (1960), 79-89.

Navarro Antolín, F., "Introducción" a *Quinto Horacio Flaco. Epístolas. Arte Poética*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2002.

Stanley Pease, A., "The Attitude of Jerome towards Pagan Literature" en *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 50 (1919), 150-167.

Stella, F., "Imitazione interculturale e poetiche dell'alterità nell'epica biblica latina", en Cristante, L. (ed.), *Incontri triestini di filologia classica 5 (2005-2006)*, Trieste, Edizioni Università di Trieste, 2006, pp. 9-24.

ADDENDA

Qui de hebraeis bibit, sanctus est. Posibles criterios de "canonicidad" aplicables a IV Macabeos.

Qui de hebraeis bibit, sanctus est. Possible criteria of "canonicity" applicable to IV Maccabees.

Roberto Jesús Sayar[1]
sayar.roberto@gmail.com

Resumen

Será nuestro interés en este trabajo abordar el estudio de los libros *Segundo* y *Cuarto de Macabeos* puesto que entendemos que su diálogo mutuo, a la luz de la preceptiva jeronimiana, podrá validar la lectura de ambos tratados como obras históricas. Entendemos que la intertextualidad manifiesta entre ambos cimentará más profundamente esta identificación. Y, además, que la vinculación existente entre los dos primeros libros justificará esa lectura edificante (en sentido histórico) que propugna el santo de Estridón. De este modo, por propiedad transitiva, dados los lazos establecidos entre este tríptico, *4Ma*. podrá alzarse plenamente con la categoría de "histórico" que su condición de apócrifo –según Jerónimo– y deuterocanónico –según la *Septuaginta*– le habrían negado.

Palabras clave

Historiografía hebrea; Ciclo de los Macabeos; Apócrifos del Antiguo Testamento; San Jerónimo; Canon de la Vulgata.

Abstract

In this work we intend to study the *Second Book of the Maccabees* and the *Fourth Book of the Maccabees* because we understand that its mutual dialogue, enlightened by the Jerome of Stridon's normative, could legitimize both treatises lecture as historical works. We believe that the manifest intertextuality between them will support this identification profoundly. And, that the link that exist between the two firsts books will justify the exemplar lecture (in the historical

[1] Licenciado en Letras (UBA); Profesor Secundario y Superior en Letras (UBA); Diplomado Universitario en Asuntos Docentes (UM); Magistrando en Literaturas Comparadas (UNLP); Investigador en el Equipo de trabajo "Letras Clásicas" (CIDAC-FFyL UBA) y en el Centro de Estudios en Filosofía Patrística y Medieval "Studium" (UNR).

sense) that the Saint of Stridon's impulses. Thus, by transitive property, and thank to the links that this triptych establishes, *4Ma*. could reach the 'historical' category completely that its apocryphal condition –according to Jerome– and deuterocanonical –according to the *Septuagint*– have denied to it.

Keywords
Hebrew historiography; Maccabees' cycle; Old Testament; Apocrypha; Saint Jerome; Canon of the Vulgate.

Fecha de recepción: 12/12/2019
Fecha de aceptación: 30/02/2020

Valkyriae, quae traduxit cordem meum ex atris tenebris cum patientiae, amore amicitiaeque

El advenimiento de la *Vulgata* para las comunidades cristianas latino-parlantes significó un adelanto significativo en lo que refiere a su cohesión interna. La mano de Jerónimo de Estridón devino, por ende, un instrumento valiosísimo para establecer una versión latina del texto sagrado libre de helenismos y lo más precisa posible en lo que tiene que ver con su vinculación con los textos que, en cada caso, ofician de fuente. Evidentemente, este proceso y su consecuente consagración por la sede de Pedro ayudó a la conformación de un *canon* fijo de escrituras hebreas cuya sacralidad se consideró irrefutable y, por ende, superadores de las múltiples lecturas ahora apócrifas características de las diversas iglesias particulares. Al mismo tiempo, en este proceso de conformación, fue preciso que dejara de lado textos que ya habían sido consagrados por sectores diversos del cristianismo (*e.g.*, los Padres Orientales e incluso

Agustín de Hipona)[2] pero que, por diferentes razones, permanecieron sacralizados en diverso grado dentro de cada uno de esos grupos. Un punto de partida importante para determinar el grado de santidad o de inspiración divina que conservaron dichos tratados lo constituyó el conocido criterio lingüístico. Gracias a él es que fue posible al fin "depurar" la lista de textos sagrados limitándola solamente a aquellos cuyo original, al menos en el caso de los pertenecientes al AT, se conservara en su versión hebrea o aramea en el uso corriente. No obstante, es cierto que el propio santo estableció una serie de "excepciones" a esta regla, que dependían de las enseñanzas que podían extraerse de algunos tratados 'ilegítimos'. Como afirma el propio traductor en su *Epístola 107* (*Ep*. 107.12.3) aquellos textos que se catalogaron como 'apócrifos' no debían necesariamente ser proscritos en su totalidad, sino leídos con suma atención puesto que *grandis esse prudentiae aurum in luto quaerere*. Esta sentencia se revelará particularmente veraz a la hora de abordar la lectura del *Ciclo de los Macabeo;s*[3] estandarizado y consagrado por la tradición Oriental[4]. Por ello, será

[2] Con respecto a la aceptación que del texto de *4Ma*. demuestra el santo de Hipona, atestiguada en los sermones numerados 300-301A y su importancia para demostrar la famosa sentencia *in novo patent, in vetere latet* remitimos al trabajo de Sayar (Sayar, R. J., "Oye la sabiduría de tus mayores. *IV Macabeos*, texto vincular entre judaísmo y cristianismo". Ponencia leída en las las *V Jornadas de Estudios Patrísticos*. Biblioteca y Centro de Investigación "San Alonso de Orozco". Programa de Historia de Culturas del Mediterráneo (UNTREF). 26 y 27 de octubre de 2017).

[3] Esta categoría le pertenece a Piñero (Piñero, A., *Literatura judía de época helenística en lengua griega,* Madrid, Síntesis, 2007, p. 69) quien afirma que los textos que comparten este título –transmitidos en el mismo grupo de manuscritos–, conformaban un conjunto cerrado. Cf. además Collins, J. J., *Between Athens and Jerusalem,* Cambridge, CUP, 2000. *4Ma,* es una ampliación de un episodio de *2Ma*. (que puede verse reflejado, quizá, en *1Ma*. 1.62-63). *3Ma*. es el único de ellos que no se ubica en el espacio temporal del reinado de Antíoco IV Epifanes.

[4] A pesar de que Piñero (Piñero, A., *Literatura judía de época helenística en lengua griega…,* p. 60) que 4Ma. "no entró ni siquiera en el canon cristiano" cabe destacar que su afirmación presenta un sesgo de 'romanismo' puesto que, si bien las iglesias romanas y reformadas lo consideran apócrifo, las diferentes iglesias ortodoxas lo incluyen en su cánon (sobre todo la ortodoxa griega). De hecho, hasta la década de 1960 los "mártires Macabeos" formaron parte del santoral romano, siendo su fiesta el primero de agosto.

nuestro interés en este trabajo abordar el estudio de los elementos pares de este conjunto puesto que entendemos que su diálogo mutuo, a la luz del precepto jeronimiano, podrá validar la lectura de ambos tratados como obras históricas más que preceptivas. Entendemos que la intertextualidad manifiesta entre *2Ma.* y *4Ma.* cimentará más profundamente esta identificación. Y, además, que la vinculación existente entre los dos primeros libros –en tanto ambos beben en diverso grado de un original hebreo– justificará esa lectura edificante (en sentido histórico) que propugna el santo de Estridón. De este modo, por propiedad transitiva, dados los lazos establecidos entre este tríptico, *4Ma.* podrá alzarse plenamente con la categoría de "histórico" que su condición de apócrifo[5] –según Jerónimo– y deuterocanónico –según la *Septuaginta*–[6] le habría negado. Por las mismas razones, será comprensible su lectura "sacralizante" *ad reverentian signorum* (*E.* 107.3.1) lo que magnificaría aún más, si cabe, la historicidad de este trabajo dada la importancia y la profundidad de las acciones de sus protagonistas. De este modo, avanzando con cautela a través de los hechos que en él se narran, se podrá finalmente admitir el rol en la historia de los [santos] Mártires Macabeos y su papel en la caída del régimen despótico helenístico y el comienzo de la Revuelta Macabea del siglo II a.C.

El primer dilema que es necesario abordar en este caso son los

[5] Existen varias categorizaciones posibles para considerar a un texto "apócrifo". En lo sucesivo, tomaremos la que, al respecto, otorga Piñero (79): "este vocablo [...] se comprende a partir del concepto opuesto: 'libros o literatura canónica" [...]. 'Apócrifos' significa 'lo contrario a canónico', es decir, no admitido en los libros de la Biblia (AT/NT), aunque muchas veces esos 'apócrifos' por su tema, género o presunto autor pretendan estar dentro del canon.

[6] Es decir, "del segundo canon", aquellos libros que formaron parte del canon cristiano por razones que *prima facie* deberían dejarlos fuera. Según Piñero (Piñero, A., *Literatura judía de época helenística en lengua griega...,* p.54) los 'deuterocanónicos' o 'canónicos de segunda clase' son considerados de este modo "por los católicos; los judíos y las confesiones protestantes, por el contrario, los consideran sencillamente 'apócrifos' en el sentido no de 'falsos' sin más, sino de 'no admitidos en el canon'."

criterios utilizados para establecer el canon utilizado (y legitimado) en las biblias al uso, sobre todo en lo que refiere a los tratados que componen el Antiguo Testamento. Las múltiples versiones de los conjuntos de textos sagrados circulantes en el judaísmo, si atendemos al criterio de Flavio Josefo (*Ap*. 37-43), sólo acabaron de fijarse, decantando en un texto unívoco y aceptado por las comunidades de la Diáspora, alrededor del primer siglo después de Cristo y comprendía "veintidós textos <a quienes> se le otorgó autoridad religiosa en conjunto". Cada una de sus partes, aparentemente, fue canonizada en sucesivos momentos de la historia del pueblo de Israel. El Pentateuco, cuya datación es sencilla, lo fue en los tiempos de Esdrás (c. 458 a.C.)[7] mientras que Ben Sirá "atestigua una canonización de los libros de los *Neviim* [i.e. Los Profetas] al fin del tercer siglo antes de la Era Común".[8] Ahora bien, el Ciclo de los Macabeos, bajo esta óptica, precisará ser claramente delimitado en cuanto a su temática para comprender si es que debería ser considerado parte de la segunda subdivisión del Tanaj, como en efecto lo son los históricos *1-4 Samuel* e incluso *Jueces* (*Baba Bathra* 14b)[9] o bien, agruparlo junto al ecléctico conjunto de los Escritos. La importancia de esta ubicación –en tanto

[7] Cf. *Ne*. 8.

[8] Lange, A., "From Literature to Scripture. The Unity and plurality of the Hebrew Scriptures in light of the Qumran library" en Helmer, C. & Landmesser, C. (eds.), *One Scripture or many? Canon from biblical, theological and philosophical perspectives*, Oxford, OUP, 2004, 59; También cf. *Si*. Pr.9.

[9] El texto hebreo de esta sección del Talmud aparece *apud* Gallagher-Meade (Gallagher, E. L. - Meade, J. D., *The Biblical Canon Lists from Early Christianity. Text and Analysis,* Oxford, Oxford University Press, 2017, p.67). Estos mismos críticos discuten el número de textos canonizados según el criterio de Josefo según las cuatro versiones críticas que traen a colación. Todos coinciden, no obstante, en colocar como inicio de los *Neviim* a *Jueces, Ruth, Samuel* y *Reyes,* sobre todo por su antigüedad, que coincide con la "exacta sucesión de los profetas" (*Ap*. 41.3). Cf. Gallagher, E. L., *Hebrew Scripture in Patristic Biblical Theory,* Leiden-Boston, Brill, 2012, p. 15.

se lo hace parte de un canon extendido de los textos sagrados[10]– tendrá que ver, de hecho, dados los lineamientos que cohesionan a cada uno de los tres apartados, con la posibilidad de incluir un grupo de tratados que temporalmente se hallan demasiado alejados de los tiempos históricos, pero que es posible entender bajo la óptica de alguna de las líneas organizativas del texto sagrado. Evidentemente no alcanzará con el criterio temporal para decidir si este conjunto de textos en general (y *4Ma.* en particular) tienen la potestad de alzarse con una sacralidad que *a priori* no les corresponde. La importancia de la lengua hebrea tendrá, a este respecto, una centralidad destacada, puesto que serán los propios hijos de Abraham quienes subrayarán su vínculo con la transmisión de las enseñanzas de los antepasados.[11] Por ello es que será el elemento central de la criba que efectuará el santo de Estridón sobre la miríada de textos que la tradición consideró inspirados en las diversas comunidades cristianas, tanto previas como contemporáneas a sí mismo. Pero no porque lo crea sagrado *per se* sino porque, en un claro eco paulino, probablemente reconozca en él al lenguaje "de las palabras de Dios"

[10] Puesto que los samaritanos y los saduceos, aparentemente, defendían un canon plenamente toracéntrico mientras que serán los fariseos, los esenios y los demás grupos judíos los que adherirán al canon tripartito (Lange, A., "From Literature to Scripture. The Unity and plurality of the Hebrew Scriptures in light of the Qumran library"..., p. 61). Piñero (Piñero, A., *Literatura judía de época helenística en lengua griega...,* p. 55) afirma a raíz de esto que las comunidades judías de la época mantenían un "canon bíblico fluido" que se fijará en diferentes momentos de la historia dependiendo de la corriente religiosa que tomemos como foco. La postura más fuerte (que Lange critica) dice que el judaísmo estableció los suyos en el concilio de rabinos de Yabne/Yamnia, en el año 90 d.C. (Halivni, D., *Midrash, Mishna, and Gemara. The Jewish predilection for Justified Law*. Cambridge: Harvard University Press, 1986, pp. 43ss.; Neusner, J., "The Canon of Rabbinic Judaism" en Neusner, J.-Avery Peck, A. J., *The Blackwell Companion to Judaism,* Malden-Oxford, Blackwell, 2000, pp. 93-94; Piñero, A., *Literatura judía de época helenística en lengua griega...,* p. 55; Frenkel, D., "Roma y Judea: De la admiración a la enemistad" en Buzón, R. et. al. (eds.). *Docenda. Homenaje a Gerardo H. Pages. Buenos Aires,* EFFyL, 2008, p. 326) mientras que el catolicismo logró hacer lo propio alrededor de la segunda mitad del siglo IV de nuestra era (Hahneman, G. M., "The Muratorian Fragments and the Origins of the New Testament Canon" en Mc Donald, L. & Sanders (eds.) *The Canon Debate,* Peabody, Hendrickson, 2002, p. 415).

[11] Cf. Gallagher, E. L., *Hebrew Scripture in Patristic Biblical Theory...*, p. *14*.

(*Ep. Rom.* 3.2). Por ello, al representar la voz divina, mantendrá su reverencia hacia él y buscará que las obras sacralizadas sean únicamente aquellas cuyo original haya sido, de hecho, el hebreo, puesto que, además, la propia *Mishná*[12] tendía a enfatizar la importancia del idioma original en el que las respectivas obras tomadas por sagradas habían sido compuestas[13] sobre todo gracias al uso que *todo el pueblo* podía hacer de ellas al ser su idioma comprensible a las grandes mayorías.[14]

De este modo, podría comprenderse la aceptación marginal que tuvieron en algunas comunidades hebreas los dos primeros libros del *Ciclo*... Y no sólo porque el primer elemento de este conjunto, de hecho, provenga de un original hebreo[15] sino porque el segundo, a pesar de su evidente prosapia helena,[16] se construye de

[12]La *Mishná* (heb. " משנהrepetición/enseñanza"), en palabras de Cohen (Cohen, S. J. D., *From the Maccabees to the Mishnah*. Louisville-London, Westminster John Knox Press, 2006, p. 206) es "el primer libro rabínico, escrito en hebreo y editado alrededor del año 200 [...]. Contiene material de carácter primariamente legal: normas anónimas, mandatos adscritos a sabios reconocidos, y debates entre sabios". La importancia de la obra en su contexto es parcialmente explicitada por Grabbe (Grabbe, L. L., *An introduction to Second Temple Judaism. History and religion of the Jews in the time of Nehemiah, the Maccabees, Hilel and Jesus*. New York, T&T Clark, 2010, p. 53) y más profundamente por Lieberman (Lieberman, A., *Hellenism in Jewish Palestine,* New York, The Stroock Publication Fund, 1962, pp. 83 y ss.).

[13] Cf. Gallagher, E. L., *Hebrew Scripture in Patristic Biblical Theory*..., p. 132.

[14] Cohen (Cohen, S. J. D., *From the Maccabees to the Mishnah*.., p. 183). Considérese esto a la luz de la necesidad de la traducción de la biblia hebrea al griego según lo propone la *Carta de Aristeas a Filócrates* (*Aristeas*, 310-311), donde la inteligibilidad del texto sacro se ha perdido y es lo que motiva la titánica tarea de traducción (cf. Frenkel, D., "Una versión del Egipto Ptolemaico según la Carta de Aristeas a Filócrates" en *Circe* 10 (2004-2005), p. 172).

[15] Cf. Piñero, A., *Literatura judía de época helenística en lengua griega*..., p. 66; Saulnier (Saulnier, C., *La crisis macabea,* Estella, Verbo Divino, 1983, p. 6) dice "semita" que puede entenderse como hebreo y como arameo al mismo tiempo, siendo ambas –para la óptica cristiana– como dos de las tres *linguae sacrae* (Isid. *Etym*. 9.1.3 y Gallagher, E. L., *Hebrew Scripture in Patristic Biblical Theory*..., 132) y, por lo tanto, en pie de igualdad en lo que a grado de veneración se refiere.

[16] Cf. Van Henten (Van Henten, J. W., *The Maccabean martyrs as Saviours of the Jewish People. A study of 2 and 4 Maccabees*. Supplements to the Journal for the Study of Judaism 57, Boston-Leiden, Brill, 1997, p. 21) quien afirma que "The whole book of 2 Maccabees [...] is written in a kind of Hellenistic Greek [...]. This suggests that the work is probably not a translation of a Semitic *Vorlage*", quitando de esta apreciación a la primera carta (*2Ma*. 1.1-9). Saulnier (Saulnier, C., *La crisis macabea*..., p. 6) y Piñero (Piñero, A., *Literatura judía de época helenística en lengua griega*..., p. 67) son dos exponentes destacados de esta lectura mientras que Hengel (Hengel, M., *Judaism and Hellenism,* Philadelphia, Fortress Press, 1981, p. 96) sugiere que

manera de buscar la aprobación de sus contenidos por las comunidades hebreas de la Diáspora afectadas por la persecución que en algunos puntos continuó siendo especialmente importante.[17] La presentación de las dos fuerzas en conflicto como "*aparentemente* contradictorias" (Himmelfarb, 1998: 21) facilita la asociación de ambas obras, más allá de su temática compartida y la diversa importancia que se le otorga a la figura de Judas. De este modo, los cargos que se le reconocen a Simón en *1Ma.* 14.27-49, muchos de ellos claramente pregnados de helenismo[18], pueden equipararse con la centralidad que *2Ma.* le otorga a la figura de Onías III, gracias a compartir el mismo rol en la sociedad hebrea jerosolimitana. Además, los elementos que retoman de la tradición historiográfica precedente resaltan la importancia del estilo heleno para el recuento de los sucesos del pasado[19], atravesados por la

si bien el epitomista (autor de *2Ma.*) pudo no haber sido hebreoparlante; Jasón de Cirene sí hubiera cumplido con esa prerrogativa basando su trabajo en fuentes escritas en ambas lenguas.

[17] Cf. Momigliano, A., "The Second Book of Maccabees" en *CP* 70-2 (1975), p. 81. Para el erudito italiano, las cartas son el medio más importante para lograr la adhesión de los hebreos de Egipto a la celebración de la purificación del templo el 25 de Kislev, de tal manera que incluso agrega otra celebración el día 13 de Adar "para celebrar la victoria de Judas sobre Nicanor en el año 151 de los seléucidas (160 a.C.)" (Momigliano, A., "The Second Book of Maccabees"..., p. 82). Hengel, por el contrario, afirma que esa asociación se logró mediante el reordenamiento de los hechos históricos presentes en el libro de Jasón de Cirene para lograr una mayor tensión narrativa al momento de la victoria sobre Nicanor (Hengel, M., *Judaism and Hellenism*..., p. 96). *Cfr.* además, las afirmaciones de Collins (Collins, J. J., *Between Athens and Jerusalem*..., p. 79).

[18] Se lo califica de "etnarca" (Van der Kooij, A., "The claim of Maccabean leadership and the use of Scripture." en Eckhardt, B. (ed.), *Jewish identity and politics between the Maccabees and Bar Kokhba.* Leiden-Boston, Brill, 2012, p. 30), igualándolo con los funcionarios que estaban a cargo de la representación de la colectividad (que, en sí misma conformaba un πολίτευμα) ante las autoridades civiles helenísticas, como lo atestigua Druille (2015) para el caso de la comunidad alejandrina. El análisis del reemplazo de este funcionario por la tradicional γερουσία es el centro del análisis de Druille (2018).

[19] Los rasgos que son necesarios para que un escrito se considere histórico, teniendo en cuenta los antecedentes del género en la Grecia clásica, implican –entre otras cosas– el hecho de "cont<ener> una narración que el mismo texto presenta como de hechos particularmente acaecidos, no como 'poética' ni como 'mimética'" (Martín, J. P., "La historiografía como género apologético en los orígenes cristianos" en Alesso, M. (ed.), *Hermenéutica de los géneros literarios. De la Antigüedad al Cristianismo.* Buenos Aires, Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras–UBA, 2013, p. 66).

concepción deuteronómica del tiempo,[20] elemento típicamente hebreo. No solo por la centralidad que se le otorga a la intervención divina en los avatares humanos sino por el hecho de que estas mediaciones aparezcan rodeadas de un halo de verosimilitud que las acercará al público más profundamente helenizado,[21] sobre todo a causa de la importancia que tendrán la lengua griega y sus formas literarias en las ciudades más embebidas de la cultura de los invasores, tanto dentro como fuera de las fronteras de Palestina (*cfr*. Frenkel, 1996: 45). Remarcar la distancia necesaria entre ambos modos de concebir los hechos pretéritos –lo que no implica necesariamente un enfrentamiento– será entonces necesario para hacer hincapié en la posibilidad de considerar, gracias a estos paralelismos constitutivos, la probable carga positiva que un libro claramente apologético como *2Ma*. puede aportar a la biblioteca sagrada del judaísmo helenista, puesto que sólo en él se declara el cierre de la colección de tratados que conforman los *Ketuvim*[22] (en donde podría aparecer además *4Ma*., debido a su naturaleza sapiencial/apologética) en tiempos de Judas (*2Ma*. 2.14). El solapamiento temático no será entonces más que otra manera de

[20] Esta visión se halla en varios de los libros de la Biblia. Cf. Frenkel (Frenkel, D., "El martirio en la *Septuaginta: II* y *IV Macabeos*" en *AFC* 24 (2011), pp. 61-62), quien, en nota ad loc, cita como ejemplos de la literatura deuteronómica además del último libro del Pentateuco a los dos libros de los Jueces (donde es particularmente característico, ver Frenkel, D., "La institución de la monarquía en el relato bíblico" en *Stylos* 20 (2011), p. 11), los dos libros de Samuel (o los dos primeros de los cuatro de los Reyes, según la denominación que se prefiera) y el libro de Josue. La denominación de "pragmatismo en cuatro tiempos" le pertenece, inter alia a Lodz (Boyer, A.-Hayoun, M. R., *La historiografía judía*, México D. F., Siglo XXI, 2008, pp. 10-11).

[21] Cfr. Romero (Romero, J. L., *De Heródoto a Polibio. El pensamiento histórico en la cultura griega,* Buenos Aires, Miño y Dávila, 2009, p. 111): "[...] el enfoque mismo del historiador está revelando, sobre todo en el primer libro, una adhesión a ciertas formas de pensar que [...] se aproximaban rápidamente a las que entonces se elaboraban en el mundo helenístico".

[22] Lange. (Lange, A., "From Literature to Scripture. The Unity and plurality of the Hebrew Scriptures in light of the Qumran library", 2004, p. 60). Cfr. con la tabla de contenidos y las fechas que proponen Gallagher–Meade (Gallagher, E. L.-Meade, J. D., *The Biblical Canon Lists from Early Christianity. Text and Analysis*, pp. 66-69), que claramente se oponen a la propuesta de Filón, cuyo *terminus ante quem* es el reinado de Artajerjés.

comprender el contrapeso necesario a *1Ma*. que ofrece la historia de tipo apologética y divina, plasmada en *2Ma*., ya que obedece a lógicas compositivas claramente hebraizantes, que derivarían de su consistente elogio a la "lengua patria" (*2Ma*. 7.8),[23] a pesar de su ornamentación helenística.

De todas formas, el hecho de que ambos textos hayan sido incluidos en el canon de la *Septuaginta*, ofrece una arista problemática para su aceptación plena, puesto que, consecuentemente con su aceptación por los primeros cristianos, la obra fue desacralizada por las comunidades hebreas que aún continuaban utilizándola[24] y reemplazada por nuevas versiones más fieles a los textos originales hebreos, sobre todo en lo que refiere a su calidad y número. La interpretación requerida por cada uno de los tratados llevará a la consideración de entender a la traducción de los textos sagrados al griego como una apostasía comparable a la erección del Becerro de Oro al pie del Sinaí (*Ex*. 32).[25] En efecto, el hecho de que la Alianza se haya celebrado en hebreo, y de que sea el pueblo judío el que conserve el tesoro de esa lengua no constituirá un dato menor ni para los propios judíos ni para los padres de la Iglesia, que verán en esta peculiaridad lingüística un hecho de particular significación. El hecho de que sea posible pensar en una serie de personas que no participaron en el pecado que fue

[23] "Los admiradores de la dinastía Asmonea produjeron literatura que exaltaba la lengua hebrea en varios modos" afirma Gallagher (Gallagher, E. L., *Hebrew Scripture in Patristic Biblical Theory*..., p. 112) quien además, siguiendo los postulados de Schwartz, sostiene que el énfasis puesto en el lenguaje obedece a la centralidad de la que gozaba tanto en la Torá como en el propio culto del Templo.

[24] Cf. García Yebra, V., *Traducción y enriquecimiento de la lengua del traductor,* Madrid, Gredos, 2004, p. 50.

[25] Cf. *Masseket Soferim* 1.7-10; cf. también Breslauer (Breslauer, S. D "Philosophy in Judaism: Two stances" en Neusner, J.- Avery Peck, A. J., *The Blackwell Companion to Judaism*. Malden-Oxford, Blackwell, 2000, p. 163).

consecuencia de la erección de la torre de Babel (*Ge*. 11.1-9) otorgará a ambos credos la potestad de pensar en un idioma común que, probablemente, sea el hablado por quienes, tradicionalmente, han estado más cerca de Dios; y que ellos fueron los que lo preservaron, a pesar de que luego su uso cotidiano se haya perdido.[26] Semejante ascendiente marcará una clara diferencia en la consideración de los textos veterotestamentarios, puesto que, entonces, sólo los escritos en la lengua de la Alianza merecerán ser considerados como efectivamente inspirados por la divinidad[27], sobre todo en lo que refiere al desarrollo de la historia sagrada. Por ello, y no por otro motivo, se deberá desligar a los textos no escritos originalmente en hebreo o cuyo original no pueda remontarse a un texto plasmado en esa lengua, puesto que incluso los padres de la Iglesia pensaron que *2Ma*. estuvo, en algún momento, escrito en hebreo.[28] La duda quedará planteada, en este caso, por decidir si fueron todos los libros del canon hebreo los que se tradujeron al griego –y por lo tanto no habría duda alguna acerca del carácter hebreo de ambos libros– o únicamente el Pentateuco, como parecen establecer algunas tradiciones de mucho peso en la historia del establecimiento del texto sagrado.[29]

Esta última, de hecho, será la postura defendida por Jerónimo, quien dirá al respecto que "Aristeo, Josefo y todas las escuelas de los judíos afirman que sólo los cinco libros de Moisés fueron traducidos

[26] Cf. Gallagher, E. L., *Hebrew Scripture in Patristic Biblical Theory*..., pp. 134-135.
[27]Aunque, no obstante, no hubiera precisamente un desconocimiento mutuo de las fuentes en las que cada uno de ambos grupos cimentará su fe, como afirma Gallagher (Gallagher, E. L., *Hebrew Scripture in Patristic Biblical Theory*..., p. 153).
[28] Cf. Gallagher, E. L., *Hebrew Scripture in Patristic Biblical Theory*..., p 95.
[29] Entre ellos, Aristóbulo (fr. 3), Filón de Alejandría (*Mos*. 2.25-44) Flavio Josefo (*AJ* 12.11.118) y la literatura rabínica–talmúdica (*b. Meg*. 9a-b), tal como reseña Gallagher (Gallagher, E. L., *Hebrew Scripture in Patristic Biblical Theory*..., p. 93).

por los Setenta"[30] (*Comm. Ezech.* 5.12; *Comm. Mich.* 2.9). Por lo tanto, la situación de los deuterocanónicos habría de depender estrictamente de este comentario. Por lo tanto, las opiniones al respecto del resto de los tratados que conforman el AT en el canon helenizado de la LXX deberán ser comprendidas a la luz de esta premisa, puesto que, lógicamente, cualquier contradicción, por mínima que fuera, abriría paso a la adopción sin más del canon propuesto por *Septuaginta* por todas las comunidades del occidente cristiano-romano. Como es sabido, la *Hebraica veritas*[31] propuesta por el santo implica que la posición hebrea con respecto a un texto debería ser la adoptada por la Iglesia en lo que refiere a la aceptación o no de esa obra y que, por ende, "todo lo que esté por fuera de estos [libros] debe ser tratado como "apócrifo""[32] (*Prolog. Gal.* 53-54). Así, muchas de las obras consideradas sapienciales estarían por fuera de los tratados sagrados, como de hecho afirma unas líneas más adelante (*Prolog. Gal.* 54-57):

> "*Igitur Sapientia, quae vulgo Salomonis inscribitur, et Iesu filii Sirach liber et Iudith et Tobias et Pastor non sunt in canone. Macchabeorum primum librum hebraicum repperi, secundus graecus est, quod et ex ipsa φρασιν probari potest.*"
>
> "Por lo tanto la *Sabiduría*, que es comúnmente denomina 'de Salomón', y el libro de Jesús, hijo de Sirá [= Eclesiástico/Sirácides] y *Judit* y *Tobías* y el *Pastor* [de Hermás] no están en el canon. Encontré el *Primer libro de los Macabeos* en hebreo, <pero> el segundo es griego, lo que puede probarse desde su propio estilo."

[30] *Et Aristaeus et Iosephus et omnis schola Iudaeorum quinque tantum libros Moysi Septuaginta translatos asserant*
[31] Cf. Cameron, J., "The rabbinic Vulgate?" en Cain, A. - Lössl, J. (eds.), *Jerome of Stridon. His life, writings and legacy,* Farnham-Burlington, Ashgate, 2009, p. 120.
[32] *Quicquid extra hos est, inter apocrifa sepondendum.*

demostrando de hecho que *2Ma.* no deja de ser una obra "conflictiva" en lo que a su legitimidad se refiere. Por ello, los comentarios acerca de los sucesos en él narrados serán exiguos hasta, al menos, la alta Edad Media[33]. Quizá por estar pregnada de un judaísmo rayano en lo recalcitrante,[34] será que el exégeta dirá al respecto que el tratado –junto con los demás que considera apócrifos– debe evitarse; y si es leído, debe serlo "no por la verdad de las doctrinas contenidas en él[...] sino por el respeto a los milagros <allí presentes>"[35] (*Ep.* 107.12.3), cosa que confirmará en su prefacio a los libros de Salomón, cuando dice que "así como la Iglesia lee [...] los libros de los Macabeos [*i.e. 1Ma.* y *2Ma.*], pero no los recibe entre las escrituras canónicas [...], lea<nse> estos dos volúmenes para la edificación del pueblo y no para la confirmación autorizada de doctrinas eclesiásticas."[36] Afirmación que parece, cuanto menos, dudosa, puesto que, de hecho, la doctrina eclesiástica

---

[33] Cf. Siemiatkoski (Siemiatkoski, D. J., *Christian Memories of the Maccabean Martyrs,* New York, Palgrave-Macmillan, 2009, p. 81) que acredita tal falta de comentarios, específicamente a ser "not regarded as fully authoritative for doctrinal purposes".

[34] Puesto que, recordemos, insta a los judíos fieles a morir antes que a transgredir la Ley (cf. Van Henten, J. W., *The Maccabean martyrs as Saviours of the Jewish People. A study of 2 and 4 Maccabees*. Supplements to the Journal for the Study of Judaism 57, Boston-Leiden, Brill, 1997, pp. 125 y ss.; Himmelfarb, M., "Judaism and Hellenism in 2 Maccabees" en *Poetics today* 19-1 (1998), p. 26; Frenkel, D., "El martirio en la *Septuaginta: II* y *IV Macabeos*"..., p. 62). Semejante precepto constituirá a la vez un prototipo de adoración particular a Dios (en hebreo, *kiddush haShem* קִדּוּשׁ הַשֵּׁם, cf. Lamm, N.-Ben Sasson, H. H., "Kiddush haShem and Hillul haShem" en Berembaum, M. & Skolnik, F. *Encyclopaedia Judaica*. Vol. 12. 2nd. ed. Detroit, 2007, p. 141) y, por ende, hasta ese momento, una característica aparentemente privativa del judaísmo (cf Boyarin, D., *Dying for God. Martyrdom and the making of Christianity and Judaism,* Stanford, Stanford University Press, 1999, p. 94; Jensen, M. P., *Martyrdom and Identity. The self on trial*, New York, T&T Clark, 2010, p. 3) que, para confirmar tal primacía, erigió una sinagoga sobre la tumba de los nueve mártires (cf. Schatkin, M., "The Maccabean Martyrs" en *VC* 28-2 (1974), p. 101).

[35] *non ad dogmatum ueritatem, sed ad signorum reuerentiani legere uoluerit.*

[36] *Sicut ergo [...] Macchabeorum libros legit quidem Ecclesia, sed inter canonicos scripturas non recipit, [...] haec duo volumina legat ad aedificationem plebis, non ad auctoritatem ecclesiastoricorum dogmatum confirmandam.* Jerónimo habla en este caso de *Sabiduría* y *Eclesiástico*, pero la expresión nos parece plenamente aplicable al contexto que nos ocupa, considerando la naturaleza de los libros macabeos. Para cotejar el contexto original, véase Gallagher-Meade (Gallagher, E. L.-Meade, J. D., *The Biblical Canon Lists from Early Christianity. Text and Analysis*..., p. 212).

en cuestión, es decir, la conformación del canon, sigue al pie de la letra los criterios establecidos en su momento por los hebreos.[37] La citación de elementos veterotestamentarios, en este contexto, podrá ser entendida como un modo de vincular más fuertemente esta 'verdad hebraica' con lo que Agustín llamó en su momento el *Verus Israel*, es decir, la comunidad cristiana.

Ahora bien, si lo que debe extraerse de estos tratados es la positividad de lo histórico –y los milagros que en este contexto se suceden–, la posibilidad de su canonización se hace, incluso, inevitable, puesto que el trabajo exegético que se ocupó de él nunca dudó de su acontecer efectivo, ya sea por el aspecto formal del tratado o, directamente, por la naturaleza de los hechos en ellos narrados y su consecuente cercanía temática con eventos persecutorios sufridos respectivamente por las comunidades hebreas y, más tarde, cristianas.[38] Así, la autoridad de Agustín (*S.* 300-301a) se reunirá con la que le corresponde tanto a Juan Crisóstomo (*De Eleazaro et septem pueris*) y a Gregorio Nacianceno (*In Machabeorum laudem*)[39] para establecer alrededor de los protagonistas del martirio que ocupa los capítulos seis y siete un halo de verosimilitud lo suficientemente plausible como para tomar los ejemplos de los torturados y replicarlos detallados hiperbólicamente, pero sin poner en juego ningún otro concepto de

[37] Cf. Las palabras de Williams citadas por Gallagher (Gallagher, E. L., *Hebrew Scripture in Patristic Biblical Theory* ..., p. 52): "fue la autoridad de los judíos, y no solo el lenguaje hebreo, lo que sirvió como criterio de canonicidad para Jerónimo".
[38] Cf. Siemiatkoski, D. J., *Christian Memories of the Maccabean Martyrs*..., p. 15-16.
[39] Sobre estos tres autores es que Petrin (Petrin, M. J., "Justifying the Christian Cult of the Maccabean Martyrs" en *SURJ* 8 (2009), pp. 36-40) construye su fundamentación del culto a los mártires Macabeos. Seguimos su lectura debido, no solo a la importancia doctrinal de los Padres tomados como objeto de estudio sino por su preeminencia temporal frente a, entre otros, Cipriano de Cartago, Orígenes, el papa León I o Gregorio Magno (Siemiatkoski, D. J., *Christian Memories of the Maccabean Martyrs*..., p. 25-29).

los expresados por quienes fueron conducidos al cadalso (*e.g.* la creación *ex nihilo* (*2Ma.* 7.28) o la doctrina de la resurrección (*2Ma.* 7.11)). En este contexto, la vinculación entre los dos primeros tratados acabará de delimitar las "fronteras de lo real"[40] alrededor de los acontecimientos que desencadenaron la resistencia de los hebreos observantes y, a la postre, el surgimiento de la figura de Judas Macabeo. Solamente gracias a la constitución de este límite es que la "ficción verbal cuyos contenidos son tanto inventados como encontrados"[41] podrá alzarse con la legitimidad buscada y, de ese modo, servir de base narrativa para los hechos presentados como históricos. Sustrato que, a la vez, facilitará la vinculación no solo entre las dos obras canónicas sino entre el deuterocanónico *2Ma.* y el "apócrifo" *4Ma.* No solamente porque la reformulación de uno en otro es sumamente clara y evidente gracias a la preeminencia de la que gozan los personajes que se alzarán con el protagonismo en esta última obra, sino porque alrededor de ellos se tejerá una densa red de signos tendientes a apuntar al mismo período objetivamente histórico[42]. No quiere decir esto que *4Ma.* esté exento de situaciones hiperbólicas *prima facie* innecesarias, puesto que abunda en ellas;[43]

[40] Lo que Harshaw denomina "campos de referencia" (Harshaw, B. "Ficcionalidad y campos de referencia" en Garrido Domínguez, A. (Ed.). *Teorías de la ficción literaria*, Madrid, Arco Libros, 1997, pp. 127-129) y que se constituye por un entrecruzamiento de miles de referentes e interrelacionados de diversos tipos. Cf. con la noción de Eco de "mundo posible" (2013: 162).

[41] Cf. White, H., *El texto histórico como artefacto literario y otros escritos*. Barcelona, Paidós, 2003 (1978), p. 109.

[42] El hecho de que *4Ma.* retome también este detalle (4.19-20) será no solo un signo inequívoco de que aquel es la fuente de este sino, sobre todo, un indicio que señala la fuerza de la penetración del helenismo en la sociedad hebrea. El vínculo fuente-meta entre *2Ma.* y *4Ma.* ya ha sido señalado frecuentemente por los especialistas (Frenkel, D., "El martirio en la *Septuaginta: II* y *IV Macabeos*"..., p. 66; Piñero, A., *Literatura judía de época helenística en lengua griega*..., pp. 70-71; Van Henten, J. W., *The Maccabean martyrs as Saviours of the Jewish People. A study of 2 and 4 Maccabees*..., pp. 70-73) quienes destacan la acertada búsqueda de pasajes del autor de 4Ma. que lo ayudan a demostrar su tesis.

[43] Las más notorias, a nuestro entender, son la animalización progresiva del soberano invasor (Sayar, R. J., "¿Mentira la verdad? Dispositivos ficcionales para narrar un evento histórico: El caso

ni que no sea abiertamente apologético hacia fuera –*i.e.* hacia los judeohelenizados– , ya que se construirá precisamente sobre elementos valorados positivamente por la sociedad invasora para demostrar el punto que articulará la totalidad del tratado de todas maneras, claramente, esto no quiere significar que la época en la que los dos textos se ambientan sea una y la misma, puesto que una limitada pero representativa cantidad de elementos serán lo suficientemente coincidentes como para depositar sobre ellos la práctica totalidad de la identificación de una probable época para el desarrollo de las eventualidades narradas.

A pesar de todo, lo anterior no implica necesariamente que el contexto corresponda específicamente a un evento puntualmente ocurrido,[44] pero facilita su interpretación como otro más de aquellos *loci* nebulosos cuya verdad se acepta a la luz de los hechos que lo circundan. Es decir, si Jerónimo, a pesar de todas sus renuencias,

---

de *IV Macabeos*." en Neyra, A. V. y Pégolo, L. (eds.) *Un milenio de contar historias. Los conceptos de ficcionalización y narración de la Antigüedad al Medioevo,* Buenos Aires, Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, 2016a, pp. 145-63) y la exageración máxima de las torturas a las que son sometidos cada uno de los condenados, que para Sayar (Sayar, R. J., "Porque te quiero te aporreo. Sobre cómo el amor de Dios hace avanzar el devenir de la historia en *IV Macabeos*". Ponencia leída en las las *V Jornadas sobre historia de las mujeres y problemáticas de género*. Facultad de Filosofía, Ciencias de la Educación y Humanidades de la Universidad de Morón, 23 y 24 de octubre de 2015) no es sino una manera de justificar la presencia de Dios en la Historia Sagrada. Weitzmann (Weitzman, S., "Plotting Antiochus's persecution" en *JBL* 123-2 (2004), pp. 219-234). agregará a este respecto que "las políticas normales de su tiempo no preveían una persecución religiosa como la desencadenada por Antíoco"

[44] Con esto nos referimos al hecho de que si bien el texto nombra suficientes sujetos contextuales como para ubicar el texto en una época concreta, de todos modos los estudiosos han hallado en ellos varias instancias confusas que no ayudan a precisar una datación exacta, ni de los hechos narrados ni de la fecha de composición. Para profundizar al respecto, consultar el trabajo de Van Henten (Van Henten, J. W., *The Maccabean martyrs as Saviours of the Jewish People. A study of 2 and 4 Maccabees*..., p. 73 ss.), quien recoge todas las discusiones del tema hasta la fecha de su obra. Frenkel (Frenkel, D., "El martirio en la *Septuaginta: II* y *IV Macabeos*..., p. 66) y Piñero (Piñero, A., *Literatura judía de época helenística en lengua griega*..., p. 71) hacen mención sólo a su fecha de composición, que parecen retomar del propio Van Henten. Al respecto, el trabajo de De Silva (De Silva, D. A., *4 Maccabees. Introduction and Commentary of the Greek text in Codex Sinaiticus,* Leiden-Boston, Brill, 2006) agrega varias consideraciones interesantes a las hipótesis de este último.

aceptó la inclusión de *2Ma.* en la *Vulgata* "en prístino latín antiguo e intacto",[45] quizá sin darle la atención que merecieron otros libros más estimados por él -o bien, simplemente por no considerarlo canónico-[46] a causa de su uso en determinadas comunidades; ¿por qué no accionar de modo similar con el texto de *4Ma.* cuya estima se equiparaba con aquel gracias a su contenido y su profundidad filosófica? Si se ha de sostener una *Hebraica Veritas* sobre la que fundamentar el triunfo de la verdadera Fe, ¿por qué no hacerlo también con un tratado que se manifiesta plenamente inclinado hacia los elementos más "cristianizables" de las doctrinas platónica y estoica?[47] Y finalmente, ante la cristianización y sacralización de la, hasta ese entonces, sinagoga de los Macabeos ¿por qué no traer a colación para su justificación una historia que profundice, antes que en los pormenores militares, en las causas y consecuencias de la defensa de la Ley divina?[48] Nuevamente, si su lectura y admisión ha de limitarse a elementos que no fijen ninguna clase de dogma, aunque la práctica cotidiana del cristiano 'modelo' se parezca cada

[45] Cf. *BSV* 1:xx.

[46] Brown Tkacz, C., "*Labor tam utilis*: The creation of the Vulgate" en *VC* 50.1, 1996, p. 71.

[47] Inclinación filosófica que ha sido objeto de debate a lo largo de los años. Las posturas que giran en torno a ella varían entre afirmar que sus planteos no pueden ser asignados a ninguna escuela en particular (Breitenstein) hasta los que creen que su influencia mayoritaria es platónica (Hadas) o efectivamente estoica (Heinemann). Estas posturas fueron parcialmente explicitadas y aclaradas por Renehan (Cf. Renehan, R., "The greek philosophic background of Fourth Maccabees" en *RhM* 115-3 (1972), p. 227); que es quien cita a los anteriores) como una *koiné* filosófica permeada particularmente de estoicismo, lectura que siguieron en su mayoría los demás estudiosos (entre otros, Collins, J. J., *Between Athens and Jerusalem*..., p. 205; Piñero, A., *Literatura judía de época helenística en lengua griega*..., p. 70 y Frenkel, D., "El martirio en la *Septuaginta: II* y *IV Macabeos*"..., p. 67 y nota *ad loc.* En Sayar (2013) postulamos que efectivamente se trata de un texto estoico debido a la gran cantidad de lexemas específicos de la escuela que utiliza). De todos modos no hay que olvidar la afirmación de Collins (2000:205) que dice que "el autor era un retórico y no un filósofo, que uso ideas filosóficas eclécticamente para embellecer su discurso".

[48] Para la sinagoga, *vid. supra,* nota 25. La conducta demostrada por los mártires también establecerá una serie de rasgos para su tipificación y contribuirá (según Sayar: 2014) a la conformación paralela de una 'manera de ser hebreo' y ya no únicamente 'mártir'.

vez más a la del mártir prototípico,[49] el propio paralelismo entre ambas obras debería facilitar esta tarea. Además, a la luz de la consideración que el propio santo tuvo por la cultura clásica,[50] un texto que –dentro de su estructura epidíctica– utiliza herramientas evidentemente pertenecientes a la corriente historiográfica helena[51] debería ser estimado, cuanto menos, como equivalente a su fuente, tangencial pero finalmente aceptada. Es decir, en palabras de Siemiatkoski,[52] que si:

> "*While a core narrative derived from 2 Maccabees 7 remained foundational for Christian traditions concerning these martyrs, their memory was perpetuated for different purposes over time. Christian authors contended with the fact that these martyrs were appropriated from Judaism and bore witness to an undying devotion to the Mosaic Law, which Christianity taught had been superseded with the coming of Christ.*"

La nueva concepción de la historia, con evidente centro en la Salvación, deberá ser entendida a la luz de eventos previsores como el que abordan ambos libros. Por tanto, "así como Dios le prometió a Abraham que todas las naciones de la tierra le pertenecerían (*Ge*. 17.6-7), al asimilarse a esta tradición, la historia –tanto sagrada

[49] Cf. El discurso apologético del anciano en 5.16-38.
[50] Cf. *Ep*. 53.8.17
[51] Como el vocabulario (Sayar, R. J., "'Sería absurdo alargarse en lo que precede [...] y ser breves en la narración de la historia misma' (*2Mac*. 3.23). Especificidad del léxico de cuño histórico en *IV Macabeos*." en Schamun, M. C., Hamamé, G. N., Moretti, M. I. y Mattioli, M. L. (eds.) *Actas del VII Coloquio internacional: [Una] Nueva visión de la cultura Griega antigua en el comienzo del tercer milenio,* Ensenada: Centro de Estudios Helénicos–UNLP, 2017b. pp. 498-511) y su estructura (Sayar, R. J., "¿Mentira la verdad? Dispositivos ficcionales para narrar un evento histórico: El caso de *IV Macabeos*." en Neyra, A. V. y Pégolo, L. (eds.) *Un milenio de contar historias. Los conceptos de ficcionalización y narración de la Antigüedad al Medioevo,* Buenos Aires, Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, 2016a, pp. 145-163), aunque esta última no escape a la fuerte influencia de la historiografía hebrea "que niega la anterioridad y la posterioridad" (Boyer, A.-Hayoun, M. R., *La historiografía judía*..., p. 8), codificada en dos versículos del *Eclesiastés*: *Ec*. 1.9 y 3.1.
[52] Siemiatkoski, D. J., *Christian Memories of the Maccabean Martyrs*..., p. 161.

como profana– podría interpretarse sin atisbo de duda como enteramente cristiana".[53]

La consecución de elementos que forman el trasfondo histórico de *4Ma.*, entonces, adquirirá todos los rasgos necesarios para alzarse –al menos– con la misma canonicidad especial de la que goza *2Ma.*, siempre y cuando sea leído bajo las mismas precauciones admonitorias del Santo. Lo que, además, establece que podrá ser agrupado dentro del AT junto con sus homónimos previos. Por lo tanto, su materialidad como texto histórico podrá ser entendida del mismo modo en que se lo hace con las propuestas por *1Ma.* y *2Ma.* y, por ende, completar las apreciaciones del tiempo de las invasiones seléucidas en pie de igualdad con todas aquellas fuentes que efectivamente trabajan en profundidad la época del advenimiento de los Macabeos.[54] El recuerdo persistente de los héroes, atravesado por la sacralización del Templo y la fiesta que lo conmemora, será una prueba importante en pos de entender la necesidad de que las narraciones de aquella época muestren una variedad lo suficientemente amplia como para que cada una de ellas sirva de indicio positivo para el establecimiento de una celebración que debería ser evocada por todos los hijos de Abraham y no solo por los que aún residen en Palestina. Sobre todo ante el avance avasallante de la dominación romana, situación que, en opinión de Farmer,[55] desató la producción de elementos que recuerden y reivindiquen la

[53] Sayar, R. J., "Oye la sabiduría de tus mayores. *IV Macabeos*, texto vincular entre judaísmo y cristianismo"..., p. 5.

[54] Que, según Saulnier, se reducen a los dos libros canónicos de Macabeos, las *Antiguedades Judías* de Flavio Josefo y *Daniel*. Además, nombra a *3Ma.*, *4Ma.* y a algunos de los escritos esenios descubiertos en Qumram puesto que "varios de los manuscritos [...] hacen suponer que los esenios inauguraron su vida comunitaria en el momento de la sublevación macabea o inmediatamente después" (Saulnier, 1983: 3).

[55] Cf. Farmer, W. R., *Maccabees, Zealots and Josephus. An inquiry into Jewish Nationalism in the Greco-Roman Period,* New York, Columbia University Press, 1958, p. 131.

independencia de *Eretz Israel* de cualquier tipo de injerencia o dominación extranjera. Así, la conjunción de ambas fuentes y el diálogo que se establece entre ellas puede, claramente, legitimar la figura de Judas y la de sus hermanos a la luz de los parámetros ético-morales establecidos por el sacerdote Eleazar que, en su doble encarnación, no hace más que aumentar su ascendiente como una figura loable en todos los niveles en que un creyente merece la visión positiva de las potencias celestiales. La promesa del cielo formulada en *Le*. 26.3-8[56] será aplicable a él de una manera singular puesto que además ha ofrecido su sangre (i.e. su vida (*sc. Le*. 17.10)) en pos del bienestar de su pueblo. Al mismo tiempo, no se estaría defendiendo una lectura particular de la Ley que contradiga lo que canónicamente se ha establecido en las comunidades cristianas para las cuales trabaja Jerónimo, sino más bien, todo lo contrario. Es decir, si entendemos al cristianismo patrístico como el *Verus Israel*, claramente los personajes de los mártires serán la representación de la necesidad de la Iglesia de desligarse de las potencias seculares que puedan amenazar la atención de los asuntos divinos por la preeminencia de los mundanos[57] dándole a cada ámbito su lugar adecuado en la economía del plan divino. Si además se tiene en cuenta que se puede establecer el mismo lazo entre *2Ma*. y *1Ma*. en lo que respecta a las acciones de Judas para recuperar la colina del Templo, la existencia del movimiento iniciado por los piadosos

[56] Ἐὰν τοῖς προστάγμασίν μου πορεύησθε [...] πόλεμος οὐ διελεύσεται διὰ τῆς γῆς ὑμῶν […] καὶ ἀπολῶ πονερὰ ἐκ τῆς γῆς ὑμῶν "Si caminan según mis mandamientos [...] quitaré la guerra de su tierra y dormirán sin que nadie los moleste [...] y la espada no pasará por su tierra", promesa que se reafirma en *De*. 8.1: "Cuiden de cumplir todos los mandamientos que hoy les ordeno, para que puedan vivir y ser numerosos, y conquistar la tierra que prometió Yavé con juramento a sus padres".
[57] Cf. *Mt*. 22.15-22; *Mc*. 12.13-17; *Lc*. 20.20-26.

hebreos que ofrecieron sus vidas para resistir el embate del tirano adquirirá una importancia incluso mayor, puesto que se podrá comprender acabadamente el rol que esta oposición inicial tuvo en la aceptación del subsiguiente levantamiento de las milicias populares hebreas bajo la guía de Judas y la justificación última tanto de su proceder como de la compañía segura que Dios le otorgó en medio de cada batalla.

Es decir que si es necesario un gran conocimiento acompañado de un correcto discernimiento para encontrar "el oro en el lodo" (*Ep.* 107.12.3), aún más será necesario para establecer la validez de este oro y que su brillo no sea considerado, sin más, falso. No entendemos, por lo tanto –y esperamos haberlo demostrado a lo largo de estas líneas–, que su carácter sagrado no depende de la defensa de la Ley que efectúan ni el anciano, ni la madre, ni sus siete hijos sino el hecho de que la tortura que sufren acabará desencadenando esa revuelta que les devolverá a los hijos de Abraham la tan ansiada independencia. La textualidad en sí, que será la gran 'culpable' del rechazo que la dejará afuera de la colección bíblica jeronimiana, se apoyará en esta historicidad con el fin de que se destaquen sus elementos 'no-griegos' en favor de aquellos que, apelando al más profundo judaísmo, lo asociarían tanto con *2Ma.* como con el más antiguo y efectivamente semita *1Ma.* La importancia de la lengua hebrea, como hemos resaltado, se legitima en tanto se considera que es el idioma en el que se expresaron los patriarcas y en la que, por ende, Dios otorgó sus enseñanzas y mandatos a los hombres. La *Hebraica Veritas* que defiende

Jerónimo –apoyado en su condición de hebreoparlante-[58] fomentará una lectura de los textos de *Septuaginta* atravesada por la recepción que de ellos pueden haber hecho los propios hebreos, en lo que a su pasado refiere.[59] La no contradicción, entonces, entre los modos hebreo y griego de construir la historia será la que estará en posibilidades de equiparar completamente a los tres tratados del *Ciclo de los Macabeos* ambientados en el momento de la persecución encarada por Antíoco. Solamente esta intersección admitirá la construcción de un pacto de lectura según el que las acciones de los protagonistas estarán justificadas por los eventos circundantes, admitidos como exactamente sucedidos por los dos tratados tangencialmente admitidos por la pluma de Jerónimo. Finalmente, la existencia de elementos extra-narrativos (como la fiesta de Janucá) que dependen directamente de lo contado en estas obras, permitirá, nuevamente, no tomarlas como una verdad dogmática pero sí como un elemento a tener en cuenta en el desarrollo de la historia sagrada en una época de confrontación tan importante como la iniciada por Antíoco IV, convertido gracias a estos textos en el Enemigo por autonomasia.

[58] Cf. Newman, H. I., "How should we measure Jerome's Hebrew competence"..., p. 132.
[59] Cf. Cameron, J., "The rabbinic Vulgate?"..., p. 124.

Bibliografía

Aland, K. *et al* (eds.), *The Greek New Testament*, Stuttgart, Württemberg Bible Society, 1968.

Boyarin, D., *Dying for God. Martyrdom and the making of Christianity and Judaism,* Stanford, Stanford University Press, 1999.

Boyer, A.-Hayoun, M. R., *La historiografía judía*, México D. F., Siglo XXI, 2008.

Breslauer, S. D "Philosophy in Judaism: Two stances" en Neusner, J.-Avery Peck, A. J., *The Blackwell Companion to Judaism.* Malden-Oxford, Blackwell, 2000, pp. 162-180.

Brown Tkacz, C., "*Labor tam utilis*: The creation of the Vulgate" en *VC* 50.1, 1996, pp. 42-72.

Cameron, J., "The rabbinic Vulgate?" en Cain, A. - Lössl, J. (eds.), *Jerome of Stridon. His life, writings and legacy,* Farnham-Burlington, Ashgate, 2009, pp. 117-29.

Collins, J. J., *Between Athens and Jerusalem,* Cambridge, CUP, 2000.

Cohen, S. J. D., *From the Maccabees to the Mishnah*. Louisville-London, Westminster John Knox Press, 2006.

De Silva, D. A., *4 Maccabees. Introduction and Commentary of the Greek text in Codex Sinaiticus,* Leiden-Boston, Brill, 2006.

Druille, P., "'Nuestro Consejo de Ancianos': Filón y la institución administrativa de la comunidad judía de Alejandría en *Contra Flaco*" en *Stylos* 27 (2018), pp. 80-91.

Druille, P., "La situación cívica de los judíos en los tratados de Filón" en *Synthesis* 22 (2015), pp. 125-38.

Farmer, W. R., *Maccabees, Zealots and Josephus. An inquiry into Jewish Nationalism in the Greco-Roman Period,* New York, Columbia University Press, 1958.

Frenkel, D., "El martirio en la *Septuaginta: II* y *IV Macabeos*" en *AFC* 24 (2011), pp. 59-91.

Frenkel, D., "La institución de la monarquía en el relato bíblico" en *Stylos* 20 (2011), pp. 7-34.

Frenkel, D., "Roma y Judea: De la admiración a la enemistad" en Buzón, R. et. al. (eds.). *Docenda. Homenaje a Gerardo H. Pages. Buenos Aires,* EFFyL, 2008, pp. 315-29.

Frenkel, D., "Una versión del Egipto Ptolemaico según la Carta de Aristeas a Filócrates" en *Circe* 10 (2004-2005), pp. 157-75.

Frenkel, D., "Ecos de la civilización griega en el mundo hebreo" en *Argos* 20 (1996), pp. 39-47.

Gallagher, E. L., *Hebrew Scripture in Patristic Biblical Theory,* Leiden-Boston, Brill, 2012.

Gallagher, E. L.-Meade, J. D., *The Biblical Canon Lists from Early Christianity. Text and Analysis,* Oxford, Oxford University Press, 2017.

García Yebra, V., *Traducción y enriquecimiento de la lengua del traductor,* Madrid, Gredos, 2004.

Grabbe, L. L., *An introduction to Second Temple Judaism. History and religion of the Jews in the time of Nehemiah, the Maccabees, Hilel and Jesus*. New York, T&T Clark, 2010.

Hahneman, G. M., "The Muratorian Fragments and the Origins of the New Testament Canon" en Mc Donald, L. & Sanders (eds.) *The Canon Debate,* Peabody, Hendrickson, 2002, pp. 405-15.

Halivni, D., *Midrash, Mishna, and Gemara. The Jewish predilection for Justified Law*. Cambridge: Harvard University Press, 1986.

Harshaw, B. "Ficcionalidad y campos de referencia" en Garrido Domínguez, A. (Ed.). *Teorías de la ficción literaria*, Madrid, Arco Libros, 1997, pp. 123-58.

Hengel, M., *Judaism and Hellenism,* Philadelphia, Fortress Press, 1981.

Himmelfarb, M., "Judaism and Hellenism in 2 Maccabees" en *Poetics today* 19-1 (1998), pp. 19-40.

Jensen, M. P., *Martyrdom and Identity. The self on trial*, New York, T&T Clark, 2010.

Lamm, N.-Ben Sasson, H. H., "Kiddush haShem and Hillul haShem" en Berembaum, M. & Skolnik, F. *Encyclopaedia Judaica*. Vol. 12. 2nd. ed. Detroit, 2007, 139-145.

Lange, A., "From Literature to Scripture. The Unity and plurality of the Hebrew Scriptures in light of the Qumran library" en Helmer, C. & Landmesser, C. (eds.), *One Scripture or many? Canon from biblical, theological and philosophical perspectives*, Oxford, OUP, 2004, pp. 51-107.

Lieberman, A., *Hellenism in Jewish Palestine,* New York, The Stroock Publication Fund, 1962.

Martín, J. P., "La historiografía como género apologético en los orígenes cristianos" en Alesso, M. (ed.), *Hermenéutica de los géneros literarios. De la Antigüedad al Cristianismo*. Buenos Aires, Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras–UBA, 2013, pp. 63-88.

Momigliano, A., "The Second Book of Maccabees" en *CP* 70-2 (1975), pp. 81-88.

Neusner, J., "The Canon of Rabbinic Judaism" en Neusner, J.-Avery Peck, A. J., *The Blackwell Companion to Judaism,* Malden-Oxford, Blackwell, 2000, pp. 93-111.

Newman, H. I., "How should we measure Jerome's Hebrew competence" en Cain, A. - Lössl, J. (eds.), *Jerome of Stridon. His life, writings and legacy,* Farnham-Burlington, Ashgate, 2009, pp. 131-40.

Niese, B. (ed.), *Flavii Iosephi Opera* Vol. 1-5 [1889], Berlin, Weidmann, 1955.

Pelletier, A. (ed.), Lettre d' Aristée à Philocrate, París, Cerf, 1962.

Petrin, M. J., "Justifying the Christian Cult of the Maccabean Martyrs" en *SURJ* 8 (2009), pp. 36-40.

Piñero, A., *Literatura judía de época helenística en lengua griega,* Madrid, Síntesis, 2007.

Rahlfs, A. (ed.), *Septuaginta, id est Vetus Testamentum graecae iuxta LXX interpretes* Vol. 1-2 [1935], Stuttgart, Württembergische Bibelanstalt, 1971.

Renehan, R., "The greek philosophic background of Fourth Maccabees" en *RhM* 115-3 (1972), pp. 223-238.

Romero, J. L., *De Heródoto a Polibio. El pensamiento histórico en la cultura griega,* Buenos Aires, Miño y Dávila, 2009.

Saulnier, C., *La crisis macabea,* Estella, Verbo Divino, 1983.

Sayar, R. J., "Usando las armas del enemigo. Procedimientos constitutivos de *IV Macabeos*" en *AFC* 32-1 (2019), pp. 51-63.

Sayar, R. J., "Oye la sabiduría de tus mayores. *IV Macabeos*, texto vincular entre judaísmo y cristianismo". Ponencia leída en las las *V Jornadas de Estudios Patrísticos.* Biblioteca y Centro de Investigación "San Alonso de Orozco". Programa de Historia de Culturas del Mediterráneo (UNTREF). 26 y 27 de octubre de 2017.

Sayar, R. J., "'Sería absurdo alargarse en lo que precede [...] y ser breves en la narración de la historia misma' (*2Mac.* 3.23). Especificidad del léxico de cuño histórico en *IV Macabeos.*" en Schamun, M. C., Hamamé, G. N., Moretti, M. I. y Mattioli, M. L. (eds.) *Actas del VII Coloquio internacional: [Una] Nueva visión de la cultura Griega antigua en el comienzo del*

tercer milenio, Ensenada: Centro de Estudios Helénicos–UNLP, 2017, pp. 498-511.

Sayar, R. J., "¿Mentira la verdad? Dispositivos ficcionales para narrar un evento histórico: El caso de *IV Macabeos*." en Neyra, A. V. y Pégolo, L. (eds.) *Un milenio de contar historias. Los conceptos de ficcionalización y narración de la Antigüedad al Medioevo,* Buenos Aires, Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, 2016, pp. 145-63.

Sayar, R. J., "Muerte alegre con efectos post mortem: El mártir como 'monstruo ejemplar' en IV Macabeos." en Aletta de Sylvas, G. et al. (Eds.) *Monstruos y monstruosidades: perspectivas disciplinarias IV*, Buenos Aires, Editorial de la FFyL–UBA, 2016, pp. 398-403.

Sayar, R. J., "Porque te quiero te aporreo. Sobre cómo el amor de Dios hace avanzar el devenir de la historia en *IV Macabeos*". Ponencia leída en las las *V Jornadas sobre historia de las mujeres y problemáticas de género*. Facultad de Filosofía, Ciencias de la Educación y Humanidades de la Universidad de Morón, 23 y 24 de octubre de 2015.

Sayar, R. J., "Te voy a poner como una luz para el mundo (*Is*. 49.6.4). La figura de Eleazar como ejemplo y paradigma del *éthnos* hebreo en *IV Macabeos*" en *AFC* 27-2 (2014), pp. 99-114.

Schatkin, M., "The Maccabean Martyrs" en *VC* 28-2 (1974), pp. 97-113.

Siemiatkoski, D. J., *Christian Memories of the Maccabean Martyrs,* New York, Palgrave-Macmillan, 2009.

Valero, J. B. (ed.), *Epistolario de San Jerónimo I-II*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1993-1995.

Van der Kooij, A., "The claim of Maccabean leadership and the use of Scripture." en Eckhardt, B. (ed.)*, Jewish identity and politics between the Maccabees and Bar Kokhba*. Leiden-Boston, Brill, 2012, pp. 29-50.

Van Henten, J. W., *The Maccabean martyrs as Saviours of the Jewish People. A study of 2 and 4 Maccabees*. Supplements to the Journal for the Study of Judaism 57, Boston-Leiden, Brill, 1997.

Weber, R.-Gryson, R. (eds.), *Biblia Sacra iuxta vulgatam versionem* (=*BSV*), Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 2007.

White, H., *El texto histórico como artefacto literario y otros escritos*. Barcelona, Paidós, 2003.

Weitzman, S., "Plotting Antiochus's persecution" en *JBL* 123-2 (2004), pp. 219-34.

Traducir para interpretar.

Translate to interpret.

Pablo Antonio Morillo Rey[1]
Pabloantoniomr@hotmail.com

Resumen
El próximo año 2020 conmemoraremos el 1600 aniversario de la muerte de San Jerónimo. Con tal motivo, hemos creído oportuno conocer cuál es la relación existente entre el monje de Belén y el obispo de Hipona. Para ello, se ha tomado como referencia la abundante y fecunda correspondencia (18 cartas en total) intercambiadas entre ambos, así como –en el caso del místico asceta- otras varias sobre diversas temáticas dirigidas a personajes tan ilustres como San Paulino de Nola o Santa Paula, entre otros. Es, por todo ello, que ofrecemos al lector el presente trabajo[2]. En éste podrá conocer las múltiples inquietudes que –aunque en la distancia- une a sendos corazones enamorados de Dios, siendo uno de éstos la correcta traducción (de los textos bíblicos) para su adecuada interpretación. Así, invitamos a su lectura, para que *leyendo, comprendamos, y, comprendiendo, creamos.*

Palabras clave: Sagradas Escrituras; Mentira; Traducción; Interpretación.

Abstract
In the coming year 2020 we will commemorate the 1600 anniversary of Saint Jeronimo´s death. For that reason, we have felt appropriate to know which the relation existing between the monk of Bethlehem and the bishop of Hippo was. Therefore, it has been taken as reference the abundant and fruitful correspondence (18 letters in total) exchanged between each other, as well as –in the case of the mystic ascetic- several others about various themes addressed to characters as distinguished as Saint Paulino of Nola or Saint Paula, among others. It is for all that, that we offer the reader the present work. In it you will be able to know the multiple concerns that –although in the distance- join both hearts in love with God, being one of them the correct translation (of the biblical texts) for its proper interpretation. So, we encourage you to its reading, so that*while reading, we understand, and, understanding, we believe*

---

[1] Profesor en la Facultad de Teología San Isidoro de Sevilla (España).
[2] *Citamos las obras de San Jerónimo con arreglo a las siguientes siglas: Chron= Chronicon* (o *Libro de los tiempos*) / *In Is.= Commentarii in Isaiam prophetan* (*Comentario a Isaías*)/ *In Mich.= Commentarii in Michaeam prophetam* (*Comentario a Miqueas*)/ *epist.= epistulae* (*Epístolas*).

Key words: Holy Scriptures; Lie; Translation; Interpretation.

Fecha de recepción: 04/11/2019

Fecha de aceptación: 23/01/2020

"...tus lecciones me instruyen y tus correcciones me enmiendan".[3]

1. Introducción.

"Pero, ¿es que hemos nacido para permanecer eternamente?",[4] comentaría San Jerónimo (347-420) en una de las diversas *Cartas* que remitiera a –quien con el paso del tiempo sería- Santa Paula (347-404), motivada esta vez por la muerte de su querida hija Blesila (¿?-387). Aquí, el Doctor máximo en la exposición de las Sagradas Escrituras –desde su retiro en Belén, junto al lugar sagrado donde Cristo nació- con estas palabras intenta consolar a la desconsolada viuda.

No obstante, y aunque tuvo "una larga existencia terrena",[5] ya él mismo –confesaría al propio San Agustín (354-430)- se sintió "anciano"[6] al que "con la edad pasa todo; el entusiasmo también",[7] por lo que dicha sentencia reflejaría muy bien el pensamiento y abatimiento del monje beletnita.

Así, y con motivo del 1600 aniversario de su muerte, presentamos el siguiente trabajo, pues –como ya apuntaba San

[3] San Agustín, *ep*. 73 ,1 ,1.
[4] San Jerónimo, *epist*. 39, 3.
[5] Benedicto XVI, *San Jerónimo*, (Audiencia General, 7 Noviembre de 2007), en https://w2.vatican.va>audiences>documents>hf_ben-xvi_aud_20071107.
[6] San Agustín, *ep*. 72, 2 ,3.
[7] *Ibídem*.

Posidio de Cálama (¿?-437) en referencia al obispo de Hipona- en sus escritos "se refleja la grandeza singular de este hombre dado por Dios a la Iglesia, y allí los fieles lo encuentran inmortal y vivo".[8]

De esta forma, esta última frase –extraída de la obra *Vita S. Augustini* (431-439) redactada por dicho biógrafo agustiniano y amigo personal durante 40 años- bien podría ser aplicada a San Jerónimo, al mismo tiempo que nos recuerda el *ampliamente estrecho* nexo de unión entre ambos Padres de la Iglesia Occidental.

Por todo lo cual, hemos creído conveniente estudiar y analizar la relación existente basándonos, sobre todo, en la correspondencia que uno y otro intercambiaron entre los años 394-395 al 419, sumando un total de dieciocho *cartas*. Muchas de éstas responden a la acuciante necesidad que sentía "el gran enamorado de Dios"[9] por adquirir nuevos libros cristianos, así como –bien refleja la sentencia agustiniana que abre el presente artículo- creía en la maestría y valía de este "ilustre doctor de la Iglesia"[10] en relación a su formación intelectual y pastoral.

De esta manera, teniendo en cuenta todo lo expuesto anteriormente, basamos y desarrollamos nuestra labor investigativa –desde un punto de vista estrictamente filosófico- a través de cinco apartados, además de su correspondiente introducción y conclusión.

A lo largo de éstos, se intenta descubrir y ahondar en ciertos aspectos que ejercen de unión/separación entre sendos Padres y Doctores de la Iglesia latina.

---

[8] San Agustín, *uita*, 31.

[9] Benedicto XVI,*San Agustín*, (Audiencia General, 27 Febrero de 2008), en w2.vatican.va>audiences>documents>hf_ben-xvi_aud_20080227.

[10] Benedicto XVI, *San Jerónimo*, (Audiencia General, 14 Noviembre de 2007), en https://w2.vatican.va>2007>documents>hf_ben-xvi_aud_20071114.

Asimismo, se ha de destacar que los dos llegan a ser conocedores mutuos, aunque no físicamente como hubiese deseado San Agustín: "deseo con ardor conocerte",[11] en lo referente a sus producciones literarias.

Así, por ejemplo, "el sabio maestro del espíritu"[12] llega a tener noticias de los *Soliloquios* (387) agustinianos, mientras que "el Padre más grande de la Iglesia latina"[13] asegura que "he leído asimismo ciertos escritos que se dicen tuyos sobre las cartas de San Pablo".[14]

Por otro lado, un nuevo aspecto atrayente es –sin duda- el saber que tanto el obispo de Hipona como San Jerónimo recibieron y se movieron –como ya tendremos ocasión de estudiar y analizar- por idénticos contextos intelectuales o académicos: formación oratoria, literaria, etc.

Los dos convergen también en la denodada lucha contra las herejías. De esta forma, caben destacar las *Cartas 195 y 202* [15]en las que el "enamorado de la palabra de Dios"[16] felicita al obispo africano por su lucha constante e incesante contra éstas: *malleus haereticorum*.[17]

Sin embargo, entre ellos se dan igualmente ciertos puntos discrepantes, a saber: a) el deber o no contraer segundas nupcias las viudas o b) la conocida controversia sobre el episodio narrado en la

[11] San Agustín, *ep*. 28, 1 ,1.
[12] Benedicto XVI, *San Jerónimo, (*Audiencia General, 14 Noviembre de 2007).
[13] Benedicto XVI, *San Agustín*, (Audiencia General, 9 Enero de 2008), en w2.vatican.va>audiences>documents>hf_ben-xvi_aud_20080109.
[14] San Agustín, *ep*. 28, 3, 3.
[15] Numeración correspondiente al catálogo agustiniano.
[16] Benedicto XVI, *San Jerónimo*, (Audiencia General, 14 Noviembre de 2007).
[17] Falque, E., "Fuentes isidorianas en *De altera vita* de Lucas de Tuy", en AA.VV, *Cross, Crescent and Conversion. Studies on Medieval Spain and Christendom in Memory of Richard Fletcher*, Leiden-Boston, Brill, 2008, pp. 227-239.

Carta a los Gálatas,[18] entre otras:

> "También en la exposición de la carta del apóstol San Pablo a los Gálatas hallé algo que me causó harta extrañeza [...]. Nadie más idóneo que tú para enmendar esa obra".[19]

Por último, de igual manera hacemos referencia sobre algunos temas antropológicos como: concepción del hombre, el dominio del pecado, etc.

Pero -sin lugar a dudas- es el tema de la traducción e interpretación de las Sagradas Escrituras el punto clave y decisivo en el que ambos convergen, pues –como bien confiesa San Agustín- "ardo de impaciencia por cambiar impresiones contigo acerca de los comunes estudios que mantenemos en nuestro Señor Jesucristo".[20]

No obstante, en dicho punto tendremos que destacar ciertas reticencias agustinianas.

Por todo ello, invitamos al lector a su pausada lectura y detenida aprehensión, pues como bien aconsejará San Jerónimo:

> "Lee con frecuencia y aprende mucho".[21]

2. San Agustín-San Jerónimo: ¿Amistad intelectual o relación cordial?

"Cara es, finalmente, la amistad de los hombres por la unión que hace de muchas almas con el dulce nudo del amor".[22]

Es cierto que, ni el "hombre de pasión y de fe"[23] ni "el Padre de

[18] *Gál, 2*, 11ss.
[19] San Agustín, *ep*. 40, 3, 3.
[20] San Agustín, *ep*. 28, 1, 1.
[21] *Ibíd*., 202, 1.
[22] San Agustín, *conf*. II, 5, 10.
[23] Benedicto XVI, *San Agustín*, (Audiencia General, 9 Enero de 2008).

la Iglesia que puso la Biblia en el centro de su vida",[24] nunca llegaron a conocerse físicamente, algo que no impidió –aunque con sus altos y sus bajos, sus disputas y sus reconciliaciones- lo que podríamos denominar "amistad epistolar"*:*

> "En cuanto a mí (diría San Jerónimo), toda ocasión de escribir a vuestra Reverencia, me es gratísima".[25]

Al parecer, y según apunta el Papa emérito Benedicto XVI (2005-2013), *el* biógrafo de monjes poseyó un "conocido carácter difícil y fogoso".[26] No obstante, y a pesar de esto, este "espíritu tan grande"[27] sintió la inexorable y acuciante necesidad de entablar cierta relación fraternal con él, pues su altísima inteligencia sabía e intuía que el monje de Belén –a través de sus correcciones y críticas, felicitaciones y disputas- bien podría ayudarlo a crecer: "Veo a veces mis faltas, pero prefiero que me las digan los que son mejores que yo, [...]."[28]

Sin embargo, dicha amistad epistolar -a la que hacíamos referencia anteriormente- no siempre se vio correspondida de forma fluida como hubiese deseado San Agustín. Claros ejemplos nos vendrían dados por:

> "Te he enviado ya dos cartas y no he recibido ninguna tuya"[29]

o incluso aquella otra en que lamenta la brevedad de dicha misiva:

---

[24]Benedicto XVI, *San Jerónimo*, (Audiencia General,7 Noviembre de 2007).
[25] San Agustín, *ep*. 202, 1.
[26] Benedicto XVI, *San Jerónimo*, (Audiencia General, 7 Noviembre de 2007).
[27] Benedicto XVI, *San Agustín*, (Audiencia General, 9 Enero de 2008).
[28] San Agustín, *ep*. 28, 4, 6.
[29] *Ibíd*., 71, 1 ,2.

> "Celebro que, con tu saludo, me hayas enviado una carta. Viene llena, si bien es mucho más breve que la que yo espero de ti; siendo quien eres, tu palabra no puede ser prolija, por mucho tiempo que consuma".[30]

Todo esto, unido al ya mencionado carácter jeronimiano más algunos malentendidos, harán desbordarse y estallar al monje de Belén:

> "...deja de molestar a un anciano que vive escondido en su celdilla"[31]

pues

> "Te ruego al fin de esta carta que no obligues a pelear y poner de nuevo en riesgo la vida a un anciano retirado, que fue hace ya mucho tiempo veterano".[32]

En otra ocasión, la controversia que encenderá los ánimos del monacal asceta, vendría dada cuando algunos –de forma errónea- manifiestan que el "heredero de Mónica"[33] tan sólo busca alcanzar fama y honor a costa de él, llegando incluso a escribir para ello una obra que manchara y destruyera dicha reputación jeronimiana:

> "Me han dicho que no sé qué hermanos han sugerido a tu caridad que yo he escrito un libro contra ti y que lo he enviado a Roma. Sábete que eso es falso. Pongo por testigo a nuestro Dios de que no lo he hecho".[34]

Ante lo cual, el monje erudito respondería:

> "...sabe perfectamente tu prudencia que cada cual tiene sus gustos y que es propio de la jactancia pueril, cosa que solían hacer los adolescentes, el buscar fama para su nombre acusando a los varones ilustres [...]. Sólo resta que ames a quien te ama, y que, siendo joven, no provoques a un anciano, en el campo de

[30] *Ibíd.*, 40, 1 ,1.
[31] San Agustín, *ep*. 72, 2, 3.
[32] *Ibíd*., 75, 7, 22.
[33] Francisco, *Homilía,* (28 Agosto de 2013), en w2.vatican.va>2013>papa-francesco_20130828_capitolo-sant-agostino.
[34] San Agustín, *ep*. 67, 2, 2.

> las Escrituras. Yo tuve mi época y corrí cuanto pude. Ahora que corres tú y cubres largas etapas, debo yo reposar".[35]

Sin embargo, y como bien advierte el "genio de Europa",[36] "Donde hay benevolencia hay amistad".[37] Con dicha frase se pretende significar que –a pesar de los *percances lingüísticos* en la batalla dialéctica entre uno y otro- ambos buscan y desean siempre la concordia en y para sus vidas santas. Así lo pondrán de manifiesto:

> "Te suplico por la mansedumbre de Cristo que, si te ofendí, me perdones y no devuelvas mal por mal…"[38]

a lo cual San Jerónimo contestaría pacíficamente:

> "Haya entre nosotros pura fraternidad y en adelante no nos enviemos escritos de contienda, sino de caridad".[39]

A veces, estas pequeñas controversias, estos malentendidos, vendrán propiciados por el mismo *celo apostólico*, es decir, por sus mismas labores pastorales al frente del pueblo de Dios. Así, por ejemplo, el autor de *Sobre la Trinidad* (400-416) atisba el perjuicio que provocaría, y según su propio testimonio se provocó[40], la traducción de algún pasaje bíblico que apareciese en el original hebreo y que, sin embargo, no haya sido traducido al griego. De esta forma, los fieles acostumbrados a escuchar otra traducción (en este caso la de los Setenta, cuya autoridad defiende el mismo San

[35] *Ibíd.*, 68, 2.
[36] Przywara, E., *San Agustín. Perfil humano y religioso,* Madrid, Cristiandad, 1984, pp. 21-24.
[37] San Agustín, *s. dom.* m.I, 11, 31.
[38] San Agustín, *ep.* 73, 2, 3.
[39] *Ibíd.*, 81.
[40] *Ibíd.*, 71, 3, 5.

Agustín[41]) "de modo muy distinto al que estaba grabado en los sentidos y memoria de todos, y que se había cantado durante tan larga sucesión de generaciones, protestarían y se levantarían".[42]

Todo esto, como bien nos dirá,[43] llegó a suceder en la ciudad de Oea (actual Trípoli -en Libia-, llamada así por los fenicios, quienes la fundaron en el siglo VII a. C), cuyo obispo decidió leer en su iglesia la traducción del "doctor eminente en la interpretación de las Sagradas Escrituras".[44]

Ante todo lo que "uno de los más grandes convertidos de la historia cristiana"[45] detalla en su *Carta,* San Jerónimo tan sólo responderá con su "amplia erudición":[46]

> "Si surgiera una discusión entre los latinos sobre el Nuevo Testamento a causa de las lecturas discordantes de los manuscritos, debemos recurrir al original, es decir, al texto griego, en el que se escribió el Nuevo Testamento. Lo mismo sucede con el Antiguo Testamento, si hay divergencia entre los textos griegos y latinos, debemos recurrir al texto original, el hebreo; de este modo, todo lo que surge del manantial lo podemos encontrar en los riachuelos".[47]

No obstante, el corazón inquieto e inflamado que descansó en Dios, demostró –con su advertencia de lo sucedido- que "verdaderamente amas a tu amigo cuando odias lo que le daña".[48]

Por lo tanto, tras todo lo analizado y estudiado anteriormente, podemos afirmar que ambos Padres latinos llegaron a ser en verdad amigos intelectuales, ya que se encontraban distanciados en el

---

[41] *Ibíd.*, 28, 2 ,2.
[42] *Ibíd.*, 71, 3, 5.
[43] *Ibídem*.
[44] Benedicto XV, *Spiritus Paraclitus,* (15 Septiembre de 1920), 1, en www.vatican.va>content>hf_ben-xv_enc_15091920_spiritus-paraclitus.
[45] Benedicto XVI, *San Agustín,* (Audiencia General, 27 Febrero de 2008).
[46] Benedicto XVI, *San Jerónimo*, (Audiencia General, 7 Noviembre de 2007).
[47] San Agustín, *ep*. 106, 2.
[48] San Agustín, *s*. 49, 5.

espacio:

> "¡Oh si me fuese posible, ya que no vivir contigo, por lo menos gozar en el Señor de tu proximidad y de una dulce y frecuente conversación!"[49]

Pues,

> "entabla conmigo correspondencia literaria para que la ausencia corporal no pueda distanciarnos gran cosa".[50]

A su vez, también se ha demostrado la recíproca cordialidad entablada y reflejada en los escritos epistolares que intercambiaron. En éstos quedan de manifiesto la honda y profunda admiración mutua que sienten, llegando el monje de Belén a advertir la altura y competencia del maestro de Tagaste, tanto en su defensa del ideal cristiano como de su lucha apologética. Así, él mismo exclamará:

> "En todo tiempo he venerado a tu Beatitud con el honor que conviene y he amado a nuestro Señor y Salvador, que en ti habita [...], hasta el punto de que no soporto el que pase una sola hora sin mencionar tu nombre [...].¡Adelante! Eres celebrado en todo el mundo. Los católicos te veneran y acogen como a un nuevo fundador de la fe, y, lo que es signo de mayor gloria, todos los herejes te detestan".[51]

Y, posteriormente, dirá en otro lugar:

> "...si pudiera tomar alas de paloma, iría a daros un abrazo, aún sólo por el mérito de vuestras virtudes".[52]

De esta manera, queda ensamblada una sólida amistad –no movida por intereses temporales- con el vínculo indisoluble del

---

[49] San Agustín, *ep.* 67, 2, 3.
[50] *Ibíd.*, 40, 1, 1.
[51] San Agustín, *ep.* 195.
[52] *Ibíd.*, 202, 1.

amor a la Verdad, pues "Nadie puede ser con verdad amigo del hombre si no lo es primero de la misma Verdad"[53], teniendo siempre muy en cuenta que "No te hallarás sin la amistad de tu prójimo allí donde tendrás a Dios por amigo".[54]

3. El brillo apagado fe-razón.

Sabemos y advertimos que fe y razón son "las fuerzas que nos llevan a conocer".[55] Ambas no deberán separarse ni contraponerse nunca, pues habrán de estar siempre muy unidas. Así:

> "La armonía entre fe y razón significa sobre todo que Dios no está lejos: no está lejos de nuestra razón, de nuestra vida; está cerca de todo ser humano, cerca de nuestro corazón y de nuestra razón..."[56]

De esta forma, tanto el Padre que "dejó una huella profundísima en la vida cultural de Occidente y de todo el mundo"[57] como el eremita de Belén, sintieron esta cercanía de Dios en sus vidas a través de la razón y –sobre todo- de la fe. Sendos Doctores de la Iglesia recibieron una esmerada y cuidada formación, llegando el joven Jerónimo a ser enviado a Roma para perfeccionar sus estudios. En el caso de Agustín, será Cartago –la capital del África romana- la ciudad destinada para formarse como futuro orador (allí estudia retórica). Sin embargo, algo los diferencia: mientras aquél comienza el estudio del hebreo, conociendo ya el latín y el griego, éste llegará a dominar perfectamente la lengua materna de Virgilio (70-19 a. C), no ocurriendo así con la de Platón (427-347 a. C):

---

[53] *Ibíd.*, 155, 1, 1.
[54] San Agustín, *s.* 299 D, 6.
[55] San Agustín, *acad.* III, 20 ,43.
[56] Benedicto XVI, *San Agustín*, (Audiencia General, 30 Enero de 2008), en w2.vatcan.va>content>2008>documents>hf_ben-xvi_aud_20080130.
[57] Benedicto XVI, *San Agustín*, (Audiencia General, 9 Enero de 2008).

> "Pues ¿por qué odiaba yo entonces la gramática griega [...]? En cambio, del latín [...], con un poco de atención lo aprendí..."[58]

No obstante, al parecer sí llegó a poseer un conocimiento y dominio básico del mismo que le permitió reflejarlo en algunas obras suyas[59]. Por otro lado, ambos heraldos de la cristiandad llegaron a compartir igualmente una idéntica afición y gusto por los clásicos, tanto griegos como latinos. Así, por ejemplo, San Jerónimo –ante la cuestión planteada por San Paulino de Nola (355-431) sobre cuál ha de ser el camino a seguir- afirmará:

> "Cada profesión tiene sus modelos [...] los filósofos, que se propongan como guía a Pitágoras, a Sócrates, a Platón, a Aristóteles; los poetas, que imiten a Homero, a Virgilio, a Menandro y a Terencio; [...] los oradores, a Lisias, los Gracos, Demóstenes y Tulio".[60]

Pero, del mismo modo

> "conoció bien, como demuestra la facilidad con que fluyen sus citas a (otros como) Plauto, [...], Lucrecio [...], Salustio [...], Horacio, Persio, Lucano"[61]

e incluso ofreciéndonos alguna información relevante, tal como por ejemplo:

> "El poeta Ovidio murió en el exilio y está enterrado junto a la ciudad de Tomis".[62]

Sin embargo, el asceta de Belén "experimentó profundamente

[58] San Agustín, *conf.* I, 14, 23.
[59] San Agustín, *doctr. chr.* III, 3, 7; *Cresc.* I, 17, 17.
[60] San Jerónimo, *epist.* 58, 5.
[61] López Fonseca, A., "San Jerónimo, lector de los cómicos latinos: cristianos y paganos" en *Cuadernos de Filología Clásica,* Estudios latinos 15 (1998) pp. 333-352.
[62] San Jerónimo, *Chron. PL 2033, col. 565-566.*

el contraste entre la mentalidad pagana y la vida cristiana"[63]. Dicho contraste quedará plasmado en la dramática e intensa visión que narrará a la virgen Eustoquia (368-419/420), la cual reproducimos a continuación:

> "Voy a referirte mi desventurada historia. Habiendo yo, hace varios años, dejado por el reino de Dios casa, padres, hermanos, deudos y, lo que más difícil es, la costumbre del bien comer, e ido a Jerusalén para militar allí en Cristo; no podía del todo carecer de la biblioteca que con muchos afanes y trabajo fui allegando. Y yo, miserable, para leer a Tulio ayunaba. Después de frecuentes trasnochadas y de lágrimas, que el recuerdo de mis pretéritos pecados exprimía de mis profundos adentros, tomaba a Plauto en las manos. Si a las veces, volviendo en mí mismo, empezaba a leer los profetas, horrorizábame su inculto estilo, y no viendo la luz, por tener ciegos los ojos, no creía fuese culpa de los ojos, sino del sol.
>
> Cuando así se burlaba de mí la antigua serpiente, penetró en las médulas unas fiebres a mitad mismo de Cuaresma, invadiendo mi exhausto cuerpo, y sin tregua, lo que se diría increíble, de tal modo se cebó en mis infelices miembros, que quedé casi en los huesos.
>
> Entre tanto preparábanse las exequias, y el calor vital de mi alma, frío todo el cuerpo, palpitaba ya sólo en el tibio pechecillo. Cuando de súbito, arrebatado en espíritu, véome arrastrado ante el tribunal del Juez, donde tanta luz y tanto fulgor había por la claridad de los circunstantes, que, derribado en tierra, no osaba mirar a lo alto.
>
> Preguntado acerca de mi condición, respondí era cristiano. Mas el que presidía díjome: "Mientes: ciceroniano eres y no cristiano"; "donde está tu tesoro allí también está tu corazón"*(Mt. 6, 21*).
>
> Quedé al punto mudo, y mientras me azotaban –pues mandáronme azotar- era todavía más atormentado por el fuego de la conciencia, repitiendo ante mí aquel versículo: "Pero en el abismo, ¿quién te alabará?" (*Sal. 6, 5*). Empecé a clamar y a gemir, diciendo: "¡Ten misericordia de mí, Señor, ten misericordia de mí!". Esta voz resonaba entre los azotes.
>
> Finalmente, arrodillados los presentes ante el Juez, rogábanle concediese

[63] Benedicto XVI, *San Jerónimo*, (Audiencia General,7 Noviembre de 2007).

> perdón a mi mocedad y diese espacio de penitencia a mi error, pidiendo ser atormentado si en adelante leyese libros de autores gentiles.
>
> Ya que en tan apurados trances me veía, hubiera querido hacer aún mayores promesas; comencé a jurar y a decir, poniendo su nombre por testigo: "Señor, si alguna vez tengo códices mundanos, si los leyere, te he negado".
>
> Confieso haberme durado doloridas las espaldas y haber sentido tras el sueño las llagas, y con tanto afán leí en adelante las divinas letras como hasta entonces había leído las mortales".[64]

Acontecimientos similares a los narrados, fueron también vividos por el gran doctor y obispo africano, para el cual Cicerón (106-43 a. C) representará el "gran maestro de la elocuencia".[65]

Como bien sabemos, dicho orador romano ejerció una enorme influencia a lo largo de su vida, fundamentalmente desde que -contando 19 años de edad- cayese en sus manos el diálogo *Hortensio,* actualmente perdido.

Dicha obra, como bien nos advertirá,

> "...cambió mis afectos"[66] e hizo que las Sagradas Escrituras "[...] me parecieron indignas de parangonarse con la majestad de los escritos de Tulio".[67]

De hecho, autores como James J. Murphy (1898-1962) afirman que

> "San Agustín recomienda a Cicerón como preceptor del orador cristiano, pero pensando en el ideal positivo de la conversión espiritual".[68]

De esta forma podríamos deducir que: mientras San Jerónimo

---

[64]San Jerónimo, *epist*. 22, 30.
[65] San Agustín, *tr*. XIV, 9, 12.
[66] San Agustín, *conf. III, 4, 7.*
[67] *Ibíd*., *III, 5, 9*.
[68] Murphy, J. J, *La retórica en la Edad Media. Historia de la retórica desde San Agustín hasta el Renacimiento*, México, FCE, 1986, p. 74.

-tras el sueño sufrido- rechaza todo lo pagano (autores clásicos), no ocurrirá así en el obispo de Hipona. De este modo, esa unión radiante y brillante entre *fides et ratio* -que en el gran converso sigue esplendorosa[69]- parece que en el monje de Belén se apaga y oscurece, pues:

> "¿Qué comunión tiene la luz con las tinieblas? ¿Qué concordia tiene Cristo con Belial? ¿Qué tiene que ver Horacio con el Salterio, Virgilio con los Evangelios y Cicerón con el Apóstol? [...] no hemos de beber al mismo tiempo la copa de Cristo y la copa de los demonios".[70]

No obstante, lo que él deseaba era la purificación de todo lo pagano, es decir, el tomar de todo lo antiguo solamente lo que fuese útil para el nuevo orden de las cosas. Todo esto lo ilustrará con el ejemplo de *la mujer cautiva*, figura ésta que aparece en el libro veterotestamentario del *Deuteronomio* y que –para él- representa la Sabiduría secular:

> "Cuando salgas a la guerra contra tus enemigos, y el Señor, tu Dios, los entregue en tus manos y te hagas cautivos, si ves entre los cautivos una mujer hermosa, te enamoras de ella y quieres tomarla por mujer, la llevarás a tu casa, y ella se rapará la cabeza, se arreglará las uñas, y se quitará el vestido de cautiva; permanecerá en tu casa y durante un mes llorará a su padre y a su madre. Después de esto, podrás cohabitar con ella, serás su marido y ella será tu mujer."[71]

Sin embargo, y a pesar de cierta pregunta que formuló ("¿Estás aguardando la herencia del siglo, tú que eres coheredero de Cristo?"[72] –entiéndase por *herencia del siglo* todo lo referente a lo

[69] San Agustín, *s. 43, 9.*
[70] San Jerónimo, *epist. 22, 29.*
[71] *Dt. 21, 10-13.*
[72] San Jerónimo, *epist. 14, 6.*

mundano, lo pagano, razón incluida-), el autor de *De viris ilustribus* (392/393) continuó ilustrando sus obras con múltiples citas procedentes de los autores clásicos (paganos). Así, podemos advertir, fundamentalmente "en su importante *Epistolario*, obra maestra de la literatura latina, (en la que) San Jerónimo destaca por sus características de hombre culto, asceta y guía de las almas".[73]

Algunos ejemplos nos vendrían dado por:

"Comparecerá entonces el ígneo Júpiter y el necio Platón con sus discípulos. A Aristóteles de nada le aprovecharán sus argumentos"[74]

o

"El que primero a sí me unió consigo/ mis amores llévase; que él consigo, los pasea y los guarda en el sepulcro (*En. 4, 28 ss*)." [75]

Así:

"Preguntas por qué en mis escritos traigo de vez en cuando ejemplos de los gentiles, y deshonro el candor de la Iglesia con las impurezas de los paganos. Te lo diré brevemente. No harías esas preguntas si no te poseyera por completo Tulio, si leyeras las Sagradas Escrituras y consultaras a sus intérpretes, exceptuando a Volcacio. Pues en Moisés y, en los libros de los profetas, y en las cartas de San Pablo se toman algunas cosas de los libros de los gentiles. También en el Deuteronomio se pone en boca del Señor que a la mujer cautiva se le raerá el cabello y cejas, y se depilará el cuerpo y cortará las uñas, y estará así dispuesta para el matrimonio. ¿Qué tiene de extraño que yo quiera hacer a la sabiduría, de sierva y cautiva, israelita, por la gracia de su palabra y la belleza de sus formas, y si hay algo que pueda llevar a la idolatría, al placer o a la pasión, lo

[73] Benedicto XVI,*San Jerónimo*, (Audiencia General, 7 Noviembre de 2007).
[74]San Jerónimo, *epist. 14, 11*.
[75] *Ibíd., 79, 7*.

> corte y lo elimine, y que unido a su cuerpo purísimo engendre yo para el Señor Sabaoth hijos inmaculados?"[76]

Pero, sin lugar a dudas, será el apóstol Pablo (5/10-58/67) quien –nuevamente- una a estos dos corazones enamorados de Dios. Así, ambos lo denominarán como el "Apóstol",[77] aspecto éste que trataremos más avanzado nuestro trabajo.

En definitiva, San Jerónimo muestra –podríamos afirmar- una postura ambivalente y confusa ante la cuestión fe-razón, aunque a veces parezca manifestar claramente su total aversión hacia esta última, pues:

> "Ama a la ciencia de las Escrituras y no amarás los vicios de la carne. Los filósofos del siglo expulsan [...] un vicio con otro vicio; nosotros superamos los vicios con el amor de las virtudes [...].Si no odiamos el mal no podemos obrar el bien".[78]

De esta forma, en nuestra "Católica"[79] siempre habremos de recordar estas palabras pronunciadas por Benedicto XVI durante su *Discurso en la Universidad de Ratisbona*:

> "La fe es fruto del alma, no del cuerpo. Por tanto, quien quiera llevar a otra persona a la fe necesita la capacidad de hablar bien y de razonar correctamente..."[80]

4. Antropología y moral filosóficas: ¿convergencias o discrepancias?

---

[76] De Beauvais, V., *Epístola consolatoria por la muerte de un amigo,* Madrid, BAC, 2012, IV, p. 12.
[77] San Jerónimo, *epist. 9*/ San Agustín, *ep. 28, 3, 4.*
[78] San Jerónimo, *epist. 125, 10 y 14.*
[79] San Agustín, *ep. 140, 17, 43.*
[80] Benedicto XVI, *Discurso de Ratisbona,* (12 Septiembre de 2006), en <www.vatican.va>hf_ben-xvi_spe_20060912_university-regensburg>.

"¿Quién soy yo? Hombre soy, uno de tantos".[81]

Sin lugar a dudas, corresponde a la antropología –dentro del ámbito filosófico- dar respuesta a dicha cuestión planteada. De esta forma, todos hemos de conocer nuestra verdadera identidad para, así después, poder entender quiénes somos realmente.

El filósofo francés René Descartes (1596-1650) se ocupará de solucionar el enigma suscitado, pues: "Soy una cosa que piensa",[82] mientras que otros muchos autores -entre ellos los Padres de la Iglesia- ofrecerán una respuesta a la afirmación agustiniana de "Hombre soy".

San Agustín –del que sin duda alguna el filósofo de la Fléche bebió- entendió que el hombre no sería sino "una sustancia racional que consta de alma y cuerpo".[83] Pero, detengámonos por un breve momento en ésta, ya que su influjo posterior será decisivo. Así, el mismo San Jerónimo afirmará:

> "Y después de haber tirado el peso de la carne, el alma voló de nuevo a su Autor, y ascendió a su antigua posesión después de un largo destierro".[84]

En primer lugar, el autor de la *Ciudad de Dios* (412-426) definió al ser humano como una sustancia (*substantia*) debido a su condición creatural -"Dios es el autor y creador de todas las sustancias".[85] Ésta a su vez está dotada de razón, la cual no proviene del propio cuerpo[86] y por la que se distingue de las bestias:

---

[81] San Agustín, *s*. 233, 2.
[82] Descartes, R., *Meditaciones Metafísicas,* Madrid, Alianza Editorial, 2011, Meditación Segunda,
p. 18.
[83] San Agustín, *tr*. XV, 7, 11.
[84] San Jerónimo, *epist*. 39, 1.
[85] San Agustín, *civ*. XII, 1,2.
[86] San Agustín, *imm. an*. 6, 10.

> "De esta suerte es el hombre en cierto modo medio, pero entre las bestias y los ángeles. Porque la bestia es animal irracional y mortal, y el ángel, racional e inmortal; el hombre es medio, inferior a los ángeles y superior a las bestia. Tiene en común con las bestias la mortalidad y con los ángeles la razón y es animal racional mortal".[87]

Además, gracias a ésta, "es capaz de Dios y puede participar de Dios".[88]

Pero, no olvidemos que dicha sustancia racional consta de cuerpo y alma, "uno exterior, y la otra interior".[89]

Y es con esta afirmación que hemos llegado al epicentro de nuestra cuestión, cuya explicación será crucial para poder comprender posteriormente algunas expresiones jeronimianas.

Así, ¿podemos entender acaso que el obispo africano, con esta relación cuerpo-alma, nos está planteando un dualismo a la manera platónica? ¿Es acaso dualista aquel hombre que "buscó apasionadamente la verdad"?[90] Pues, escuchémosle a él mismo:

> "Porque el hombre no es sólo cuerpo o el alma sola, sino el que consta de alma y cuerpo. Esta es la verdad: que no es todo el hombre, sino la mejor parte del hombre, el alma; ni todo el hombre es el cuerpo, sino porción inferior del hombre; cuando ambas cosas están juntas, se llama hombre".[91]

Por tanto, con esta rotunda y firme sentencia agustiniana ha quedado suficientemente claro que alma y cuerpo constituyen una

[87] San Agustín, *civ*. IX, 13, 3.
[88] San Agustín, *tr*. XIV, 8, 11.
[89] San Agustín, *conf*. X, 6, 9.
[90] Benedicto XVI, *San Agustín*, (Audiencia General, 27 Febrero de 2008).
[91] San Agustín, *civ*. XIII, 24, 2.

unidad única e indivisible en el hombre, pues ambas integran a la persona ya que "somos un compuesto de cuerpo y alma".[92]

No obstante, lo interno (el alma) resultará ser superior a lo externo (cuerpo), lo inmortal a lo mortal, pues –entre otras cosas- aquélla es la que rige a éste: "A mi parecer (el alma) es una sustancia dotada de razón destinada a regir el cuerpo".[93]

Quizás en dicha frase se halle la respuesta que dé sentido a una concepción peyorativa de aquél: "el peso del cuerpo [...]";[94] "Mientras somos retenidos en este frágil cuerpo. ¿Hasta cuándo tendremos este tesoro en vasos de arcilla?"[95]

Tengamos en cuenta también que, para los Padres de la Iglesia, será el pecado otro factor que influya decisivamente en el citado aspecto, aunque –no obstante- el obispo de Hipona afirma y defiende que dicho cuerpo –como obra del Creador que es- no puede ni debe ser despreciado a la manera platónica, pues:

> "No es el cuerpo tu cárcel, sino la corrupción de tu cuerpo. Tu cuerpo hízolo Dios bueno, porque Él es bueno; la corrupción viene de su justicia, porque es juez. Aquél es fruto del beneficio; ésta, consecuencia de un castigo".[96]

Por tanto, la mortalidad del ser humano debe ser considerada como el resultado inmediato de dicho pecado (original), ya que:

> "Nuestro cuerpo fue ornamento para nosotros; pecamos y, por ello recibimos grillos. ¿Qué son los grillos? La misma mortalidad".[97]

---

[92] San Agustín, *mor.Eccl.* I, 4, 6.
[93] San Agustín, *qu. an.* 13, 22/ ord. 3.
[94] San Jerónimo, *epist.* 14, 10.
[95] *Ibíd.*, 22, 4.
[96] San Agustín, *s.* 45, 10.

[97] San Agustín, *en. Ps.* 145, 17.

En cuanto a la concepción antropológica de San Jerónimo, podemos vislumbrar e identificar -a través de algunas de sus *Cartas*- varios aspectos anteriormente reseñados. Así, por ejemplo, el sabio y erudito de Belén parece también hacer una clara distinción entre dos dimensiones dentro del ser humano: lo corporal y lo espiritual, pues "Grato es, lanzado el peso del cuerpo, volar al fulgor del puro cielo".[98]

Pero, al igual que defendía San Agustín, ambos constituyen una unidad íntegra en el hombre, tendiendo siempre hacia su Creador: "El cuerpo, al par que el alma, tiende al Señor".[99]

Igualmente, aparece de nuevo ese sentido negativo de la *carne,* ya que "No (hay que) vivir carnalmente en la carne, (sino) luchar diariamente contigo",[100] puesto que "la vida para los mortales es un estadio: aquí luchamos para allí ser coronados":[101]

> "Porque mientras dure la vida, durará la batalla, y mientras haya batalla, hay peligro, pero de todo saldré victorioso por el amor con que me amas".[102]

Por esto, tanto lo mundano como lo carnal simbolizan los dos grandes enemigos del hombre contra los que –constantemente- debe luchar, lucha que llegará a término cuando "lleguemos juntos a la patria donde ni tú me harás preguntas ni yo a ti",[103] a esa "Celestial Jerusalén",[104] ya que "el primer hombre (fue) expulsado del paraíso

[98] San Jerónimo, *epist.* 14, 10.
[99] *Ibíd.*, 125, 10.
[100] *Ibíd., 54, 9.*
[101] *Ibíd., 22,3.*
[102] San Agustín, *en. Ps 30, 2, 4.*
[103] San Agustín, *s.* 261, 3.
[104] San Jerónimo, *epist. 22, 41.*

a este valle de lágrimas".[105] Por ello, el obispo africano también exclamará:

> "¡Oh Señor, libra mi alma de los trabajos y aflicciones de este mundo! La corrupción de la carne, con sus tribulaciones y tentaciones, es para mí dura cárcel".[106]

De esta forma, el místico del desierto formula la siguiente cuestión al piadoso ciego Castriciano, quien deseaba viajar a Tierra Santa con el único fin de conocerle:

> "¿Y crees tú bienaventurados a los que disfrutan de la felicidad de este siglo? [...] mejor es ver con el espíritu que con la carne..."[107]

Al mismo tiempo, ambos Padres de la Iglesia latina consideran la supremacía del alma, pues para San Jerónimo llega incluso a convertirse en algo casi sagrado, puesto que: "El verdadero templo de Cristo es el alma del creyente".[108] Tal es así que será el mismo Señor quien, al término de su vida terrenal, la reciba en su seno:

> "No recibo ningún alma que contra mi voluntad se separa del cuerpo".[109]

Con estas palabras, que el místico asceta coloca en los labios de Cristo, se condena directa y radicalmente el inferirse la muerte a sí mismo. Igualmente, "el retórico africano [...] (que sintió) pasión por el hombre y por la verdad",[110] nos advertirá que:

> "...¿cuánto más debe entenderse que no es lícito al hombre matarse a sí mismo, cuando en lo escrito: 'No matarás', sin ningún aditamento, nadie, ni aún el

[105] *Ibíd.*, *22, 10*.
[106] San Agustín, *en. Ps. 141, 7*.
[107] San Jerónimo, *epist.* 68, 1-2.
[108] *Ibíd.*, 58, 7.
[109] *Ibíd.*, 39, 3.
[110] Benedicto XVI, *San Agustín,* (Audiencia General, 27 Febrero de 2008).

mismo que lo manda, se considera exceptuado? [...] Porque el que se mata a sí mismo, no deja de matar a un hombre".[111]

Así, ambos autores coinciden en este punto de vista moral. Sin embargo, también en este campo (de la moral) mostrarán algunas discrepancias entre ellos, como intentaremos analizar seguidamente.

En primer lugar, se habrá de plantear si acaso fuese lícito y moralmente correcto el deber contraer segundas nupcias aquellas mujeres que hayan enviudado. San Jerónimo, en su *Carta* dirigida a una viuda romana, afirmará lo siguiente:

"Ya sabes de las angustias que tienen las nupcias en las mismas nupcias, y te has hartado hasta la náusea de las carnes de codornices (*Núm. 11*), sintiendo tu boca las hieles amargas [...].¿Para qué quieres volver de nuevo a ingerir lo que te fue nocivo? [...].Los mismos brutos animales y las vagas aves no caen dos veces en los mismos cepos y redes [...].Piensa a diario que has de morir, y nunca pensarás en segundas nupcias".[112]

Sin embargo, San Agustín mantendrá otro punto de vista mucho más divergente, puesto que:

"...no me atrevo a condenar cualesquiera nupcias, ni tampoco a suprimir la vergüenza del número [...] ¿Quién soy yo para ponerme a definir lo que, según veo, no definió ni siquiera el Apóstol? Dijo simplemente: "La mujer está ligada mientras viva su marido", pero no dijo: el primero, el segundo, el tercero o el cuarto. Simplemente: "La mujer está ligada mientras viva su marido; si su marido muriese, ella queda libre; cásese con quien quiera, pero en el Señor. Y será más feliz si permanece así" (*1 Cor*. 7, 39-40). No sé qué pueda añadirse o quitarse a la frase por lo que toca a este punto."[113]

[111] San Agustín, *civ*. I, 20.
[112] San Jerónimo, *epist*. 54, 4 y 18.
[113] San Agustín, *beata v*. 12, 15.

Con todo esto, los dos convergen en una especie de apología de la virginidad, pues ésta supone como un cierto nivel superior a cualquier otro estado posible. Así:

> "...no intento trazar el encomio de la virginidad, que tú misma has aprobado como óptima [...] ni de enumerar las molestias del matrimonio".[114]

Por otra parte, el autor de la *Santa virginidad* (396-397) afirmará también que: (1) La virginidad es un "don de Dios"[115] y (2) "un bien superior".[116]

No obstante, dicho don no supone –ni mucho menos- un desprecio del matrimonio, pues éste no es considerado ni como un mal ni tampoco como un "antro de pecado"[117] del que se debe de huir. Al mismo tiempo, las/los que han elegido dicho estado -fundamentalmente por amor al reino de los cielos-[118] deberán practicar denodadamente la virtud de la humildad[119], ya que –y en este punto confluyen sendos Doctores de la Iglesia- también son "Madre del Señor"[120], "son con María Madres de Cristo".[121]

De esta forma, San Jerónimo comentará a la virgen Eustoquia: "...Sábete que vales más que ellas (mujeres casadas)",[122] puesto que "la castidad conduce al lugar más destacado".[123] Así, "el hijo que no ha tomado mujer es mejor que su padre casado y la hija que no ha buscado varón mejor que su madre que tiene marido",[124] hasta el

[114] San Jerónimo, *epist.* 22, 2.
[115] San Agustín, *virg. 41, 42.*
[116] *Ibíd., 21, 21.*
[117] *Ibíd., 18, 18.*
[118] *Ibíd., 22, 22.*
[119] *Ibíd., 31, 31.*
[120] San Jerónimo, *epist. 22, 38.*
[121] San Agustín, *op. cit., 5, 5.*
[122] San Jerónimo, *epist. 22, 16.*
[123] San Agustín, *s. 354, 8.*
[124] *Ibídem.*

punto que "en el reino de los cielos tendrá un lugar menor la madre casada que la hija virgen, [...], pero ambas estarán allí".[125]

Pero, fuera como fuera (bien virgen o bien casada, pero siempre en el Señor), será colmado de felicidad, pues, "nadie más feliz que el cristiano al que le está prometido el reino de los cielos",[126] ya que es él quien posee a Dios [127] y goza de la Verdad.[128] Dicha felicidad nunca deberá buscarla en lo externo, sino en lo más interno que posee el ser humano, puesto que:

> "...nuestra felicidad está en el interior, como se dice del alma de la Iglesia con las palabras del profeta: "toda la belleza de la hija del rey está en el interior" (*Sal.* 44, 14). Pues desde el exterior se prometen injurias, persecuciones, difamaciones, por las cuales será grande la recompensa en los cielos, la cual se percibe en el corazón de los que sufren".[129]

De esta forma, igualmente para "aquél que ilustró el ideal monástico",[130] "el reino de Dios, dentro de vosotros está".[131]

Y es justamente esta interioridad del ser humano, este corazón del hombre cristiano, que deba hallarse exenta de toda mentira, pues "los hijos de la Jerusalén Celestial, que son hijos de la verdad, no deben mentir",[132] ya que "mentir es hablar contra Dios".[133]

Será precisamente esta cuestión sobre la mentira, motivo de una gran controversia –como bien nos mostrarán las numerosas *cartas* intercambiadas, así como la obra agustiniana *Sobre la*

---

[125] *Ibíd.*, *354, 9*.
[126] San Jerónimo, *epist. 125, 1*.
[127] San Agustín, *beata v. 4, 33s*.
[128] San Agustín, *conf. X*, 22, 33.
[129] San Agustín, *s. dom .m.* I, 5, 13.
[130] Benedicto XVI,*San Jerónimo,* (Audiencia General, 7 Noviembre de 2007).
[131] San Jerónimo, *epist*. 58, 3.
[132] San Agustín, *mend*. 16, 33.
[133] San Agustín, *op. cit*., 4, 7.

mentira (395)- entre ambos defensores de la fe católica. El motivo principal de dicha disputa, lo hallamos en aquel pasaje epistolar donde el Apóstol nos advierte sobre la amonestación que realizara a San Pedro (¿?-67).[134]

Para "el Padre común de la Europa cristiana"[135] la interpretación que el santo monje de Belén realiza de dicho acontecimiento puede resultar perjudicial para los fieles cristianos, puesto que les infunde la falsa idea sobre una posible permisión de la mentira por parte de las Sagradas Escrituras:

> "No corrigió, pues, Pablo a Pedro por observar las tradiciones de sus mayores; si lo hiciera, lo hubiese hecho sin mentira ni incongruencia, ya que tales sacramentos acostumbrados, eran superfluos, pero no nocivos. Le corrigió porque obligaba a los gentiles a judaizar. Se supone que Pedro practicaba tales sacramentos de manera que podían parecer necesarios aun después de la venida del Señor; eso es lo que la Verdad reprobó con vehemencia por medio del apóstol Pablo. No lo ignoraba Pedro, pero tenía miedo a los que venían de la circuncisión. Fue corregido, pues, con toda verdad, y Pablo narró la verdad. La Santa Escritura, escrita para mantener la fe de la posteridad, no puede quedarse en el aire, vacilante y dudosa, por haber admitido en ella la autoridad de la mentira. Tampoco puede ni debe expresarse por escrito cuántos y cuán inexplicables males han de seguirse si eso concedemos".[136]

Por tanto, el apóstol de los gentiles obró rectamente y sin simulación alguna, como sí hiciese Pedro. Es más, continúa San Agustín, si alguna vez practicó los *sacramentos judíos* (circuncisión de su discípulo Timoteo (¿?-96)[137] o cuando, en virtud de un voto

---

[134] *Gál. 2,* 11-14.
[135] San Juan Pablo II, *AugustinumHipponensem,* (28 Agosto de 1986), II, en https://w2.vatican.va>hf_ip-ii_apl_28081986_augustinum-hipponensem.
[136] San Agustín, *ep.* 40, 4, 5.
[137] *Hch.* 16, 3.

hecho, se rapa la cabeza)[138] fue –además de ser él mismo judío- para ganar a los judíos, pues:

> "...sintiendo en su misericordia que debía socorrer a los judíos como si él mismo se encontrase en el error de ellos. Eso no era astucia de mentiroso, sino obra de misericordioso".[139]

Ante tales argumentaciones agustinianas, el traductor de la Palabra divina, solamente podrá responder argumentando que fueron los *comentarios* de Orígenes (184-253) los que él había seguido para tal fin:

> "Por el contrario, me parece que yo soy más tímido y cauto, pues sintiendo la debilidad de mis fuerzas, he seguido los *Comentarios* de Orígenes. Escribió él sobre la *Carta a los Gálatas* cinco volúmenes [...]. Si pensabas que en mi comentario había algo que reprender, tu erudición debió averiguar si lo escrito por mí se hallaba escrito en los griegos; si no lo habían dicho ellos, entonces podías condenar justamente mi sentencia, máxime después de la abierta confesión, que puse en mi prólogo, de haber seguido los *Comentarios* de Orígenes y de haber dictado lo mío o lo ajeno. Al fin de ese mismo pasaje que tú reprendes, escribí: 'si alguien no le place este sentido, según el cual ni Pedro pecó ni Pablo aparece reprendiendo con insolencia a su superior, debe exponer con qué lógica reprende Pablo en otro lo que él mismo ejecutó'. Donde hice ver que no defendía yo como cosa absoluta lo que leí en los griegos, sino que había expresado lo que había leído, dejando al arbitrio del lector el aprobar o reprobar esta sentencia."[140]

Por otro lado, no es menos cierto que ambos autores quedan totalmente prendados y profundamente admirados por la figura del Apóstol (San Jerónimo llegará incluso acusar a San Agustín de bien

[138] *Hch*. 18, 18.
[139] San Agustín, *ep*. 40, 4, 6.
[140] San Agustín, *ep*. 75, 3, 4.

defenderlo en dicha controversia: "Bien defiendes a Pablo").[141] Seguramente, sea su conversión el aspecto más atrayente que, para ellos, reviste su figura, conversión que no depende del hombre sino de Dios:

> "¿Tenemos entonces que pensar que la elección depende de las voluntades de los individuos? Pero la misma voluntad no puede ser movida de ninguna manera si no se presenta algo que la arrastre e incite el ánimo; y esto no depende del hombre".[142]

Por todo ello, el místico asceta exclamará que "Nunca es tardía la conversión".[143]

De esta forma, hemos podido analizar y estudiar cómo ambos autores convergen, aunque no sin algunas discrepancias, sobre ciertos aspectos tanto morales como antropológicos.

5. Filosofía de la soledad: *Soliloquios*

"Y habiendo por mis pecados emigrado a esta soledad que determina los límites de Siria y de Barbaria".[144]

Describe así San Jerónimo al papa San Dámaso (304-384) su internamiento en el desierto de Calcis, en el cual permanecería desde el año 375 hasta el 378. Así, una vez que recibió el bautismo en Roma (sobre el año 366), se orienta hacia la vida ascética. De esta forma, a través de Grecia y Asia Menor llega hasta el mencionado desierto de Calcis, al sudeste de Antioquía de Siria y lindando prácticamente con el desierto de Arabia, con lo que denominaban

[141] *Ibíd.*, 75, 4, 17.
[142] San Agustín, *div. qu. Simpl.* 1, 2, 22.
[143] San Jerónimo, *epist.* 107, 2.
[144] San Jerónimo, *epist. 15, 2.*

como Barbaria. Para él, esta clase de vida –basada en la soledad y en la ascesis- resulta ser muy deseada y anhelada, pues:

> "¿Acusamos a la vida solitaria? En modo alguno, habiéndola con frecuencia alabado"[145], pues "¡Oh desierto adornado con las flores de Cristo! ¡Oh soledad en donde nacen aquellas piedras, de las que se construye la Ciudad del gran Rey del Apocalipsis! ¡Oh yermo, que más familiarmente gozas de Dios!"[146]

Es aquélla (la soledad) el requisito indispensable y perfecto para el desarrollo del monje, puesto que:

> "¿Qué significa la palabra monje? Quiere decir uno, pero no uno cualquiera; la muchedumbre también es una, aunque compuesta de muchos; pero monje (del griego *monos*) quiere decir uno solo; monje, por tanto, significa uno solo".[147]

Por ello, el Padre que nos enseñó a amar la palabra de Dios en las Sagradas Escrituras, amonestará al monje Heliodoro (332-390) diciéndole:

> "Traduce la palabra "monje": ése es tu nombre. ¿Qué haces entre la muchedumbre, tú que eres solitario?"[148]

De esta manera, y a diferencia del clérigo, el monje se ha de alejar del bullicio, de las ciudades, del siglo:

> "¿Para qué desearemos el frecuentar las ciudades los que somos tenidos por solitarios?"[149]

ya que

> "el que espera la herencia del siglo, no puede ser heredero con Cristo".[150]

---

[145] *Ibíd.*, 125, 9.
[146] *Ibíd.*, 14, 10.
[147] San Agustín, *en. Ps. 132, 6.*
[148] San Jerónimo, *epist. 14, 6.*
[149] *Ibíd.*, *125, 8.*
[150] *Ibíd.*, *14.*

Pero este alejarse del bullicio, del mundanal ruido, no supone ni significa el incumplimiento de guardar y conservar la plena comunión con el sucesor de Pedro. Es por esto que él mismo nos comentará su deseo de aceptar sólo al que permanezca unido a dicha cátedra: "el que se adhiera a la cátedra de Pedro es mío".[151]

Por tanto, en una de las múltiples misivas que envía al ya mencionado Pontífice San Dámaso, manifiesta dicha comunión con su ministerio, poniéndose a modo de fiel ejemplo a todos los demás monjes, como nos aclarará:

> "...estoy hablando con el sucesor del pescador y con el discípulo de la cruz. Yo, que no sigo más primacía que la de Cristo, me uno por la comunión a tu beatitud, es decir, a la Cátedra de Pedro".[152]

Por el contrario, para el santo obispo de Hipona, "el monje representa la unidad de la Iglesia"[153] puesto que –aunque es uno- debe convivir con muchos en comunidad, ya que –como bien expresará el Salmo 132, 1- '¡Ved cuán bueno y deleitoso es habitar unidos los hermanos!'"[154] De igual manera, el anacoreta que "comentó también muchos textos bíblicos"[155] advertirá al monje Rústico (¿?-461) –más tarde obispo de Narbona (Francia)- que "a mí me place que vivas con los santos".[156]

No obstante, la vida monacal es concebida como un *batallar* diariamente, pues el monje "aunque solo, guerrea en su corazón con una multitud. Tiene que sufrir los ataques de la avaricia, de la

[151] *Ibíd., 16, 2.*
[152] *Ibíd., 15, 2.*
[153] San Agustín, *en. Ps. 132, 6.*
[154] San Agustín, *en. Ps. 132, 1.*
[155] Benedicto XVI, *San Jerónimo,* (Audiencia General, 7 Noviembre de 2007).
[156] San Jerónimo, *epist. 125, 9.*

lujuria, de la gula"[157], pero –sobre todo- debe luchar contra la soberbia, puesto que "en la soledad fácilmente se filtra".[158]

De esta forma, viviendo en comunidad –y bajo la supervisión de muchos- es como se puede aprender a desechar dicha soberbia sirviendo a los hermanos, aun recibiendo afrentas, pues "para que del uno aprendas humildad, del otro paciencia, éste te enseñe silencio, aquél mansedumbre…"[159]

Sin embargo, todo esto deberá constituir al verdadero monje, ya que de lo contrario tan sólo será mera apariencia y falsedad:

> "Pero he visto yo algunos que, después de haber renunciado al siglo tan sólo en el vestido y en profesión de boca, no en la realidad, nada cambiaron de su antiguo modo de vivir…"[160]

ya que existen "muchos […] (que) piensan en sus intereses, aman las cosas terrenas, ambicionan autoridad, sólo les mueve el interés particular".[161]

Así, "el hombre, soberbio, hubiese perdido para siempre si Dios no se hubiese humillado para venir a rescatarle",[162] porque "más hermoso es el rubor de la humildad que la arrogancia de la soberbia",[163] puesto que "allí donde está la humildad, está la grandeza".[164]

He aquí donde reside la grandiosidad de ambos Padres de la Iglesia Occidental, conocedores mutuos de sus doctrinas plasmadas

---

[157] San Agustín, *en. Ps. 99, 11.*
[158] San Jerónimo, *epist. 125, 9.*
[159] *Ibíd., 125, 15.*
[160] *Ibíd., 125, 16.*
[161] San Agustín, *en. Ps. 131, 3-6.*
[162] San Agustín, *Io. ev. tr. 55, 7.*
[163] San Agustín, *en. Ps. 4, 103, 16.*
[164] San Agustín, *s. 160, 4.*

y elaboradas. Claro ejemplo de todo esto, vendría representado por una de las más bellas obras agustinianas: *Soliloquios*, y de la cual el mismo San Jerónimo ya poseía constancia:

> "Con esto no quiero decir que yo piense que hay algo que reprender en tus escritos. En realidad, nunca me he puesto a leerlos; no hay aquí abundancia de tales ejemplares, fuera de tus libros de los *Soliloquios* y de ciertos pequeños comentarios a los *salmos*".[165]

Seguramente, llame la atención la sinceridad -e incluso podríamos decir una cierta crueldad jeronimiana-: "En realidad nunca me he puesto a leerlos" (*neque enim lectioni*), algo que probablemente –y teniendo en cuenta el contexto y situación personal en el que queda enmarcada dicha frase (*gran enojo* de San Jerónimo respecto a San Agustín)-[166] resulta del todo improbable.

Este gran Padre de la Iglesia, contaba unos 33 años de edad cuando compuso dicho diálogo, el cual destaca tanto por su vibración religiosa como filosófica, juntamente a otros tres más, compuestos en el año 386 (*Contra Academicos*, *De beata vita et De ordine*) que constituyen los denominados *diálogos de Casicíaco* (con este nombre se designa el lugar donde se retirará justamente antes de recibir el sacramento del bautismo por manos de San Ambrosio de Milán (340-397)).

Los interlocutores de dicho diálogo no serán otros que la misma razón y el obispo hiponense, los cuales –a través de una extensa y fecunda conversación- adelantan ciertos temas que

[165] San Agustín, *ep. 72, 3, 5*.
[166] "desafías a un anciano, provocas al que calla, pareces que te jactas de tu saber" (*ibidem*).

quedarán reflejados posteriormente en *Confesiones* (400): introspección y examen de conciencia (interioridad), purificación de la memoria y ahondamiento en ésta hasta encontrar el eco o la voz del maestro interior. Pero, sobre todo, la constante de esta obra agustiniana es, sin lugar a dudas, el intento de llegar a alcanzar el conocimiento tanto de la Verdad Suprema como del alma:

> "¿Qué quieres, pues, saber? [...].Deseo conocer a Dios y al alma. ¿Nada más? Nada más".[167]

Así, son éstos –según Julián Marías (1914-2005)- los dos grandes bloques en los que se asienta todo su saber filosófico[168] y entre los que existen una estrecha conexión.

Por tanto, el hombre que sea incapaz de replegarse a sí mismo, de adentrarse en su interior, en su alma, no podrá encontrar a Dios, pues: "*In interiore homine hábitat veritas*".[169]

6. Elocuencia, traducción e interpretación.

"Su formación literaria y su amplia erudición permitieron a San Jerónimo revisar y traducir muchos textos bíblicos".[170]

Con estas palabras, Benedicto XVI nos advierte de la labor traductora del monje de Belén acerca de las Escrituras Santas, labor que –como él mismo nos indica- se plasmó en lo que constituiría "el texto oficial de la Iglesia latina, que fue reconocido como tal en el Concilio de Trento".[171]

---

[167] San Agustín, *sol. I, 27.*
[168] Marías, J., *Historia de la Filosofía*, Madrid, Revista de Occidente, 1973, p. 109.
[169] San Agustín, *vera rel. 39, 72.*
[170] Benedicto XVI, *San Jerónimo,* (Audiencia General, 7 Noviembre de 2007).
[171] Benedicto XVI, *ibíd.*

Para ambos Padres de la Iglesia, sería muy importante una adecuada y correcta traducción del texto que facilitara –a su vez- la interpretación del mismo, fundamentalmente si se ha de transmitir a los demás. Pero, en San Jerónimo, esta labor *traductológica*no sólo queda enmarcada dentro del contexto bíblico, sino también en el de diversas temáticas como la literaria o biográfica, entre otras.

Así, es importante recordar su traducción de autores clásicos como Orígenes de Alejandría:

> "Te pido, y te lo pide conmigo la entera comunidad estudiosa de las Iglesias Africanas, que te animes a emplear tu esmero y trabajo en traducir a aquellos autores griegos que se distinguieron en la exposición de nuestras Escrituras. Puedes hacer que lo conozcamos también nosotros, y especialmente a ese <i.e., Orígenes> a quien tanto citas."[172]

Por otro lado, él mismo (como ya hemos tenido ocasión de analizar) confesará a San Agustín que ha seguido los *Comentarios* de dicho autor sobre la *Carta a los Gálatas*, concretamente acerca de la controversia surgida entre Pedro y Pablo:

> "Orígenes fue el primero que dio esa explicación que te sobresalta, en el libro décimo de sus *Strómata*. Allí explica la *Carta* de Pablo *a los Gálatas*".[173]

Pero, sobre todo…la llamada *Vulgata*, en la que el místico de la palabra divina ofrece una excelente traducción de las Escrituras Santas:

> "Teniendo en cuenta el original hebreo, el griego de los setenta –la clásica versión griega del Antiguo Testamento que se remonta a tiempos precedentes al cristianismo- y las precedentes versiones latinas, San Jerónimo apoyado

[172] San Agustín, *ep. 28, 2, 2*.
[173] *Ibíd.*, *75, 3, 6*.

después por otros colaboradores, pudo ofrecer una traducción mejor [...] que sigue siendo el texto latino oficial de la Iglesia".[174]

Así, él subrayaba la importancia, e incluso la obligación del cristiano, de familiarizarse con dichos textos bíblicos, pues son los instrumentos "con el que cada día Dios habla a los fieles".[175]

De esta forma, "¿No te parece que, ya aquí, en la tierra estamos en el reino de los cielos cuando vivimos entre estos textos, cuando meditamos en ellos, cuando no conocemos ni buscamos nada más?"[176]

Por ello, si quieres y deseas conocer a Cristo has de relacionarte con la Escritura, has de interpretarla y estudiarla, pues:

"¿Cómo es posible vivir sin la ciencia de las Escrituras, a través de las cuales se aprende a conocer a Cristo mismo, que es la vida de los creyentes?"[177]

puesto que

"Casi todas las páginas de la Escritura no hablan sino de Cristo y de su Iglesia, extendida por toda la tierra".[178]

Y será justamente esta última, la Iglesia, que desempeña un papel crucial en la interpretación de las mismas, es decir, el binomio interpretación escriturística /magisterio de la Iglesia nunca se podrá deshacer, habrá de estar en perfecta sintonía, ya que:

"Yo no creería en el Evangelio si a ello no me moviese la autoridad de la Iglesia Católica".[179]

---

[174] Benedicto XVI, *San Jerónimo,* (Audiencia General, 7 Noviembre de 2007).
[175] San Jerónimo, *epist. 133, 13.*
[176] *Ibíd., 53, 10.*
[177] *Ibíd., 30, 7.*
[178] San Agustín, *s. 46, 33.*
[179] San Agustin, *ep. fund. 5, 6.*

Además, para poder interpretar los libros proféticos, se debe poseer el Espíritu Santo que habita dentro de dicha Iglesia, como ambos bien pondrán de manifiesto:

> "Al interpretar la Sagrada Escritura siempre necesitamos la ayuda del Espíritu Santo"[180]

pues

> "quien tiene el Espíritu Santo está dentro de la Iglesia que habla las lenguas de todos. Quien quiera que se halle fuera, carece del Espíritu Santo."[181]

Pero, dentro del pueblo cristiano, serán los presbíteros quienes deban tener una mayor conexión y relación con el Libro Santo. Así, "el modelo de conducta y maestro del género humano"[182] (como definió el discípulo agustiniano Próspero de Aquitania (390-455) a San Jerónimo) le prescribirá al sacerdote Nepociano (¿?-396) que:

> "Lee con mucha frecuencia las divinas Escrituras; más aún que el Libro Santo no se caiga nunca de tus manos. Aprende en él lo que tienes que enseñar".[183]

Igualmente, para el obispo de Hipona será de suma importancia que dicho presbítero sea capaz en su homilía de interpretar y transmitir correctamente a los demás el mensaje bíblico.

Con tal fin, redactará su obra *Sobre la Doctrina Cristiana* (397-426/427), obra que consta de cuatro libros; los tres primeros forman lo que podríamos denominar el *modus inveniendi*, mientras que el cuarto constituiría el *modus proferendi*:

---

[180] San Jerónimo, *In Mich. 1, 1, 10- 15, p. 775.*
[181] San Agustín, *s. 268, 2.*
[182] San Próspero de Aquitania, *Carmen de Ingratis et Epigrammata selecta, 57.*
[183] San Jerónimo, *epist. 52, 7.*

> "los tres primeros ayudan a entender las Escrituras; el cuarto versa de cómo han de exponerse las cosas que entendimos."[184]

Para entrambos Doctores Eclesiásticos, el orador cristiano debe hablar más sabia que elocuentemente, aunque –claro está- la una debe acompañar a la otra. Es por ello que San Agustín llegará incluso a ponernos ejemplos tomados de dichas Escrituras Santas,[185] mientras que San Jerónimo nos dirá:

> "Al predicar tú en la Iglesia no provoques la admiración popular, sino sus gemidos. Sean tus alabanzas las lágrimas de los oyentes. La palabra del presbítero esté embebida de la lección de las Escrituras. No quiero seas declamador ni charlatán sin juicio, sino perito en los misterios y eruditísimo en los sacramentos de Dios [...].Nada más fácil que engañar al vil populacho con la volubilidad de la lengua y la indocta predicación, pues cuanto menos entiende, más admira..."[186]

Sería quizás dicha advertencia, y bajo nuestro propio criterio, como una especie de crítica al maestro de Tagaste. La *Carta a Nepociano* es fechada en el año 394, siendo la ordenación episcopal de Agustín un año más tarde, pues la primera carta que conservamos de él hacia San Jerónimo está fechada en este año, ya que aún es presbítero: "La primera carta que te escribí, siendo todavía presbítero..."[187] Por tanto, es evidente que el monje de Belén conocería con anterioridad, muy probablemente, la fama que –tanto orador como "dialéctico reconocido"-[188] poseía el maestro de Tagaste.

---

[184] San Agustín, *retract. II, 4, 1-2.*
[185] *Rm. 5, 3-5/ 2 Cor. 11, 16-30.*
[186] San Jerónimo, *epist. 52.*
[187] San Agustín, *ep. 71, 1, 2.*
[188] San Agustín, *Cresc. I, 13, 16.*

Además, sabemos de primera mano, pues él mismo lo comenta en sus *Sermones*, como el pueblo entusiasmado respondía con aplausos y vítores las palabras pronunciadas por el Doctor de la Gracia:

> "¿Por qué ahora estáis todos atentos, todos escuchando, todos en tensión? ¿Por qué os deleitáis cuando se os dice alguna verdad? ¿Qué habéis visto? ¿Qué captasteis? ¿Qué color se hizo presente a vuestros ojos? ¿Qué forma, qué figura, qué estatura, qué compostura de los miembros, qué hermosura corporal? Ninguna de estas cosas; no obstante, la amáis. ¿Aplaudiríais así, si no lo amaseis? ¿Cómo la amaríais, si no la vieseis? Sin que yo os haya mostrado forma alguna, ni compostura, ni color ni movimientos elegantes del cuerpo, sin que yo os lo haya mostrado, no obstante eso vosotros la veis, la amáis y la alabáis"[189]o
> "Y que también el Hijo se devolvió a sí mismo la vida, ¿para qué voy a decirlo yo? Dígalo él: Tengo poder de dar... Aún no lo dije todo; pronuncié "de dar", y rompisteis en aplausos".[190]

No obstante, en lo que ambos genios coinciden nuevamente es en el aspecto ético, es decir, en la convergencia que debe existir entre el modo de vivir y la Palabra, la forma de vida que conlleva la interpretación y transmisión de la Palabra divina, pues:

> "Que tus acciones no desmientan tus palabras, para que no suceda que, cuando prediques en la Iglesia, alguien en su interior comente: ¿por qué entonces tú no actúas así? ¡Qué curioso maestro el que, con el estómago lleno, diserta sobre el ayuno! Incluso un ladrón puede criticar la avaricia; pero en el sacerdote de Cristo, la mente y la palabra deben ir de acuerdo".[191]

Igualmente, San Agustín advertirá que:

> "Para que al orador se le oiga obedientemente, más peso tiene su vida que toda grandilocuencia de estilo posea. Porque el que habla con sabiduría y elocuencia,

[189] San Agustín, *s. 179, 6*.
[190] *Ibíd., 52, 13*.
[191] San Jerónimo, *epist. 52, 7*.

> pero lleva vida perversa, enseña sin duda a muchos que tienen empeño en saber, aunque para su alma es inútil, según está escrito [...]. Así, predicando lo que no hacen aprovechan a muchos, pero aprovecharían a muchísimos haciendo lo que dicen."[192]

"Ignorar las Escrituras –escribiría San Jerónimo- es ignorar a Cristo",[193] puesto que el cristiano debe tener suficientemente claro que es a través de sus páginas santas que Él nos habla, ya que "si oras hablas con el Esposo; si lees, es él quien te habla".[194]

De forma similar, el Padre "que dejó una huella profundísima en la vida cultural de Occidente y de todo el mundo"[195], también nos advertirá que "Tú oración es tu habla con Dios; cuando lees, Dios te habla; cuando oras, tú hablas con Dios."[196]

Por tanto, se hace necesaria e imprescindible una correcta traducción, en este caso de las Escrituras, para hacer una adecuada interpretación. Es así que también el mismo obispo africano animó y contribuyó a la gran obra jeronimiana, la *Vulgata,* pues:

> "Doy muchas gracias a Dios por el trabajo de la traducción del evangelio del griego al latín, porque casi siempre se halla sin tacha cuando consulto la Escritura griega [...]. Por lo dicho, gran beneficio nos harías si vertieses a la verdad latina la Escritura griega que hicieron los Setenta. Porque la latina ofrece tantas variedades en los diversos códices, que resulta intolerable".[197]

Por otro lado, dicha traducción resultaría ser bastante interesante, ya que:

---

[192] San Agustín, *doctr. chr. IV, 27, 59-60.*
[193] San Jerónimo, *In Is. pról., 1, p. 5.*
[194]San Jerónimo, *epist. 22, 25.*
[195]Benedicto XVI, *San Agustín,* (Audiencia General, 9 Enero de 2008).
[196]San Agustín, *en. Ps. 85, 7.*
[197]San Agustín, *ep. 71, 4, 6.*

> "Por lo que atañe a tu traducción me has convencido de la utilidad que pretendes conseguir al verter las Escrituras del hebreo, a saber: hacer público lo que los hebreos han suprimido o corrompido."[198]

pues aquel que "habiendo ilustrado maravillosamente y defendido con tesón la doctrina católica"[199] nos dirá:

> "Yo no he pretendido abolir lo antiguo al traducir del griego al latín para la gente de mi lengua, sino más bien sacar a plaza los testimonios que los judíos han pasado por alto o corrompido."[200]

Por último, nos quedaría señalar que para uno y otro la palabra de Dios, plasmada en las Divinas Letras, llega incluso a trascender todos los tiempos, pues es eterna, al contrario que acontece con las simples y mudables opiniones humanas, puesto que sólo el Señor posee palabras de vida eterna.[201] De esta forma, los dos amantes de Dios nos dirán: "Tratemos de aprender en la tierra las verdades cuya consistencia permanecerá también en el cielo"[202], ya que su palabra ha de ser creída de forma diferente a la humana, puesto que "tú crees de distinta manera estas palabras nuestras y las divinas".[203] Así, quedará inserto en el corazón del ser humano que: "Tú eres el mismo, pues no has cambiado. Veo cambiados los tiempos, pero no se muda el Creador de los tiempos. Tú eres Rey mío y Señor mío. Tú me sabes guiar, tú me sueles gobernar, tú me sueles prestar

---

[198] *Ibíd., 82, 5, 34.*
[199] Benedicto XV, *Spiritus Paraclitus,*(15 Septiembre de 1920), 3.
[200] San Agustín, *ep. 75, 6, 20.*
[201] *Jn. 6, 68.*
[202] San Jerónimo, *epist. 53, 10.*
[203] San Agustín, *ep. 147, 16, 40.*

socorro",[204] puesto que "Nos hiciste para ti, y nuestro corazón está inquieto hasta que descanse en ti."[205]

6. A modo de conclusión.

> "Te ruego al fin de esta carta que no obligues a pelear y poner de nuevo en riesgo la vida a un anciano retirado que fue hace ya mucho tiempo veterano. Tú, eres joven y estás situado en la cumbre pontifical, enseña a los pueblos y llena los almacenes de Roma con los nuevos frutos del África. A mí me basta susurrar al oído de un pobrecillo oyente o lector en un rincón del monasterio".[206]

Concluye de esta manera una de las numerosas *Cartas* que aquel "que exaltaba con la palabra y el ejemplo la suprema autoridad de las Escrituras"[207] remitiera al santo obispo de Hipona.

Gracias a éstas, a sus controversias y discusiones, reconciliaciones y alabanzas, llegan a unirse en la distancia y en el tiempo los futuros Padres que mayor influjo ejercieron (continúan y continuarán) en la Iglesia Occidental. Así, el mismo San jerónimo otorgará el calificativo de "amigo mío carísimo"[208] (*mi amice carissime*) al obispo de Hipona, e incluso en otras *Cartas* en las que el amante de la vida ascética, llega incluso a felicitarlo, a la vez que le muestra su total y profundo afecto.

De esta forma, y a lo largo de todo nuestro trabajo, hemos intentado mostrar y demostrar esa conexión/unión entre ambos autores eclesiásticos.

Al mismo tiempo, se han querido subrayar las ya mencionadas

---

[204] San Agustín, *en. Ps. 43, 5.*
[205] San Agustín, *conf. I, 1, 1.*
[206] San Agustín, *ep. 75, 7, 22.*
[207] Benedicto XV, *Spiritus Paraclitus,* (15 Septiembre de 1920), 12.
[208] San Agustín, *ep. 72, 3, 5.*

discrepancias o divergencias que –bajo diversos prismas- mantienen en torno a ciertos aspectos: moral, etc.

Pero, sin duda el punto de vista más relevante en ambas vidas santas será la defensa y guarda de la sana doctrina "cual es la cristiana".[209]

De hecho, el Pontífice Benedicto XV (1914-1922) subrayó que fue San Jerónimo quien "refutó duramente a los impugnadores de la unidad y de la doctrina católica",[210] frase similar a la que años antes pronunciase el monje de Belén acerca del maestro de Tagaste:

> "…y lo que es signo de mayor gloria, todos los herejes te detestan."[211]

Por otro lado, no podríamos ni deberíamos concluir nuestro trabajo sin hacer una breve referencia a los estilos oratorios de ambos autores, piezas claves en los engranajes de sus vidas. Como ya hemos tenido ocasión de analizar, será Marco Tulio Cicerón quien ejerza un profundo peso, peso que –del que intentan deshacerse en sus conversiones- continúa estando muy presente en todos sus escritos. Así, por ejemplo, se puede apreciar un notable gusto por el juego combinado en el lenguaje. De esta forma, tenemos:

a) "…templa el deseo del ausente con el amor de los presentes" [212] o b) "Encerrada en la estrechura de una celda, disfrutaba de la anchura del Paraíso […]. Para ella el ayunar era un juego, y el no comer era su comida […]. Nada más alegre que su severidad; nada más severo que su alegría. Nada más triste que

[209] San Agustín, *doctr. chr. IV, 31, 64.*
[210] Benedicto XV, *Spiritus Paraclitus,* (15 Septiembre de 1920), 9.
[211] San Agustín, *ep. 195.*
[212] San Jerónimo, *epist. 79, 7.*

su risa; nada más risueño que su tristeza [...].Su hablar es silencio y su silencio es elocuencia".[213]

b) "piensa todo el que cree, y, creyendo, piensa, y, pensando, cree"[214] o b) "Si dulce es la patria, trae amargura estar fuera de ella; y, si amarga la peregrinación, todo el día hay tribulación".[215]

En definitiva, al finalizar nuestra labor investigativa, podemos afirmar que se han hallado más convergencias que divergencias, más comunión que desunión entre sendos autores santos. Por ello, sus almas quedarán para siempre enlazadas y encadenadas, pues: "Nos arrebata el amor a la investigación de la verdad".[216]

[213] *Ibíd., 24, 3 y 5.*
[214] San Agustín, *praed. sanct. 2, 5.*
[215] San Agustín, *en. Ps. 85, 11.*
[216] San Agustín, *tr. I, 5, 8.*

Bibliografía

Fuentes

AA.VV, *Biblia de Jerusalén*, Bilbao, DDB, 2011.

San Agustín, *Obras Completas*, Madrid, BAC, 1988-2014, Vols. LXI.

San Jerónimo, *Chronicon*, en *Patrología latina*, editado por J. P. Migne, Thurnhout, Brepols, 1972, 2033, col. 565-566, Vol. XXVII.

San Jerónimo, *Comentario a Isaías,* Madrid, BAC, 2007,*Pról. 1, p.5,* Vol. VIa.

San Jerónimo, *Comentario a los profetas menores (Oseas, Joel, Amós, Abdías, Jonás y Miqueas)*, *In Mich, I, 1, 10-15,* p.775, Vol. IIIa.

San Jerónimo, *Epistolario*, Madrid, BAC, 2013 y 2015, Vols. Xa-Xb.

San Próspero de Aquitania, *Carmen de Ingratis o Epigrammata selecta,* Charleston SC, NabuPress, 2011, 57.

Bibliografía secundaria

Benedicto XV, *SpiritusParaclitus*, (15 Septiembre de 1920), en www.vatican.va>content>hf_ben-xv_enc_15091920_spiritus-paraclitus.

Benedicto XVI, *Discurso de Ratisbona*, (12 Septiembre de 2006), en www.vatican.va>hf_ben-xvi_spe_20060912_university-regensburg.

Benedicto XVI, *San Agustín*, (Audiencia General, 9 Enero 2008), en w2-vatican.va>audiences>documents>hf_ben-xvi_aud_20080109.

Benedicto XVI, *San Agustín*, (Audiencia General, 16 Enero de 2008), en www.vatican.va>2008>documents>hf_ben-xvi_aud_20080116.

Benedicto XVI, *San Agustín,* (Audiencia General, 30 Enero 2008), en w2.vatican.va>content>2008>documents>hf_ben-xvi_aud_20080130.

Benedicto XVI, *San Agustín*, (Audiencia General, 20 Febrero de 2008), en w2.vatican.va>content>2008>documents>hf_ben-xvi_aud_20080220.

Benedicto XVI, *San Agustín*, (Audiencia General, 27 Febrero de 2008), en w2.vatican.va>audiences>documents>hf_ben-xvi_aud_20080227.

Benedicto XVI, *San Jerónimo*, (Audiencia General, 7 Noviembre de 2007), en w2.vatican.va>audiences>documents>hf_ben-xvi_aud_20071107.

Benedicto XVI, *San Jerónimo*, (Audiencia General, 14 Noviembre de 2007), en w2.vatican.va>2007>documents>hf_ben-xvi_aud_20071114.

De Beauvais, V., *Epístola consolatoria por la muerte de un amigo*, Madrid, BAC, 2012, IV, p.12.

Descartes, R., *Meditaciones Metafísicas*, Madrid, Alianza Editorial, 2011, Meditación Segunda, p. 18.

Falque, E., "Fuentes isidorianas en *De altera vita* de Lucas de Tuy", en AAVV, *Cross, Crescent and Conversion. Studies on Medieval Spain and Christendom in Memory of Richard Fletcher*, Leiden-Boston, Brill, 2008, pp. 227-239.

Francisco, *Homilía*, (28 Agosto de 2013), en w2.vatican.va>2013>papa-francesco_20130828_capitolo-sant-agostino.

López Fonseca, A., "San Jerónimo, lector de los cómicos latinos: cristianos y paganos" en *Cuadernos de filología clásica. Estudios latinos* Vol. XV (1998), pp. 333-352.

Marías, J., *Historia de la Filosofía*, Madrid, Revista de Occidente, 1973, p. 109.

Murphy, J.J., *La retórica en la Edad media. Historia de la retórica clásica desde San Agustín hasta el Renacimiento*, México, FCE, 1986.

Przywara, E., *San Agustín. Perfil humano y religioso*, Madrid, Cristiandad, 1984.

San Juan Pablo II, *Augustinum Hipponensem*, (28 Agosto de 1986), en w2.vatican.va>hf_ip-ii_apl_28081986_augustinum-hipponensem.

COMENTARIOS BIBLIOGRÁFICOS

ANTIGÜEDAD

Nail, Th., *Lucretius I. An ontology of motion*, Great Britain, Edinburgh University Press, 2018, vi +281 pp. (ISBN: 978-1-4744-3466-9)

Julián Barenstein

Si bien mucho es lo que se ha escrito acerca de Lucrecio y su poema, *De rerum natura*, desde la publicación del célebre estudio de Michel Serres (*La naissance de la physique dans le texte de Lucrèce*, 1977), Thomas Nail nos muestra en esta obra que el poeta latino presenta aun un fértil campo de estudios. El profesor Nail, especialista en la "Filosofía del movimiento", a la que es dable definir en términos generales como el análisis de diversos fenómenos en los dominios sociales, estéticos, científicos y ontológicos desde la perspectiva primaria del movimiento, presenta una novedosa interpretación de Lucrecio que se inserta en el marco general de la filosofía del movimiento, y en una serie que incluye pensadores de la corriente kinopolítica como, p.e., Karl Marx.

A la luz de estos presupuestos, Nail realiza un recorrido por los dos primeros libros del poema en busca de establecer un nuevo punto de partida que no desdeña los resultados de las investigaciones anteriores. Puntualmente, el autor parte de lo que, hacia 1986, Louis Althusser llamó una "corriente subterránea de materialismo". Althusser entendía que esta corriente tenía una impronta decididamente política que se determinaba como un materialismo aleatorio. En esta línea el pensador francés encontraba a autores como Lucrecio, desde ya, Maquiavelo, Hobbes, Spinoza y,

finalmente, a Heidegger, entre otros. Como contraparte, Nail aborda el texto lucreciano desde la perspectiva de las tres revoluciones en Física, a saber, la revolución vortical, la revolución atómica y, finalmente, la revolución kinética, que se inicia, al menos en el campo de los estudios lucrecianos, con el ya mencionado libro de Serres. Y aunque algunos filósofos de renombre, como Deleuze, y siguiendo su perspectiva, William Connoly y Levi Bryant, hayan escrito sobre el tema en época reciente, es la obra de Serres la que inspiró el presente trabajo.

Nail se propone, pues, producir una nueva lectura del texto revolucionario de Lucrecio basada en lo que considera la más primigenia pero poco tenida en cuenta característica del atomismo griego, a saber, el movimiento. Y precisamente la filosofía del movimiento estudia los patrones de movimiento a medida que fluyen y se cruzan con ellos mismos, conformando una suerte de espiral, para crear pliegues o ciclos cinéticos y puntos de unión. Así pues, Nail argumenta sobre tres cuestiones. Primero, (1) que Lucrecio rechaza la noción usualmente aceptada de que las cosas emergen de las partículas discretas. Para demostrar esto, realiza una traducción de las secciones del *De rerum natura* donde se aborda el tema y una investigación que acompaña su traducción. En detalle, Nail se centra en el texto latino para dar cuenta de que el rechazo del término griego *ἀτόμος* o su equivalente en latín *atomus*" para elegir otros, como *flux* (flujo), *corpora*, *conflux*, *nexus* y *contextum*. Segundo, (2) que, de acuerdo con el poeta, el flujo de material no es observable y que, por tanto, es imposible encontrar los *corpora*, sin más, antes bien lo que observamos es un infinito flujo de *corpora*. Y,

por último, (3) que en Lucrecio hay una teoría del movimiento estocástico o pedéctico, esto es, no determinista, inherente en la propia materia. Esto último da cuenta de que la materia por su propia naturaleza no es un mecanismo predecible.

Todo esto, que no es poco, el autor lo desarrolla por medio de un análisis muy ligado al texto, una muy buena traducción, una precisa contextualización histórica y una argumentación no menos aguda.

En cuanto a su estructura interna, la obra está dividida en dos partes generales, en las que abordan el libro I y el libro II del *De rerum natura*. El texto se cierra con un completo índice de materias y nombres (pp. 275-281).

El trabajo de Nail, extraordinario y novedoso, presenta un acabado ejemplo de exégesis filosófica, uno tan serio que merece ser tenido en cuenta. Es por ello que es recomendable para quienes estén interesados en profundizar sus conocimientos del texto de Lucrecio y también aquellos que busquen iniciarse en la filosofía del movimiento desde una perspectiva histórica.

Nail, Th., *Lucretius II. An ethics of motion*, Great Britain, Edinburgh University Press, 2020, xii +224 pp. (ISBN: 978-1-4744-6663-9)

Julián Barenstein

Este texto está intrínsecamente unido al anteriormente reseñado. El profesor Nail vuelve a la carga, esta vez sobre los libros III y IV del *De rerum natura* y para abordar la ontología lucreciana, sino la ética (o mejor, la Ética) que postula el poeta.

En términos generales, todos los eruditos asumen que Lucrecio es un fiel expositor de la filosofía de Epicuro y apoyan esta afirmación en las repetidas –y hasta hiperbólicas- alabanzas que dirige al fundador del Jardín y a su filosofía terapéutica, tan denostada como mal conocida a lo largo de la era cristiana. Nail sostiene, por contraposición, que el *De rerum natura*, un poema filosófico de estilo homérico, no fue escrito en concordancia con el dogma epicúreo. Antes bien, se trataría de un trabajo original de poesía filosófica en el que el poeta tradujo la mitología homérica y la filosofía epicúrea su latín vernáculo y, así, transformó a ambas (mitología y filosofía) en una original y nueva filosofía del movimiento. Sugiere Nail, al respecto, que unos pocos autores han notado la tensión entre el estilo poético de Lucrecio y la doctrina epicúrea, pero ninguno ha sugerido que esto indicara, como resultado, originalidad filosófica alguna. El objeto, pues, de este libro, es traer a la luz a ese "Lucrecio oculto". Así, mientras que en el primer volumen (Lucretius I) Nail presentaba una ontología

sistemática del movimiento y un nuevo materialismo bajo el atomismo y la concepción de Lucrecio como epicúreo a ultranza, en este volumen, cuyas tesis se construyen sobre el esquema ontológico del anterior, expande su investigación a cuestiones de la vida, muerte, conocimiento, estética, sexo, ecología y ética.

En cuanto a su estructura interna, esta obra, como la anterior, obra está dividida en dos partes generales de extensión desigual, en las que aborda los libros III y IV respectivamente. La obra se cierra con un completo índice de materias y nombres, muy útil (pp. 217-224). Nail anuncia, también, la próxima aparición de un *Lucretius III*, dedicado a los libros V y VI del *De rerum natura*; esperamos con ansia la publicación.

Galvão-Sobrinho, C. R., *Doctrine and Power. Theological Controversy and Christian Leadership in the Later Roman Empire*, Berkeley-Los Angeles-London, University of California Press, 2013, x-310 pp. (ISBN: 978-0-520-25739-9)

Julián Barenstein

Este libro que aquí reseñamos es el nº LI de la colección "Transformation of the classical heritage" que cuenta con Peter Brown como editor general. En este trabajo, Carlos Galvão-Sobrinho, profesor asociado de Historia en la Universidad de Winsconsin (Milwakee), nos presenta un estudio de la construcción del concepto de *poder* a través de controversias teológicas que tuvieron lugar durante el siglo IV de nuestra era. Galvão-Sobrinho explica que la presencia de un nuevo fenómeno en el mundo romano, i.e., el de un emperador cristiano, no es suficiente para explicar el influjo devastador de la herejía arriana sobre la unidad del Cristianismo. En tal sentido, se aparta de las vías más comunes de investigación, las cuales, en términos generales, simplifican el asunto aludiendo precisamente a la existencia de ese nuevo fenómeno. El autor se sitúa, así, en un terreno gris, menos extremista y, en nuestra opinión, más libre de prejuicios, racional y ecuánime.

En cuanto a su estructura interna, el texto está dividido en tres grandes partes de desigual extensión. En la primera, "Points of departure: theology and Christian leadership in the third-century

church" se abordan, a modo de introducción las condiciones generales de la Iglesia en el siglo III, atendiendo en especial a dos cuestiones: la noción de liderazgo cristiana y el desafío de la teología, y la relación entre verdad, liderazgo y solidaridad.

En la segunda, "God in dispute: devotion and truth, A. D. 318-325", se abordan -desde el punto de vista social y eclesiástico- las controversias surgidas en los años inmediatamente anteriores al Concilio de Nicea. En esta parte el autor se detiene, pues, en la precisión del culto, la devoción y las controversias en Alejandría, así como en la participación del pueblo llano en las controversias teológicas, la expansión de éstas controversias a diversos órdenes sociales y el involucramiento del emperador en la politización de la teología.

En la tercera parte, "Defining God: truth and power, A. D. 325-361", se estudia la misma cuestión que en la parte anterior, pero durante los años posteriores al Concilio niceno, apuntando especialmente a la proyección del poder entre los años 325 y 337 y en el desafío de la teología y el poder en acción, su influencia en los obispos, en las ciudades y en el imperio, entre 337 y 361.

Hacia el final, la obra contiene un extenso y muy útil apéndice (pp. 161-182) con estudios complementarios y datos relativos a la controversia arriana. Se trata de nueve textos: "Bishops Investigated or Deposed for Doctrinal Reasons before the arian controversy", "Compromise and solidarity in Doctrinal controversy in the Early Church", "The workshops of Alexandria", "Kolluthus´s Schism and the arians", "The Recall of Arius and the Bythinian Bishops", "The arian community of Alexandria after Nicaea", "Athanasius and

Arsenius of Hypsele", "Events involving Athanasius from spring 330 to Winter 332" y "From Athanasius´s Flight to the Councils of Roma and Antioch, 339-341").

El libro se cierra con una lista de abreviaturas (pp. 183-185), extensas notas explicativas y de referencia (pp. 187-271), una lista muy completa y actualizada de bibliografía (pp. 273-287) y un índice analítico de materias y autores citados (pp. 289-310).

El libro es erudito, conciso y de ágil lectura, accesible al lector culto, pero de primordial interés para el especialista.

EDAD MEDIA

Thomas, le Cistercien (Thomas de Perseigne), *Commentaire sur le Cantique des cantiques*, Pierre-Yves E.-Abbaye V., Notre-Dame (Canadá), Série 3: Pain de Citeaux, Collection Pain de Cîteaux n°31–33, 2011–2013, 446 pp. (ISBN: 978-292159246-8)

D. Pablo Guzman

Thomas de Perseigne es uno de esos autores de la historia Monástica que en estas latitudes ha sido poco atendido, uno más diríase debido al escaso trabajo que se realiza sobre estos tópicos, sin duda una pena sea extrañamente poco conocido. El Cisterciense es también conocido como *Thomas of Perseigne*, *Thomas of Cîteaux*, *Thomas Cisterciensis*, *Thomas the Cistercian*, *Thomas of Vancelles*. Tenemos fecha de su muerte c.1190

David N. Bell hace no mucho nos ha dejado una nutrida bio-bibliografía en sus notas sobre el Cisterciense como de su comentario sobre el Cantar de los Cantares, en un volumen que se recomienda su lectura para los interesados en la reforma del Cister en Bretaña (vv. *Les cisterciens dans le Maine et dans l'Ouestau Moyen Âge*. Sous la direction de Ghislain Baury, Vincent Corriol, Emmanuel Johans et Laurent Maillet en Annales de Bretagne et des Pays de l'Ouest120 – 3 / 2013).

Estos tres volúmenes que tardíamente vengo a presentar provienen de las ediciones de la Abadía Cisterciense de Val Notre Dame en Québec, Canadá. Antes de pasar a la obra un dato más, en Cuadernos Monásticos, las publicaciones de la Comunidad trapense

en el Cono Sur encontraran referencia a alguno de sus textos como en la española Cistercium.

Ahora sí, Escrito entre 1170 y 1189, fue uno de los comentarios al poema bíblico de mayor circulación, solo se han conservado otros tres comentarios medievales en un mayor número de manuscritos, los de Bernardo de Clairvaux, Honoré d'Autun y el comentario combinado de Gregorio el Grande y Robert de Tombelaine, en cuanto a las ediciones anteriores del comentario de Thomas se puede informar que se imprimió cinco veces entre 1521 y 1853.

Esperamos esto pueda despertar el interés de los académicos locales, no solo en la Tradición Cisterciense sino en la Agustiniana, tan presente también en los hijos de San Bernardo.

Hoy quedan setenta y ocho manuscritos. También se mencionan otras siete copias perdidas.

Su popularidad se debe a su estilo moderno y la riqueza de su contenido que ne la presente edición se cuidan con erudición. En cuanto al estilo, todo el comentario se organiza en una sucesión de partes (distinciones) y sub-partes; el contenido ofrece interpretaciones teológicas, morales, espirituales, místicas, eclesiológicas, mariológicas y litúrgicas extraídas de un gran número de fuentes. Algunos críticos se han atrevido a llamarla una verdadera enciclopedia de alegoría medieval. Siguiendo el despliegue cronológico del Cántico, y partiendo de un verso, el hermano Thomas nos hace subir a una construcción extraordinaria, planteando una especie de itinerario de lectura.

Como una pirámide, cada piedra sería una aproximación cada vez más precisa al tema abordado y siempre tejido con pasajes

bíblicos de los que tiene un conocimiento profundo, posiblemente fruto de su práctica constante de la Lectio divina.Sin duda, Tomás el Cisterciense fue un apasionado de la Escritura y su pensamiento y su vida se nutrieron plenamente de ella.

El razonamiento del autor es sistemático y, sin embargo, no carece de imaginación. Las puertas que se abren una tras otra nos sorprenden, incluso nos divierten (a veces es un poco "descabellado" para un lector del siglo XXI) y poco a poco iluminan nuestro horizonte. Quedamos atrapados en este juego de lectura que nos lleva más y más lejos. Pero Thomas, un hombre de experiencia, se mantiene muy cauteloso y siempre vuelve a la fe en acción.

Leer estos comentarios me recordó aquella vieja máxima de claustro, la del *Hombre Cristiforme*.

Después de unos cientos de páginas, quizás uno se canse de cierta monotonía en este comentario metódico que no tiene el mismo *fuego* que la obra de San Bernardo.

Al igual que con el abad de Clairvaux, a veces es difícil encontrar una explicación básica del verso comentado que en última instancia parece ser un pretexto para la enseñanza o la meditación. Pero como en *la Escalera* de Juan Climaco o en la *Regla* de San Benito, no es una proposición de progresión lineal. Estos son los múltiples enfoques que, dependiendo de las circunstancias de nuestra vida o del estado de nuestra vida espiritual, nos permitirán echar raíces en la fe. También podemos acercarnos al comentario de Thomas según la atracción que tengamos por uno u otro tema, lea algunas líneas aquí o allá.

Cuando uno lee estos Comentarios, es imposible no ver a *Thomas le Cistercien* como un gran precursor del inter-link, de enlazar situaciones, expresiones, pasajes. Ordenando no solo el proceso de lectura sino y sobre todo invitando a la meditación basada en el encuentro con el texto bíblico.

El editor bien realizando un aporte muy interesante a las Fuentes de la espiritualidad y la Mística Cisterciense y estos bellos tomos, austeramente editados con unas iluminaciones por portada, creo son invitación suficiente a valorarlos no solo desde la espiritualidad sino también como un texto Fuente para la labor Historiográfica o el análisis desde otras disciplinas.

Hoffman Berman, C., *The white nuns cistercian Abbeys for Women in Medieval France*, USA, University of Pennsylvania Press, 2018, 345 pp. (ISBN: 978-0-8122-5010-7)

Evelyn Lieberfreund
Alicia Moreau de Justo

El libro está centrado en las monjas pertenecientes a la Orden del Císter, en la Francia de los años 1190-1250. Está dividido en dos secciones y una conclusión. La primera de ellas discute en tres capítulos la historiografía clásica y el lugar de estas monjas en la misma, los intentos de regulación hacia la orden –por ejemplo las visitas– y sus éxitos económicos en las "granjas de agricultura cisterciense". La segunda sección se ocupa de la identidad de las mujeres fundadoras de estas abadías y sus centros en distintas regiones de Francia.

La autora trabaja, sobre todo, a partir de cartularios como los de Maubuison y Lys, entre tantos otros. Con el objetivo de poner en entredicho la postergación de estas mujeres, la edición pone a disposición del lector mapas, como el de las abadías cistercienses para mujeres y hombres en la provincia de Sens, y esquemas genealógicos. La autora esgrime dos casos conspicuos, Matilda de Brunswick y Blanca de Castilla, en contra del estereotipo según el cual las figuras fundadoras y emprendedoras eran siempre masculina.

Por el contrario, las mujeres tuvieron un rol preponderante,

especialmente las de alto rango social, como las mujeres de caballeros que, para cumplir una promesa hecha al marido, fundaron abadías luego de su muerte en una cruzada. Una cuestión no menor es cómo llevaron a cabo concretamente tal empresa. H. Bermann se detiene enlas fundaciones de Clairets, Villiers, Port-Royal –responsabilidad de regentes y viudas– y Voisins, donde las abadías sonmaterializadas por viudas, en nombre de las almas de los maridos.

Por lo demás, si bien es cierto que muchas abadías de la Orden del Cister fueron fundadas en parajes inaccesibles, aquéllas pudieron siempre disponer de recursos hídricos y bosques providenciales para el sustento. En todo caso, el emplazamiento apuntaba a cumplir con el aislamiento necesario, a pesar de que las monjas tendrían contacto con las aldeas cercanas para comerciar sus productos. Se mostrarán, en efecto, capaces de manejar exitosamente una propiedad, sin limitarse a monocultivos ni privarse de la colaboración masculina, puesto que los hermanos laicos, cultivadores contratados o inquilinos, trabajaban la tierra para ellas, mientras que en otros eran las mujeres las que trabajaban la tierra por sus propios medios. Y no sólo esto, sino que muchas de las fuentes referidas por la autora dan cuenta de que en los monasterios las monjas escribían sus propias reglas.

En los siglos XII y XIII, la expansión económica y demográfica en Francia permitió que muchas mujeres evadieran sus "obligaciones", como concebir hijos, para convertirse, en cambio, en monjas cistercienses. Con todo, bien vale aclarar que a estas

comunidades reformadas podían acceder también personas jóvenes o adultas, casadas o viudas.

Así, podemos notar que contrariamente a lo que la historiografía tradicional resalta, las mujeres no fueron personajes postergados en la Francia de los Capeto, sino poderosos, ingeniosos y, por lo menos en el marco de las abadías, autosuficientes.

Huijbers, A., *Zealots for Souls. Dominican Narratives of Self-Understanding during Observant Reforms, c. 1388-1517*, Berlin, Walter de Gruyter, 2018, xiv+388 pp. (ISBN 978-3-11-049525-6)

D. Pablo Guzmán

Celosos por las almas. Narrativas dominicanas de la auto-comprensión durante las reformas observantes, c. 1388-1517, de Anne Huijbers, desde el mismo título de este volumen editado por la Casa editora alemana Walter de Gruyter, nos plantea la cuestión que recorre las casi cuatrocientas eruditas páginas de este volumen.

Este trabajo pertenece a una Serie denominada *Quelle nund Forschungen zur Geschichte des Dominikaner ordens-Neu eFolge*, con firmas como las de los dominicos Walter Senner (OP), Ulrich Engel (OP), Ulrich Horst (OP) & Paul D. Hellmeier (OP) entre otras firmas destacadas de la historiografía dominicana.

El marco conceptual del trabajo, podemos definirlo a partirdel concepto de *identidad narrativa* de Paul Ricoeur, como ya han advertido varias notas bibliográficas que han dedicado su atención a esta investigación. También observamos en el tratamiento del tema aquello que Anthony Giddens señalaba como dos niveles de análisis, es decir, no se puede analizar un proceso social teniendo solamente en cuenta los motivos, las intenciones del sujeto, pero tampoco se pueden analizar los procesos sociales teniendo en cuenta

exclusivamente los problemas de estructura o los condicionamientos y determinaciones de las estructuras

Podemos asomar a través de nuestra lectura a distintos ejemplos que Anne Huijbers propone a partir de la conexión de eventos individuales a una identidad. De la imagen de sí mismos que pretendían proyectar los Dominicos entre fines del s. XIV y principios del XVI, Anne Huijbers propone una definición de la Orden Dominicana como una comunidad narrativa en cuyo marco la historiografía interna de la Orden, se usó para crear una identidad para la comunidad de hermanos y hermanas. Esta serie de tópicos (narración*, comunidad, identidad*) van convirtiéndose en los estudios de Historia Institucional de la Vida Regular, algo imprescindible para un acercamiento riguroso evitando así idealizaciones moralizantes o categorías innecesarias para el estudio institucional de una Orden Religiosa, en este caso los Dominicos

En cuanto a la estructura interna del trabajo, observamos tres grandes secciones. La primera trata sobre la forma y el procedimiento de la historiografía religiosa institucional, en la que se pretende dar al lector los elementos básicos del género crónica;se discuten, así, lugares comunes y la autora se apoya en ejemplos individuales de crónicas religiosas y monásticas, i.e., modelos a seguir, masculinos y femeninos, y el modelo de la Orden considerada en general como una vid. La segunda sección aborda las estrategias de la formación de identidades basadas a través de las narrativas. Anne Huijbers se aplica a la Observancia y sus consecuencias para la identidad de la Orden. A diferencia de los Franciscanos, los Dominicos no habrían tenido la intención de

dividirse en una rama observadora y convencional. En tal sentido se subraya que, soslayando el conflicto, en la redacción de las crónicas se hizo hincapié en los elementos que dan cohesión a la Orden: observancia de las Reglas Dominicanas, la salvación de las almas a través de la predicación y el cuidado pastoral se estaban considerando cada vez más en las crónicas. La tercera, por último, trata sobre la autoimagen dominicana en el humanismo. Así, en esta sección, la autora se detiene en los ejemplos de Tommaso Schifaldo, Giovanni Caroli y Leandro Alberti. Sin duda creemos la más rica por la información y por los distintos temas que plantea que pueden ser útiles para ulteriores *papers* o investigaciones a este lado del Globo.

El trabajo se cierra con una extensa bibliografía (pp. 331-352) y tres apéndices que contienen una descripción de las crónicas dominicas del s. XVI, la edición de un pasaje en lengua latina de la *Chronica brevis ordinis praedicatorum* (ff 121r-v) de Ambrosio Taegius, y un árbol genealógico de la orden dominicana de 1473, respectivamente. Además de los ítems mencionados, el texto contiene una sección de ilustraciones (pp. 359-379), y tres índices muy completos, de lugares (pp. 380-381), de personas (pp. 382-385) y de materias (pp. 387-388).

En términos generales, el trabajo de Huijber es un estudio exhaustivo de la identidad dominicana en la Edad Media tardía, basado en ejemplos seleccionados de la historiografía, es un trabajo que insistimos advierte contra las generalizaciones de los objetivos comunes de los cronistas y prueba una y otra vez con ejemplos individuales la individualidad y originalidad de los escribas. No solo se ha enfocado en crónicas religiosas y/o crónicas monásticas, sino

que también examina los cambios de identidad a través de la observancia y el humanismo. Un estudio cautivante, con ejemplos de las áreas italiana, francesa, holandesa y alemana, a las que se refiere por primera vez.

Con una erudición a destacar y la solvencia intelectual propia de los autores de este gran sello editorial, estamos ante un trabajo transfronterizo que abre nuevos horizontes para la historiografía de la Orden Dominicana, y que sin duda debe considerarse en futuras investigaciones en materia de los estudios referidos a la *Vita regularis*.

Baudin, A.-Grélois, A. (dirs.), *Le temps long de Clairvaux. Nouvelles recherches, nouvelles perspectives (XIIe-XXIe siècle),* Troyes, Somogy éditions d'Art, 2018, 408 pp. (ISBN: 978-2-7572-1083-3)

D. Pablo Guzmán

Fundada por el futuro San Bernardo en 1115, la Abadía de Clairvaux disfrutó de una influencia extraordinaria en el Occidente medieval y dio lugar a la rama más fructífera de la orden de Císter, con más de 360 casas monásticas. Completamente reconstruido en el siglo XVIII, el monasterio fue suprimido en 1790, sus edificios se vendieron como propiedad nacional y luego se transformaron en una casa central de detención en 1811. A pesar de la riqueza de este pasado, la abadía permaneció a la sombra de su fundador hasta la creación de la *l'association Renaissance de l'abbaye de Clairvaux* en 1979, de allí a la organización de la primera conferencia sobre la historia de Clairvaux en 1990, el trabajo fue arduo, silencioso y humilde.

Veinticinco años después, el noveno centenario de la abadía constituye una nueva etapa en la producción historiográfica claravaliana, como lo demuestra la publicación de las Actas de esta segunda conferencia organizada en Troyes y Clairvaux del 16 al 18 de junio de 2015.

A través de veinte ensayos divididos en cuatro ejes principales, los autores hacen balance de las últimas investigaciones en este largo tiempo de Clairvaux y sientan las bases para futuros estudios: desde las Islas Británicas hasta Portugal, pasando por Cataluña y Sicilia, nos conducen por esta rama fértil; desde la puerta de entrada de la abadía madre hasta las fronteras de Transilvania, relatan la integración de los monjes blancos en el mundo del campo y las ciudades; desde la biblioteca del monasterio hasta las creaciones de Le Corbusier, cuestionan la cultura de Clairvaux y la existencia, real o imaginaria, de un "arte cisterciense" que nos recuerda aquella expresión de Duby*;* finalmente, desde el siglo XV al XVII, presentan las figuras de dos abades involucrados en la agitación del Gran Cisma y las trampas del elogio.

Los trabajos de Andre Vauchez y Annie Noblesse-Rocher, a saber, *Bernard de Clairvaux: approche historiographique et état des questions* y *Les recherches actuelles sur le monde cistercien: un état de la question dans les sciences humaines et bibliques* indudablemente refrendan la multitud de firmas notables del Consejo académico de este volumen, y sin duda son dos trabajos que mantiene en vilo a los interesados por la tradición monástica cisterciense.

Clairvaux et le monachisme féminin, des origines au milieu du XVe siècle, *Les Cisterciens et le Grand Schisme d'Occident. Clairvaux et son abbé Matthieu Pyllaert (1358-1428)* y *L'absent de l'histoire. La culture universitaire dans la bibliothèque de l'abbaye de Clairvaux d'après le catalogue de 1472* de Alexis Grelois, Helené Millet y Gilbert Fournier respectivamente, son otros tres trabajos de

un volumen que se convertirá en poco tiempo, como uno de los trabajos fundamentales para todo estado de la cuestión de los estudios referidos al Cister.

Es de destacar el patrocinio de distintas entidades para que esta edición de Somogy/Editions d´Art sea impecable.

Con más de 10 páginas de índice onomástico, la presentación de este volumen con las ilustraciones a cuatro colores en papel ilustración, mas los mapas, planos, documentación, fuentes facsimilares, etc; hacen que este volumen solo sea equiparable al desarrollo del clairvaux abbey´s digital archive, disponible en http://www.archives-aube.fr/

Cleaver, L., *Illuminated History Books in the Anglo-Norman World, 1066-1272*, Oxford, Oxford University Press, 2018, 256 pp. (ISBN 9780198802624)

María Paula Rey, UBA

En *Illuminated History Books in the Anglo-Norman World*, Laura Cleaver explora un corpus amplio de manuscritos de obras historiográficasproducidos en Francia e Inglaterra entre 1066 y 1272. Su objetivo es ilustrar la importancia y la potencialidad del enfoque de la codicología para comprender las motivaciones y los elementos detrás de la producción y circulación de narrativas históricas en este período.

El trabajo se centra en el estudio de manuscritos que han sido iluminados o complementados con elementos de tipo visual como tablas, símbolos o diagramas, lo que le permite a la autora examinar las relaciones entre texto e imagen como estrategias para enriquecer, ordenar o condicionar la narrativa de los acontecimientos históricos.El excelente análisis que la autora realiza de los testimonios documentales revela el potencial que un abordaje de este tipo, enfocado en el estudio de las características materiales de los libros y los procesos involucrados en su producción, tiene para ampliar el conocimiento actual sobre las motivaciones e intereses de

los autores y su audiencia respecto al pasado en general y a la escritura de la historia en particular.

El libro se divide en cuatro capítulos. En el primero, titulado "Making Histories in Normandy, 1066- 1204",Laura Cleaver analizamanuscritos de crónicas y textos historiográficos producidos en Normandía en el período que abarca desde la conquista de Inglaterra hasta la pérdida del ducado durante el reinado de Juan.La autora centra su atención en la producción, recepción y circulación de las obras de William de Jumièges, Robert de Torigni, OrdericVitalis,Wace y Benoît de Sainte-Maure, para establecer cuáles eran las motivaciones y elecciones detrás de la elaboración de los manuscritos y lo que ello revela acerca del estatus de este tipo de textos en el período. El capítulo aborda aspectos como la relación entre patrocinadores y autores,el potencial estratégico de las historias para miembros de la nobleza, reyes y monasterios, el rol de las mujeres como lectoras de este tipo de obras ylas características del proceso de producción de textos históricos. La autora hace especial hincapié en el carácter colectivo de la producción de manuscritos, ya que su composición involucraba a menudo la laborde más de un individuo. Para Cleaver, la relación entre autores, escribas e ilustradores y la colaboración no sólo práctica sino también intelectual –sobre todo en el ámbito monástico–, es de suma importancia para dimensionar los libros como objetos complejos cuyo carácter físico puede revelar y aportar elementos significativos a la comprensión del contenido propiamente textual y narrativo.

En el segundo capítulo, "Text and Image", la autoraestudia manuscritos iluminados de obras históricas producidosen Inglaterra entre 1066 y 1272, centrándose en la relación entre texto e imagen. El argumento de Cleaver es que el recurso a la utilización de imágenes, tablas y símbolos servía al propósito de destacar y captar la atención del lector sobre ciertos temas o aspectos de la narrativa, ordenar el contenido de la obra y facilitar su lectura, contribuira una mejor comprensión del texto o articular un cierto marco interpretativo de los acontecimientos narrados.El capítulo centra el análisis en una serie de obras e imágenes en particular: la crónica de Worcester; representaciones de la Batalla del Estandarte (1138);la imagen de Baldwin Fitzgilbert de Clare en dos manuscritos de la *Historia Anglorum* de Henry de Huntingdon;ilustraciones enmanuscritos de trabajos de Gerald de Wales yel uso de símbolos e imágenes marginales para ordenar el contenido de la narrativa y llamar la atención sobre acontecimientos específicos en manuscritos de la obra de Ralph Diceto. El capítulo cierra con un estudio de la relación texto-imagen en la *Chronica Majora* de Matthew Paris y su relación con la producción de obras historiográficas en la abadía de Saint Albans.

En el tercer capítulo, titulado "Documents, Documentation, and theMaking of History Books", el análisis se centra en la forma en que ciertos aspectos físicos de documentos originales –especialmente *charters*, registros de posesión de tierras, cartas, etc. –eran replicados o evocados en cartularios y narrativas históricas. Se conservan pocos documentos originales de este tipo provenientes del período anglonormando, lo que hace que a menudo sea difícil

establecer la relación entre éstos y sus copias en crónicas y cartularios. El argumento de Cleaver es que la reproducción y representación de algunos de los atributos físicos característicos de los documentos –elementos como sellos, monogramas o *rotae* papales– servía como estrategia para establecer un vínculo entre la copia y los originales. Cleaver hace énfasis en la importancia que se le daba en este período a las estrategias y técnicas implementadas en la producción de documentos para garantizar su autenticidad y argumenta que la réplica en libros y cartularios de los sellos del documento, por ejemplo, servían para certificar que esa copia remitía a un original. La función de los cartularios continúa siendo materia de debate, pero Cleaver supone que, en el seno de las casas monásticas, a menudo podían servir como material de consulta para no recurrir y potencialmente arruinar los documentos originales, o también como copia de seguridad de los mismos, lo que explica el esfuerzo puesto en reproducirsus atributos ycaracterísticas de autenticidad.Como en los capítulos anteriores, Cleaver analiza numerosos testimonios documentales, como manuscritos del *Domesday Book*, especialmente el *Domesday Abbreviatio* del siglo XIII, los cartularios de Mont Saint Michel, de Saint-Cyprien, de Saint-Maur de Glanfeuil, el de la Abadía de Bath y el cartulario-crónica de Abingdon. El capítulo finaliza con un nuevo análisis de manuscritos de la obra de Matthew Paris para comprender la lógica que subyace al uso que el autor hace de los documentos.

En el cuarto y último capítulo, titulado "Charting History", Laura Cleaver analiza el testimonio manuscrito de crónicas ehistorias que contienen y emplean tablas, listas, esquemas y

diagramas para organizar y transmitir los acontecimientos del pasado. Muchas crónicas del período solían estar acompañadas de tablas para el cálculo del calendario (como las tablas para calcular la fecha de Pascua), listas de obispos, de gobernantes, genealogías reales, y diagramas que ilustran la transferencia de cargos, entre otros.Estos elementos servían para organizar el material y la información y hacerlos visualmente más atractivos y comprensibles. Los esquemas de este tipo eran vehículos útiles, además, para la transmisión de ideas complejas sobre el pasado y dan testimonio de las diferentes formas de pensar y organizar el tiempo en su compleja articulación de pasado, presente y futuro.El capítulo toma como eje una serie de ejemplos para ilustrar la funcionalidad de este tipo de herramientas visuales, como manuscritos de la Crónica de Worcester, las genealogías de Peter de Poitiers y, nuevamente, la crónica de Matthew Paris. Cleaver le dedica especial atención a las genealogías y listas de reyes que se remontan al pasado anglosajón, especialmente aquellas donde Woden es consideradola figura ancestral común, y las interpretaciones alternativas que toman como eje la figura de Alfred. Por último, la autora insiste en el carácter complejo de estos diagramas y esquemas y señala las dificultades que su reproducción representaba para los copistas. El hecho de que fueran reproducidos indica el valor y la importancia que se les atribuía.

Illuminated History Books in the Anglo-Norman World constituye un gran aporte tanto para aquellos que se aproximan por primera vez a la temática como paraespecialistas en historiografía medieval. El análisis documental que realiza la autora es un ejemplo

excelente de la forma en que estudios centrados en el testimonio de los manuscritos pueden aportar nuevas perspectivas sobre la producción y la concepción de la historia y su escritura en la Edad Media. La diversidad de los manuscritos tratados y el análisis conjunto de textos e imágenes constituyen un buen ejemplo metodológico que permite al lector aproximarse a las nuevas tendencias en codicología y paleografía, que representan uno de los ejes más importantes de los estudios recientes sobre la historiografía del período medieval.El trabajo resulta, además, de gran utilidad para especialistas interesados en algunos delos temas específicos a los que se les da tratamiento en el libro,así como en autores, obras y tradiciones manuscritas específicas. En este sentido, la bibliografía, las referencias a los manuscritos citados y las imágenes, mapas, tablas y apéndices que acompañan y complementan el libro constituyen herramientas de gran utilidad para el lector.Sin duda este trabajo consolida a Laura Cleaver como uno de los referentes de la renovación actual en el campo de estudios de la historiografía medieval del período anglonormando.

RENACIMIENTO

Christman, R., *The Dynamics of the Early Reformation in their Reformed Augustinian Context*, Amsterdam, Amsterdam, University Press, 2020, 256 pp. (ISBN: 9789048550876 2020)

D. Pablo Guzman

Robert J. Christman, es Profesor de Historia en Luther College en Decorah, Iowa, EE. UU. Sus publicaciones incluyen la controversia doctrinal y la religiosidad laica en la Reforma tardía de Alemania entre otros numerosos otros artículos.

Su investigación está enfocada en el proceso de la Reforma en las tierras de habla alemana y en los Países Bajos. En esta ocasión, Christman aborda la dinámica de la reforma temprana en su contexto agustiniano reformado.

El 1 de julio de 1523, Johann van den Esschen y HendrikVoes, dos frailes agustinos de Amberes, fueron quemados en la Gran Plaza de Bruselas, convirtiéndose así en las primeras víctimas de la Reforma. A pesar de ser conocido, el evento apenas se registra en la mayoría de las historias de la Reforma.

Al rastrear sus orígenes y examinar el impacto de las ejecuciones en Martin Luther, en el mundo reformado agustiniano y en la Reforma temprana en los Países Bajos y las tierras de habla alemana, este estudio demuestra definitivamente que los tristes hechos relatados más arriba fueron en realidad el desenlace de tendencias dentro del agustinianismo reformista medieval tardío, así como un hito en la Reforma temprana. Al hacerlo, también revela el papel central desempeñado por los frailes agustinos de la Baja

Alemania en la configuración del contenido y la difusión de la Reforma temprana.

La Historia de la Orden de San Agustín se descubre para los interesados en la Historia de las Órdenes regulares o el tópico *Vita Regularis*, en un tópico de sumo interés y fértil porque desde la corriente iberoamericana del medievalismo y la historiografía abocada a la temprana modernidad, sigue siendo un espacio poco explorado y conocido. Quizás este estudio profundo y ameno de un caso, pueda interesar a los especialistas locales que transitan estos marcos temporales.

Fumasoli, B., *Wirtschaft serfolgzwischen Zu fall und Innovativität* Ober deutsche Städte und ihre Exportwirtschaft im Vergleich (1350–1550) Viertel jahr schrift für Sozial und Wirtschafts geschichte–Beihefte Band 241, Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 2017, 580 pp. (ISBN: 978-3-515-11803-3)

D. Pablo Guzmán

La propuesta que nace de este grueso volumen, es una relectura de una tesis doctoral. El trabajo de Beat Fumasoli ha sido editado por la casa Franz Steiner Verlag hace ya tres años atrás, y nos abre en Latinoamérica a una perspectiva más que interesante de trabajo dentro del campo del medievalismo local, sobre todo a aquellos que orientan sus inquietudes a los aspectos socioeconómicos, la amplitud de criterio de la misma Serie donde se encuentra inscripto el presente trabajo, genera muy buenas expectativas.

El trabajo de Fumasoli puede servir como un ejemplo que nos permitirá acercarnos al papel de las relaciones de carácter económico que se establecen en el contexto alto medieval alemán englobando así los aspectos sociopolíticos y económico desde un enfoque novedoso e interdisciplinario, no tan común en los trabajos locales de los últimos decenios que han surgido desde distintas disciplinas en el marco local, con un enfoque más propio de la Historiografía de décadas atrás.

Fumasoli, formado en Historia, Ciencias Políticas y Sociología en la Universidad de Berna, investiga la problemática del éxito económico como herramienta o habilidad, siendo estas dos

vertientes complementarias y no excluyentes. El autor observa a la economía de exportación comercial de las ciudades de la Alta edad Media germana, desde un análisis pormenorizado y de una erudición acostumbrada en los textos provenientes de los escritorios del Norte de Europa. El área económica de la Alta Alemania ganó importancia, especialmente a partir del siglo XIV: su ubicación central justamente y no es redundancia en el centro de Europa hizo posible un comercio de exportación de gran alcance en todas las direcciones, acaso un factor dinamizador no solo de las consecuencias económicas sino también de los corredores de transmisión cultural.

Tomando como ejemplos locaciones como Augsburgo, Basilea, Friburgo en el norte, Nördlingen, Nuremberg, Passau, Regensburg, entre otras; Fumasoli considera que una quinta parte de las ciudades de Alemania superior estaban orientadas a la exportación y las somete a una comparación sistemática.

El volumen está estructurado en sus más de 500 páginas por cuatro grandes apartados, una Introducción donde comienza preguntándose (algo que se repite a lo largo del volumen, la interrogación de las problemáticas analizadas), si el comercio es en ese momento histórico un comercio profesionalmente organizado, tanto el comercio minorista como el mayorista, y si tiene un papel marginal y ajeno entre sí.

Beat Fumasoli, abre el dialogo con autores clásicos de la reflexión histórica-económica, como Karl Wilhelm Bücher considerado uno de los fundadores de la *gifteconomy,* pasando por alguno de sus críticos como Rörig que concluyó en 1933: "La verdadera economía urbana de la Edad Media era al mismo tiempo

siempre la economía global…". La introducción avanza con una jugosa exposición de las diversas teorías económicas que han analizado el Medioevo desde herramientas muy valiosas en cuadros comparativos, mapeos de producción y una abundante bibliografía que apoya sus intenciones iniciales.

Entre otros aspectos, podemos destacar que todos los factores que influyen potencialmente en el éxito del negocio de exportación: desde las condiciones marco para la producción y el comercio hasta las estrategias de organización y ventas de los actores económicos y su cooperación en un sistema general de trabajo compartido son compañeros constantes en la búsqueda de patrones de éxito generalizados, Fumasoli aporta que son los dos conceptos rectores de *"coincidencia"* e *"innovación",* así como la pregunta fundamental de hasta qué punto se puede alcanzar el éxito de manera específica, parte de las claves de lectura para este periodo. Fumasoli comienza discutiendo las posibles causas del éxito y explica cómo seleccionó los pueblos y ciudades que investiga, el autor también apunta y considera la ausencia de desastres, la dotación de factores, la estructura y técnicas de comercio, tecnologías y políticas económicas urbanas. Encuentra en sus análisis que la cooperación entre productores y comerciantes que organizaron la exportación fue particularmente importante.

Los historiadores económicos suelen considerar original una investigación si proporciona conocimientos históricos de al menos una de estas tres formas: mediante la utilización de fuentes; colocando la evidencia conocida en un nuevo marco socio-teórico, generando así hipótesis comprobables; o aplicando nuevos métodos

en el análisis de la evidencia. Otros comentarios al trabajo de Fumasoli se han preguntado ¿Cómo se enfrenta Fumasoli a estos criterios? No basándose en ningún enfoque teórico explícito; de hecho, rechaza abiertamente la teoría económica (p. 47). Esto a primera vista, parece limitar el alcance de sus argumentos en un gran número de lugares y dejando lugar a una serie de objeciones, que en otras revisiones se le objetan, pero que nosotros preferimos no observar.

El trabajo reseñado se enmarca en la colección editada en Franz Steiner Verlag por Mark Spoerer, Jörg Baten, Markus A. Denzel, Thomas Ertl, Gerhard Fouquet y GüntherSchulz,

La *Viertel jahr schrift für Sozial und Wirtschafts geschichte Beihefte* es el único organismo especializado de habla alemana que cubre todo el espectro de la disciplina en términos de temas y cronología. La revista, fundada en 1903, es la más antigua de esta disciplina. La serie releva cuestiones teóricas y metodológicas, así como consideraciones sobre el Estado, la ubicación y la situación de investigación en el tema de la historia económica y social. En el campo de la historia social aborda, entre otras cosas, la política social, los desarrollos sociales y los grupos y estratos sociales individuales en Alemania, pero también en los diversos países de Europa desde la Edad Media hasta el siglo XX. También hay temas de política económica del periodo nacionalsocialista y contribuciones referidas a la economía y el Pueblo Judío, a la historia del transporte entre otras temáticas.

Por último, volviendo al trabajo de Beat Fumasoli, creemos que brindará a los interesados en estos temas de Historia

Económica, un modelo de abordaje multidisciplinar fundamentado en una amplia documentación dando así pistas de lo que se está trabajando en esas latitudes y salir de alguna pereza intelectual al momento de abordar nuevos temas del Medioevo central europeo, que algunas veces generan sobre todo en las jóvenes indagaciones: o la pervivencia de problemáticas muy analizadas en el marco local o una especialización tan intimista y solitaria que dialoga con lo absurdo por su falta de colegialidad.

Mertens, M., *Magic and Memory in Giordano Bruno. The Art of a Heroic Spirit*, Leiden-Boston, Brill, 2018, xix+243 pp. (ISBN: 978-90-04-35892-8)

Julián Barenstein

Esta obra que aquí reseñamos tiene un mérito singular, el de unir dos interpretaciones dispares de la obra de Giordano Bruno que las más de las veces pasaron por inconmensurables, a saber, la de un Bruno completamente hermético, metamorfoseado en una mago -cuando no un brujo- renacentista y la de un Bruno antecesor de la filosofía moderna, racionalista, copernicano realista, y con unos argumentos de precisión quirúrgica, esto es, aristotélica. La primera de estas interpretaciones tiene como punto de partida el célebre Giordano *Bruno and the hermetic tradition* de Frances Yates (1964), mientras que la segunda engloba un sinnúmero de autores entre los que es dable contar a Hilary Gatti y Rita Sturlese, entre otros.

El texto de Manuel Mertens está dividido en cuatro capítulos de extensión desigual. En el primero de ellos, aborda toda una serie de interpretaciones de la obra de Bruno, centrándose especialmente en sus obras mnemotécnicas -i.e., *De umbris idearum*, *Cantus Circaeus*, *Explicatio triginta sigillorum* y *De imagium, signorum et idearum compositione*, etc.- y sobre magia -*De magia mathematica*, *De magia naturali*, *Theses de magia*, y *De vinculis in genere*, etc. Mertens bucea en los pasajes contradictorios de estas obras para dar cuenta de la posibilidad de una lectura no discordante, conjunta, de las obras mágicas y mnemotécnicas.

En el segundo, el autor se propone clarificar los pasajes contradictorios detectados tomando como punto de partida la teoría de una escritura oculta en Bruno, la cual expuso Leo Strauss en su famoso libro *Persecution and the Art of Writing* (1952), refiriéndose, entre otros, al caso de Spinoza. Mertens asume que, en virtud de que tanto las prácticas mágicas y las referencias a las artes mágicas en las obras publicadas con nombre y apellido del autor implicaban un peligro inminente, Bruno escribe de manera oculta.

El capítulo tercero estudia la base filosófica de los textos sobre magia y las obras mnemotécnicas, partiendo del concepto de *similitudo*. Mertens define el concepto y muestra como magia y mnemotecnia operan sobre la base de éste.

El último capítulo, paralelo al tercero, se centra en otro concepto de largo alcance, el de *spiritus*, para dar cuenta, otra vez, del rol que juega en la psicología bruniana; puntualmente el autor se detiene en la capacidad de los espíritus demoníacos, tal como la teorizaría el propio Bruno, para burlar las facultades cognitivas del ser humano; se trataría de un tema presente en los primeros tratados mnemotécnicos del filósofo de Nola.

Resta decir que la obra se cierra con una extensa bibliografía actualizada (pp. 223-236) y un útil índice de materias y temas (pp 236-243).

Se trata de un trabajo exhaustivo, original, y, aunque controversial, llevado a cabo con gran solvencia intelectual y de gran ayuda para los iniciados en el pensamiento de Giordano Bruno.

Warnke, M., *Schütteln Sie den Vasari. Kunsthistorische Profile*, Göttingen, Wallstein Verlag, 2017, 228 pp. (ISBN: 978-3-8353-3170-9)

D. Pablo Guzmán

Esta exquisita edición de Wallstein Verlag nos presenta un aporte del recientemente desaparecido Martin Warnke 1937 - 2019, a quien debemos el rescate y actualización del Warburg Haus de Hamburgo en los últimos 30 años, quien, desde aquel primer tiempo de trabajo en la Historia del Arte y sus referencias a Rubens, nos ha legado un maravilloso y rico caudal de ideas e imágenes, que sin duda lo transforman en uno de los grandes Historiadores del Arte de estas primeras dos décadas del siglo XXI.

El texto comienza con dos presentaciones del gran humanista, una por Matthias Bormuth y otra por un ensayo de Horst Bredekamp. Sin duda, nadie mejor que ellos para presentarlo, y en el dialogo que continua entre Matthias Bormuth y Martin Warnke, además de ofrecer perfiles históricos del arte desde Vasari hasta la actualidad, se nos ofrece un perfil del Profesor Warnke, de su entusiasmo, su erudición, su humildad académica, su disfrute por el quehacer histórico, su pasión warburgiana.

Sus conversaciones y ensayos enfatizan el poder subversivo del arte. Martin Warnke esboza perfiles históricos del arte con una elegancia sublime, desde Vasari a Jacob Burckhardt y clásicos del siglo XX. La escuela de Aby Warburg, con ensayos sobre Erwin Panofsky y Ernst Gombrich, forma el centro de sus retratos. Warnke

también analiza de cerca a los historiadores del arte que se vieron obligados a exiliarse después de 1933. En esas discusiones biográficas con Matthias Bormuth, proporciona información sobre cómo pudo trabajar como representante de la historia crítica del arte a pesar de cierta resistencia en Marburgo y Hamburgo. Sin duda lecciones de vida académica, que cruzan el espacio geográfico, sobre todo para aquellos que tenemos la feliz tarea de gestionar estructuras dedicadas al apoyo del investigador y generalmente nos encontramos con el desinterés o el escaso o julo compromiso de las cúpulas de las organizaciones universitarias, que prefieren quedarse en un compromiso demagógico, pero no efectivo.

Los pensamientos sobre el "artista de la corte", que sepa utilizar el poder subversivo del arte en toda interdependencia, demuestre cuánto Warnke valoraba la representación implícita como medio de crítica cultural y política. El entusiasta "Intento de Warnke" de Horst Bredekamp pinta un cuadro de "Marburgo como forma de vida espiritual", en el que el encuentro con el maestro se convierte en una experiencia socrática decisiva.

Concisión, ironía, modestia y una curiosidad por la revisión de posturas que se creían que se había hecho hace mucho tiempo. Aby Warburg, Vasari y Heinrich Wölfflin sin duda son los principales protagonistas de este necesario volumen, que quien no quisiera ver visto traducido al español muy pronto.

El Maestro Martin Warnke nos ha dejado en, quizás uno de sus últimos trabajos *Shütteln Sie den Vasari,* no solo perfiles de la historia del arte, sino ante todo una muestra de cómo el historiador del arte esboza con sublime elegancia lo que nos permite tener, a

nosotros lectores, un sendero de aproximación a aquello que da forma al corazón de sus retratos.Como muchos se han animado a decir, y sumo mi humilde adhesión, una experiencia socrática decisiva.

Después de estudiar en Múnich, Madrid y Berlín, Martin Warnke trabajó durante varios meses como reportero en los Juicios de Auschwitz de Frankfurt para el *Stuttgarter Zeitung*, y luego como voluntario en los museos de Berlín. En 1970 completó su habilitación como historiador del arte con su investigación sobre las formas organizativas del arte de la corte moderna temprana. De 1971 a 1978 enseñó historia del arte en la Universidad de Marburg y luego hasta su jubilación en 2003 en la Universidad de Hamburgo.

Su investigación se ha centrado en las condiciones políticas y sociales del arte. fue galardonado con el Premio Gottfried Wilhelm Leibniz de la Fundación de Investigación Alemana, y en 2012 recibió el Premio Aby M. Warburg de la Ciudad de Hamburgo, a la que se dedicó de manera absoluta desde la década del 90 a impulsar y fortalecer la Warburg-Haus como un espacio de investigación, reformular y alimentar su Biblioteca con el espíritu de quien la fundara (Aby Warburg) y proporcionó importantes impulsos para la investigación de la iconografía política

A *Meister Warnke* le debemos el término "iconografía política", quien no ha buscado alguna vez en su manual de Iconografía Política editado allá por 2011.

El historiador del arte Martin Warnke, enseñó primero en Marburgo y luego en Hamburgo, para él era importante "examinar la fascinación de las estrategias de imagen política y no sucumbir a esta

fascinación". Había hecho su doctorado sobre Rubens de una manera muy clásica, describió la confianza en sí mismos de artistas de la corte como Velázquez, que se pintó junto a la hija del rey, y publicó una obra estándar sobre el arte alemán de finales de la Edad Media y principios de la Edad Moderna.

En los recientes homenajes a su figura, en medio de la triste Pandemia por el COVID-19, se ha destacado ese espíritu que también se percibe en la lectura de este profundo y bello retrato de un apasionado por el Arte, que en síntesis es este libro de tapas azules, encuadernado en tela con la delicadeza y precisión de los buenos libros facturados en Alemania y con los cuatro retratos que preceden la tapa: Giorgio Vasari, Jacob Burckhardt, Aby Warburg y Erwin Panofsky.

No cabe duda que el retrato que surge en el interior de estas páginas no solo es el de estos cuatro pilares de la Historiografía del Arte, sino que en las ahuesadas paginas surge la figura y el espíritu de esteverdadero Maestro, que viera nacer el municipio de Ijui, Rio Grande do Sul y que se brindó a manos llenas hasta su final, el pasado Diciembre de 2019, dejandonos un legado enorme desde su constante y austera iniciativa, dando forma al discurso científico y cultural mucho más allá de Hamburgo y que ha pensado y creado repetidamente cosas nuevas e innovadoras,apostando todo lo que tenía por el fomento de la investigación.

EDAD MODERNA

Ginzburg, C.-Lincoln, B., *Old Thiess, A Livonian Werewolf. A Classic Case in Comparative Perspective*, Chicago-London, The University of Chicago Press, 2020, 272 pp. (ISBN: 978-0-226-67455-1).

Maricel Gomez, UBA

El desafío que consiste estudiar los diferentes fenómenos de la Edad Moderna supone también el encuentro de singularidades como también de excepcionalidades propias que hacen al atractivo de los propios especialistas como también del público interesado. Las diferentes perspectivas desarrolladas por la historia cultural europea a partir de mediados del siglo XX demostraron con maestría lo anteriormente mencionado.

Una de las figuras consagradas que supo estudiar con maestría estas fuentes es el historiador italiano Carlo Ginzburg (n.1939). Su extensa trayectoria estuvo dedicada al análisis exhaustivo de aquellos detalles en pequeña escala dentro de grandes procesos históricos (enmarcado dentro de la corriente histórica comúnmente conocida como Microhistoria). Esta vez nos sorprenderá con una nueva empresa en conjunto con su ánalogo norteamericano, Bruce Lincoln (n.1948), donde se dispondrán a analizar un caso paradigmático entrelazando folklore, mito y leyenda.

En el libro *Old Thiess, a Livonian Werewolf. A Classic Case in Comparative Perspective,* el tándem de historiadores se involucra

en una problemática ampliamente mitificada pero no tan analíticamente estudiada: la figura del 'hombre lobo'. Se remiten a los juicios hacia un campesino livonio (de Livonia, un país que no existe más pero que se encuentra en la actual Letonia) llamado Mātiss (Matías, en español) en el año 1691.

En el capítulo 1 del libro se encuentra una traducción de los diferentes procesos que se llevaron a cabo en el año anteriormente mencionado. El escenario en el que se desarrolla la situación es harto singular: en el medio de un juicio, Mātiss pidió declarar cuanto antes, pero un hombre malicioso señaló que esa necesidad insistente del campesino por declarar lo delata como sospechoso, como lo haría un "hombre lobo". Esto generó la suspicacia de los inquisidores, quienes lo interrogaron, recibiendo respuestas inimaginables hasta ese entonces. Los inquisidores buscaron relacionar la aparición de los hombres-lobo con el demonio, pero esta operación no fue compatible con la declaración del campesino.

El declarante confesó que tanto él como sus amigos hombres-lobo no estaban conciliando con las fuerzas del demonio y las brujas, sino que peleaban en contra de ellos en el Infierno, detalle que descolocó a los presentes y descartó la imaginería de los inquisidores. Algunas declaraciones contemporáneas a esta época han etiquetado a los hombres-lobo como "sabuesos de Dios".

En el capítulo 2 nos encontramos con una traducción por parte de Lincoln sobre un estudioso austríaco especialista en filología germana llamado Otto Höfler (1901-1987), el cual se propuso estudiar el fenómeno de los hombres-lobo en comparación con otros tales como los mitos germánicos y grecorromanos (*Comparison of*

Old Thiess to Germanic Cult Groups, Folklore and Persephone myths, 1934.*)*. Es necesario comprender la figura de Höfler, ya que su interés frente a este problema no es azaroso; su fehaciente acercamiento al nazismo compartió con el mismo la obsesión por el pasado mítico que, según los representantes del régimen, dejaba huellas en las costumbres, tradiciones y festividades propias del pueblo alemán.

Ginzburg dedica el capítulo 3 a un exhaustivo trabajo de comparación entre el caso estudiado en este nuevo libro frente a otros casos estudiados en sus libros previos (como en *Los Benandanti* de 1966 y *Mitos, emblemas e indicios*, de 1994). Busca ver las similitudes y diferencias que se pueden encontrar entre los hombres-lobo y los campesinos que producían batallas nocturnas en sus tierras en la ciudad de Friuli –conocidos como *Benandanti*-. Esta reflexión tendrá otra mirada en el capítulo 4, escrito por Lincoln.

En los capítulos 5,6 y 7 se desarrollarán los intercambios personales entre los autores, mantenidos por vía postal y teniendo como escenario diferentes conferencias mantenidas en distintos países. La discusión entre ambos autores no supone un tenso enfrentamiento, sino todo lo contrario: cada uno esboza diferentes perspectivas que se retroalimentan y aportan nuevas miradas que estimulan a la continuidad del estudio de este atractivo tema.

La propuesta de perspectiva comparada llevada a cabo por los autores tiene dos claros ejes que se pudieron ver en todo el recorrido: en primer lugar, enfrentar el caso del campesino hombre-lobo frente a otros fenómenos singulares pero susceptibles de

comparar; en segundo lugar se buscó confrontar las miradas de los autores de la presente obra sobre un mismo problema y un mismo *corpus* documental. Ejes que claramente destacaron en el conjunto de esta producción. Sin duda, este libro es una clara síntesis entre la erudición y la pasión por la historia.

Trüter, I., *Gelehrte Lebensläufe Habitus, Identität und Wissen um 1500*, Göttingen, Universitätsverlag Göttingen, 2017, 366 pp. (ISBN: 978-3-86395-311-9)

D. Pablo Guzmán

¿Asistir a una universidad, contraer matrimonio, graduarse? Hace 500 años, los jóvenes se vieron enfrentados a estas preguntas, sin embargo, en comparación con nuestros días, en diferentes circunstancias sociales. Johannes Eck (1486-1543), Johannes Kingsattler (1486-1534) y Willibald Pirckheimer (1470-1530) formaban parte de una generación precaria, ya que tenían que encontrar sus posiciones sociales en una sociedad en rápido cambio. ¿Cómo se convirtieron en los hombres, ellos mismos representados en sus "auto-narrativas" y que sabemos hoy?

Ingo Trüter examina las condiciones que permitieron a los protagonistas de este estudio alcanzar ciertas posiciones en el campo del aprendizaje Sin un *télos* biográfico, se examinan los respectivos prerrequisitos que permitieron a los protagonistas asumir determinadas posiciones en el campo del saber (*Bourdieu*). Teniendo en cuenta diferentes tipos de fuentes, comprometidas con un enfoque microhistórico.

Un interesante y singular trabajo, que la Universidad de Gottinga en su sello editor nos ha brindado, y que puede ser de interés no solo a los especializados en al campo de la Microhistoria, sino en aquellos que estudian el contexto de la Reforma o incluso a los que analizan desde distintas perspectivas la historia de la

contradicción escolástico-humanista que caracterizó la vida escolástica en el siglo XV y principios del XVI, que ha dominado la investigación durante mucho tiempo, y apenas se acepta hoy sin reservas, tal como se nos recuerda en otro valioso estudio recientemente aparecido en Historische Zeitschrift de Jan-Hendryk de Boer., *Wieaus Agon Antagonismus wird. Scholastisch-humanistische Grenzpolitik um 1500*.

Flannery, J. M., *The Mission of the Portuguese Augustinians to Persia and Beyond (1602-1747)*, Leiden-Boston, Brill, 2013. Pp. xi+286 (ISBN: 978-90-04-24382-8)

D. Pablo Guzmán

El estudio de la Historia de la OSA (Orden de San Agustín) y de sus reformas la OAR o Agustinos Recoletos, los Asuncionistas o los de Letrán entre otras manifestaciones del rico carisma agustiniano, en nuestro País no disfruta de estudios de su amplio y profundo aporte a la cultura occidental y al contacto de este en el Pacifico y en la Europa Oriental. Sin embargo, en al ámbito europeo, los estudios no cesan de ir de a poco abarcando desde una mirada multidisciplinar y desde las perspectivas de más uso de la Historiografía actual. Es vital para la Historiografía monástica y regular que los estudios se vayan abordando desde los ámbitos laicales, debido no solo a la escasa atención que se presta en los ámbitos mismos de la Orden, debidos quizás a la urgencia pastoral y de las vocaciones, pero es indudable que la Vita Regularis sigue marcando el interés de los especialistas en el campo medieval y moderno, y ello se celebra.

Los estudios generalmente se centran en la presencia colonial, sobre todo en el corredor andino al pacífico y en el territorio mexicano, por ello encontrarse en la mesa de lectura con un estudio como el que nos hizo llegar generosamente la importante casa con base en Leiden, es muy bienvenido. El trabajo de Flannery aborda el

papel de los misioneros agustinos como puentes de contacto entre Irán, la Santa Sede y los estados católicos de Europa; la relación entre la Europa católica y el cristianismo oriental.

El lector puede recorrer los antecedentes sobre el patrocinio real portugués para las actividades misioneras en sus territorios, la creación de De Propaganda Fide, también da un panorama sobre el surgimiento del estado chiíta safávida, como del estado y el trato de los cristianos en Irán.

Es sabido el papel de los agustinos como diplomáticos para España y Portugal, un papel que perdieron cuando las actividades portuguesas en Irán se redujeron después de 1640.

El declive de la actividad diplomática coincide con un declive del celo misionero, que resultó en la apostasía de dos priores del convento de Isfahán por ejemplo o el fracaso del intento de unificación en Armenia. La apertura de conventos carmelitas y agustinos rivales en Basora y sus conflictos jurisdiccionales también es tratada, como los intentos desacertados de transportar a los Mandeos a la India portuguesa. La presencia del martirio de la reina de Kakheti, Ketevan Tsamebuli asesinada luego de una feroz tortura para que renuncie a su fe cristiana en 1624, dio a la Orden una urgente invitación para establecer una misión en Georgia. El estudio, dividido en diez capítulos, termina con una evaluación de la experiencia agustiniana en Irán y sugiere más temas de investigación.

En otras reseñas o comentarios sobre este interesante volumen, hemos observado que la mayoría señala una especie de obsesión o parcialidad del autor en calificar la voluntad de Shah

Abbas, en si el Islam confronta o no con el Cristianismo, en si los Agustinos reconocen al Islam o si son reconocidos estos por el Shah. Pero dejaremos a los interesados ese punto, ya que estas notas bibliográficas ante todo dan noticia del libro, no participan de un juicio de valor del autor.

El análisis del trasfondo de la interacción constante entre política y religión, sin duda marca un estudio singular pero muy necesario para seguir conociendo la rica Historia de la Orden.

ÉPOCA CONTEMPORÁNEA

Mazzoco, M.-Trémolières, F.-Waterlot, G., *L´Université face à la mystique. ¿Un siécle de controverses?,* Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2018, 255 pp. (ISBN: 978-2-7535-7431-1)

D. Pablo Guzmán

¿De qué hablamos cuando se trata de misticismo? ¿Cómo se ha relacionado la Universidad con los textos místicos, cuando ya no son el monopolio de la mirada teológica? ¿A qué debates dieron lugar?¿De qué modo han favorecido a que las Humanidades y las Ciencias Sociales profundicen en nuestro conocimiento del hombre? Estas preguntas delicadas e importantes, tratan de ser respondidas en este volumen que tengo entre las manos, donde selas aborda de manera integral, multidisciplinaria y desde distintas perspectivas y criterios. ¿Según qué líneas? Abordando la confrontación y las complejas relaciones entre la teología y la filosofía y más ampliamente las ciencias humanas. Se reconstruye asilas grandes vías académicas relacionadas con el estudio del misticismo, estudiando las intersecciones y, a veces, los debates parciales entre los intereses académicos y los ideológicos, incluso políticos, considerando las nuevas formas de investigación académica sobre la experiencia mística y el discurso. Este libro pretende ser una contribución al conocimiento de un campo científico que encuentra también en estas latitudes, un campo fértil y actual de debate y formación, son múltiples las miradas, *papers*, presentaciones que anualmente he tenido la gracia de escuchar, y no

siempre se verifica que el abordaje sea el que plantean estos autores como necesario para llegar a conclusiones de importancia.

La convocatoria en su momento de la Universidad de Ginebra a la reunión que daría pie a esta publicación, menciona que el misticismo es una dimensión esencial y extraña de la religión, que atrae y repele al mismo tiempo. Esta dimensión no puede ser coto de las Iglesias ni de los lugares donde se expresa: la Universidad debe interesarse por el misticismo, como forma de experiencia espiritual y como fuente de un discurso religioso específico. ¿Qué significa misticismo? ¿Cuáles son los problemas humanos involucrados en esta experiencia? ¿En qué y cómo interviene la experiencia mística en la religiosa? ¿Está en su base? ¿Es un desarrollo secundario? Para trabajar en estas cuestiones, la Facultad de Teología Protestante de la Universidad de Ginebra y el Instituto Romand organizaron una conferencia internacional que se celebróen abril de 2016. Entre las personalidades académicas que se escucharon allí, se encuentran los principales especialistas del mundo en estas cuestiones: por citar Danièle Hervieu-Léger, Bernard McGinn, Jacques Le Brun.

Cuando decimos "mística", todo lo que parece claro en el despliegue de los argumentos puede convertirse en un trabalenguas; o mejor si decimos que pensamos "Místico", y todo se confunde en el choque de categorías de análisis. El evento místico es como un horizonte, que se desvanece a medida que crees que te estás acercando.

En lo personal las lecturas de Lluis Duch y Alois Haas me han ayudado muchísimo a seguir actualizando su comprensión, sobre todo cuando uno intenta leer y reflexionar a partir de los Místicos

Franciscanos españoles del Siglo de Oro, por ejemplo, o del papel de lo místico en las predicaciones agustinianas o capuchinas entre los siglos XVII-XVIII. Por ello sorprende que cuando se aborda estos temas de los fenómenos religiosos desde disciplinas que no han tenido formación filosófica o teológica, se incurra en asumir un riesgo innecesario de no guardar el cuidado necesario que se establece en estas páginas y que, solo con esfuerzo y humildad están al alcance de todos los que consideren su interés de estudio el tema místico.

De la lectura de este rico trabajo editado por la Universidad de Rennes surgen preguntas tales como, a saber: ¿cómo articular un pensamiento "filosófico" del misticismo, sin poner en marcha una crítica de la teología? ¿Cómo producir un "pensamiento teológico" dentro de la filosofía? ¿Se puede concebir una "ciencia mística", si el misticismo es precisamente lo que escapa a las categorizaciones disciplinarias y reclama "su sagrada independencia", en palabras de Mariel Mazzocco?

Si recordamos al conocido en estas Pampas, Michel de Certeau, vamos a recordar aquello que “el misticismo sigue siendo el lugar de encuentro de un enigma. Lo ubicamos sin clasificarlo”. Si el misticismo sigue siendo, para ambos, el lugar de un “secreto inaccesible”, se ofrece como experiencia de un sujeto en su lenguaje o como “forma degradada de contacto con lo divino”. Como experiencia, tiene el valor de conocimiento, pero conocimiento "sin concepto", que por tanto escapa a las condiciones generales de la "ciencia".

Michel de Certeau se sumará a esta herencia, con su singular radicalismo. Contra este pensamiento, otra escuela se rebela, en particular François Trémolières, Jacques Maritain, Émile Poulat, Étienne Gilson, quienes hablan del místico como "acontecimiento sobrenatural venido de Dios", de esta manera a lo largo de las paginas van apareciendo figuras como Etty Hillesum, Simone Weily otros, donde se analiza la encrucijada de la filosofía y la mística.

Sin duda Jacques Derrida notó el vértigo de una negación que no puede detenerse en ninguna afirmación, pero no puede evitar reintroducirla. Sólo el recurso a un análisis del lenguaje místico puede hacer saltar esta imposibilidad lógica. Podría ser que Henri Bremond, a través de su Historia Literaria del Sentimiento Religioso, ha reabierto un campo de interpretaciones que los grandes místicos - Juan de la Cruz, Teresa de Ávila, o poetas espirituales como Claude Hopil, Leon Bloy, etc.

A lo largo de los distintos trabajos de este valioso y me animo a decir, necesario estudio colectivo, se relaciona un régimen de escritura y un régimen de experiencia de vida. Estructurado en cuatro grandes apartados, Filósofos y Teólogos, Itinerarios, tradiciones académicas en cuestión, perspectivas, nos asomamos a un verdadero "giro lingüístico", todo un campo de interpretación que se desplaza y acuerda cualquier configuración mística. Si el misticismo, como subraya Jacques Le Brun, es el reflejo de una relación con el pasado, de un estado de pensamiento teológico, los análisis precedentes invitan a una inteligibilidad distinta de la psicológica o doctrinal - a una historia que, en el corazón de la gran historia, y en una relación que podría decirse "antropológica ",

alberga (en la terminología de Heidegger) lo que Houdard llama "la construcción textual del yo".

Alguna vez, quienes hemos transitado por las líneas de los trabajos de Michel de Certeau, recordaremos de aquel pedido del jesuita de estar atento a aquellos ruidos que pueden interferir en el lenguaje místico, creo que este trabajo colectivo viene a darnos nuevas perspectivas y herramientas para evitarlos.

HISTORIOGRAFÍA

Lerner, R. E., *Ernst Kantorowicz: eine Biographie*, Aus dem Amerikanischen von Thomas Gruber, Stuttgart, Klett-Cotta, 2020, 553 pp. c/39 ilustrac. (ISBN: 978-3-608-96199-7)

D. Pablo Guzman

Recuerdo que la primera vez que supe del historiador nacido en Poznam, fue en una catedra de Historia de la Teología. Eran los últimos años del siglo pasado, 1995 más exactamente. Sin saberlo (en esa época no existía Wikipedia para rápidamente ver la cronología) se estaba cumpliendo el Centenario de su nacimiento. Todavía guardo esas amarillas fotocopias de un capítulo de su *The King´s Two Bodies* en esa edición de Princeton del ´57.

Cuando supe del trabajo de Robert E. Lerner sobre Ernst Kantorowicz editado por Princeton en 2017, no dude en pedir un ejemplar, pero esos laberintos del correo en Buenos Aires dejaron pendiente el encuentro. Hasta que, en 2020, antes del confinamiento sanitario llega a mis manos una edición en alemán del trabajo del emérito de la Northwestern University, Prof. Robert Lerner, acompañado con los aportes de Thomas Gruber del I Tatti – Harvard. Sin duda alguna, una encomiable edición de Klett – Cotta, la casa editora con sede en Stuttgart que debe estar en el anaquel de todo aquel que quiera precisar su acercamiento a esta figura singular del medievalismo.

El Libro que tengo en mis manos en este momento se deja sostener con el asombro que genera no solo la calidad del papel de buen gramaje con el que se ha editado, sino que gracias a la pluma

precisa, sentida, erudita del Prof. Lerner podemos acompañar las vicisitudes del historiador alemán – americano que sigue siendo texto ineludible para todo aquel que quiera adentrarse en el Mundo de la Teología Política, de la Historia Política del Medioevo.

Es esta la primera biografía completa de Ernst Kantorowicz (1895-1963), el intelectual germano-estadounidense influyente y controvertido cuya vida colorida y dramática se cruzó con muchos de los grandes acontecimientos y pensadores de su tiempo. Un *historiador medieval* cuyas ideas ejercieron una influencia mucho más allá de su campo, el mismo es más famoso por dos libros: una biografía notoriamente nacionalista de 1927/ 28 del KaiserFriederich II (en mi mesa me acompaña la edición de Georg Bondi / Berlín de 1928) y el ya mencionado TheKing's Two Bodies (1957), un estudio clásico de la política medieval que en nuestra lengua viera luz de imprenta gracias a la edición de Akal, que esperemos tome la posta para editar el estudio indispensable de Lerner al español pronto..

Nacido en una rica familia prusiana-judía, Kantorowicz luchó en el Frente Occidental en la Primera Guerra Mundial, fue herido en Verdun y obtuvo una Cruz de Hierro; más tarde, obtuvo una Media Luna de Hierro para el servicio en Anatolia antes de una aventura con la amante de un general que llevó a Kantorowicz a ser enviado a casa.

Después de la guerra, luchó contra los polacos en su Poznam natal, le siguieron los eventos en Berlín y los conflictos con los comunistas en Münich. Un ardiente nacionalista alemán durante el

período de Weimar, Kantorowicz se convirtió en miembro del círculo elitista Stefan George, que fomentó el culto a la *"Alemania secreta"*. Sin embargo, como profesor en Frankfurt después de que los nazis llegaran al poder, Kantorowicz habló valientemente contra el régimen ante una multitud desbordante. Evitando por poco el arresto después de la trágica *Kristallnacht*, huyó a Inglaterra y luego a los Estados Unidos, donde se unió a la facultad en Berkeley, solo para ser despedido en 1950 por negarse a firmar un *"juramento de lealtad"* anticomunista. Desde allí, "cayó " al Instituto de Estudios Avanzados de Princeton, donde permaneció hasta su muerte.

Los pormenores de este fértil testigo de un tiempo son descriptos e iluminados en una veintena de apartados, no sé si llamarles Capítulos, pues el libro se deja leer como si fuese un dialogo en alta voz.

Basándose en muchas fuentes inéditas, incluyendo numerosas entrevistas y correspondencia, Robert E. Lerner cuenta la historia de un importante intelectual cuya vida y época fueron tan fascinantes como su trabajo.

Esperamos pronto tener esta portada de un Kantorowicz elegantemente sobrio, con un *panamá* en su testa, en Copenhague allá por 1925, sosteniendo un cuaderno de notas y un elemento de escritura, quizás tomando notas de sus inquietudes, que en el presente estudio de Lerner &Gruber quedan con elegancia y precisión muy bien explicitadas.

Robert E. Lerner es profesor emérito de historia en la Universidad Northwestern, donde enseñó historia medieval durante más de cuarenta años. Autor de muchos libros, es miembro de la

Academia Medieval de América y de la Academia Americana en Roma, y ex miembro del Instituto de Estudios Avanzados de Princeton.

Thomas Gruber es becario postdoctoral y asistente del director de publicaciones y conferencias en el *I Tatti - Harvard*. Tiene un D. Phil. en Historia de la Universidad de Oxford, donde fue becario *Rhodes* en *Merton College* e investigador junior en *Wolfson College*. Antes de llegar a I Tatti, siguió una carrera como consultor de estrategia, asesor de políticas del Parlamento Federal de Alemania y consultor de la UNESCO.

Los intereses de investigación de Thomas incluyen la antropología del Renacimiento, la historia de la incredulidad, la metodología de la recepción de ideas y la vida y las redes intelectuales de Ernst H. Kantorowicz. Sus publicaciones se han centrado en la historia transcultural, actualmente se encuentra abocado al catalán Ramón Sibiuda († 1436).

LIBROS RECIBIDOS

Agustinismo

Cipriani, N. (OSA), *Los Dialogi de San Agustín – Guía para su lectura,* Madrid, Editorial Agustiniana, 2017, 335 pp. ISBN: 978-84-92645-61-9.

de Luis Vizcaíno, P. (OSA), *El monacato de San Agustín, Madrid,*Editorial Agustiniana, 2018, 379 pp. ISBN:978-84-92645-65-7.

Pacioni, V. (OSA), *Agustín de Hipona – Perspectiva histórica y actualidad de una filosofía, Madrid,* Ediciones Religión y Cultura, 2012, 307 pp. ISBN: 978-84-85364-61-9.

Wills, G., *Augustine´s Confessions*, Princeton-Oxford, Princeton University Press, 2011, vii+153 pp. ISBN: 978-0-691-14357-6.

Patrística

AAVV, *Cristianesimo e Violenza. Gli autori cristianidi fronte a testi biblici ´scomodi´. XLIV Incontro di Studiosi dell´Anrichità Cristiana (Roma, 5-7 maggio 2016)*, Roma, Institutum Patristicum Augustinianum, 2018, 452 pp. ISBN: 978-88-7961-123-7.

Coppi, R., *Discepolo e Modelo Il Credente in relazione con Cristo e gli Uomini nella Teologia di Massimo Il Confessore*, Roma, Institutum Patristicum Augustinianum, 2018, 346 pp. ISBN: 978-88-7961-124-4.

Leroy, G., *À la rencontré des Pères de l´Église. L´extraordinaire historie des quatre premiers siècles chrétiens*, Paris, L´Harmattan, 2014, 266 pp. ISBN: 978-2-343-04539-9.

Magny, A., *Porphiry in Fragments. Reception of an Anti-Christian Text in Late Antiquity*, London-New York, Routledge, 2018, 183 pp. ISBN: 978-1-4094-4115-1.

Sahner, Ch. C., *Christian Martyrs under Islam*, Princeton-Oxford, Princeton University Press, 2018, xix+335. ISBN: 978-0-691-17910-0.

Segneri, A., *La controversia trinitaria del IV secolo: nell'esegesi dottrinale di anfilochio di iconio*, Roma, Institutum Patristicum Augustinianum, 2016, 602 pp. ISBN: 978-88-7961-118-3.

Sócrates de Constantinopla, *Historia eclesiástica 2, Ciudad Nueva, 2017, 273 pp*. ISBN: 978-84-9715-388-1.

Valerio, A., *Donne e Chiesa. Una storia di genere, Roma, Carocci Editore*, 246 pp. ISBN: 978-88-430-7929-2.

Teología / Sagradas Escrituras

Del Corso, M., *Il Vangelo secondo Mafalda*, Torino, Claudiana, 2018, 96 pp. ISBN: 978-88-6898-155-4.

Seethaler, K., *Die Kraft der Kontemplation in der Stille Heilung finden*, Würzburg, Echter Verlag, 2013, 206 pp. ISBN978-3-429-03638-6.

Somavilla Rodríguez, E. (OSA), *Protocolo en el Estado de la Ciudad del Vaticano. Tradición y Modernidad – Análisis histórico, jurídico e institucional de la Santa Sede en relación con su ceremonial y su Protocolo,* Tomo I, Madrid,Ediciones Religión y Cultura, 2015, 475 pp. ISBN: 978-84-85364-67-1.

Somavilla Rodríguez, E. (OSA), *Protocolo en el Estado de la Ciudad del Vaticano. Tradición y Modernidad – Análisis histórico, jurídico e institucional de la Santa Sede en relación con su ceremonial y su Protocolo,* Tomo II, *Madrid,* Ediciones Religión y Cultura, 2015, 476-927 pp. ISBN: 978-84-85364-68-8.

Somavilla Rodríguez, E. (OSA), *Protocolo en el Estado de la Ciudad del Vaticano. Tradición y Modernidad – Apéndices Documentales,* Tomo III, Madrid, Ediciones Religión y Cultura, 2015, 940-1469 pp. ISBN: 978-84-85364-69-5.

Verrier, Ph.-Dillard, V., *Spiritual resister & apostole to the sto slave laborers in Germany, martyried at Dachau*, Milwakee, Marquette University Press, 2017, 212 pp. ISBN: 978-1-62600-052-0.

Filosofía contemporánea

Balibar, E., *Secularism and Cosmopolitanism.Critical Hypotheses on Religion and Politics*, New York, Columbia University Press, 2018, 246 pp. ISBN: 978-0-23-116860-1.

Giuliano, F., *Rebeliones Éticas, Palabras comunes*, Buenos Aires, 2017, 255 pp. ISBN: 978-84-16467-75-4.

Kotsko, A., *Neoliberalism´s demons. On the political theology of late capital*, Stanford, Stanford University Press, 2018, viii+165 pp. ISBN: 978-1-503-6048-10.

Le Goff, F.-Larrivé, V., *Le temps de l´écriture*, Grenoble, UGA Editions, 2018, 245 pp. ISBN: 978-2-37747-026-6.

Wilkis, A., *The Moral Power of Money. Morality and Economy in the Life of the Poor*, Stanford, Stanford University Press, 2018, ix+206 pp. ISBN: 978-1-503-60286-1

Filosofía e Historia / Edad Media

AAVV, *Philosophia Artistarum. Discusiones filosóficas de los maestros de artes de París (siglos XIII-XIV)*, Santa Fe, Universidad Nacional del Litoral, 2017, 410 pp. ISBN: 978-987-749-090-9.

AAVV, *Hermes Platonicus. Hermetismo y platonismo en el Medioevo y la Modernidad temprana*, Santa Fe, Universidad Nacional del Litoral, 2016, 259 pp. ISBN978-987-749-045-9.

Bouton–Touboulic, A. I., *L´Amour de la Justice, de la Septante aà Thomas d´Aquin*, Bordeaux, Ausonius Éditions, 2017, 373 pp. ISBN: 978-2-356-13195-9.

Del Duca, P., *Le Pauvre Henri-Der arme Hainrich*, Grenoble, UGA Editions, 2018, 203 pp. ISBN: 978-2-37747-019-8.

Dell´Olmo, M., *Geschichte des abendländischen Mönchtums vom Mittelalter bis zur Gegenwart.Das Charisma des hl.Benedikt zwischen dem 6.Und 20*. Jahrhundert, Sank Otillien, EOS Editions Sank Otillien, 2017, 724 pp. ISBN: 976-3-8306-7833-5.

Doll, E.,*Der theologue und Schriftsteller Friederich Dedekind (1524/25-1598)*. Il. Col. Wiesbaden: Harrassowitz, 2018, 623 pp. ISBN: 978-3-447-10487-6.

Engler, C., *Regelbuch und Observanz*. Der Codex A 53 Der Burgerbibliothek Bern als reformprogramm des Johannes Meter für die Berner Dominikanerinnen. Band 8, Berlin, Walter de Gruyter, 2017, 355 pp. ISBN: 978-3-11-044779-8.

Dumont, M., *Mélanges su la question millénariste de l´Antiquité à nos jours*, Paris, Honoré Champion, 2018, 230 pp. ISBN: 978-2-7453-4670-4.

Falch, S., *Das Predigtoeuvre des Rebdorfer Augustiner-Chorherren Balthasar Bohem* (†1530), Berlin, Lit, 2015, ix+376 pp. ISBN: 978-3-643-14045-6.

Fumasoli, B., *Wirtschafserfolg zwischen Zufall und Innovativität. Oberdeutsche Städe und ihre Exportwrtschaft in Vergleich (1350-1550)*,Sttutgart, Franz Steiner Verlag, 2017, 580 pp. ISBN: 978-3-515-11803-3.

Gavoille, É.-Roesch, S., (comps.), *Divina Studia. Mélanges de religion et de philosophie anciennes offerts à François Guillaumont*, Ausonius Éditions, 2018, 363 pp. ISSN: 1298-1999.

Hoffarth, Ch., *Urkirche als Utopie. De Idee der Gütergemeinschaft im späteren Mittelalter von Olivi bis Wyclif*, Sttutgart, Franz Steiner Verlag, 2016, 309 pp. ISBN: 978-3-515-11504-9.

Koble, N.-Séguy, M. (eds.),*Jacques Roubaud Médiéviste*, Paris, Honoré Champion, 2018, 274 pp. ISBN: 978-2-7453-4588-2.

Laumakis, Jh. A. (Trans.), *The font of Life (Fons Vitae)*, Milwakee, Marquette University Press, 2014, 281 pp. ISBN: 0978-0-87462-261-4.

Merkt, A. (hrsg.), *Das frühe christliche Mönchtum. Quellen und dokumente von den anfängen bis Benedict*. Darmstadt, WBG, 2008, 416 pp. ISBN: 978-3-534-16319-9.

Mertens, A., *The Old English Lives of St Martin de Tours*, Universitätsverlag Gottingen, 2017, 481 pp. ISBN: 978-3-86395-313-3.

Nicholas Of Lyra, *Literal commentary on Galatians (edited and translated by Edward Arthur Naumann),* Michigan, Medieval Institute Publications, 2016, *128 pp*. ISBN: 978-1-58044-211-4.

Ochino, B., *Seven Dialogues* (ed. y trans. Belladona, R.), Canada, Dovehouse Editions, 1988, xiviii+96 pp. ISBN: 0-919473-63-6.

Pastoreau, M., *Des mittelalterliche Bestiarium*, Darmstadt, Primus Verlag, 2013, 111 pp. ISBN: 978-3-86312-050-4.

Poleg, E., *Approaching the Bible in Medieval England,* Manchester, Manchester University Press, 2014, 263 pp. ISBN: 978-0-7190-8954-1.

Teske, R. J. (Trans.), *Henry of Ghent´s Summa, Articles 53-55. On the Divine Persons*, Milwakee, Marquette University Press, 2015, 330 pp. ISBN: 0978-0-87462-263-8.

Van Liere, F., *An introductiom to the medieval Bible, New York,* Cambridge University Press, 2014, 320 pp. ISBN: 978-0-521-68460-6.

Filosofía e Historia / Edad Moderna

Arias Guillén, F.-Martínez Sopena, P. (eds.), *Los espacios del rey. Poder y territorio en las monarquías hispánicas (siglos XII-XIV)*, País Vasco, Universidad del País Vasco, 2018, 521 pp. . ISBN: 978-84-9082-883-0.

Brock, M.-Raiswell, R.-Winter, D.R., Knowing Demons, Knowing Spirits in the Early Modern Period. Cham Switzerland, Palgrave Macmillan, 2018, 317 pp. ISBN: 978-3-319-75737-7.

Deuper, Ch., *Theologie Erbauunsschrifstellet Hfprediger. Joachim Lütkemann in Rostock und Wolfenbüttel*, Weisbaden, Harrassowitz Verlag, 2013, 404 pp. ISBN: 978-3-447-10012-0.

Von Friedeburg, Robert, *Luther's Legacy: the thirty years war and the modern notion of 'State' in the Empire, 1530s to 1790s*. Cambridge, Cambridge University, 2017; 441 pp. ISBN: 978-1-107-53067-6.

Porres Marijuán, R. (coord.), *Entre el fervor y la violencia. Estudios sobre los vascos y la Iglesia (siglos XVI-XVIII)*, País Vasco, Universidad del País Vasco, 2015, 337 pp. ISBN: 978-84-9082-186-2.

Ramos, G.-Yannakakis, Y. (eds.), *Indigenous Intellectuals*, USA, Duke University Press, 2014, 323 pp. ISBN: 978-0-8223-5647-9.

Robson, M-Zutshi, P. (eds.), The Franciscan Order in the Medieval English Province and Beyond. Amsterdam, Amsterdam University Press, 2018, 296 pp. ISBN: 978-84-8298-647-3.

Trüter, I, *Gelehrte lebensläufe. Habitus, identität und Wissen um 1500*, Universitätsverlag Göttingen, 2017, 352 pp. ISBN: 978-3-86395-311-9.

Wolf, K.-Göhler, J. (Hrsg.), *Papst Pius II. An Sultan Mehmet II*, Berlin, De Gruyter, 2016, 156 pp. ISBN: 978-3-11-035768-4.

Historia de la Iglesia en América Latina

Conti, C.-Guerrero, L.-Santos, S. (eds.), *Aproximaciones a la documentación lingüística del Huichol*, Jaén, Universidad de Jaén, 2012, 213 pp. ISBN: 978-84-8439-639-0.

Ludescher, M., *Tierras y territorios indígenas en América latina. Un estudio de los casos de Bolivia, ecuador y Perú*, Frankfut am Main, Peter Lang, 2013, 379 pp. ISBN: 978-3-631-64797-4.

Panich, L. M.,-Shneider, T. D. (eds.), *Ingenous Landscapes and Spanish Missions. New Perspectives from Archeology and Ethnohistory*, Tucson,

The University of Arizona Press, 2014, pp. viii-256 pp. ISBN: 978-0-8165-3051-9.

Sahota, G. S., *Late colonial sublime. Neo-epics and the end of Romanticism*, Evaston-Illinois, Northwestern University Press, 2018 pp. xiv+277.ISBN: 978-0-8101-3649-6.

Historia del Arte / Historia del Libro

Berquist Soule, E., *The Bishop´s Utopia. Envisioning Improvement in Colonial Peru*, USA, University of Pennsylvania Press, 2014. ISBN: 978-0-8122-4591-2.

Deecke, M., *Autobiografie und Ekstase*, Heidelberg, Universitätsverlag Winter, 2016, 472 pp. ISBN: 978-3-8253-6613-1.

Fine, R.-Blaustein, D. (eds.), *La fe en el universo de Jorge Luis Borges*, Hildesheim, Zürich, New York, OLMS, 2012, 182 pp. ISBN: 978-3-487-14850-2.

Niremberg, D., *Aesthetic Theology and Its enemies. Judaism in Christian painting, poetry and politics*, Waltham-Massachusetts, Brandeis University Press, 2015, 230 pp. ISBN: 978-1-61168-777-4.

Voskoboynikov, O., *Pour les siècles des siècles. La civilization chrétienne de l´Occident Médiéval*, Vendémiaire, 2017, 354 pp. ISBN: 978-2-36358-293-5.

Yiu, M.,*Architectural Involutions. Writng, Staging, and Building Space, c. 1435-1650*, Evaston-Illinois, Northwestern University Press, 2015 pp. vii+320. ISBN: 978-0-8101-3659-5.

Historia de la Orden de San Agustín

AA.VV., *Vita quotidiana e tradizioni nei conventi dell'ordine di Sant'Agostino*. Studia Augustiniana Histórica 21. Congresso dell'istituto storico dell'ordine agostiniano Roma 22-27 ottobre 2018. A cura di González Marcos, I. (OSA) e Sciberras, J. (OSA), Roma, Nerbini International Ordo Sancti Augustini, 2018, 817 pp. ISBN: 978-88-97351-23-8.

AA.VV., *Lutero, La Riforma, Sant'Agostino, L'Ordine Agostiniano,* Lugano, Nerbini International Ordo Sancti Augustini, 2018, 252 pp. ISBN: 978-88-97351-22-1.

AA.VV., *Egidio Da Viterbo-Orazioni per il Concilio Lateranense V*. A cura di Fabio Troncarelli, Giulia Troncarelli e Maria Paola Saci con la collaborazioni dei padri agostiniani Antonio Lombardi e Rocco Ronzani,

Roma, Centro Culturale Agostiniano, 2012, 74 pp. ISBN: 978-88-904307-8-7.

Castellani, C., *Taddeo Da Peruggia – Una vita per l'ordine agostiniano,* Institutum Historicum Augustinianum, Roma, 2018, 139 pp. ISBN: 978-88-99502-01-0.

Rondina, M., *Fra Mario – la via della semplicità e della gioia,* Tolentino, Biblioteca Egidiana, 2017, 217 pp. ISBN: 978-88-98033-23-2.

Muzio, N. D., *L'Ordine degli eremitarii di Sant'Agostino quando e come si sia introdotto in Genova e sue Diocesi.* Introduzione, testo e note storiche. A cura di Gian Luigi Bruzzone. Roma, Centro Culturale Agostiniano, 2010, 120 pp. ISBN:978-88-904307-9-4.

Stella, V., *San Tommaso da Villanova*, *Il Vescovo Elemosiniere,* Centro Missionario Francescano delle Marche, 2018, 47 pp. ISBN: s/n.

Thaddaei Perusini, Th. (OSA), *Registrum Generalatus 1572-1574*.Appendice al Vol. 44.A cura di Claudia Castellani, Roma, Institutum Historicum Augustinianum, 2017, (196-455 pp.), ISBN:978-88-97351-16-0.

Perusini, Th. (OSA), *Registrum Patris Magistri: 1586-1587*. Vol. 49. A cura di Claudia Castellani, Roma, Institutum Historicum Augustinianum, 2017, 424 pp. ISBN: s/n.

Van den Berg, H., *La tierra no da así nomás*, Cedla, 1989, ISBN: s/n.

Donaciones particulares

A.A.V.V., *Història del Llibre i de la lectura*, Barcelona, ANC, 2008, 182 pp. ISBN: 978-84-393-7733-7. **KDL**

A.A.V.V., *Visión de los vencidos. Relaciones indígenas de la conquista*. UNAM, Mexico, 1972, 217 pp. **PDG**

A.A.V.V., *Cuadernos de Historia. Anexos de la Revista Hispania Nº 1. El tránsito de la Edad Media al Renacimiento*. Diana, Madrid, 1967, 234 pp. **PDG**

A.A.V.V., *Iglesia de la Compañía de Jesús. Córdoba*. Fundación fondo para el patrimonio argentino. Buenos Aires, 2010, 47 pp. **PDG**

A.A.V.V., *Tradición Ignaciana y solidaridad con los pobres*. Mensajero-Sal Terrae, Basauri, 187pp., ISBN:84-293-0889-10. **PDG**

A.A.V.V., *Constituciones de la Compañía de Jesús*. Mensajero- Sal Terrae, Basauri, 380pp., ISBN: 84-293-1102-5. **PDG**

AA.VV., *Atti del 9 Congresso Internazionale di Studi sull´Alto Medioevo*, Spoleto, CISAM 1983 (Dos tomos), 975 pp. **PDG**

A.A.V.V., *Anuario de la Academia Boliviana de la Historia Eclesiástica*. Universidad Católica Boliviana "San Pablo", La Paz, 2014, 221 pp. **ESP**

A.A.V.V., *Isidorianum. Revista del Centro de Estudios Teológicos de Sevilla*. Sand, Sevilla, 2017, 423 pp. ISSN: 1131-7026. **ESP**

Álvarez Tardío M., Villa García R., *1936. Fraude y violencia en las elecciones del Frente Popular*. Espasa, Barcelona, 2017, 623 pp. ISBN: 978-84-670-4946-6. **ESP**

Arnould de Grémilly, L., *Le Coq*, Paris, Flammarion, 1958. **PDG**

Arocena, L. A., *Antonio De Solis, Cronista Indiano*. EUDEBA, Buenos Aires, 1963, 526 pp. **PDG**

Atkinson, R., Un ejército al amanecer. La Guerra en el Norte de Africa 1942 – 1943, Barcelona, Critica 2004, 703 pp. ISBN 978-987- 9317-80-8. **ESP**

Barrow, Los Romanos, México, Fondo de Cultura Económica, 1956, 203 pp.**KDL**

Baxandall, M., *Die Kunst der Bildschnitzer*, München, Verlag C. H. Beck, 404 pp. ISBN: 3-406-09455-4. **PDG**

Bulsano, P. A., *Expositio Regulae FF. Minorum*, Roma, 1932, 742 pp. **PDG**

Capuani, G. M., *Ottone a orta. Qell´estate del 962*, Milano, Jaka Book, 1982, 120 pp. **KDL**

Corella, J., *Sentir la Iglesia. Comentario a las reglas ignacianas para el sentido verdadero de la Iglesia*. Mensajero- Sal Terrae, Basauri, 1995, 228 pp., ISBN: 84-293-1175-0. **PDG**

Derrida, J., *La verdad en la Pintura*, Buenos Aires, Paidós, 2010, 396 pp. ISBN: 978-950-12-6513-2. **PDG**

Eckehart, *El libro del consuelo divino*, Buenos Aires, Aguilar, 1955, 91 pp. **PDG**

Eggers–Lan, C., *El Fedón de Platón*, Buenos Aires, EUDEBA, Ediciones Críticas, 1993, 234 pp. **KDL**

Fadelle, J., *El precio a Pagar*, Madrid, Rialp, 207 pp. ISBN: 978-84-321-3881-2. **SH**

García, R. D., *Historiografía general de la Iglesia en Latinoamérica*, Centro Salesiano de Estudios, Buenos Aires, 1992, 109 pp. **SG**

Gracia, J., *Los Jesuitas en Córdoba,* Espasa-Calpe, Buenos Aires, 1940, 750 pp. **PDG**

Gusdorf, G., *La palabra*. Galatea Nueva Vision, Buenos Aires, 1957, 106 pp. **PDG**

Hastings, M., La Guerra Secretya. Espias, Codigos y Guerrillas 1939 – 1945, Barcelona, Critica 2016, 790 pp. ISBN 978-987- 9317-92-1. **ESP**

Heine, E.W. *Toppler.Ein Mordfall im Mittelalter*.Verlag AG, Zurich, 2002, 255 pp., ISBN: 3-442-72855-10. **PDG**

Heisenberg, W., *El principio de incertidumbre,* RBA, Buenos Aires, 2014, 174 pp. ISBN: 978-84-473-7629-2. **KDL**

Holmes, G., *Europa, Jerarquía y Revuelta 1320–1450*, Madrid, Siglo XXI 1984, 445 pp. **KDL**

Hoffmann, W., *Las misiones jesuíticas entre los chiquitanos*. FECIC, Buenos Aires, 1979, 202 pp. **PDG**

Jakobson, R., *Essais de linguistique générale*, Paris, Les éditios de minuit, 1963, 260 pp. ISBN: 2-7073-0043-8. **PDG**

Juan XXIII, *Cartas a sus familiares,* Ediciones Paulinas, Madrid, 1978, 910 pp. ISBN: 84-285-0257-9. **KDL**

Luciano de Samósata, *Diálogos,* Madrid, Planeta 1988, 205 pp. **KDL**

Manguel, A., *El viajero, la torre y la larva. El lector como metáfora*, Buenos Aires, FCE, 2015, 129 pp. ISBN: 978-987-719-075-5. **KDL**

Martin Gaite, C., *Desde la ventana*. Espasa-Calpe, Madrid, 1987, 117 pp., ISBN: 84-239-2423-8. **PDG**

Martina, G.-García, R., *Historia de la Iglesia*, Buenos Aires, Centro Salesiano de Estudios, 1992, 437 pp. **SG**

Mörner, M., *La corona española y los foráneos en los pueblos de Indios de América*, Madrid, Ediciones de Cultura Hispánica, 1999, 403 pp. ISBN: 84-7232-826-0. **SG**

Neumann, E., *Letxa de Indios. Cultura escrita, comunicaçao e memoria indígena, nas Reduçoes do Paraguai.* Nhanduti Editora, São Bernardo do Campo, 2015, 240 pp, ISBN: 978-85-60990-22-1. **PDG**

Papa Francisco, *Una Iglesia de todos*, Madrid, Espasa, 2014, 620 pp. ISBN: 978-950-852-268-9. **KDL**

Presser, H., Johannes Gutenberg, Hamburg, Taschenbuch verlag, 1995, 174 pp.ISBN: 9-499-50134-1.**PDG**

Renard, J.C., *Lenguaje, poesía y realidad*. Docencia, Buenos Aires, 1982, 123 pp. **PDG**

Romanato, G., *Jesuitas, Guaranies y Emigrantes en las Reducciones del Paraguay*. Imprenta salesiana, Asunción, 2011, 151 pp, ISBN: 978-99953-76-47-5. **PDG**

Sciacca, M. F., *Sisifo sube al calvario,* Luis Miracle S.A., Barcelona, 1964. 267 pp. **PDG**

Schmidt, A. M., *La Mandragore*, Paris, Flammarion, 1958. **PDG**

Voltaire, *Cándido y otros cuentos*. RBA, Barcelona, 1994, 315 pp., ISBN: 84-473-0321-7. **PDG**

Wies, E. W., *Federico II. Messia o Anticristo?* ECIG, Genova, 1997, 343 pp., ISBN: 88-7545-747-6. **PDG**

Wolff, Ph., Las Luchas sociales en las ciudades del mediodía francés, Buenos Aires Fac. FyL UBA 1963 16 pp. **KDL**

Donación Biblioteca Nacional (G. Ibarra)

Casazza, R.-Storti, J.-Casabellas Alconada, L.-Míguez, G. I. (eds.), *Artes, ciencias y letras en la América colonial*, 2009, t. 1 316 pp. ISBN: 978-987-1354-42-9.

Casazza, R.-Storti, J.-Casabellas Alconada, L.-Míguez, G. I. (eds.), *Artes, ciencias y letras en la América colonial*, 2009, t. 2 308 pp. ISBN: 978-987-1354-45-0.

Donación Universidad Nacional del Sur

Parodi, C.-Rodríguez, J. (eds.), *Centro y Periferia. Cultura, lengua y literatura virreinales en América*, Madrid, Iberoamericana-Veuvert, 2011, 269 pp. ISBN: 978-84-8489-612-8.

Triana y Antorveza, H., *Las lenguas indígenas en la historia social del nuevo reino de Granada*, Bogotá, Imprenta Patriótica del Instituto Caro y Cuervo, 1987, xvii+609 pp.

Petrie, M., *Introducción al estudio de Grecia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1966, 180 pp.

Millares, C., *Historia de la Literatura Latina*, México, Fondo de Cultura Económica, 1962,250 pp.

Mörner, M., *La Corona española y los foráneos en los Pueblos de indios de América*, Madrid, Ediciones de Cultura hispánica 199, 403 pp.

Anexo

Normas de presentación y publicación de trabajos

NORMAS DE PUBLICACIÓN

PAUTAS GENERALES

Todos los artículos y reseñas serán recibidos exclusivamente en formato digital WORD y podrán ser enviados a uno de los siguientes correos: bibcisao@gmail.como biblioteca@sanagustin.org.

Todos los trabajos, sin excepción, deberán contar con los siguientes datos del autor:

- nombre/s y apellido/s,
- título/s y cargo/s,
- pertenencia institucional,
- e-mail

1. ARTÍCULOS

Todos los artículos —sin excepción— deben cumplir con los siguientes requisitos:

- Extensión máxima de 30 (treinta) carillas.
- Tipografía:
  - Para el título del texto: Georgia, tamaño 16, interlineado 1,5.
  - Para el cuerpo del texto: Georgia, tamaño 14, interlineado 1,5.
  - Para las notas al pie de página, resúmenes y palabras clave: Georgia, tamaño 10, interlineado sencillo.

- Los trabajos podrán presentarse en cualquiera de las siguientes lenguas: español, inglés, francés, italiano, alemán o portugués.
- Los trabajos irán acompañados de dos resúmenes y cuatro palabras-clave. Uno de los resúmenes debe estar redactado en la lengua del artículo, el otro, en inglés, y deben tener una extensión máxima de 10 líneas cada uno. Lo mismo se sigue para las palabras-clave.
- La bibliografía utilizada y citada al pie de página debe figurar al final del trabajo bajo el rótulo "Bibliografía" y estar ordenada en orden alfabético.
- Los títulos de libros y las palabras escritas en otros idiomas deben figurar en cursiva.
- Los pasajes citados en el cuerpo del texto se consignan entre comillas dobles. En caso de que hubiera una cita textual dentro de un pasaje citado en el cuerpo del texto, ésta se consignará entre comillas simples.
- Las citas bibliográficas al pie de página deben concordar de manera exacta con la disposición de citado de las obras mencionadas en la sección "Bibliografía".
- Las citas bibliográficas deben ir todas —sin excepción— al pie de página y han de atenerse a los siguientes ejemplos:

Ejemplos de citado:

Libros:

Ordine, N., *La utilidad de lo inútil*, Barcelona, Acantilado, 2015.

Artículos publicados en revistas:

Costarelli Brandi, H., "Observaciones sobre la belleza y su trascendentalidad en Alberto Magno" en *Scripta Mediaevalia. Revista de Pensamiento Medieval* 6 (2010), pp. 63-76.

Artículos publicados en libros:

Pohl, W., "Creating cultural resources for Carolingian rule: historians of the Christian Empire" en Gantner, C., McKitterick, R., Meeder, S. (ed.), *The Resources of the Past in Early Medieval Europe*, United Kingdom, Cambridge University Press, 2015, pp. 15-33.

- Las citas de autores antiguos, los griegos se citarán conforme a las abreviaturas del Greek-English Lexicon de Liddell-Scott-Jones y los latinos de acuerdo con las que adopta el Thesaurus Linguae Latinae. Se usarán los numerales romanos, seguidos de un espacio en blanco, para aludir al libro o canto al que pertenece la cita. Por ejemplo: Od. II 25; Plu. Cat. Mi. 90; Cic. orat. 50; Verg. Aen. IV 20.
- Se recomienda hacer uso de las siguientes abreviaturas: *ad loc., cf., e. g., id., ibid., loc. cit., op. cit., sc., s. u., uid.*, o de las habituales en las lenguas modernas correspondientes, i.e., art. cit., col., cols., coord., dir., ed., eds., p., pp., p. e., s., ss.

Todos los trabajos se someten al examen de evaluadores externos de reconocido prestigio. No se publicarán los artículos que no hayan recibido una evaluación externa favorable. Cuando el informe de los especialistas externos ha sido favorable, la Dirección y el Consejo de Redacción de la

Revista revisarán nuevamente cada trabajo. La Dirección notificará a los autores las observaciones que resulten de ambas evaluaciones. Todos los trabajos deberán ajustarse a las presentes normas de presentación, caso contrario serán rechazados.

2. RESEÑAS

Todas las reseñas —sin excepción— deben cumplir con los siguientes requisitos:

- Extensión máxima de 400 (cuatrocientas) palabras.
- Tipografía:
  - Para el cuerpo de la reseña: Georgia, tamaño 14, interlineado 1,5.
  - Para la mención del título reseñado: Georgia, tamaño 16, interlineado sencillo.
- La mención del texto reseñado —ya se trate de libro, compendio de artículos, etc.— debe anteceder a la reseña y seguir las normas para citas indicadas en el ítem anterior a las que se agregan el número total de páginas y el ISBN entre paréntesis, siguiendo este modelo:

Ordine, N., *La utilidad de lo inútil*, Barcelona, Acantilado, 2015, 171 pp. ISBN: 978-84-15689-92-8.

Todas las reseñas se someten al examen del Consejo de Redacción de *Bibliotheca Augustiniana*. No se publicarán las reseñas que no hayan recibido una evaluación favorable. La Dirección notificará a los autores las observaciones que resulten de la evaluación. Todas las reseñas deberán ajustarse a las normas de presentación, caso contrario serán rechazadas.

OBSERVACIONES GENERALES

LOS ORIGINALES PUBLICADOS EN *BIBLIOTHECA AUGUSTINIANA* SON DESDE EL MOMENTO EN QUE SON ACEPTADOS, PROPIEDAD DE LA REVISTA, SIENDO NECESARIO CITAR LA PROCEDENCIA EN CASO DE SU REPRODUCCIÓN PARCIAL O TOTAL.

Bibliotheca Augustiniana es una publicación online de distribución gratuita. Su único fin es la difusión de trabajos y publicaciones independientes, personales, grupales y/o Institucionales. Ni la Orden de San Agustín ni *Bibliotheca Augustiniana*, se hacen responsables por el contenido de los artículos publicados. Los autores son los únicos responsables frente a terceros por reclamos derivados de las obras publicadas.

Para más información, envío de colaboraciones o publicaciones para ser comentadas, dirigirse a:

Secretaría y Redacción
Bibliotheca Agustiniana de Buenos Aires
Av. Nazca 3909 C1419DFC
Ciudad Autónoma de Buenos Aires
República Argentina
Tel. 54 011 4982-2476
E-mail: bibcisao@gmail.com y/o biblioteca@sanagustin.org

http://www.bibcisao.com/

http://sanagustin.org/word/Biblioteca/

www.investigacionagustiniana.blogspot.com.ar

www.facebook.com/bibliotecaagustinianadebuenosaires

https://sanagustin.academia.edu/BibliotecaAgustiniana

ABREVIATURAS DE LAS OBRAS DE SAN AGUSTÍN

acad. – *De academicis* (Contra los académicos).
adult. coniug. - *De adulterinis coniugiis* (Las uniones adulterinas).
agon. – *De agone christiano* (El combate cristiano).
an. orig. - *De anima et eius origine* (Naturaleza y origen del alma).
bapt. – *De baptismo* (El bautismo).
beata u. – *De beata uita* (La vida feliz).
bono coniug. – *De bono coniugali* (El bien del matrimonio).
bono uid. – *De bono uiduitatis* (La bondad de la viudez).
c. Faust. – *Contra Faustum manichaeum* (Réplica a Fausto, el maniqueo).
c. Sec. – *Contra Secundinum manichaeum* (Respuesta al maniqueo Secundino).
cat. rud. – *De catechizandis rudibus* (La catequesis de los principiantes).
ciu. – *De ciuitate Dei* (La ciudad de Dios).
conf. – *Confessionum* (Confesiones).
cons. eu. – *De consensu euagelistarum* (Concordancia de los evangelistas).
corr. et gr. – *De correptione et gratia* (La corrección y la gracia).
Cresc. – *Ad Creconium grammaticum partis Donati* (Réplica al gramático Cresconio, donatista).
d. an. – *De duabus animabus contra manichaeos* (Las dos almas).
diu. qu. – *De diuersis quaestionibus octoginta tribus* (Las 83 diversas cuestiones).
diu. qu. Simpl. – *De diuersis quaestionibus ad Simplicianum* (Cuestiones

diversas a Simpliciano).
doctr. chr. – *De doctrina christiana* (La doctrina cristiana).
donat. p. coll. – *Ad donatistas post collationem* (Mensaje a los donatistas).
duas ep. pel. – *Contra duas epistolas pelagiani* (Réplica a las dos cartas de los pelagianos).
en. Ps. – *Enarraciones in psalmos* (Comentarios a los salmos).
ench. – *Enchiridion* (Manual de fe, esperanza y caridad).
ep. – *Epistula* (Carta).
ep. fund. – *Contra epistulam Manichei quam uocam fundamenti* (Réplica a la carta de Manés, llamada «del Fundamento»).
ep. gal.- Epistulae ad Galatas expositio (Exposición de la Carta a los Gálatas).
ep. Io. – *In epistulam Ioannis ad partos* (Tratados sobre la Primera Carta de san Juan).
ep. rom.- Epistulae ad romanos inchoata expositio (Exposición incoada de la Carta a los Romanos).
fid. et op. – *De fide et operibus* (La fe y las obras).
fid. et. symb. – *De fide et symbolo apostolorum* (La fe y el símbolo de los apóstoles).
fid. rer. – *De fide rerum quae non videtur* (La fe en lo que no vemos).
gen. ad litt. – *De genesi ad litteram* (Comentario literal al Génesis).
gen. ad litt. imp. - *De genesi ad litteram opus imperfectum* - Comentario literal al Génesis (incompleto).
gen. man.- De genesi contra manichaeos (Comentario al Génesis en réplica a los maniqueos).

gest. Pel. – *De gestis Pelagii* (Actas del proceso contra Pelagio).
gr. et lib. arb. – *De gratia et libero arbitrio* (La gracia y el libre albedrío).
grat. Chr. – *De gratia Christi et de peccato originali* (La gracia de Cristo y el pecado original).
Hept. – *Quaestiones in Heptateuchum* (Cuestiones sobre el Heptateuco).
Io. eu. tr. – *In Ioannis euangelim tractatus* (Tratados sobre el Evangelio de san Juan).
Iul. – *Contra Iulianum* (Réplica a Juliano).
Iul. o. imp. – *Contra Iulianum opus imperfectum* (Réplica a Juliano - obra inacabada).
lib. arb. – *De libero arbitrio* (El libre albedrío).
mag. – *De magistro* (El maestro).
Max. – *Contra Maximum haereticorum* (Debate con Maximino, obispo arriano).
mend. – *Contra mendatium* (Contra la mentira).
mor. Eccl. – *De moribus Ecclesiae catholicae* (Las costumbres de la Iglesia católica y las de los maniqueos).
mus. – *De musica* (La música).
nat. et gr. – *De natura et gratia* (La naturaleza y la gracia).
nupt. et conc. – *De nuptiis et concupiscentia* (El matrimonio y la concupiscencia).
op. mon. – *De opere monachorum* (El trabajo de los monjes).
ord. – *De ordine* (El orden).
pecc. mer. – *De peccatorum meritis et remissione* (Consecuencias y perdón de los pecados, y el bautismo de los niños)
perseu. – *De dono perseverantiae* (El don de la perseverancia).

praed. sanct. – De praedestinatione sanctorum (La predestinación de los santos).
ps. Donat. – Psalmus contra partem Donati (Salmo contra la secta de Donato).
qu. an.- De quantitate animae (La dimensión del alma).
qu. Hept.- Quaestiones in Heptateuchum (Cuestiones sobre el Heptateuco).
reg.- Regula ad seruos Dei (Regla a los siervo de Dios).
retract. – Retractationum (Las Retractaciones).
s. – Sermo (Sermón).
s. dom. m.- De sermone Domini in monte (El sermón de la montaña).
sol. – Soliloquiorum (Soliloquios).
sp. et litt. – De spiritu et littera (El espíritu y la letra).
symb. – De symbolo ad catechumenos (Sermón a los catecúmenos sobre el Símbolo de los apóstoles).
tr. – De Trinitate (La Trinidad).
uera rel. – De uera religione (La verdadera religión).
uirg. – De sancta uirginitate (La santa virginidad).
uita – Vita Augustini a Possidio scripta (Vida de San Agustín, escrita por San Posidio).
util. cred.- De utilitate credendi (La utilidad de la fe).

Bibliotheca Augustiniana, nace de una inquietud por difundir y fomentar las nuevas voces de la *Investigación Humanística* local y regional en los campos de interés de la Biblioteca Agustiniana de Buenos Aires (*Patrística, Filosofía e Historia Medieval, Arte Sacro, Historia de la Iglesia , con especial acento en la Historia de las Ordenes Monásticas y Mendicantes).*
Quienes editamos voluntariamente esta revista, esperamos sea considerada por ustedes, estimados lectores; una ventana al conocimiento y que juntos podamos expresar aquello del decir agustiniano: *"No sea la verdad ni mía ni tuya para que sea tuya y mí" (en. Ps. 103, 2, 11).*

Secretaria y Redacción

Biblioteca Agustiniana de Buenos Aires
Av. Nazca 3909 C1419DFCCiudad Autónoma de Buenos Aires
República Argentina
Tel. 54 011 4982-2476

Bibliotheca Augustiniana se encuentra indexada por The Ancient World Online (AWOL), University of Michigan (USA), CAYCIT-CONICET (Arg.), Centro Studi Antoniani (Italia), InterClassica -Universidad de Murcia (España) y por Historical Bibliography of the Augustinian Order (Utrecht, Países Bajos). Forma parte además de la Red Latinoamericana de Revistas Académicas en Ciencias Sociales y Humanidades (LatinREV) de FLACSO (Arg.)