

PEDRO AULLÓN DE HARO

(Ed.)

Teoría del Humanismo

VOLUMEN IV

ROLAND BÉHAR – LUIS BERNABÉ PONS – JOSÉ JOAQUÍN CAEROLS PÉREZ –
HELENA DE CARLOS – ERNST CASSIRER – STEFANIA CHIAPELLO –
ANTONIO DOMÍNGUEZ REY – CIRILO FLÓREZ MIGUEL – JAVIER GARCÍA GIBERT –
EUGENIO GARIN – CLAUDIA GRÜMPPEL – JENS HALFWASSEN – BELÉN HERNÁNDEZ –
M^a PAZ LÓPEZ MARTÍNEZ – M^a ÁNGELES LORCA TONDA – LUIS LUQUE –
FRANCIS MACDONALD CORNFORD – MIGUEL ÁNGEL MANZANO RODRÍGUEZ –
M^a ISABEL MÉNDEZ LLORET – ÁNGEL PONCELA GONZÁLEZ – ALFONSO REYES –
FERNANDE RUIZ QUEMOUN – JOSÉ LUIS VILLACAÑAS BERLANGA – GEORG VOIGT



EDITORIAL  *Verbum*

IN MEMORIAM
JUAN ANDRÉS (Planes, Alicante, 1740 - Roma, 1817)

© P. Aullón de Haro y los Autores, 2010
© Editorial Verbum, S. L., 2010
Eguilaz, 6, 2º Dcha. 28010 Madrid
Apartado Postal 10.084. 28080 Madrid
Teléf.: 91 446 88 41 – Telefax: 91 594 45 59
e-mail: verbum@telefonica.net
www.verbumeditorial.com
I.S.B.N. (O.C.): 978-84-7962-488-0
I.S.B.N. (T. IV): 978-84-7962-492-7
Depósito Legal: SE-8107-2010
Diseño de cubierta: Pérez Fabo
Fotocomposición: Origen Gráfico, S.L.
Printed in Spain / Impreso en España por
PUBLIDISA

Todos los derechos reservados. Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra solo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos, www.cedro.org) si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra.

PATRÍSTICA Y HUMANISMO: SAN JERÓNIMO Y SAN AGUSTÍN

JAVIER GARCÍA GIBERT

Cuando en la segunda mitad del XVI el humanista Fray Luis de León recurre a metáforas náuticas en su célebre primera *Oda*, la crítica literaria nos informa de que la metáfora de la vida como navegación ya se encontraba en la tradición bíblica y en la clásica, pero es justo recordar que el desarrollo de este tema y las alegorías correspondientes había sido cosa de los Padres de la Iglesia. Así, cuando Fray Luis expresa la fragilidad de su agitada vida con el verso “Roto casi el navío...”, no sabemos si referirlo al *tes neos* [...] *dialytheises* del final del *A Teodoro caído* de San Juan Crisóstomo, al *quasatam navem* del capítulo inicial del *De beata vita* de San Agustín o a la epístola 147,3 de San Jerónimo, donde nos habla del *fracto navigio* en que se convierte a veces la existencia humana. Cualquiera de ellos, en efecto, pudo haberle servido de fuente, porque ellos eran los autores patrísticos más influyentes del humanismo renacentista y estaban en la mente de cualquier escritor de la época. De los tres, el de Antioquia surtió de tópicos ascéticos y de alegorías pedagógicas a la posterior literatura del humanismo cristiano, pero sin duda son los dos Padres de la Iglesia occidental –San Jerónimo y San Agustín– los que constituyeron para esa tradición “las dos más altas y sagradas plumas”¹. Como veremos después, la influencia principal de San Agustín gira en torno, por un lado, al rico ensamblaje entre el pensamiento platónico y la teología cristiana y, por otro, a la primacía que se le otorga al *hombre interior* y a la inaugural exposición no sólo autobiográfica, sino, sobre todo, existencial y literaria de sus vivencias espirituales. El influjo de Jerónimo fue de signo distinto, pero igualmente crucial e insoslayable para la tradición humanística. Por decirlo de modo sintético y con las solventes palabras de E.R. Curtius, San Jerónimo fue “la cabeza literaria y el refrendador histórico” de la fusión “entre el judaísmo y la idea de Occidente”,² una “idea

¹ Quevedo, *Política de Dios y gobierno de Cristo*, Libro II, cap. 21.

² En su artículo “El humanismo como iniciativa”, publicado en *Revista de Occidente*, nº 109, julio de 1932, y recogido en *Selección y recuerdo de la Revista de Occidente*, Madrid, 1950, pp. 91-115. Cita en la p. 100 de esta edición.

de Occidente”, por añadidura, que se entrañaba en el sustrato grecolatino. Y es, de hecho, su papel de doble mediador entre el cristianismo que profesaba y las dos grandes culturas existentes –la bíblica, por un lado y la clásica, por otro– lo que le otorga su condición de figura estratégica en la tradición occidental, aunque esto fuera acompañado de otros elementos, de carácter simbólico y emocional, que resultaron decisivos, según veremos, para afianzarle en ese lugar de privilegio.

SAN JERÓNIMO, EL FILÓLOGO

Si hemos de valorar la contribución de San Jerónimo a la historia universal de la cultura, es imprescindible atender, antes que nada, a lo que debe considerarse su magna obra: la versión latina de las Escrituras que, con el nombre de *Vulgata*, la Iglesia latina iba a aceptar como texto canónico. Puede decirse que toda su vida –que se inició en la ciudad de Estridón, entre las antiguas Dalmacia y Panonia romanas, hacia el año 347– fue encaminada a ese proyecto, que muy pocos, a la sazón, estaban en condiciones de llevar a cabo. En efecto, a las alturas del siglo IV no demasiados ingenios sabían ya, como Jerónimo, latín y griego (el mismo Agustín desconocía la lengua de Platón) y todavía era más excepcional el dominio añadido del hebreo. Jerónimo se inició en el estudio de esta lengua en el desierto de Calcis, cerca de Antioquia, adonde se retiró en el 374, tras el preceptivo período de formación en Roma y los primeros viajes de estudios, siguiendo un camino de perfección bastante común en aquellos tiempos (y que ya habían emprendido, por ejemplo, sus cultos correligionarios Juan Crisóstomo, Basilio el Grande o Gregorio Nacianceno). Todo parece indicar que el triunfo oficial del cristianismo a comienzos del siglo IV generó un ambiente de laxitud y corrupción generalizadas en el seno de la Iglesia, que llevó a los cristianos más exigentes a buscar en la vida penitente de los desiertos de Egipto, Siria o Palestina esa entrega y ese heroísmo que les habían caracterizado en la época, ya extinta, de las persecuciones. Jerónimo se entregó con pasión a la vía eremítica³, pero pronto observó con desagrado que este tipo de vida, que

³ E incluso escribió biografías de ilustres anacoretas, como la de Pablo el Ermitaño, muerto en el 347, que se había retirado a la Tebaida egipcia (donde se encontró con San Antonio Abad, lo que originó la famosa leyenda de la milagrosa alimentación de los dos solitarios por medio de un cuervo, que cautivó la imaginación de los pintores, como demuestran los magníficos cuadros de Durero o de Velázquez). También escribió, más tarde, la vida de

a veces tendía al exceso o a la extravagancia⁴, entrañaba el peligro de la vanagloria exhibicionista y podía convertirse asimismo en una hipócrita exteriorización que ocultaba entre los solitarios a verdaderos libertinos o a meros vagabundos. Estas razones le llevarán a desechar, como ideal de vida, el eremitismo y tomar partido por el modelo cenobítico, sometido a una existencia disciplinada, conformada por las reglas y el trabajo⁵.

Es la vida de estudioso que, años más tarde, tras su vuelta del desierto y su período de estancia en la mundana Roma –donde trabaja como secretario del papa Dámaso y comienza a ser reconocido, formando en su torno selectos círculos de estudios bíblicos, integrados mayoritariamente por mujeres–, emprenderá en el monasterio de Belén (desde el 386 hasta el año de su muerte, en el 419) y le permitirá llevar a término, tras la larga serie de aprendizajes previos, su gran labor de traducción. Sin embargo, fueron los años de desierto los que posibilitaron que el futuro autor de la *Vulgata* consumara su proyecto, pues fue en Calcis donde se inició en el estudio del hebreo, gracias a un colega anacoreta, judío convertido, que conocía la lengua de sus mayores y la exégesis rabínica. El aprendizaje tuvo que ser dificultoso⁶, pero concluyó con éxito, convirtiendo a Jerónimo en el único ser capaz en su época de

Malco (un eremita que había conocido en el desierto de Calcis) y la de Hilarión, anacoreta de existencia legendaria sobre el que recogió información en su posterior visita al valle del Nilo.

⁴ Como máximas muestras en este sentido, podríamos destacar dos modalidades, de opuesta figuración externa pero de pareja radicalidad: los “inclusos”, que voluntariamente se encerraban durante años o de por vida en una celda tapiada con un minúsculo agujero de comunicación con el exterior, modalidad elegida por la antigua y célebre cortesana Tais (s. IV); y los “estilitas”, que vivían a la intemperie sobre una columna (*stilos*), el más famoso de los cuales fue Simeón (s. V), que permaneció durante treinta años a 15 metros de altura, congregando a multitudes que se reunían para escucharlo a los pies de su columna.

⁵ Este cambio de actitud puede comprobarse si leemos su famosa Epístola 14, a Heliodoro, del año 376-7, en la que todavía exalta las virtudes del desierto (*o desertum... o solitudo... o eremus*) y la comparamos con la del año 411 a Rústico, donde el panegírico se lo lleva ya por entero la vida cenobítica (Ep. 125,9). Jerónimo, por otro lado, tradujo al latín los escritos de San Pacomio (primera mitad del siglo IV), que, abandonando el anacoretismo, redactó unas reglas monásticas que tendrían enorme importancia para regular los cenobios que proliferaron en la época.

⁶ Así lo reconoce varias veces en su epistolario, donde también afirma que se trató de un esfuerzo que tuvo continuidad durante toda su vida: “La lengua hebrea, que yo con mucho trabajo y sudor aprendí [...] y que no dejó de meditar infatigablemente por miedo de que me deje ella a mí...” (Ep. 108,26).

hacer esa colosal obra de traducción: a su competencia en la lengua latina, a sus estudios atentísimos de los exegetas griegos, a su manejo de las distintas versiones existentes sobre las Escrituras y a su conocimiento directo de las tierras bíblicas habría que añadir una considerable ambición intelectual que le hizo afrontar la tarea sin arredrarse ante las críticas abiertas de muchos cristianos de su tiempo (que, como Rufino, lo tildaban de hereje y falsificador) y los recelos de otros que, como el propio Agustín, se aferraban a la venerable –y para muchos *inspirada*– versión griega de los Setenta, la cual requería, a su juicio, revisiones puntuales, pero no una nueva y completa traducción del hebreo⁷. Jerónimo mismo respetaba la antigua versión griega por razón de antigüedad y la consideraba aceptable para usos litúrgicos y tradicionales, pero postulaba la necesidad *filológica* de una nueva versión latina de los textos novotestamentarios y de una traducción cabal de la Biblia hebrea a partir de su lengua original, trabajos que “han de conocer los eruditos por honor a la ciencia de las Escrituras” (Epístola 106,46). Las versiones latinas de la Biblia, que habían proliferado a partir del siglo II, eran deficientes, además de discrepantes entre sí, procedían todas ellas del texto griego y exhibían un latín vulgar, nada literario. A finales del siglo IV, sin embargo, muchos se aferraban por inercia o tradición a estas versiones. Con su agresividad habitual, Jerónimo los motejará de “asnos bípedos”, a los que resulta más grato el sonido de la zampoña que la melodía de una cítara (Ep. 27,13). Esa sacra melodía es la que él pretendía ofrecerles con su *Vulgata*.

En general, puede decirse que Jerónimo mostró en la tarea una aptitud y una solvencia extraordinarias, por más que su *Vulgata* no pasaría los filtros de traducción modernos. Tampoco pasó los de los refinados humanistas del Renacimiento, que, sin embargo lo exculpaban en buena medida, al afirmar, como Lorenzo Valla en el Proemio a sus *Anotaciones al Nuevo Testamento* (1450), que en los mil años que habían pasado desde Jerónimo hasta su tiempo el texto podía haber sido corrompido por “el escriba inculto, el copista negligente, la corrección audaz de quien no entiende bien”. El hecho es que los humanistas y filólogos de la época, desde el italiano Valla hasta el alemán Reuchlin, desde el español Nebrija hasta el holandés Erasmo, hacían sus propias correcciones para mejorar el texto jeronimiano, aunque

⁷ Es verdad que Agustín –a cuyo elevado sentido estético no le pasaba desapercibida la superior calidad de la *Vulgata* en relación al resto de traducciones latinas que él manejaba– pareció ir poco a poco venciendo sus reticencias y al final de su vida ya alababa y se servía de la traducción jeronimiana.

Erasmus mismo consideraba que la restauración en su conjunto de la *Vulgata* de Jerónimo –degradada, como él decía, por los “semidoctos”– era una empresa necesaria, pero tan arriesgada y difícil “que parece digna de Faetonte”. Aunque la obra traductora de Jerónimo no sólo adolecía de impurezas filológicas, sino de otras radicadas en el hecho de que el cristiano o el hermenauta prevalece en ocasiones sobre el crítico textual. Esto con frecuencia se produce al conferir sentido mesiánico a textos que no lo tienen, pero a veces las motivaciones son de signo distinto; valga sólo como ejemplo el “*non*” gratuito que Jerónimo añade en uno de esos ásperos lugares del *Libro de Job* (9,23) para decir, contra el sentido estricto del texto hebreo (aunque de acuerdo, sin duda, con lo deseado por los fieles), que Dios *no* se ríe de las penas de los inocentes: *et non de poenis innocentium rideat*⁸.

Pero nada de esto puede minimizar, teniendo en cuenta la época y las circunstancias, no ya sólo la calidad de Jerónimo como traductor, sino el reto enorme de su empresa, tanto por la dimensión titánica del trabajo y las mencionadas resistencias de los creyentes como por la índole del material traducido: ni más ni menos que la palabra de Dios. No era una labor de traducción cualquiera, sino la traducción de un texto sagrado donde la mala colocación de una simple coma podía tener efectos de incalculables consecuencias.⁹ Jerónimo, sin embargo, frente a las versiones latinas anteriores de la Biblia, que procedían de la traducción de los Setenta y que eran esclavas del texto y la sintaxis griega, va a mantener para su trabajo la actitud abierta que habían supuesto en este terreno las consignas de Cicerón, en su designio de no traducir de modo literal, palabra por palabra, sino de acuerdo con el “sentido”, atendiendo a la reproducción fiel del pensamiento¹⁰. Hay indudablemente una conciencia estética en esta opción, y Je-

⁸ Esta irregularidad cuajó durante mucho tiempo, para paliar el crudo sentido, casi blasfemo, que parecen tener en algunos pasajes los lamentos de Job. Para el tradicional edulcoramiento de este punzante libro bíblico en la tradición cristiana puede verse el capítulo “El *satori* de Job” de mi libro *Con sagradas escrituras. Diez ensayos sobre literatura bíblica*, Madrid, Antonio Machado, 2002.

⁹ En la muy ilustrativa Epístola 140, en la que Jerónimo razona al presbítero Cipriano su labor de traducción para el salmo 89, Jerónimo demuestra en su comentario del versículo primero que la mala puntuación de algunas versiones latinas puede dar pábulo a la doctrina de la preexistencia de las almas, que a la sazón era defendida por algunos cristianos platonizantes (algo que era muy delicado en aquellos momentos de definición dogmática).

¹⁰ Véase para todo esto la Epístola 57, a Pammaquio, que es un espléndido tratadillo sobre la traducción. Para defender su opción de traducir según el sentido, Jerónimo se apoya

rónimo –como todo traductor de raza– sabía que el verdadero logro de la labor traductora se cifra en la lengua de recepción; a estos efectos, cuida la elegancia de la frase latina y evita cualquier violencia contra su gramática o su sintaxis. Siempre salvando la fidelidad necesaria, no tiene inconveniente, por ejemplo, en recurrir a la paráfrasis para aclarar las intrincadas cláusulas paulinas¹¹, en enriquecer la monotonía sintáctica o semántica del original hebreo mediante la subordinación o la sinonimia, o en adoptar determinadas soluciones por razones estrictamente estéticas o literarias, que le hacen, por ejemplo, preferir la opción *lacrymarum* en vez de la literal *plorationis*, apoyarse en el ejemplo de Virgilio para elegir *horrendus* en lugar de *terribilis* o introducir pronombres inexistentes por razones estrictas de eufonía: *Beatis homo quem tu erudieris, Domine*¹².

Sobre la base firme de su conocimiento de las lenguas bíblicas, Jerónimo llevó a cabo asimismo una estimable tarea exegética, y no es extraño que más de una vez saque a colación el episodio clave del Nuevo Testamento (*Hechos*, 8, 27-39) para cualquier exegeta vocacional¹³: el del apóstol Felipe explicando las Escrituras al eunuco etíope, a quien convierte al llevar a cabo con suma pericia el verdadero *scripturarum ars* (Ep. 53, 5-7). Jerónimo se adiestró en este arte a partir de la ingente obra de Orígenes, pero además se preocupó en formarse con reputados maestros vivos, que enseñaban en diversos lugares y pertenecían a diversas escuelas: la sensibilidad retórica y literaria de Gregorio Nacianceno en Constantinopla, la corriente literalista de Apolinar en Antioquia, la alegorizante de Dídimo en Alejandría, la rabínica del judío Baranina en Jerusalén... Puede decirse que, en general, cultivó Jerónimo un prudente y ecléctico equilibrio entre la tendencia literal, con es-

en un célebre pasaje del prólogo de Cicerón a su traducción de los discursos de Esquines y Demóstenes, donde afirmaba que no los traducía como un “traductor”, sino como un “orador”, manteniendo el sentido y cambiando la forma si se daba el caso, para reproducir los efectos estilísticos en latín.

¹¹Jerónimo se refiere en alguna ocasión al oscuro estilo de San Pablo, el cual –en su opinión– poseía clarísimo el lenguaje en su hebreo vernáculo, pero se hacía oscuro y confuso al expresarlo en griego; ¡cuánto más –opinaba Jerónimo– se enturbiaría en latín su pensamiento si se le quiere traducir palabra por palabra, en vez de recurrir a veces a la necesaria paráfrasis y a una ordenada construcción sintáctica! (ver Ep. 121,10),

¹²Los ejemplos citados están extraídos de la Epístola 106 (54, 57 y 59), que está repleta de muestras soberbias del arte jeronimiano de la traducción.

¹³También lo hace, por ejemplo, San Agustín en un lugar de su tratado *Sobre la doctrina cristiana* (Prólogo, 7).

merada atención textual y filológica, y la corriente alegórica, de carácter moral y espiritualizante, y mantuvo, por otra parte, una gran finura de escritor, uniendo la exégesis y la elegancia estilística. Como botón, valga una muestra. Cuando comenta el episodio del profeta Jonás anunciando la destrucción de la pecadora Nínive (“Dentro de cuarenta días Nínive será arrasada”, *Jonás* 3,4), Jerónimo advierte que el verbo hebreo utilizado, *hapak*, significa volcar, dar la vuelta, arrasar, pero que también se usaba de modo traslaticio con el sentido de cambio de conducta, actitud o forma de ser. Aprovechando esa ambigüedad polisémica, el autor bíblico hace que el profeta junte en una sola frase admonitoria la amenaza de Dios y lo que al cabo ocurrirá (pues finalmente Nínive hará penitencia y no será destruida). Jerónimo deja bien clara la sutileza y sanciona el sentido, al fin revelado, de la frase –que no se refería a arrasar los muros, sino a convertir las costumbres– con estas sintéticas paronomasias: *non muri sed mores; non evertere, sed convertere*.

Pero Jerónimo no sólo tradujo la Biblia al latín y realizó la consiguiente labor hermenéutica, sino que llevó a término una completa labor filológica al emprender, sobre la base de otros autores (Orígenes, Filón de Alejandría, Eusebio de Cesarea...), una serie de trabajos aledaños para la mejor comprensión de los estudios bíblicos: el *Onomasticon*, un diccionario etimológico de los nombres propios contenidos en las Escrituras (donde, al modo de la época, proliferan las falsas etimologías, que propician, no obstante, significativos estímulos para las lecturas alegóricas); las *Hebraicae quaestiones in Genesim*, una reivindicación del conocimiento del hebreo y de la exégesis rabínica para el análisis e interpretación de la Biblia; el *De locis*, un prontuario de los lugares mencionados en las Escrituras, donde los datos recogidos por la *Crónica* de Eusebio se enriquecen con su conocimiento directo de las tierras bíblicas; y (también sobre el sustrato de otra obra de Eusebio, la *Historia eclesiástica*, y retomando el título de una obra célebre de Suetonio), el *De viris illustribus*, que puede considerarse como la primera obra verdadera de historia literaria, donde nos da noticia biográfica de todos los autores cristianos (y algunos no cristianos, pero cristianizados, como Séneca), desde el apóstol Pedro hasta él mismo, comentando con criterio las diversas obras¹⁴. Este tratado fue la base y la pauta para los historia-

¹⁴ Una de las intenciones de la obra era desmentir la imagen que habían difundido los escritores paganos acerca de la plebeyez e ignorancia del movimiento cristiano. Así lo dice en el Prólogo: “Entérense, pues, Celso, Porfirio, Juliano, canes llenos de rabia contra Cristo, entérense sus seguidores que creen que la cristiandad no ha tenido filósofos ni oradores, que no

dores posteriores de la literatura eclesiástica (Genadio, San Isidoro, Sigisberto, Honorio, Enrique de Gante... hasta llegar a Tirtemio, en pleno Renacimiento), pero también sirvió de estímulo para las biografías del humanismo, empezando por las que hizo Boccaccio de Dante y de Petrarca (que escribió a su vez, dicho sea de paso, un *De viris illustribus*).

Es la grandiosa tarea hasta aquí reseñada la que suscitó por San Jerónimo la admiración ferviente del humanismo renacentista. Su condición de *homo trilinguis*, su enorme labor de traducción y exégesis, su elegancia formal, su apuesta por incorporar al acervo judeocristiano la cultura pagana grecolatina, todo ello convenía absolutamente a ese exigente programa humanístico cristiano, ya anunciado por Lorenzo Valla, que identificaba los conceptos de humanismo y filología bíblica. Como epítome de la devoción que le profesaba la época basta recordar la actitud de Erasmo, que lo consideraba un glorioso predecesor de sus empeños humanísticos y le tributó el honor de editar y anotar sus obras completas. Y es digno de advertir que la rendida admiración del autor holandés pasó por encima de algunos aspectos de la obra jeronimiana que no condecían en absoluto con su mentalidad ni con su temperamento, como la férrea defensa de la virginidad contra el matrimonio —que contribuiría, por cierto, la decidida aversión de Lutero contra el monje betlemita— o su excesivo tono vehemente de polemista¹⁵. Pero Erasmo, además, utilizó a Jerónimo como lanzadera en sus propias luchas intelectuales contra los tirios escolásticos y los troyanos de Italia, que le atacaban por alejarse del excluyente modelo prosístico ciceroniano¹⁶. Y así,

ha tenido maestros, de cuántos y cuáles personajes pusieron sus cimientos, la elevaron y la embellecieron; dejen de afirmar que nuestra fe es sólo propia de estúpidos ignorantes y mejor reconozcan su desconocimiento”.

¹⁵ En relación a esto último, Erasmo lo disculpaba, afirmando que, “para enjuiciar con tino sus vehemencias, deben tenerse en cuenta las circunstancias: la gravedad del asunto, su patria, su ingenio, su propia seguridad y la perfidia de los torpes o envidiosos” (*apud* Francisco Moreno, *San Jerónimo*, Madrid, BAC, 1986, p. 58). Y en cuanto a la decidida primacía que le otorgaba a la virginidad sobre el matrimonio, sólo le provocó unos comentarios tolerantes sobre la “quizá exagerada” opinión de Jerónimo en este tema, algo que Erasmo, no obstante, disculpaba, al achacar “este ardor a aquellos tiempos” (en su coloquio *Apología del matrimonio*, en *Obras escogidas*, Madrid, Aguilar, 1964, p. 436).

¹⁶ Esta sonada controversia del humanismo renacentista, en la que midieron sus armas los más importantes latinistas de la época, se había iniciado, de hecho, bastante antes, desde que la prosa de Cicerón empezó a ser tomada como referencia del latín humanístico. Los humanistas consideraban su estilo como el más alto, pero diferían a la hora de tomarlo como

por ejemplo, lamentaba en una de sus cartas que la bárbara filosofía académica de su tiempo adorara a Occam y a otros peores e ignorara por completo a los autores patrísticos, sobre todo a San Jerónimo, cuyo estilo superaba –añadía con malicia– al del propio Cicerón¹⁷.

EL DEGUSTADOR DE LA CULTURA CLÁSICA

Pero en la devoción a Jerónimo de los humanistas fue asimismo un factor decisivo su emblemático papel en la recepción del rico legado grecolatino por parte de la naciente cultura cristiana. La meritoria y compleja asunción de este legado, llevada a cabo en los primeros siglos de nuestra Era por la Patrística –cuyos más insignes representantes eran hombres cultivados de muy solvente formación clásica–, es, como se sabe, un episodio nuclear para la instauración del humanismo en la civilización occidental. Los autores patrísticos modularon obviamente *pro domo sua* el riquísimo acervo de la cultura pagana, pero puede también aventurarse que sin su intervención todo aquel legado hubiera desaparecido. Esta asimilación estuvo, por supuesto, llena de recelos y de polémica, en un largo y tenso proceso del que no podemos ocuparnos aquí; basta saber que las opciones en conflicto se revelaron tempranamente, desde el franco y directo rechazo de Tertuliano hasta la decidida voluntad armonizadora de Justino o de la llamada escuela de Alejan-

modelo exclusivo o bien como acicate para una imitación libre y creadora. El conflicto enfrentó en el XV a Poggio Bracciolini, que representaba la primera postura, frente a Lorenzo Valla, que encarnaba la segunda, y que mantenía en el fondo el antiguo criterio de Quintiliano, que en su *Institución oratoria* (X, 2, 24-26) aconsejaba imitar no sólo a Cicerón, a pesar de su grandeza. Esta era en el fondo la postura sensata que había mantenido y mantendría el mejor humanismo (Petrarca, Poliziano, Pico della Mirandola...), aunque otros como Bembo, Salutati o Guarino da Verona, entre otros muchos, defendieron la contraria. La polémica llegó a adquirir evidentes tintes nacionalistas y Bembo, por ejemplo, defendió su estricto ciceronianismo contra los “bárbaros” del Norte (humanistas de Francia, Alemania o los Países Bajos). Erasmo tomó cartas en el asunto y en 1528 ridiculizó en su diálogo *Ciceronianus* las tesis de Bembo, en las que veía, por una parte, un eco del anquilosamiento formal de los escolásticos y, por otra, una cierta actitud neopaganizante. Al criterio de Erasmo se sumó Vives, que afirmaba que los prociceronianos eran meros *simiae*, esclavizados por las formas y esquemas de Cicerón. En 1531 y 1537 Julio César Escaligero llevó a cabo las últimas y sonadas defensas de la tesis prociceroniana atacando a Erasmo con gruesas descalificaciones personales.

¹⁷ “...ut meo iudicio Ciceronem etiam ipsum, sufragis omnium eloquentiae romanae principem, nonnullis dicendi vitutibus superet” (apud Domingo Ynduráin, *Humanismo y Renacimiento en España*, Madrid, Cátedra, 1994, p. 437, nota 92).

dría, con Clemente y Orígenes a la cabeza. La actitud predominante fue, sin embargo, la que expresó a mediados del siglo IV San Basilio en su célebre opúsculo *A los jóvenes sobre la manera de aprovechar las letras paganas*, que llegaría a ser todo un referente para legitimar la fruición clásica del humanismo cristiano posterior. Basilio propugnaba la selección y el discernimiento, previniendo, por un lado, contra los elementos impíos o inmorales de algunos textos, pero subrayando con fuerza lo que en muchos otros podía ser útil para la formación del gusto y el cultivo de la virtud. Jerónimo y Agustín, pocos años después, se situaron desde luego dentro de esa –ya hegemónica– opción de *caute lege*, o asimilación juiciosa de los clásicos, pero no se limitaron a seguir con ello una consigna, sino que manifestaron, cada uno a su modo, una verdadera y angustiosa lucha de índole no sólo doctrinal, sino también vivencial, a la hora de conciliar su decidida fe religiosa y su amor, no menos firme, por la cultura clásica.

Para defender esta cultura frente a la fe ignorante, y en pleno apogeo del humanismo renacentista, Erasmo, en su *Antibarbarorum liber*¹⁸, recordaba que estos dos genios de la Patrística habían recurrido, con el mismo fin de legitimar la utilización cristiana de la sabiduría grecolatina, a sendas metáforas, extraídas por cierto de la literatura bíblica (con lo que se anudaban, por añadidura, los dos legados que tuvo que administrar el cristianismo: la cultura clásica y el judaísmo). En efecto, a partir de un pasaje del *Éxodo* (3, 21-22), San Agustín, en el capítulo XL del Libro Segundo de *Sobre la doctrina cristiana* se había referido al tesoro de sabiduría estética, política, moral, e incluso religiosa, de los gentiles bajo el símil del oro y la plata que se llevaron consigo los judíos, por mandato de Yahvé, al salir de Egipto “para hacer de ello mejor uso”. Por su parte, San Jerónimo, en su Epístola 70,2, se había referido a lo mismo, a partir de unas disposiciones bélicas del *Deuteronomio* (21, 10-13), con la gráfica imagen de las letras paganas como una bella, pero salvaje, cautiva extranjera a la que el conquistador ha de lavar, pulir y adecentar

¹⁸ Erasmo atacó en esta obra a los cristianos enemigos de la cultura clásica, que esgrimían dos tipos de argumentos tradicionales: las citas de San Pablo donde se hablaba de la necesidad del sabio (*I Corintios* 6, 1; *Romanos* 11, 20) y el hecho de que el cristianismo no fuera propagado por hombres cultos, sino por rústicos e ignorantes pescadores. Erasmo afirmaba que las citas paulinas se entendían fuera de su contexto, que era el de la controversia de los primeros cristianos con el legalismo de los supuestos “sabios” del judaísmo; y, por otro lado, declaraba, con toda la intención, que los que apelaban a la rusticidad de los apóstoles también podrían imitarlos en su pobreza y simplicidad...

antes de casarse con ella. Como tantas cosas suyas, este símil fue una referencia constante en la reflexión posterior sobre el asunto, aunque en los antihumanísticos siglos medievales se interpretó con frecuencia a contracorriente de la clarísima intención de San Jerónimo, favorecedora de la cultura clásica. Así, San Pedro Damiano, en el siglo XI, interpretaba el pasaje mencionado en su tratado *De divina omnipotentia* entendiendo a la sabiduría profana como *ancilla dominae*, mera esclava de la fe, a la que debía, sin más, *subservire*, contraviniendo la expresa lectura de Jerónimo, que, “dada la gracia de su hablar y la belleza de sus miembros”, quiere convertir a la doncella “de esclava y cautiva en israelita” (*de ancilla atque captiva Israelitina facere cupio*). La misma lectura tendenciosa vendría a recomendar dos siglos más tarde Gregorio IX en un escrito dirigido el 7 de julio de 1228 a los profesores de la Universidad de París, reclamando que la “verdad teológica” debe ejercer su dominio absoluto sobre esa cautiva, “como el espíritu lo ejerce sobre la carne”. Pero el noble concepto del matrimonio (*coniugium*), utilizado por San Jerónimo para expresar en su metáfora la unión de la fe con las letras clásicas, sería la bandera expresamente ondeada en los escritos de las sucesivas generaciones de humanistas.

Y no parece, desde luego, que, en el sentir de San Jerónimo, sus amados Virgilio, Horacio o Cicerón necesitaran demasiados retoques para matrimoniarse con ellos, como no los necesitaban muchas afirmaciones aprovechables de los numerosos moralistas, historiadores, médicos, retóricos o literatos de la literatura precristiana que cita en sus escritos. Varias veces trae Jerónimo a colación, justificatoriamente y para su provecho, una conocida cita de San Pablo: “leedlo todo, pero retened sólo lo bueno” (*I Tesalonicenses* 5,21); y agregaba: “A mi trabajo y estudio pertenece leer a muchos a fin de recoger de todos flores varias” (Ep. 61,1-2). Cómo dudar de que era infinito el amor de Jerónimo por las Escrituras, un *corpus* sagrado que encerraba, a su juicio, todos los encantos de la tierra prometida: “Entra en la tierra que mana leche y miel”, le intimaba en una carta a su discípula Furia (Ep. 54,11). Pero uno tiene la impresión de que todas las bellas letras –no sólo las judeo-cristianas– eran sagradas para él. Se podría, en efecto, afirmar de Jerónimo lo que éste decía de Nepociano en su oración fúnebre: que “por la asidua lectura y la meditación prolongada, había hecho de su pecho una biblioteca de Cristo” (Ep. 60,10). Pero, en el caso del monje betlemita, esa nutrida “biblioteca de Cristo” incluía también muchos anaqueles de las bellas letras grecolatinas.

Jerónimo demuestra, ciertamente, una soltura extraordinaria para simultanear ambas tradiciones, no siendo extraño, por ejemplo, que sazone en apenas diez líneas una reflexión sobre la fragilidad humana con textos de Horacio, de San Pablo, de los Salmos y de Cicerón (Ep. 79,9), o que pondere en un solo párrafo los peligros de la embriaguez con citas de Galeno, de Cristo, de San Pablo y de Terencio (Ep. 54,9). Tanto las letras paganas como las cristianas podían ilustrar en su sabiduría las realidades de este mundo, y así, la caída de Roma a manos de los bárbaros podía quedar, a su juicio, parejamente iluminada por los versos de Isaías sobre la caída de Moab, los del salterio sobre la destrucción de Jerusalén o los de Virgilio sobre la conquista de Troya (Ep. 127,12). Nunca se priva de recurrir a los clásicos siempre que el tema o el argumento le dan pie para ello: así, por ejemplo, utiliza la fórmula del *ubi sunt* al hablar de la muerte de Nepociano (Ep. 60,13), acude al *De senectute* de Cicerón cuando se refiere a la vejez en la Epístola 52, sobrevuela pasajes virgilianos de las *Geórgicas* cuando le escribe a Rústico sobre las excelencias del retiro monacal (Ep. 43,3) o cuando le propone a Marcela el santo apartamiento en su casa de campo (Ep. 125,11), o apela, en fin, a la máxima estoica del *aequo animo*, o impassibilidad ante los avatares de la vida, cuando conmina a su discípula Paula para que no se abandone a la desesperación tras la muerte de su hija Blesila (Ep. 39,2). Obviamente, y por ceñirnos a este último ejemplo, la referencia estoica se completa –y por eso califica sus lágrimas de “rebeldes”– con una apelación a la fe cristiana en la otra vida: “Si creyeras que tu hija vive, jamás llorarías porque haya pasado a mejor suerte” (39,3).

Jerónimo no es el único ni el primero de entre los Padres de la Iglesia que demuestra esta asunción de la literatura clásica y este asiduo y habilísimo manejo de sus referencias (otros, como Gregorio Nacianceno, también lo hacían), pero sí es aquél en que el posterior humanismo advirtió una postura emocionalmente más afín a sus presupuestos. Valgan como muestra estas palabras que escribió en el Prólogo a sus lectores el impresor de la primera traducción de la *Eneida* en verso castellano (1555): “el padre de los sacros doctores, Hierónimo, es tan grande el caudal que hace de este poeta, tanta *la fiesta que hace de sus versos*, que ninguna vez se le ofrece la ocasión, yendo escribiendo, que no engaste en sus escritos algún verso o versos de Virgilio, como en oro cendradísimo piedras preciosas. Y da a entender que los inxere y entretexe *con tanto gusto y de tan buena gana*, trayéndolos tan a propósito y haciéndoles (como dicen) la cama, que quien curiosamente y

con atenta consideración los mirare, dirá que para allí se hicieron, y que aquel es su nativo lugar. *Lo cual cae tan en gracia a Erasmo, que nunca acaba de encarecerlo*" (cursivas nuestras)¹⁹. Estas reveladoras apreciaciones –que serían extensivas, por supuesto, a otros autores clásicos citados por Jerónimo– nos dan la medida del matiz sensible y hondamente literario que coloreaba la figura del monje betlemita a los ojos de los humanistas, que también advirtieron y valoraron las tensiones internas y las presiones externas que tuvo que sufrir como Padre de la Iglesia por mantener viva la llama de su pasión por las letras paganas. En este sentido, sería tal vez inoportuno pasar por alto un supuesto episodio de su vida que fue narrado por San Jerónimo en un célebre pasaje confesional (22,30-31) de la extensa carta que escribió hacia el año 384 a la joven Eustoquia, hija de Paula, una de sus discípulas.

El episodio ha permanecido durante siglos en el imaginario humanista, debido a su carácter paradigmático y a su sencilla espectacularidad. Jerónimo recuerda cómo de joven decidió alejarse de su casa, de su familia y de ciertas costumbres mundanas, "pero no podía desprenderme de mi biblioteca que, con extrema diligencia y trabajo, había allegado en Roma". Y no sólo eso: después de ayunar y disciplinarse a lo largo de toda la jornada, llegaba la noche y tomaba en sus manos un libro de Plauto o de Cicerón. Le era imposible evitarlo. Así las cosas, un día enferma de gravedad y en medio de la fiebre se ve arrastrado al cielo en una visión; a requerimiento de una voz divina se presenta humildemente como "cristiano". La voz atruena desde lo alto: "Mientes –dijo–; ciceroniano eres, no cristiano. Donde está tu tesoro, allí está también tu corazón" (cita de Mateo 6,21). Y al propio tiempo unos esbirros angélicos empiezan a flagelarlo hasta hacerle gritar y pedir compasión. Cesan al fin los azotes y se le hace saber que "si alguna vez en lo sucesivo leía libros de letras gentílicas, tendría que sufrir el castigo. Yo, que en tan terrible trance estaba dispuesto a hacer promesas aún mayores, empecé a jurar y, poniendo por testigo su mismo nombre, dije: 'Señor, si alguna vez tengo libros seculares y los leo, es que he renegado de ti'. En fe de ese juramento me soltaron y volví a la región de los vivientes". El relato termina con una expresión de veracidad, aludiendo Jerónimo a las ronchas auténticas que los visionarios zurriagazos le habían dejado en las espaldas, y con

¹⁹ Algo similar había dicho Luis Vives en su Introducción a las *Geórgicas* de Virgilio, al ponderar la afición con la que incluye Jerónimo los versos del poeta latino y cómo pensaba que adornaban sus textos (*quam putat ornari suma orationem*).

una protesta formal de cumplimiento: “en adelante, leí con tanto ahínco los libros divinos, como no había puesto antes en la lectura de los profanos”.

El caso de Jerónimo es ejemplar en más de un sentido. La figura de Cicerón, verdadero padre del humanismo, es ya sintomática. Su predicamento en los primeros siglos del cristianismo había sido considerable en cuestiones formales –un Minucio Félix, por ejemplo, había adoptado en su *Octavio* la forma del diálogo ciceroniano, y el estilo de Lactancio convertía a este autor, como diría siglos después Pico della Mirandola, en un *Cicero christianus*–, pero su influencia se extendió también a cuestiones de fondo y contenido humanístico, como revelan bien a las claras los casos de Agustín y de Jerónimo. En el episodio de éste que hemos mencionado, Cicerón representa, de hecho, el poder vinculante de la cultura clásica mucho más que la estigmatización de la misma, y el pintoresquismo ingenuo de la anécdota esconde en el fondo una verdad profunda, y no por fuerza ultraterrena. Todo parece indicarnos que en ese violento sueño febril de San Jerónimo no hay otra cosa que una inconsciente proyección de la culpa ante su debilidad por las letras clásicas y que el propio Jerónimo provocó ese sueño como un recurso desesperado para deshacerse de ella. Y aun así le fue imposible. El éxito de la estratagema no fue, en efecto, tan contundente como parece desprenderse del final del episodio, si atendemos a lo que dicta un suceso posterior. Unos diez años después de escrita esta carta, y en el curso de una polémica doctrinal de Jerónimo con Rufino, éste lo acusó –aludiendo al suceso relatado en su epístola– de falso testimonio, porque su boca y sus sermones seguían llenos de referencias a los autores paganos, a los que citaba a menudo con posesivos llenos de afectividad: “nuestro Tulio, nuestro Flaco y nuestro Manón” (es decir, Cicerón, Horacio y Virgilio)²⁰. Lo revelador es que Jerónimo, en su respuesta (*Adversus Rufino*, I,30-31) no niega estos hechos; recuerda, en cambio, que es adecuado apelar con matices a estos autores de buenas letras y solamente se excusa afirmando que los cita de memoria, sin releerlos de nuevo, pero que no puede ni quiere evitar que sus textos guarden la fragancia de la literatura que leyó en su juventud, lo mismo que un ánfora guarda el olor de un antiguo perfume (que es alusión –a la vez oportuna y provocadora– a un verso de Horacio: *Epístolas* I,2, vs. 69-70). En cuanto a la acusación de perjurio, Jerónimo se indigna: ¿no hizo acaso el ju-

²⁰ Los posesivos afectuosos aplicados a los autores muertos y admirados se convertirían, en lo sucesivo, en una señal distintiva de los humanistas.

ramento en el curso de un sueño?; ¿no sabe Rufino que, según los profetas, no hay que hacer caso de los sueños?; ¿cómo puede, en sentido estricto, ser uno responsable de lo que jura en el curso de un sueño?

El sueño de Jerónimo puede tomarse como una anécdota, pero reflejaba un drama intelectual que no era baladí y que desgarró a muchos intelectuales cristianos durante siglos²¹. El suceso, de hecho, iba a reproducirse de diversos modos en los brotes medievales del humanismo cristiano, a veces cambiando la figura de Cicerón por otro clásico, pero con el mismo significado. Una antigua biografía de Alcuino, adalid de la rehabilitación humanística en el proto-renacimiento carolingio, reflejaba una parecida escisión autoculpabilizadora en este entrañable valedor medieval de la cultura clásica, que leía de joven la *Eneida* a escondidas en vez de asistir a los oficios nocturnos, pero que de viejo motejaba de “virgiliano” a un maestro de su escuela, Sigulfo, que no hacía más que seguir sus pasos en la devoción por el poeta de Mantua. O esa polémica epistolar que surge en Bizancio dos siglos más tarde y que reproduce la mencionada disputa de Jerónimo y Rufino, entre el prehumanista Miguel Pselo y su antiguo compañero de estudios Xifilino, convertido ya en Patriarca; éste le censuraba su entusiasta dedicación a los autores griegos, especialmente a “tu Platón”; Pselo le contesta que no es “mi Platón”, sino también el de los grandes Padres de la Iglesia. No es, pues, extraño que los humanistas cristianos se levantaran como un solo hombre para defender al atribulado Jerónimo de este relato confesional, quitándole hierro o sustancia a la anécdota y exculpando al admirado Padre de la Iglesia con todo tipo de atenuantes o de eximentes: bien afirmando que la única función del mandato divino era que Jerónimo no malgastara sus fuerzas y las empleara todas en traducir la Biblia (así lo decía Salutati en su respuesta a Giovanni da Samminiato, que, trayendo a colación el pasaje de Jerónimo, le censuraba su peligrosa afición a los clásicos); o bien entendiendo la reprimenda divina como un simple sueño, entre otros tantos, que desde luego no le comprometía, como pensaba Erasmo. Otros, según hizo Petrarca en el capítulo IV de su *De ignorantia*, no tenían inconveniente en adoptar con gusto el lugar de Jerónimo y asumir sin rebozo la acusación divina (“ciceroniano soy”), afirmando que la lectura del autor romano resul-

²¹ La locura del gramático Vilgardo de Rávena (condenado por hereje en las postrimerías del siglo X), cuyo amor a los clásicos hizo que una noche se le “aparecieran” Horacio, Virgilio y Juvenal para prometerle la gloria, e impartió en lo sucesivo como doctrina de fe las enseñanzas de los poetas, es un caso extremo y atrabiliario, pero ciertamente revelador

taba siempre provechosa, como habían demostrado San Agustín y el propio Jerónimo, que incluso después del supuesto sueño –afirmaba Petrarca– no pudo disimular “el sabor ciceroniano de su estilo”.

EL CÁLIDO AUTOR DE LAS EPÍSTOLAS

Como empezamos a ver, en la vinculación que mantiene la tradición humanista con San Jerónimo intervienen factores emocionales y virtualidades simbólicas que van más allá de su condición filológica como exégeta bíblico y autor de la *Vulgata*. Factores que apuntan a unas razones, acaso imprecisas y sentimentales, pero no menos efectivas, en relación a su temperamento y personalidad, su apasionada condición de hombre de letras y el carácter emblemático de sus luchas en este sentido. Insistiremos en todo ello más adelante, pero es preciso, antes que nada, resaltar otro aspecto que, a nuestro juicio, contribuyó también notablemente a reforzar la afinidad del humanismo con su figura. Nos referimos al molde genérico predominante en el que Jerónimo fue leído por la posteridad: las epístolas. Jerónimo es un eslabón importantísimo en lo que podría denominarse la epístola ensayística, una forma de expresión –el molde más idóneo para el ejercicio platónico de comunicación de las almas– de especial relevancia en la tradición humanística, que configura una cadena que puede llevarnos desde Cicerón o Séneca hasta Petrarca, Poliziano o Bembo. El nutrido epistolario de San Jerónimo²² –el mejor, sin lugar a dudas, de la Patrística y el de más entidad en la literatura cristiana, que sirvió además, por su gran estilo, como texto clásico para los estudiantes de latín– es el exponente más significativo de su obra, y en él se encuentra, por así decirlo, *todo* Jerónimo. Las cartas muestran, efectivamente, sus brillantes facetas de polemista, exégeta y traductor, pero también nos ofrecen en todos los casos, como valor de lectura añadido, esos elementos tan gratos a los humanistas y tan definitorios de su manera cálida de aproximarse al mundo: expresión de sentimientos, información sobre la época, elementos autobiográficos, y esa frescura que marca los textos verdaderamente epistolares, como este final de la carta 42 (a Marcela): “Habría que haber disertado más largamente, pero han venido a mi aposento unos amigos a quienes no podía negar mi compañía...” Aunque decla-

²² Hemos citado y citaremos estas Epístolas por la edición bilingüe en dos volúmenes de *Cartas de San Jerónimo*, Madrid, BAC, 1962.

raciones como ésta no deben llevarnos a engaño: las epístolas de hombres ilustres en el mundo antiguo estaban destinadas a la publicidad, y las cartas se limaban y meditaban, hasta el punto de que algunas de ellas –y las de Jerónimo son modélicas en este sentido– pueden considerarse tratados doctrinales o ensayos hermenéuticos (el propio Agustín, en sus *Retractaciones*, contaba algunas de sus cartas entre sus libros).

La verdadera proyección pedagógica de Jerónimo y la aguda percepción de su impacto humanístico se produce por medio de sus cartas, y no sólo en el ámbito de la posteridad, sino entre sus propios contemporáneos. A través de sus epístolas, Jerónimo se convirtió en un interlocutor privilegiado para estudiantes y estudiosos de las Escrituras. De Italia, de Hispania, de la Galia, de Germania, de África, de Tracia..., de todas partes le llegaban consultas de hombres y mujeres, célebres o anónimos, hasta su retiro betlemita. Jerónimo, en ocasiones, se sorprende gratamente de la procedencia de los consultantes, como cuando recibe una carta de unos germanos y acude al tópico de las armas y las letras para admirarse de que “la mano poco ha callosa de empuñar la espada y los dedos hechos para tirar del arco se reblandecen para el estilo y la pluma” (Ep. 106,1). Orgulloso de ser, allende las fronteras, un referente intelectual para el mundo cristiano, Jerónimo satisfacía, a menudo por extenso, las curiosidades de sus corresponsales: desde un elemento textual del *Libro de Jonás* hasta los términos relativos a las vestiduras sacerdotales que se mencionan en el *Éxodo*, desde la mejor traducción de un pasaje o la exacta etimología de una palabra hasta las estaciones del pueblo judío al cruzar el desierto o la elucidación del significado profundo de algún salmo. Un elemento llama poderosamente la atención a los lectores de las epístolas jeronimianas: la insólita abundancia de mujeres entre sus interlocutores (Marcela, Paula, Eustoquia, Fabiola, Principia, Salvina, Celantia, Demetríada, Teodora, Hedibia, Leta, Asela, Furia...). Esta circunstancia es, a nuestro juicio, menos anecdótica de lo que parece y, a la vez que evoca la importante presencia de lo femenino en el cristianismo originario, afianza ese tono de implicación personal, mucho más próximo y afectivo que académico y formal, tan característico de los textos humanísticos.

A este respecto, es interesante constatar la función relevante de las mujeres en el entorno de los escritores patrísticos; bastaría recordar la influencia decisiva que ejercieron en el estímulo y formación religiosos de Agustín, Juan Crisóstomo o Gregorio Nacianceno sus respectivas madres –Mónica, Antusa y Nonna– o el esfuerzo empleado por casi todos los Padres de la Iglesia en la

instrucción de vírgenes cristianas que los tomaron como maestros y directores espirituales. Pero quizá es Jerónimo el que se rodea, por así decirlo, de un gineceo más apasionado e intelectual y, sobre todo, más estimulante para llevar a cabo sus investigaciones. De hecho, buena parte de la obra exegética jeronimiana tiene su origen y razón de ser en la existencia de estas mujeres, la mayoría vírgenes o viudas de la aristocracia romana que giraban como satélites en torno a su figura. Aunque escorada excesivamente hacia el ascetismo y la virginidad²³, Jerónimo ofrece a sus discípulas (véanse las Epístolas 107 o 128) una *paideia* cristiana que está en la línea del hondo interés del humanismo renacentista por la instrucción femenina (ahí están la *Institución de Vives* o los *Coloquios* de Erasmo); pero sobre todo supo inculcar en ellas la avidez por el saber escriturístico que él como nadie representaba. Marcela –contrafigura cristiana de la contemporánea Hypatia de Alejandría– es tal vez el máximo paradigma de lo que decimos. Poseedora de un palacio sobre el Aventino, lo convirtió en un cenáculo de estudios bíblicos en el que, bajo la tutela y dirección de Jerónimo, durante los años que estuvo en Roma como secretario del Papa Dámaso, algunas mujeres patricias se entregaron con fervor al estudio de las Escrituras en un régimen estricto de ayunos y oraciones. Jerónimo –que tuvo por Marcela una altísima estima intelectual²⁴ y llegó in-

²³ La obsesión de Jerónimo por fomentar la castidad como virtud cristiana fundamental en estas doncellas y matronas que le seguían es quizá un aspecto que hoy nos parece inoportuno, e incluso nocivo. Su exaltación de la virginidad se manifiesta en tratados como *Adversus Helvidium* o *Adversus Iovinianum* y en bastantes de sus epístolas, y él mismo reconocía en los últimos años de su vida que ya había redactado muchos escritos sobre el asunto y que lo que tenía que decir sobre el tema de la virginidad –añadía con extrema y jocosa propiedad– “en aquellos opúsculos quedó desflorado” (Ep. 130,19). Su defensa a ultranza de la castidad le hizo oponer el celibato al matrimonio (como el “oro” frente a la “plata”, dirá en la Epístola 49, 14) y en algún momento llega a afirmar –de modo realmente llamativo– que sólo alaba el matrimonio “porque me engendra vírgenes” (Ep. 22,20). Podría decirse que la postura de Jerónimo en este sentido se fundamenta en textos paulinos y no es única, desde luego, entre los Padres de la Iglesia, pero lo cierto es que San Pablo hizo una ética extrema para “el final de los tiempos”, que no es el caso de Jerónimo, y que éste exhibe una radicalidad, y sobre todo una vivencialidad, a la hora de plantear la necesidad de una lucha a brazo partido contra los placeres de la carne que no tiene parangón entre los autores patrísticos y que debe remitirse, como veremos, a su propia constitución fisiológica y temperamental.

²⁴ Demostrable no sólo por sus declaraciones expresas en ese sentido, sino por detalles significativos en su correspondencia escrita, como aquel pasaje en el que, ante una inquisición erudita de su discípula, Jerónimo se admira verdaderamente de que Marcela no haya leído los comentarios de Hilario a los Salmos, que es donde se halla la respuesta (Ep. 34,3).

cluso a proponerle, muy literariamente, un retiro en el campo a perpetuidad para entregarse los dos, sin ningún obstáculo, a la erudición cristiana²⁵— ponderó repetidas veces el ilimitado afán de conocimiento de esta mujer: “todo lo que yo con largo estudio había allegado y con tenaz meditación había convertido como en mi propio ser, todo me lo sorbió ella, todo lo aprendió e hizo suyo” (Ep. 127,7). Cuando Jerónimo marchó a Oriente en el año 385, Marcela se quedó en Roma y declinó posteriormente la invitación que Paula y Jerónimo le hicieron desde Palestina para que se reuniera con ellos, pero mantuvo hasta su muerte la amistad incondicional y la correspondencia erudita con su maestro.

De entre todas las mujeres que formaban el sacro cenáculo de Marcela fueron Paula y su hija Eustoquia quienes lo siguieron, en efecto, a Tierra Santa²⁶. Paula, una rica patricia, financió con sus bienes los cenobios que fundaron en Belén, dirigió el convento de mujeres y estuvo hasta el fin de sus días junto a Jerónimo. Pero éste siguió manteniendo con muchas de las féminas romanas un contacto epistolar, cuyo carácter incisivo y acuciador para el maestro queda reflejado en este comentario sobre una de ellas, que le sometía a preguntas eruditas “con tales instancias —dice Jerónimo— como si no me fuera lícito ignorar lo que ignoro” (Ep. 77,7). No cabe duda de que este arropamiento femenino —que, como no podía ser menos, levantó entre sus enemigos las consabidas olas de infundios y calumnias²⁷— era para Jerónimo psicológicamente halagador en la misma medida en que resultaba intelectualmente fructífero. Él mismo reconoció las deudas contraídas en los sentidos y hermosos elogios funerales que escribió a algunas de sus discípulas (a Fabiola, Ep. 77, a Paula, Ep. 108, a Marcela, Ep. 127...); son éstos, como se ha dicho, “retratos [...] que Jerónimo entrega al humanismo”²⁸,

²⁵ Quizá habría que entender esta sorprendente propuesta como un mero sueño gozoso de Jerónimo. Está expresada en la Epístola 43,3 con hermosos términos que vinculan el *beatus ille* horaciano y la virgiliana exaltación *geórgica* por el campo.

²⁶ La pintura ha subrayado la especial relación, amistosa y pedagógica, que mantuvo Jerónimo con estas dos mujeres; por ceñirnos sólo a la española, cabe recordar sendos cuadros de Zurbarán en la National Gallery of Art de Washington y de Herrera el Viejo en el Monasterio de Santa Paula de Sevilla, en los que se ve a Jerónimo sentado entre Paula y Eustoquia interpretando las Escrituras sobre un libro abierto.

²⁷ Sus enemigos romanos le acusaron de estupro, oportunismo y manipulación ideológica en relación a las mujeres de su círculo. Véanse a este respecto los lamentos de Jerónimo en su Epístola 45.

²⁸ En expresión de Romeo de Maio, *Mujer y Renacimiento*, Madrid, Mondadori, 1988, p. 199.

porque anticipan, en efecto, esa visión admirativa y comprensiva acerca de los valores trascendentes e intelectuales de la mujer que acogió la tradición humanística, con sus galerías de mujeres ilustres (al modo de Boccaccio y su *De mulieribus claris*)²⁹ y prefiguran también, de alguna manera, esa función de catalizadora espiritual que adquiriría la mujer en la corriente stilnovística y neoplatónica que llegaría hasta el Renacimiento.

EL ICONO HUMANÍSTICO DEL HOMBRE DE LETRAS

La cálida y familiar imagen del Jerónimo epistolar no destruyó, sino que matizó convenientemente en un sentido humano (y humanístico) esa figura de sesudo hombre de letras que se convertiría en todo un icono para los intelectuales renacentistas: si en la tercera década del siglo XVI el Colegio Trilingüe de Alcalá se funda bajo la advocación del autor de la *Vulgata*, patrono del humanismo cristiano, por las mismas fechas, en el norte de Europa, Lucas Cranach satisface, por un lado, el prurito del príncipe y cardenal Alberto de Brandenburgo haciéndole un retrato “como san Jerónimo” y pinta, por otro, un “San Jerónimo penitente” tomando como modelo al erudito humanista Johannes Cuspinian, a la sazón rector de la Universidad de Viena. San Jerónimo, en efecto, estaba de moda entre la aristocracia social e intelectual del Renacimiento, y fue precisamente la pintura el vehículo más eficaz e ilustrativo para representar no sólo el alcance y la magnitud de esa admiración sino también la índole de la misma. Aunque las figuraciones de San Jerónimo estudioso en su monasterio de Belén ya comienzan con las miniaturas del prerrenacimiento carolingio, es sobre todo a partir del siglo XV cuando la difusión de esta imagen en la pintura convierte al Padre de la Iglesia en el emblema de cualquier humanista en su gabinete, entregado al estudio o a la escritura. Es verdad que, a medida que avanzaba el espíritu contrarreformista³⁰, esta representación fue alternando con otra (la de un

²⁹ Claro que el humanismo tuvo ante la mujer una postura ambivalente –compañera e inspiradora de sus altos ideales, por un lado, y rémora y obstáculo para los mismo, por el otro–, como revela el propio Boccaccio, desde la idealización de su *Fiammeta* hasta la misoginia de su *Corbaccio*.

³⁰ Sin perder sus connotaciones humanistas e intelectuales, San Jerónimo también encarnó los presupuestos más acendrados del período contrarreformista –tan propenso, por otra parte, a la hagiografía– en su calidad de representante, primero, del eremitismo y, posteriormente, de la vida monástica, acérrimo luchador contra las herejías, defensor del culto a

Jerónimo semidesnudo y viejo haciendo penitencia en el desierto de Calcis) en la que la naturaleza estudiosa e intelectual del santo quedaba reducida, con frecuencia, a un libro abierto sobre las peñas.

La representación pictórica de San Jerónimo es un ejemplo de cómo los tópicos iconográficos suelen albergar, junto a los sentidos más certeros y profundos, rutinas y falsedades. Casi todos los atributos convencionales de la misma son el producto de una mistificación: la púrpura y el capelo que se le adscriben, además de elementos anacrónicos, remiten a la condición de cardenal, que Jerónimo nunca ostentó; el león que aparece en las representaciones se basaba en una leyenda (desarrollada con gracia *naïf* por Santiago de la Vorágine en su conocido recopilatorio) que era atribuible en su origen a otro santo ermitaño; y el pedrusco para golpearse el pecho, que aparece asimismo en la iconografía habitual, apunta a una dura disciplina ascética en el desierto que no representa, como sabemos, la verdadera actitud que caracteriza a Jerónimo: el retiro culto y frugal, más que la cruda y penitencial ascesis.³¹ Por no hablar de la imagen preceptiva de un Jerónimo anciano en el desierto, en absoluto conciliable con su edad real cuando estuvo allí como anacoreta, que no debía exceder los 30 años. Pero todas estas impropiedades –que eran, obviamente, conocidas por los hombres cultos de la época³²– tal vez despistaban, aunque no desdecían el verdadero atributo del

los mártires y las reliquias (en su agria refutación a Vigilancio) e insigne pedagogo y estimulador de la vida espiritual (la propia Santa Teresa afirmaba en el *Libro de la vida* –III,7– que las cartas de San Jerónimo le habían infundido el valor para comunicarle a su padre la decisión de hacerse monja).

³¹ Es cierto, sin embargo, que la piedra podría tener otro significado metafórico, pero mucho más ajustado al caso de Jerónimo, a la luz de un pasaje de una de sus Epístolas al papa Dámaso. Allí Jerónimo, al interpretar algunas imágenes de las Escrituras, le da un sentido anagógico a la palabra “guijarro”: “Por el guijarro me parece significarse la palabra divina. Efectivamente, a la manera que el guijarro es género de piedra durísima y redonda y de pulimento acabado, así la palabra de Dios, que no puede ser vencida por las contradicciones de los herejes ni de los contrarios todos, se llama acertadamente guijarro” (18B, 2).

³² Así, por ejemplo, la ancianidad impropia del Jerónimo penitente era vista como un error que, “por estar recibido y usado no parece remediable”, como decía en su *Arte de la Pintura* Francisco Pacheco, que, por otro lado, tendía a justificar o relativizar los anacronismos en la iconografía del santo. Es también la actitud de Fray José de Sigüenza en su célebre biografía sobre San Jerónimo, donde se afirma, por ejemplo, que la púrpura y el capelo de la iconografía jeronimiana eran atributos de valor simbólico, que, aunque no ajustados a la verdad histórica, apelaban con justicia al honor y la dignidad que merecía la figura.

santo: los inevitables libros o papiros que se encontraban junto a su figura, a modo de signo irrenunciable, de verdadero sello de su condición humanista e intelectual.

Como hemos dicho, con la eclosión humanística del siglo XV los hombres de letras se aprestaron a desarrollar hasta el máximo este aspecto intelectual del Padre de la Iglesia, no sólo como justo homenaje al patronazgo que se le atribuía en la tradición del humanismo cristiano, sino también como emblema o figuración de sí mismos. En efecto, los humanistas se aliaron con los sensibles pintores de la época para proyectar su propia imagen ideal en la figura de San Jerónimo, en quien querían ver representada la sagrada entrega al saber y a las letras y las actitudes gestuales y las condiciones ambientales que la acompañan: la soledad estudiosa, la seriedad reflexiva, la concentración creadora, y el noble retiro y la íntima atmósfera de un refinado aposento con libros. La imagen —que vendría a ser la versión cristiana de ese paradigma de lector y escritor compulsivo que el paganismo había atribuido a la figura de Plinio el Viejo— respondía, por otro lado, no sólo a las propias declaraciones de Jerónimo en sus cartas³³, sino a testigos visuales, como Postumiano, que convivió con él unos meses en el monasterio de Belén y lo recordaba “siempre dedicado a la lectura, siempre sumergido en los libros; no descansa ni de día ni de noche” (*totus semper in lectione. Totus in libris est. Non die non nocte requiescit*)³⁴. Multitud de pintores de toda Europa reflejaron en sus obras este laborioso ensimismamiento intelectual de Jerónimo en su estudio³⁵. Baste recordar las muy conocidas de Petrus Christus o

³³ Su laboriosidad infatigable queda atestiguada por esa confesión que le hace a Agustín (en una carta del año 392 o 393, descubierta y publicada en 1981) en la que afirma que tenía a su disposición dos monjes copistas “que a duras penas dan abasto a lo que les dicto”.

³⁴ Tal como aparece en los *Diálogos* (I, 9) del historiador Sulpicio Severo.

³⁵ También en España, evidentemente, se dieron, desde el siglo XV, interesantes plasmas del “intelectual” a partir de su figura, como ese San Jerónimo con asombroso aspecto moderno de erudito que Bartolomé Bermejo introdujo en su *Piedad* de la Catedral de Barcelona. En nuestro país, dicho sea de paso, se ha descubierto recientemente una soberbia representación del santo realizada en el XVII por George La Tour en la misma línea que estamos comentando: Jerónimo examina mediante unos lentes el contenido de una carta con extraordinaria actitud de esmero y concentración.

Cabría añadir que esa figuración icónica del hombre de libros, con sus obvias modulaciones y transformaciones históricas, ha sido, a partir de entonces, un motivo universal y permanente. Por no salirnos del ámbito español, recordemos los cuadros que en esa línea pintó en los años ochenta del pasado siglo Miquel Barceló, y sobre todo el más emblemático de

Domenico Ghirlandaio en el siglo XV, que introducen, además, el elemento iconográfico de la mano en la mejilla, significando la melancolía que se asociaba en la época a la condición intelectual, o la tan fastuosa y espectacular de Antonnello da Mesina en la National Gallery de Londres, repleta de símbolos que afianzan la idea. Quizá, con todo, la más emblemática es el célebre grabado de Durero, que también representa a Jerónimo leyendo con fruición en el *sancta sanctorum* de su gabinete: el magistral empleo de la perspectiva, los juegos de luces y sombras, la disposición de los elementos, recrean un clima envidiable de intimidad y recogimiento, y Durero además ha tenido el acierto de colocar el león preceptivo del santo en el umbral de su aposento, casi bloqueando la entrada en él, como vigía o guardián de su abismado estudio frente a cualquier intrusión del mundo exterior.

Y bien que le hacían falta esos parapetos en los sucesos que acontecían por aquellos años. “Mi alma se horroriza de hacer el recuento de los desastres de nuestro tiempo”, dice Jerónimo (Ep. 60,16) ante la presurosa descomposición del Imperio romano³⁶; y en otra de sus cartas, tras el turbador suceso del saqueo de Roma y las sucesivas oleadas de bárbaros por Oriente Medio, consigna las forzadas interrupciones de su trabajo, el cual requería “abundancia de libros, silencio y diligencia de amanuenses y, lo que es esencial, seguridad y ocio de los dictantes” (126,2). Desde este particular punto de vista, la figura de Jerónimo tenía algo –o más bien mucho– de ejemplar, pues instituye la imagen, realmente modélica y emocionante, del intelectual que debe seguir su alta misión cuando todo su amado mundo se derrumba. Pero el estudio es al mismo tiempo un lenitivo para

todos ellos, el titulado *L amour fou* (1984): un enorme habitáculo con ventana al mar, repleto de libros en suelo y paredes (en cuyos lomos se leen diversos autores del canon literario de Occidente) y al fondo un hombre tumbado en un lecho, desnudo y en erección. El genio expresionista de Barceló ha recreado así, en sentido moderno, esa eterna y excitante soledad del hombre de letras en su estudio, cuyo inicio se encuentra en las representaciones pictóricas del monje betlemita.

³⁶ Las cartas de Jerónimo están salpicadas por el dolor y la perplejidad ante el signo terrible de los tiempos: “¿Quién había de creer [...] que Roma luchaba dentro de su propio seno no por la gloria sino por la vida?” (Ep. 123,16). Hay que decir que la caída de Roma estremeció de modo especial a los autores de la Patrística, porque ligaban inconscientemente (desde Constantino) la suerte del Imperio con la de la Iglesia. San Agustín se rebeló contra esta idea y él mismo afirma en sus *Retractaciones* (II, 43) que uno de los motivos que le llevó a escribir *La ciudad de Dios* fue desvincular a los cristianos de toda responsabilidad en la decadencia de Roma (tal como les achacaban los paganos).

los hombres como Jerónimo. En la Epístola 78,27 se pregunta: “¿Qué hay más dulce que el estudio, qué mejor que la erudición?” (*Quid enim suavius disciplina? Quid eruditione melius?*). En el permanente análisis de las Escrituras, y aun rodeado de barbarie, el alma del estudioso se encuentra –lo afirma él mismo– en el paraíso: “Vivir entre estas cosas, meditarlas [...] –le interpela a su corresponsal Paulino– ¿no te parece que es tener ya aquí en la tierra una morada del reino celeste?” (Ep. 53,10). Más allá del contenido religioso de los textos que trabaja e interpreta, son las letras en general y el estudio de las mismas lo que caracteriza el *amor intellectualis* de Jerónimo. Es esta actitud precisamente la que causó su empatía con los humanistas, los cuales detectaron en el autor de la *Vulgata* bastante más que el traductor oficial de la Biblia e incluso que un mentor espiritual o un exégeta bíblico. Era un hombre que heredaba gustoso de la tradición clásica los presupuestos intelectuales (la docta ignorancia) y la finalidad última (la voluntad de autocoñocimiento) del más primigenio saber humanístico: “¡Ojalá hiciéramos nuestro –exclama en una de sus Epístolas (57,12)– el dicho socrático: Sé que no sé, y lo del otro (*sic*) sabio: conócete a ti mismo!”

Pero también intuyeron los humanistas en este cristiano egregio del siglo IV a un alma gemela que había vivido con intensidad extraordinaria las pasiones características de un hombre de letras. Vieron, por ejemplo, al estudioso que no ahorra trabajo ni fatiga para enriquecer su biblioteca: hace viajes, copia códices, gasta dinero... y manifiesta el fetichismo consabido del bibliófilo. No hay más que ver su profunda emoción ante el hallazgo de los 25 volúmenes exegéticos de Orígenes sobre los profetas, copiados por mano de su célebre seguidor Pánfilo de Cesárea, unos escritos que, como confiesa en *De viris illustribus* (75), besaba y guardaba con tanto gozo “como si dispusiera de las riquezas de Cresos”. No iba, en efecto, desencaminada la voz celestial cuando le advertía que midiera su excesivo amor por los libros, porque “donde está tu tesoro, allí está también tu corazón”. Pero ese fetichismo no sólo se extendía a los libros, sino también a los lugares mencionados por las sacras y profanas escrituras. Cuando sale de Roma hacia Oriente, hace escala en la costa de Escila “donde me informé sobre antiguas leyendas: el precipitado periplo del astuto Ulises, los cantos de las sirenas y la vorágine insaciable de Caribdis” (*Adversus Rufino*, III,22). A esto sigue el viaje que hace con Paula y Eustoquia por tierras bíblicas antes de instalarse en Belén definitivamente en el año 386. El periplo es descrito en la carta 46, dirigida a Marcela, y es un relato emocionado de turismo espiritual e intelectual, donde

apreciamos que los lugares mencionados en las Escrituras no sólo son objeto de la lógica devoción religiosa, sino también de un innegable fetichismo literario. Pues igual que Atenas para el romano de la época clásica o Roma para el humanista europeo del Renacimiento, para el estudioso de las Escrituras es Jerusalén la meca intelectual. Es imposible –dice Jerónimo en esa carta– que “sin pasar por nuestra Atenas (es decir, Jerusalén) haya nadie llegado a la cúspide de sus estudios” (46,9). En Jerónimo se reproduce asimismo esa eterna emoción del humanista –que ya habían expresado tan gráficamente un Cicerón (*De finibus*, V,4) o un Séneca en su Epístola 86 a Lucilio– al pisar los mismos lugares que habían habitado los grandes espíritus del pasado; y que también se manifiesta, por supuesto, en la ilusión por conocer a los maestros más ilustres del presente. Es destacable en este sentido el comienzo de su Epístola 53, donde Jerónimo se adhiere al entusiasmo –que él mismo había protagonizado como sujeto y como objeto en más de una ocasión– de esos amantes anónimos del saber (e incluso de célebres autores como Pitágoras, Platón o Apolonio) que emprendieron largos y arriesgados viajes “para ver cara a cara a quienes conocían por sus libros”. No es extraño que este pasaje jeronimiano se convirtiera en un texto de referencia para los humanistas posteriores, cuando relataban similares muestras de peregrinación literaria al encuentro de Petrarca, Bruni, Guarino, etc. por parte de los devotos que los conocían por sus obras.

Sin anular la imagen doctrinal que Jerónimo había tenido durante la Edad Media, la relevancia de su figura en la tradición occidental está fundada, sobre todo, en el carácter ejemplar y prototípico que estamos comentando y que le fue asignado por los humanistas del Renacimiento. En realidad, podría decirse, la verdadera canonización de Jerónimo es la santificación literaria que éstos le tributaron. Su canonización religiosa se debió, de hecho, mucho más a una coyuntura histórica determinada y a un reconocimiento de su labor en pro de la Iglesia romana que a cualquier otra consideración. Vanidoso, susceptible, temperamental, no puede decirse que tuviera un carácter *santificable*, y con no menos motivos intrínsecos podría haberse canonizado, por ejemplo, a Dante, que adoleció, por cierto, de parecidas faltas junto a sus soberbias virtudes de orden literario. En realidad, aquéllas estaban relacionadas con éstas, y sus defectos no dañaban su imagen a los ojos de los intelectuales humanistas, sino que, al revés, la afianzaban de algún modo en su condición de modelo, porque eran los propios de un hombre entregado a las letras en cuerpo y alma. Paladio, en su *Historia*

Lausiaca (36,6), reconocía el talento latino de Jerónimo, pero añadía que “estaba poseído de tal envidia que ésta oscurecía la virtud de sus letras”. Aunque era el monje betlemita, sin embargo, quien se creía “expuesto a las dentelladas de los envidiosos” (Ep. 119,11). Todo ello es algo que caracteriza al alma letrada e intelectual, y bien lo sabía Fray Luis de León, cuando ansiaba en su famosa décima pasar la vida “ni envidiado ni envidioso”. Ese era el estigma del hombre de letras y los pecados de Jerónimo eran, al fin y al cabo, los característicos de ese modelo, tal como se asumía y se popularizaba por los humanistas del Renacimiento: “Luxuria, Soberbia y Ira”³⁷.

A juzgar por sus propias palabras, Jerónimo parece, en efecto, un caso ejemplar de sublimación de la lujuria por el trabajo intelectual. El autor de la *Vulgata* no se priva de confesarnos más de una vez las punzantes tentaciones eróticas que le asolaban en el desierto de Calcis y cómo el ingente trabajo y la extrema dedicación con la que allí se entregaba al aprendizaje del hebreo fue un extraordinario lenitivo para “domar” sus terribles ardores en este sentido (Ep. 125,12). Todo indica, ciertamente, que arrastró a su pesar durante su existencia vívidos recuerdos carnales de juventud³⁸, y en su comentario al profeta Amós llegó a anunciar expresivamente que él soportaría con agrado las miserias de la vejez “con tal de verme librado de la lujuria, la única tirana sumamente insoportable”. Es significativo que esta servidumbre pesara con idéntica fuerza sobre el otro gran referente del humanismo cristiano, San Agustín, que durante años pedía a Dios la castidad, “pero no ahora” y que en el umbral de su conversión daba cuenta de su pasión carnal con escalofriantes imágenes, como aquella en la que explicaba que las mujeres “me estiraban del vestido de la carne” (*Confesiones*, VIII, 7 y 11). En el diálogo que Petrarca establece con él en el *Secretum* se habla del asunto como entre cómplices de una misma dependencia y el ejemplar humanista de Arezzo le confiesa que las llamas de la lujuria tienen en él tanta violencia

³⁷ Así lo transmite, por ejemplo, Juan Lorenzo Palmireno (1524-1579) en su heteróclito *El estudioso de la aldea*, tan significativo del universo mental del humanismo tardo-renacentista. Véase a este respecto el trabajo de Andrés Gallego Barnes, *Juan Lorenzo Palmireno (1524-1579). Un humanista aragonés en el Studi General de Valencia*, Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 1983, pp. 222 y ss.

³⁸ Jerónimo afirmaba, de hecho, valorar tanto la virginidad porque carecía de ella (Ep. 49,20); y por eso decía, significativamente, que la virginidad era un estado mucho más feliz que el de la viudez para las mujeres castas, porque en la viudez se recuerdan los pasados placeres (Ep. 123,10).

“como para afligirme gravemente de no haber nacido insensible”³⁹. No es extraño que Boccaccio afirmara en la biografía de su admirado Petrarca que “sólo por la lujuria fue, no digo vencido del todo, pero sí por lo menos muy molestado”⁴⁰. Lo mismo podría decirse de Jerónimo, cuyas contundentes afirmaciones en este sentido nos llevan a pensar que la *Vulgata* tal vez no hubiera existido sin esas mujeres voluptuosas que danzaban a las primeras de cambio en la fogosa imaginación del ermitaño⁴¹ y que éste sólo conjuraba con la entrega absoluta a su preparación filológica.

La soberbia frente a los ignorantes (conciliable en todo caso con la preceptiva humildad respecto al saber y los verdaderos sabios) era, como decíamos, otro rasgo de su carácter intelectual. Jerónimo no mantiene, desde luego, el igualitarismo evangélico de los hermanos en Cristo cuando se trata de temas intelectuales y participa por entero de la premisa humanística, vuelta tópico por Horacio, del desprecio por el vulgo. Por eso rechaza innumerables veces la opinión del *vulgus indoctum* que no entiende las altas y delicadas cuestiones de las letras profanas o sagradas, aunque es preciso recordar –algo que se olvida con frecuencia– que en el concepto jeronimiano (y humanístico) de “vulgo” no sólo entran los plebeyos iletrados, sino también –y sobre todo– aquellos falsos sabios que, temerariamente, “se meten a enseñar lo que no saben” o que halagan demagógicamente a la masa que los encumbra; Jerónimo se lamenta a este respecto del “duro trance en que nos pone nuestra profesión –refiriéndose aquí simultáneamente a su actividad pastoral e intelectual–, pues hemos de estar a lo que juzgue el vulgo, y al que despreciaríamos de hallarlo solo, hay que temerle desde el momento en que se mete en una turba” (Ep. 66,9). Relacionada con esa soberbia, puede advertirse en Jerónimo ese perdonable orgu-

³⁹ *Obras. Prosa*, Madrid, Alfaguara, 1978, p. 82.

⁴⁰ “*Libidine sola aequaliter non victus in totum, des multum potius molestatus*”, Giovanni Boccaccio, *Vita di Petrarca*, edición bilingüe en latín e italiano, Roma, Salerno Editrice, 2004, p. 86.

⁴¹ Tal como se describe en un famoso pasaje de la mencionada epístola a su discípula Eustoquia (22,77); Jerónimo recuerda cómo, escuálido y consumido por la ascesis del desierto, se hallaba a menudo con la imaginación “metido en las danzas de las muchachas. Mi rostro estaba pálido de los ayunos, pero mi alma, en un cuerpo helado, ardía de deseos y, muerta mi carne antes de morir yo mismo, sólo hervían los incendios de los apetitos”. Esta escena fue bastante representada por la pintura barroca, y así lo atestiguan sendas versiones de los españoles Zurbarán y Valdés Leal (que también representaron, por cierto, cada uno en su estilo, el aludido episodio de los zurriagazos angélicos que Jerónimo cuenta en la misma carta).

llo de escritor que le hace terminar su *De viris illustribus* con un catálogo detallado de todas sus obras, o esa pequeña vanidad de hombre de letras que, tras ponderar el caritativo gesto del fallecido Lucinio al distribuir toda su hacienda entre los pobres, le hace apostillar: “Muchos admiran y pregonan este rasgo, pero yo alabo más en él su fervor en el estudio de las Escrituras. ¡Con qué afán solicitó mis propias obras hasta el punto de mandarme aquí seis amanuenses [...] que trasladaron todo lo que he dictado desde mi mocedad hasta el día de hoy!” (Ep. 75,4).

Ese orgullo, a veces herido, fue a menudo una fuente de irascibilidad, que le convirtió en un temible y desabrido polemista con otros intelectuales de su tiempo: Elvidio, Joviniano, Pelagio, Vigilancio (a quien llamaba con sarcasmo “Dormitancio”)..., pero sobre todo con Rufino, un viejo amigo de juventud con el que, debido a una serie de recelos, indiscreciones y malentendidos, sostuvo ríspidas y sonoras discusiones en torno a la figura señera de Orígenes, a quien ambos habían traducido. Rufino lo había hecho modificando sus ideas heréticas, pero aludiendo a Jerónimo de soslayo como origenista encubierto. Jerónimo respondió acremente con una obra –*Adversus Rufino*– donde asegura que, mientras en su propia traducción eliminó los pasajes incorrectos, es Rufino, en cambio, quien pretende difundir su herejía en el ámbito latino. Hay que reconocer que Jerónimo tuvo un papel más airado que airoso en esta polémica⁴², en la que intervino la sórdida figura del obispo Teófilo de Alejandría, que agitó el espantajo del antiorigenismo para aniquilar a sus adversarios políticos y personales. Jerónimo participó como vocero y trujimán en esta guerra desgraciada⁴³, que tuvo, por cierto, a San Juan Crisóstomo, enemigo personal de Teófilo y muerto en el destierro, a una de sus más clamorosas víctimas. Pero lo más interesante de esta polémica, para perfilar el temperamento de Jerónimo, es la tensión cultural y psicológica que subyace en ella bajo los dimes y diretes de carácter doctrinal.

⁴² Puede suscribirse la opinión del jesuita Juan Andrés –representando a la Ilustración cristiana– en las acertadas páginas que le dedica a San Jerónimo en su monumental *Origen, progresos y estado actual de toda la literatura*, al afirmar que “por ambas partes hubo exceso, y con aquella controversia la verdad de la fe católica no obtuvo el beneficio que podía esperarse del mérito de los dos contendientes” (Madrid, Verbum, 2002, Vol. VI, Ciencias Eclesiásticas, pp. 104-105).

⁴³ Es ciertamente lamentable que se produjera esta alianza *contra natura* entre un amante de los libros y el saber como Jerónimo y el tal Teófilo, entre cuyos méritos puede contarse la inducción al destrozo de buena parte de los fondos de la biblioteca de Alejandría.

Pues se trata en el fondo de la rivalidad de dos intelectuales que han abordado públicamente a un mismo autor y que están sometidos a la cuestión de la preeminencia. La envidia, el orgullo y el recelo se disparan por ambas partes: “¿Por qué te retuerces de celos? –le espeta Jerónimo– ¿Por qué concitas los espíritus de los incultos contra mí?” (*Adversus Rufino*, II, 26).

Lo curioso y significativo del caso es que ambos tenían por Orígenes, el eje de todas sus disputas, una infinita admiración intelectual, que a Jerónimo le sale por todos los poros –el capítulo que le había dedicado en su *De viris illustribus* es un verdadero panegírico–, pero, debido al contexto dogmático de la época, se vieron obligados a matizarla, cuando no a acallarla de modo casi vergonzante. Jerónimo distinguía en Orígenes con claridad absoluta al errado teólogo del valioso exégeta y, conociendo la vocación *humanística*, mucho más que *teológica*, de Jerónimo no es extraño que su afición por Orígenes no decayera mucho a pesar de todo: admite que era un autor de declaraciones heréticas (su concepción trinitaria, su platonismo respecto al origen del alma, su concepción escatológica de la apocatástasis o restauración final de buenos y malos), pero siempre reconoció que “interpretó muy bien en muchos casos las Escrituras” (Ep. 61,2), lo cual resultaba fundamental para el espíritu filológico de Jerónimo. Es por demás significativa la disculpa que le otorga en la Epístola 84,8, cuando declara con devoción no disimulada que Orígenes “se sabía de memoria las Escrituras y sudó días y noches en el estudio de su interpretación”, conjurando a continuación sus errores dogmáticos con una cita –quizá no del todo adecuada para este caso, pero enormemente reveladora– del *Ars poetica* de Horacio (vs. 359-360) que sería repetida por los literatos de todos los tiempos: “a veces el bueno de Homero dormita, / pero es disculpable que el sueño le venza en una obra tan larga”. Y es que, se mire por donde se mire, y a despecho de una ortodoxia y un cristianismo auténticos sobre los que es imposible dudar, el hombre de letras que era Jerónimo no dejaba de ser el “origenista” y el “ciceroniano” que le achacaban Rufino y la voz divina de su atribulado sueño.

No es la única vez que la presencia de Horacio –ese árbitro de las bellas letras en la literatura pagana–, resulta tan sorprendente como indicativa en los textos de Jerónimo. En la emotiva y larguísima Epístola 108 a la muerte de Paula, Jerónimo acaba con una alusión al verso inicial de la Oda III,30 de Horacio (*Exegi monumentum aere perennius...*), donde el poeta predice la inmortalidad de su obra y asegura que desafiará el paso del tiempo. Después de citar el verso de Horacio, Jerónimo se dirige a su amiga muerta para de-

circle que, hasta donde llegue su palabra, el mundo sabrá que Paula ha sido por él ensalzada. Es singular y revelador que Jerónimo acuda a este lugar del poeta latino en vez de servirse de otras referencias en apariencia más adecuadas. Es verdad que no sería delicado ni pertinente que hubiera aludido al tópico que consigna la inmortalidad que el escritor de genio procura a sus amantes, al modo de Ovidio en sus *Amores* (I, 10, vs. 62 y ss: “la que me agrada se hace célebre gracias a mi arte”) o de Propertio con su amada Cintia (III, 2, vs. 17 y ss.) al denominarla “afortunada”, porque “mis poemas serán buen monumento a tu hermosura” y su fama “no ha de hundirla el tiempo”. Pero lo cierto es que Jerónimo podía encontrar en el propio Horacio otros lugares discretos y más a propósito (o quizá, en el fondo, no) para enhebrar su idea, como aquella oda en donde el poeta le asegura a su amigo Lolio que no lo dejará sin gloria y que, merced a su canto, jamás sus grandes hechos caerán en el olvido (IV, 9, vs. 25 y ss.). Sin embargo, rechaza este lugar u otros posibles y recurre a ese verso horaciano, que sería tan emblemático del orgullo creador en la tradición humanística, para erigir sobre el pedestal de su discípula su propio monumento literario. Ahí se revela, una vez más, el Padre de la Iglesia en esa irrenunciable condición de hombre de letras que entusiasmó a los intelectuales humanistas y que lo distingue, como ahora veremos, de ese otro gran intelectual, San Agustín, igualmente importante para el humanismo, pero por motivos muy distintos.

SOBRE EL “HUMANISMO” DE SAN AGUSTÍN

La correspondencia epistolar entre Jerónimo y Agustín, que jamás se conocieron personalmente, consta de casi dos decenas de cartas. En general cabe decir que Agustín – más joven y, a la sazón, aún no tan célebre como su interlocutor⁴⁴, mantuvo con Jerónimo una actitud de discípulo a maestro, ya manifiesta en la primera epístola (escrita por las fechas en que fue nombrado Obispo de Hipona), en la que Agustín expresa, con su proverbial apasionamiento, el afán de relacionarse con el célebre erudito: “ardo de impa-

⁴⁴ Así lo refleja gráficamente uno de los motivos iconográficos jeronimianos: el que Carpaccio pintó modélicamente en *La visión de San Agustín*, donde se ve al de Hipona en su estudio en el momento de escribir una carta a Jerónimo pidiéndole su opinión sobre la naturaleza de la beatitud celestial, momento en el que irrumpe una luz extraordinaria en el aposento y Agustín oye la voz de Jerónimo diciéndole que acaba de morir y está ya en la presencia de Cristo.

ciencia por cambiar impresiones contigo acerca de los comunes estudios que cultivamos" (28,1)⁴⁵. Como se desprende del mutuo epistolario, que generó ardorosas discusiones "eruditionis causa" (Ep. 134,1), la conducta de Agustín fue de una gran honradez intelectual: su interlocución con Jerónimo es siempre respetuosa y admirativa, pero también valiente y sincera en sus críticas. Jerónimo, por su parte, pasó de una actitud suspicaz –motivada por ciertos malentendidos iniciales– a una relación franca e incluso afectuosa, aunque a veces un tanto huidiza. Sin duda no se equivoca Peter Brown cuando percibe en su mutua relación epistolar una actitud, algo taimada, de rivales en las letras: "No hay duda de que Agustín provocaba a Jerónimo, y éste [...] no resistió la tentación de jugar al ratón y al gato con su colega más joven"⁴⁶. Las cartas resultan, por lo demás, interesantísimas para definir la actitud y el carácter de los corresponsales. En una de ellas (115,1) Jerónimo propone al Obispo de Hipona: "En el campo de las Escrituras, si te place, juguemos (*ludamus*), sin herirnos uno a otro". En su carta de respuesta, y a despecho del respeto que le tributaba, Agustín recrimina a Jerónimo ese "*ludamus*" aplicado al análisis de las Escrituras; él reclama su ayuda –le dice– "no como quien juega en el campo de las Escrituras, sino como quien sube jadeante a las montañas" (Ep. 82,2). La expresión de Jerónimo y la puntualización de Agustín revelan a la perfección la personalidad de estos dos grandes intelectuales cristianos: agónico en su lucha por la verdad, el uno; capaz el otro de disfrutar de modo autónomo, filológico, del discutible argumento, de la polémica erudita⁴⁷.

Estas diferencias, por añadidura, están vinculadas estrechamente tanto a la índole de sus temperamentos como al cariz de sus respectivas búsquedas. Jerónimo no se mostraba demasiado benévolo –ni, por lo demás, intere-

⁴⁵ Citamos ya, para las cartas escritas de Agustín, según el orden del *Epistolario* agustino, en *Obras de San Agustín*, Madrid, BAC (vols. VIII y XI) 1951 y 1953.

⁴⁶ *Agustín de Hipona*, Madrid, Acento Editorial, 2001, p. 288.

⁴⁷ Esta diversa actitud se muestra también en alguna de sus discusiones exegéticas, como la iniciada a propósito del pasaje paulino (*Gálatas* 2,11 y ss.) donde se recoge la controversia entre San Pedro y San Pablo sobre las antiguas prescripciones judías respecto a los cristianos gentiles. Jerónimo, siguiendo a Orígenes y a Crisóstomo, defendía que la discordia entre Pedro y Pablo fue simulada –una especie de puesta en escena estratégica para mejor enseñar el camino correcto–, pero Agustín mantenía el enfrentamiento efectivo de los dos apóstoles, tal como nos dice el texto paulino, pues de otro modo se legitimaría la simulación y la astucia como vías de enseñanza en las Escrituras (ver las cartas 28 y 40 del *Epistolario* de Agustín y la 112 del de Jerónimo).

sado⁴⁸— en las grandes construcciones filosóficas de la Antigüedad. A diferencia de San Agustín —aunque exhibiendo con ello unas preferencias bien definitorias del humanismo posterior— Jerónimo carece de mentalidad teológica y filosófica, pero muestra, en cambio, un gran interés por cuestiones morales, y atesora, desde luego, mucha más competencia en el ámbito filológico y exegetico. Por eso, tal y como declara en su Epístola 119,11, es capaz de admirar a autores cristianos que —como Orígenes, Eusebio de Cesarea, Teodoro, Apolinar, Acacio— no eran fiables en cuestiones dogmáticas, pero eran maestros indiscutibles en erudición y exégesis bíblica. Por otra parte, no puede negársele a Agustín una extraordinaria capacidad hermenéutica para desentrañar, con inigualable hondura y vivencialidad, algunos textos de las Escrituras (nadie como él entendió, por ejemplo, las Epístolas paulinas, y bastaría leer su tratado *Del espíritu y de la letra* para comprobar hasta qué punto logró incorporarse e iluminar el pensamiento del apóstol). Pero en lo referente a los textos veterotestamentarios, la ajustada discreción exegetica a la que, en general, se atuvo Jerónimo desaparece en la exégesis agustiniana, cuyo acusado alegorismo tiende a sacrificar el sentido histórico, filológico y literario de los textos, convirtiéndolos a menudo en un mero pretexto para afianzar verdades o doctrinas cristianas ya establecidas.

La actitud de Agustín como exégeta no es difícil de comprender y tiene su origen en unas circunstancias bien conocidas de su proceso vital e intelectual. Adherido en su juventud al maniqueísmo, que interpretaba gnósticamente el Nuevo Testamento pero mantenía un estricto (y peyorativo) literalismo con el Antiguo, Agustín, al llegar a Milán como profesor de Retórica, escuchó las interpretaciones alegóricas del obispo Ambrosio⁴⁹, fundamentadas en el pensamiento paulino de que “la letra mata y el espíritu vivifica”, y, deslumbrado por sus comentarios, venció los escrúpulos que abrigaba sobre el absurdo o la rusticidad de los textos veterotestamentarios,

⁴⁸ En su Epístola 133,12 dice explícitamente, basándose en la sentencia paulina de que la sabiduría de este mundo es necesidad para Dios: “jamás he seguido los argumentos de los filósofos, sino que me arrimé siempre a la sencillez de los apóstoles”. Obviamente, no hay que tomar en sentido literal esta asombrosa profesión de sencilla ignorancia del erudito monje de Belén, pero sí revela con veracidad su efectivo desinterés por los asuntos filosóficos.

⁴⁹ Podríamos decir que la lectura silenciosa, sin mover los labios, que Agustín descubrió como gran novedad en el obispo de Milán, según refiere en un conocido pasaje de las *Confesiones* (VI, 3, 3), estaba de algún modo conectada con esa lectura “espiritual” y no “carneal” de los textos sagrados.

“que, tomados a la letra, parecían enseñar la perversidad, pero que, interpretados en un sentido espiritual, roto el velo místico que los envolvía”, empezaron, según confiesa, a desplegarle sus riquezas y a abrirle todos sus sentidos (*Confesiones* VI, 4, 6). Por lo demás, esta hermenéutica –que había sido habitual entre sus admirados autores neoplatónicos respecto a los textos clásicos griegos– era dominante entre los Padres de la Iglesia, ya desde la Escuela de Alejandría, que trató de adecuar la a menudo dura y violenta literatura bíblica a los nuevos presupuestos y sensibilidades del cristianismo. En lo sucesivo, Agustín haría suyo este procedimiento exegético, que abría los textos en abismales horizontes de significación. Igual que los hombres de letras paganos dedicaban su vida a estudiar a Homero o a Virgilio, los cristianos disponían, a su juicio, de textos aún más ricos e insondables que suponían todo un reto de carácter espiritual e intelectual. Como escribiría muchos años después en una carta a Volusiano, “es tal la profundidad de las Escrituras cristianas que mi adelantamiento no tendría fin aunque me ocupara en estudiarlas a ellas solas desde la primera infancia hasta la decrepita senectud, con holgura completa, con extremo afán y con mejor ingenio” (Ep. 137, 3). Desde luego, no puede negársele a la producción agustiniana una considerable dimensión exegética ni a su autor una agudeza fuera de lo común⁵⁰ para descubrir los supuestos misterios espirituales que ocultan los textos, pero sin embargo debe reconocerse, como decíamos, que Agustín sobreinterpreta con demasiada frecuencia los pasajes veterotestamentarios que comenta y tiende a convertirlos en prefiguración del Nuevo Testamento o de los nacientes dogmas teológicos católicos.

Es esta impronta teológica de la producción agustiniana y un acusadísimo temperamento religioso que le hace verlo todo *sub specie aeternitatis* lo que impide, en sentido estricto, que podamos considerar a Agustín como un “humanista”, aunque sea, de hecho, como trataremos de ver, un autor clave para la tradición del humanismo. El primer escollo que la obra agustiniana supone para esta tradición está tal vez relacionado con dos de los puntales

⁵⁰ Al par que su incuestionable brillantez estilística, el ingenio exegético de San Agustín fue desde siempre muy valorado, y la aguda retórica conceptuosa con la que ese ingenio se manifiesta le hizo ser considerado (sobre todo en ciertas épocas, como la del Barroco contrarreformista) como un verdadero modelo en su prosa latina. Con una triple paronomasia decía el experto Baltasar Gracián que “equivócanse en Augustino lo augusto con lo agudo” (*El Héroe*, III) y en su célebre tratado conceptista tomaba al obispo de Hipona como “Rey de los ingenios” (*Agudeza*, III).

característicos de la misma: los que se refieren a la autonomía moral y cognoscitiva del ser humano, es decir, a su libre albedrío y a su capacidad racional para alcanzar las verdades que le son propias. Analicemos de entrada este último punto. Ya desde sus primeras obras Agustín centra su exclusivo interés filosófico en el ser y el fin del ser humano, pero considera que este esencial conocimiento está relacionado con el problema de Dios: “Dos son los problemas de la filosofía: el uno acerca del alma humana, el otro acerca de Dios” (*Sobre el orden*, II, 18, 47). Ahora bien, para alcanzar estos conocimientos, Agustín reclama la necesidad imperiosa de la fe: “no entender para creer, sino creer para entender” (*Sobre el Evangelio de Juan*, 29, 6). La razón a solas no consigue la plena verdad sobre el ser de Dios y el fin de los hombres, porque ese pleno conocimiento exige una previa y completa implicación personal, una entrega amorosa a la causa y una suerte de purificación espiritual que son ya el signo de la creencia⁵¹. La fe es, por tanto, fundamental, pero no es un sustituto de la razón, ni siquiera es el origen o la culminación del proceso intelectual, como puede comprobarse por la trayectoria del propio Agustín, que accedió a la conversión después de una larga y tortuosa inquisición racional, que prosiguió después como necesidad inalienable, pues “nosotros deseamos saber y entender lo que creemos” (*Sobre el libre albedrío* II, 2, 6). La idea global se aprecia mejor en esta formulación de uno de sus *Sermones* (LXIII, 7, 9): “Entiende para creer, cree para entender” (*intellige ut credas, crede ut intelligas*). La vocación racional del pensamiento agustiniano queda explícitamente resaltada en una carta del año 410 a su discípulo Consentio, que había creído que “es menester averiguar la verdad por medio de la fe más que por medio de la razón”; Agustín le corrige con una exaltada defensa de la facultad racional, a la que es preciso amar intensamente (*Intellectum vero valde ama*, le conmina a su interlocutor), “pues no podríamos ni aun creer si no tuviéramos almas racionales”. Y es que, en realidad, “es la propia razón la que exige que la fe la preceda”, porque *entiende* que en algunas cuestiones ello es necesario (*Epístolas*, 120, 3).

Si en Agustín parece quebrarse –aunque no lo hace enteramente– la autonomía cognoscitiva del ser humano, ocurre lo propio con su autonomía en el terreno de las decisiones morales. La noción de libertad en San Agustín deja de tener un sentido absoluto y siempre atiende a su determinación por la

⁵¹ Digamos, a modo de inciso, que, aunque Agustín nos habla *more theologico*, su explicación parece del todo aplicable para cualquier trabajo verdaderamente humanista sobre el espíritu, que requiere para su ejecución de una similar e intuitiva fuerza autopersuasiva.

instancia divina. Adán fue el único hombre absolutamente libre que gozaba del privilegio de no pecar, pero eligió voluntariamente la desobediencia. No alcanzó con ello la independencia que pretendía sino la servidumbre a la carne y al pecado (*La Ciudad de Dios*, XIV, 15). Con su caída, el don de la libertad absoluta desaparece en el ser humano, pero no así el libre albedrío. La libertad (*libertas*) no es ahora, puede decirse, sino el buen uso del libre albedrío (*liberum arbitrium*). Este albedrío se identifica con la voluntad, que sigue siendo absoluta para hacer el mal, pero que, debilitada por el pecado original, necesita del auxilio y la gracia divinas para hacer el bien y cumplir adecuadamente los fines del hombre sobre la tierra. Nada de esto disminuye, sin embargo, la responsabilidad del ser humano para llevar a cabo sus buenas o malas acciones: en la voluntad está el mérito o el demérito del hombre y su natural tendencia gravitatoria hacia el pecado nunca es tan fuerte como para anular su capacidad libre de decisión moral: “aun cuando alguno sea coaccionado a hacer alguna cosa, si la hace, la hace voluntariamente” (*Del espíritu y de la letra* 31, 53). Es verdad que Agustín resalta teológica y programáticamente el carácter incompleto de esa voluntad para la salvación humana, pero todo nos sugiere que, a nivel pragmático y existencial, esa voluntad tiene en el ser humano un poder efectivo y suficiente: “el que quiere vivir recta y honestamente, si realmente prefiere este querer a los bienes fugaces de la vida, conseguirá indudablemente este tan inmenso bien” (*Del libre albedrío*, I, 13, 29).

No cabe duda, sin embargo, de que el equilibrio entre la libertad y la gracia en San Agustín es un asunto por demás delicado en esa intención de querer mantenerse “sin anular al libre albedrío ni exagerar su valor” (*De los méritos y perdón de los pecados* II, 18, 28) y la cuestión no está exenta, por otro lado, de lagunas y fluctuaciones a lo largo de su obra. Esto se explica, en primera instancia, por el marco polémico en el que aparecen muchas de sus declaraciones a este respecto: en sus primeros escritos contra los maniqueos, que afirmaban que el mal era producto de una fuente ajena al ser humano, Agustín subrayó la libertad del hombre; en cambio, en sus controversias con los pelagianos, que concedían el máximo alcance a la libertad, Agustín redujo esos fueros considerablemente. La doctrina de Pelagio resultó, sin embargo, un catalizador extraordinario para perfilar su postura. Pelagio había extremado la importancia que los Padres griegos de la Iglesia, con San Ireneo a la cabeza, habían concedido a la existencia del libre albedrío como fundamento de la vida moral y religiosa del ser humano y llegó a defender que la voluntad del hombre poseía todas las cualidades

precisas para practicar el bien y evitar el mal sin necesidad del concurso de la gracia divina y que el pecado original era algo privativo de Adán y Eva, que no afectaba a sus descendientes. Es muy significativo que los dos grandes autores de la Patrística latina –San Jerónimo y San Agustín– se opusieran frontalmente a esta doctrina, que a primera vista parecía conciliarse con el elevado sentido de responsabilidad moral que el cristianismo había conferido al ser humano y que da la impresión, por otro lado, de que se ajusta plenamente al sentido de dignidad y autonomía que caracteriza al humanismo. Pero sólo en virtud de una lectura apresurada del pelagianismo estas impresiones pueden mantenerse. Jerónimo y Agustín vieron el peligro –no sólo teológico– que supondría imaginar una voluntad humana desasida de todo freno y limitación. La pretendida autonomía moral devendría en autarquía y la supuesta dignidad en ensoberbecimiento. Si Agustín clamaba contra esos *elati et superbi* (orgullosos y soberbios) que “no defienden el libre albedrío depurándolo, sino que lo arruinan ensalzándolo” (*Contra las dos epístolas de los pelagianos*, cap. IV) no era sólo por el mantenimiento de la consideración religiosa del hombre en tanto criatura dependiente de Dios; también obedecía a ese clásico sentido de sabiduría existencial –que está en la base del verdadero humanismo– que había expresado con tanto acierto la reflexión sobre la *hybris* de la tragedia griega: la necesaria conciencia de la autolimitación y la presencia del misterio trascendente como elemento fundamental de la vida humana.

EL ESFORZADO ITINERARIO INTELECTUAL DE LAS CONFESIONES

Uno tiene la impresión de que si el misterio de Dios aplasta al hombre en el pensamiento agustiniano no es para destruirlo, sino para obligarlo a que se vuelva hacia dentro y descubra allí el sentido de la existencia. Es tal vez el hecho de que Agustín nunca pierda de vista, como partida y culminación de sus reflexiones, la condición humana lo que hace que su obra teológica tenga siempre un tan alto contenido humanístico. Por lo demás, bastaría con recordar el enorme estímulo que intelectuales neoplatónicos como Marsilio Ficino o Pico della Mirandola recibieron de libros como *La Ciudad de Dios* o *Sobre la Trinidad*, o la legitimación de la Retórica y la cultura clásicas para el cristianismo que supuso su tratado *Sobre la doctrina cristiana* para demostrar que Agustín fue una fuente –incluso en sus obras más teológicas y hermenéuticas– de variada y permanente inspiración para los humanistas

del Renacimiento. Pero, desde luego, no conviene olvidar el genuino y decisivo carácter de su influencia y la obra que lo convirtió verdaderamente en uno de los referentes insustituibles de la cultura occidental. Por decirlo con las versadas palabras de P. O. Kristeller, es evidente que “fue el Agustín de las *Confesiones*, el hombre que con su elocuencia expresaba sus sentimientos y experiencias, y no el teólogo dogmático, el que impresionó a Petrarca y a otros humanistas posteriores, y los ayudó a reconciliar sus convicciones religiosas con sus gustos literarios y sus opiniones personales”⁵². Es, en efecto, el descarnado autor de las *Confesiones* el que Petrarca toma como interlocutor y confidente en un libro tan esencial para el desarrollo íntimo del humanismo como es el *Secretum*.⁵³ Y es indudable que fue ese texto confesional agustiniano la referencia fundamental de las más relevantes (y dispares) reflexiones autobiográficas del Renacimiento, desde el *Libro de la vida* de Santa Teresa –que leyó con extraordinario fervor identificativo las *Confesiones* agustinianas: “paréceme me vía yo allí” (cap. 9)– hasta los *Ensayos* de Montaigne, que, al igual que Petrarca, prefería mucho más que a Jerónimo a “el gran San Agustín” (*Ensayos* I, 27). La autenticidad existencial de las *Confesiones* es la que concita admiraciones tan distintas, pero es asimismo revelador el vasto registro de influencias de esa obra, cuyo apasionado expresionismo semántico y formal podemos reconocer en los *Pensamientos* pascalianos –tan diferentes, y aun opuestos, al mundano e impresionista testimonialismo de Montaigne– y en muchas de las más grandes reflexiones espirituales que, en ese estilo crudo y vivencial, se han escrito a lo largo de la Historia: las de un Eckhart, un Kierkegaard, una Simone Weil...

Es verdad que en las obras de algunos escritores cristianos de los primeros siglos (San Cipriano, San Hilario, San Gregorio Nacianceno o San

⁵² *El pensamiento renacentista y sus fuentes*, México, FCE, 1982, p. 106.

⁵³ Etienne Wilson, en su conocida obra *La filosofía en la Edad Media*, (Madrid, Gredos, 1999, 7ª reimpr.), afirmaba que resulta “un poco extraño” que Petrarca prefiera a Agustín cuando los humanistas del XVI, con Erasmo a la cabeza, preferían a Jerónimo; “pero Jerónimo –escribe Gilson– renegó de los antiguos, y Petrarca nunca se lo perdonó del todo. Agustín no cometió semejante crimen contra las Letras. Jamás hubiera soñado, como Jerónimo, ser arrastrado ante el Tribunal de Dios y castigado por su excesivo amor a los antiguos” (p. 702). No estamos del todo de acuerdo con las apreciaciones del maestro Gilson: ni Jerónimo, como hemos visto, renegó *de facto* de los antiguos ni la admiración de los humanistas por San Jerónimo significaba una desafección por San Agustín. La importancia de éste para el humanismo era de distinto orden que la de Jerónimo, aunque igualmente relevante, como trataremos de ver en las páginas que siguen.

Efrén) pueden hallarse interesantes fragmentos autobiográficos o confesionales, pero ninguno puede compararse, ni de lejos, en valor literario, religioso y existencial con las *Confesiones* del Obispo de Hipona. Escritas en plena madurez, a la edad de 43 años, el propio Agustín quedó convencido del valor de su texto y de la verdad que transmitía, y treinta años más tarde, en el balance final de sus escritos que lleva a cabo en las *Retractaciones*, afirmaba que, al releerlas, aún le producían el mismo efecto de excitación espiritual que cuando las escribió (II,6). No es extraño que la fuerza y belleza admirables de su estilo, la abismática capacidad introspectiva y el carácter vivo y confidencial del pensamiento fueran cualidades de las *Confesiones* que cautivaran de inmediato a la tradición humanística, que vio además en esa obra la exposición modélica y dramatizada de una esforzada búsqueda intelectual que, sin tener nada que ver con la fría inquisición erudita, proponía la lectura como proceso de formación y la escritura como vía de autoconocimiento⁵⁴. San Agustín, puede decirse, nació para transmitirse por completo, no sólo como hombre sino también como escritor, en ese texto en el que la escritura parece ser bastante más que una mera transmisora de vivencias para constituirse en instrumento deslumbrante y constitutivo de descubrimientos. El autor que había iniciado su carrera afirmando que “es necesario escribir” para no olvidar lo sabido (*Soliloquios* I, 1)⁵⁵ se había dado cuenta,

⁵⁴ Como ya advirtió María Zambrano en su libro de 1943 (*La confesión: género literario y método*), San Agustín inaugura un género donde la filosofía y la vida quedan anudadas en la crisis de un yo que busca y que se busca mediante la palabra escrita. Y ése es también el rasgo que convierte a las *Confesiones* en un hito para la historia de un género tan humanístico como el ensayo, que, tal como recuerda Pozuelo Yvancos, es el único género –a diferencia de la lírica, la narrativa, la epopeya o el teatro– que carece de antecedentes “orales” y que se crea y constituye en el propio acto de la escritura. Como afirma Pozuelo, las *Confesiones* son una muestra de que “la emergencia del yo en la cultura occidental es *escritural*” y San Agustín es el ejemplo más relevante de esas “escrituras del YO” en las que “se hacen solidarios los espacios del sujeto y del objeto de la representación” y en la que ésta no es ya (por ejemplo) “la descripción (*ekfrasis*) de la batalla sino la batalla creada en la *poiesis*” (“El género literario *ensayo*”, en la obra conjunta *El ensayo como género literario*, Murcia, Servicio de Publicaciones de la Universidad, 2005, pp. 179-191, citas en pp. 183-4).

⁵⁵ Es significativa esta declaración del “platónico” San Agustín que vulnera aquí la célebre impugnación de la escritura –en tanto “apariencia de sabiduría y no sabiduría verdadera”– que formuló el ágrafo Sócrates al final del *Fedro* (274e y ss.). Los argumentos socráticos son conocidos: la escritura, en vez de un remedio contra el olvido, condena a las almas a esto mismo por descuido del cultivo de la memoria, ofrece verdades ya dadas con carácter externo, en lugar de formarlas desde dentro y por el propio esfuerzo del receptor, constituye un

además, como diría en el Proemio al Libro III de su tratado *Sobre la Trinidad*, que “he aprendido escribiendo muchas cosas que antes ignoraba”. Por lo demás, el lector de las *Confesiones* tiene la impresión de que Agustín se vierte todo entero en su escritura y que no sólo escribe lo que vive (o ha vivido), sino que *vive lo que escribe*. Desde luego, no haría falta recordar que no es la literatura el principal designio de esta obra, cuyo sentido y finalidad es, en el ánimo de su autor, la glorificación permanente de Dios –su silencioso interlocutor en la obra– a partir de los sucesos experimentados en su trayectoria vital. Esa finalidad es, en último término, la que le impulsa a escribir: “¡Ay de los que se callan de ti, porque no son más que mudos charlatanes!” (I, 4, 4). Su meta no es, por tanto, dar un testimonio de sí mismo (como hará Petrarca en el *Secretum* y todavía más Montaigne en sus *Ensayos*), sino de la intervención magnánima y el descubrimiento de Dios en su propia vida. Y, sin embargo, el cuerpo y el alma de Agustín aparecen con la rotundidad de muy pocos hombres en sus escritos, y asimismo resplandece –milagrosa y soberbia– la Literatura.

No cabe duda de que estas presencias son las que impresionaron a los humanistas, y también el hecho de que se enmarcaran en un proceso de formación que Agustín nos cuenta con todo detalle. Desde la cima de su conversión, y con la distancia y mediación que ello significa, Agustín nos describe su precoz vocación intelectual –después modelada, pero jamás perdida⁵⁶–, siendo por ello llamado “niño de grandes esperanzas” (I, 16, 26), su extraordinaria facilidad para los estudios humanísticos, que le hacían el primero de la escuela en estas disciplinas, y su invencible afición por la literatura. Pero el convertido Agustín de las *Confesiones* ya no es capaz de colocarse en una tesi-

saber fosilizado e inamovible, un saber que, por añadidura, se expone a todos sin discriminación alguna (a los profanos que lo malinterpretan, a los pedantes que lo repiten sin entenderlo y a los necios que no son dignos de él). Un hombre de letras y un escritor de raza como Agustín no podía estar de acuerdo con estas sabias y profundas impugnaciones, que, por otro lado, podían ser válidas para otros casos, pero no para su condición modélica de lector ávido y apasionado y de autor de escritura tan viva y proliferante.

⁵⁶ Como muchos espíritus de la tradición humanística –desde Cicerón en su *Somnium Scipionis* hasta Fray Luis en su segunda *Oda a Felipe Ruiz*– esa vocación intelectual y cognoscitiva se proyecta incluso en sus anhelos ultraterrenos, y en un lugar de las *Confesiones* Agustín llega a referirse al “cielo del cielo”, que no es otra cosa que “el cielo intelectual, en donde es propio del entendimiento conocer las cosas conjuntamente y no *en parte*, no *en enigma*, no *por espejo*, sino totalmente, en visión, *cara a cara*, no ahora esto y luego aquello, sino lo que hemos dicho: conocimiento simultáneo, sin vicisitud alguna de tiempos” (XII, 13, 16).

tura literaria. En el Libro III (cap. 2) recuerda la pasión que en la adolescencia le despertaban los espectáculos teatrales, pero el “dolor” y la “compasión” deleitosos que le producían las acciones representadas –la *catharsis*, por decirlo en términos aristotélicos– los concibe ahora, más platónicamente, en su condición de “extraña locura”, como vanas e inútiles ficciones que lo alejaban del verdadero dolor y compasión por la realidad miserable de sí mismo. Agustín, con todo, no quiso ni pudo renunciar a la Literatura, saboreada con fruición en su juventud, a la hora de escribir su obra teológica (bastaría con rastrear la presencia de los clásicos –Virgilio, antes que nada, pero también Terencio, Horacio, Lucano, Ovidio, Perseo, Catulo, Juvenal...– en una obra como *La ciudad de Dios*), pero sobre todo rindió en las *Confesiones* todo un homenaje a dos autores paganos –Platón y Cicerón– sobre los que el humanismo iba a establecer, respectivamente, el marco metafísico y el origen estratégico y organizativo de su tradición. Y ello en un itinerario intelectual de carácter *libresco* en el que cada escalón hacia la verdad viene auspiciado y facilitado por el deslumbramiento de una lectura.

La primera de ellas –una de esas tempranas lecturas juveniles que entran como flechas en el alma– fue el desaparecido *Hortensio* de Cicerón, leído en Cartago a los 18 años, que le introdujo en el camino de la filosofía y convulsionó por entero sus emociones y el sentido de su búsqueda intelectual: “cambió mis afectos y mudó hacia ti, Señor, mis súplicas e hizo que mis votos y deseos fueran otros” (III, 4, 7). No es casual que el autor que había escrito que la propiedad más importante del alma humana es la de “verse a sí misma mediante ella misma” (*animo ipso animum videre*, *Tusculanas* I, 52) prendiera en el alma del futuro autor de las *Confesiones*. El caso es que, por una suerte de ósmosis misteriosa, que refleja más que nada la congénita predisposición religiosa de Agustín, el elevado espíritu de Cicerón le encaminó hacia las Sagradas Escrituras, pero éstas le parecieron, por su estilo, “indignas de parangonarse con la majestad de los escritos de Tulio” (III, 5, 9). Era la época en la que Agustín –que cultivará a lo largo de toda su vida, siguiendo el modelo ciceroniano, el noble sentido de la amistad humanística– se complacía con sus amigos en “leer juntos libros bien escritos” (IV, 8, 13) y el futuro Obispo de Hipona se recuerda a sí mismo como un naciente intelectual, con altas inquietudes espirituales, pero sometido todavía a las vanidades y a las modas literarias del momento. Convertido ya en profesor de Retórica, traslada su docencia de Cartago a Roma y de Roma a Milán –huyendo siempre de la mala conducta o la deslealtad de

sus estudiantes— y será en Milán precisamente, cumplidos ya los 30 años, cuando recibe un segundo y decisivo impacto de lectura al caer en sus manos “ciertos libros de los platónicos, traducidos del griego al latín” (VII, 9, 13). Se trataba de libros neoplatónicos, más concretamente plotinianos, en los que Agustín descubre la propia sustancia de las verdades cristianas. Esas lecturas —dirá en otro lugar— “me abrasaron con un incendio increíble” y “esparcieron sobre nosotros los perfumes de Arabia” (*Contra los Académicos*, II, 2, 5). Lo cierto es que el platonismo acabó destruyendo las tendencias maniqueas que profesaba Agustín acerca del Mal y le encamina hacia la idea de un principio universal y puro de absoluta Bondad y Belleza que ordena el mundo, un mundo que sólo es pervertido por la voluntad humana.⁵⁷ Y es el platonismo el que eleva a Agustín definitivamente de lo sensible a lo espiritual, provocándole momentáneos éxtasis intelectuales que le hacen ver o vislumbrar “*lo que es en un golpe de vista trepidante*” (VII, 17, 23)⁵⁸.

A esas alturas de su proceso, recuerda Agustín, Cristo es ya para él la más sabia y perfecta encarnación de la naturaleza humana, pero aún no es la misma “*persona veritatis*” (VII, 19, 25). El encuentro con los libros platónicos le ha llevado hasta los umbrales de la conversión, aunque los textos platónicos —dice Agustín “ven adónde hay que ir, pero no ven por dónde se va” (VII, 20, 26), pues “una cosa es ver desde una cima agreste la patria de la paz y no hallar el camino que conduce a ella [...] y otra poseer la senda que lleva hasta allí” (VII, 21, 27). Abocado ya a una perspectiva netamente espiritual, Agustín recibe como un descubrimiento las *Epístolas* de San Pablo, y el lenguaje tenso y extremado del apóstol —tan parecido a su propia tendencia expresiva y a su arrebatada psicología de conversión— le ilumina el alma con nuevos conceptos: la lucha entre la carne y el espíritu, el valor del sacrificio, la condición del “corazón contrito y humillado”, la absoluta dependencia del hombre respecto a la gracia divina, el insondable

⁵⁷ No es difícil valorar el enorme impacto que, en este sentido, debió de producir en el ánimo de Agustín la taxativa afirmación platónica de que la causa del mal “hay que buscarla en otro origen cualquiera, pero no en la divinidad” (*La República*, 379c)

⁵⁸ El platonismo había guiado tempranamente a muchos autores patrísticos hacia el cristianismo (no hay más que recordar el itinerario intelectual que en este sentido nos cuenta Justino —siglo II— en su *Diálogo con Trifón*). Pero siguen siendo excepcionales tanto la súbita iluminación agustiniana por la vía del arrebató como la calidad de su posterior y paulatina asimilación cristiana de la filosofía platónica.

misterio de la redención... Agustín ya se considera cristiano, pero aún siente rémoras y obstáculos que le impiden dar el salto definitivo, desde un cierto pudor intelectual hasta los poderosos vínculos con las mujeres. Agustín descubre en sí mismo el abismo que media entre el querer y el poder, la monstruosidad del ser escindido entre la tendencia material y la espiritual, pero también el poder de la voluntad en el ser humano, a la que nada, salvo su propia debilidad, puede impedirle hacer lo que debe. El lector del libro VIII de las *Confesiones* asiste, espantado, a estos desgarros del alma agustiniana en la que se va abriendo la senda de la verdad con terrible violencia. Al final de este libro (12, 29) tiene lugar el famoso episodio de la conversión, que es el último hito de lectura del proceso espiritual agustiniano: mientras “lloraba con amarguísima contrición” en el huerto de su casa, escucha una misteriosa voz infantil que le dice “*tolle lege, tolle lege*” (toma y lee, toma y lee); Agustín se levanta, toma al azar el códice de San Pablo y lee el primer fragmento que le viene a los ojos (*Romanos XIII, 13*) en el que destaca esta intimación del apóstol: “...revestíos de nuestro Señor Jesucristo y no cuidéis de la carne con demasiados deseos”. El fragmento no parece ocultar demasiados secretos⁵⁹, pero en el espíritu ya curtido y propicio de Agustín –que da la impresión de necesitar la mediación del libro para sellar todas sus iluminaciones espirituales– esas palabras resuenan como un aldabonazo y, al momento, según nos dice, “se disiparon todas las tinieblas de mis dudas”.

A partir de ese momento, Agustín decide abandonar su trabajo docente y, con un selecto grupo de amigos y familiares (entre los que se encontraba su madre Mónica, tan importante como apoyo emocional en todo su proceso de conversión), se retira por unos meses a una finca que les prestan en Casiciaco, un hermoso lugar cerca del lago Como. En ese ambiente reconfortante de verdadero y creador ocio humanístico, entre conversaciones elevadas y lecturas eruditas que le preparan para recibir “la divina semilla” (*Sobre el orden I, 2, 4*), se establecen las bases del pensamiento religioso agus-

⁵⁹ Aunque quizá en el término “revestíos”, tan paulino, estuvo la clave de la definitiva iluminación. Para el espíritu realista y antirousseauiano (como veremos después) del Obispo de Hipona, la búsqueda no ha de perseguir una inocencia o una *desnudez* ya irremediablemente perdidas sino, al modo paulino, un *revestimiento* espiritual que vuelva a dotar de sentido y fuerza a nuestras vidas. Para una ampliación de esta idea en San Pablo véase el capítulo 9 (“Saulo revestido”) de mi obra *Con sagradas escrituras. Diez ensayos sobre literatura bíblica* (ed. cit.).

tiniano y se gestan sus primeros libros. Su estado espiritual puede entreverse en este pasaje: “Ni mis bienes eran ya *exteriores*, ni los buscaba a la luz de este sol con *ojos carnales*, porque los que quieren gozar externamente fácilmente se hacen vanos y se desparraman por las cosas que se ven y son temporales y van con pensamiento famélico *lamiendo las imágenes* [...] ¡Oh si vieses ellos aquella eterna *luz interna* que yo había visto!” (IX, 4, 10). Como puede verse por las expresiones que hemos subrayado, el impulso paulino y la concepción platónica son los fundamentos sobre los que Agustín erige el poderoso edificio de interiorización espiritual que, como veremos inmediatamente, va a caracterizar su pensamiento. El itinerario propiamente existencial y autobiográfico de las *Confesiones* finaliza en este punto. Los cuatro últimos libros parecen tener en el cuerpo de la obra una función anticlimática y rebajan la enorme tensión a la que Agustín ha sometido a su lector al hacerle testigo de su atormentada búsqueda espiritual. La plegaria, la exaltación a la divinidad, la especulación filosófica y teológica y la exégesis bíblica se entremezclan en esta última parte de las *Confesiones*, que sigue teniendo en algunos fragmentos enorme interés. Recordemos sólo en el Libro XI el célebre excursus agustiniano sobre el Tiempo, donde las consideraciones existenciales se concilian por momentos con las altas intuiciones filosóficas en ese poderoso estilo retórico y conceptista (véase, por ejemplo, XI, 14, 17) que heredarían los grandes poetas sobre el Tiempo de la tradición occidental, desde Quevedo hasta T. S. Eliot.

LA MIRADA AL ABISMO INTERIOR DEL HOMBRE

Si las *Confesiones* es una obra tan importante para el humanismo no es sólo, como hemos visto, por la exposición dramática de una *paideia*, de un proceso de formación espiritual basado en los libros y el intelecto, sino también por el valor que cobra ante nuestros ojos, como fuente primordial de sabiduría, el análisis del alma humana. Los grandes exploradores de la misma –creyentes o agnósticos– en la historia occidental (un Shakespeare, un Freud, un Dostoievski...) siempre tendrán a su precursor más notable en el Obispo de Hipona. Parece tal vez sorprendente que un texto tan exaltadamente religioso nos aproxime tanto a la entraña del hombre, a sus abismos más tenebrosos y a sus más grandes tesoros, pero esa es la apuesta y el camino agustiniano, una torsión decisiva sobre el “conócete a ti mismo” socrático que había inaugurado el camino de la reflexión humanística. Agustín,

como Sócrates⁶⁰, sabe que la verdadera sabiduría no se encuentra en el examen “científico” del mundo, que “el deseo de escrutar los secretos de la naturaleza” es una vana “concupiscencia de los ojos” que “no aprovecha nada conocer” (X, 35, 54-5). Pero intuye también que la verdad y el sentido del hombre –el único objeto de interés filosófico– no resplandece, al modo socrático, en la inquisición racional y en la interlocución con el otro, sino en una abismática introspección apasionada. La mente se vuelve sobre sí misma y se problematiza (“Me he hecho problema para mí mismo y ésta es mi enfermedad”, X, 33, 50); el hombre sigue siendo, como en Sócrates, el supremo objeto de la investigación, pero ahora la persona es, al mismo tiempo, el sujeto y el objeto del problema (de la *quaestio*). Las *Confesiones* no tienen por ello la forma dialógica o epistolar de los grandes textos de la sabiduría clásica (Platón, Cicerón, Séneca), sino la del autoanálisis solitario⁶¹, que toma a Dios por testigo e interlocutor, aunque esa divina interlocución es un encuentro consigo mismo. Ese es el gran descubrimiento agustiniano, que no es en el fondo sino el desarrollo de la conmocionante percepción de San Pablo: “es Cristo quien vive en mí” (*Gálatas* 2, 20). Se trata del mismo y sorprendido arrobamiento que Agustín constata en las *Confesiones*: “porque tú estabas dentro de mí, más interior que lo más íntimo mío y más elevado que lo más sumo mío” (III, 6, 11). Es tal la clarividencia con la que este hallazgo se impone en su ánimo que Agustín se permite advertir a los desasosegados sabios y buscadores del mundo: “No está el descanso donde lo buscáis. Buscad lo que buscáis, pero sabed que no está donde lo buscáis” (IV, 12, 18).

Las *Confesiones* de San Agustín pueden así entenderse como un viaje al interior del ser humano y como el testimonio existencial y autobiográfico de ese aspecto esencial y definitorio de su obra que se expresa así en su tratado *Sobre la verdadera religión*: “No salgas fuera, entra dentro de ti, en el hombre interior reside la verdad” (39, 72). Si un escritor tan férreamente religioso como San Agustín interesa tanto a los humanistas es porque, cambiando ra-

⁶⁰ Véase el *Fedón* (96a y ss.), donde Sócrates refiere su interés juvenil por la ciencia y el tremendo desengaño que su estudio le produjo, al comprobar que los impulsos y la finalidad del ser humano quedaban fuera de toda investigación en el análisis “científico” de la realidad.

⁶¹ *Soliloquios* fue, por cierto, el título de la primera obra religiosa de Agustín, escrita en su retiro de Casiciaco, en el año 386. Como recuerda el Obispo de Hipona en sus *Retractaciones* (I, 4), el libro es un diálogo del autor con su propia Razón, “preguntándome y respondiéndome a mí mismo, como si la razón y yo fuéramos dos y no uno. Por eso los llamé *Soliloquios*...”.

dicalmente el sentido de la búsqueda, establece que el conocimiento de Dios camina a la par y es correspondiente al conocimiento del hombre, y que en éste se encuentra un tesoro abisal que lo trasciende, pero que forma una parte consustancial de su naturaleza. La única salida del hombre, la única apertura hacia el sentido, es entrar en sí mismo. No es casual que el fragmento agustiniano de las *Confesiones* (X, 8, 15) que iluminó a Petrarca en la cumbre del monte Ventoso⁶² (en un azaroso y deslumbrante rapto de lectura que rememora, como subraya el mismo Petrarca, el *tolle lege* de Agustín) fuera en esta línea de la primacía del hombre interior: “Viajan los hombres por admirar la altura de los montes, la enorme agitación del mar, la anchura de los ríos, la inmensidad del océano y el curso de los astros, y se olvidan de sí mismos”. Y si la teología agustiniana es tal vez la única, de entre las dogmáticas, que puede interesar al humanismo es porque en el sentir del Obispo de Hipona la existencia del misterio exterior es correlativa al insondable misterio del hombre y sólo indagando en este último puede uno vislumbrar la cualidad de aquél. No es otro el procedimiento de su alto y soberbio tratado *Sobre la Trinidad*, en el que la especulación sobre los enigmas trinitarios acaba conduciendo a un profundo análisis del alma humana, donde aquéllos tienen su reflejo y su confirmación. De modo similar, la investigación sobre el misterio de la Providencia que tiene lugar en esa otra obra maestra de teología de la Historia que es *La ciudad de Dios* se resuelve en un sentido antropológico, a partir de la idea paulina de las tendencias carnales y espirituales que anidan en el interior del ser humano y que conforman las dos ciudades simbólicas –*civitas terrena* y *civitas caelestis*– que recorren la historia desde la caída de Adán hasta el fin de los tiempos.

La revolucionaria concepción de San Pablo sobre el ser humano, escindido (o mejor, desgarrado) entre sus potencias carnales y espirituales fue, en efecto, importantísima para la visión antropológica de San Agustín. San Pablo –en una extraordinaria vuelta de tuerca, cuya dimensión, por cierto, fue desvirtuada por la helenizada tradición cristiana– cambió de modo decisivo la oposición “alma” (*psychê*) / “cuerpo” (*soma*) de la filosofía griega por la dialéctica entre “espíritu” (*pneuma*) y “carne” (*sarx*), que ya no responden a realidades opuestas y compartimentadas, sino a un conflicto existencial entre dos tendencias antagónicas consustanciales al ser humano. El problema del alma ya no es, por tanto, como en el platonismo, *la limitación física del cuerpo*,

⁶² Célebre fragmento que narra Petrarca en una de sus Epístolas (*Familiares* IV, 1).

sino *la restricción espiritual de la carne*, la tendencia gravitatoria del hombre hacia el pecado, después de la caída. El aspecto dramático de la antropología agustiniana podría resumirse en esta terrible constatación de San Pablo: “No hago el bien que quiero, sino el mal que no quiero” (*Romanos 7, 19*). Nunca se había manifestado con tal intensidad esta tragedia de la condición humana. Es verdad que el pensamiento griego ya se refería a la división del alma en una parte lánguida, sometida a las pasiones, y una parte fuerte, guiada por la razón, que debía dominarla⁶³, pero no es menos cierto que la dialéctica paulina y agustiniana es muy distinta: no se trata del dominio de una parte sobre la otra, sino de una entera espiritualización del alma humana. Aunque adherido en parte, filosóficamente, a la oposición platónica entre el alma y el cuerpo, San Agustín extrajo de la concepción paulina su hondo y existencial conocimiento sobre el ser del hombre: un ser jamás terminado de hacer, solicitado permanentemente por las dos ciudadanías –la de la carne y la del espíritu–, en cuyo interior reviven los dos ejes de la historia teológica del mundo: el del primer hombre que cayó y el de la redención salvífica de Cristo. El alma humana es un pozo sin fondo y en ella se reproduce todo el misterio de la Providencia. “¿Qué soy, pues, Dios mío? ¿Cuál es mi naturaleza? Vida varia y multiforme y sobremanera inmensa” (*Confesiones*, 10, 26).

Agustín no facilita, por el mero hecho de apuntar al interior del hombre, la solución a sus problemas, pero sí señala la palestra misma, el lugar de la lucha (y de la salvación). A diferencia de los platónicos, a los que reprochaba –como hemos visto– indicar la meta pero no el camino, él sí mostrará el camino, aunque, obviamente, no nos garantiza el éxito ni la fe o las fuerzas para recorrerlo. Cada hombre ha de intentarlo por su propia cuenta, pero la solución, afirma Agustín, no es rehuir, a la manera estoica⁶⁴, el demonio interno, alejarse del hondo y oscuro precipicio, sino arrojar-se en él,

⁶³ Véase, por ejemplo, la exposición de Cicerón a este respecto en sus *Tusculanas* (II, 21).

⁶⁴ Séneca –que ya advertía, por supuesto, la tragedia humana de que “los hombres, a la vez, odian y aman a sus vicios” (*Epístolas morales a Lucilio*, CXII)– abogaba por la vía defensiva del endurecimiento y el alejamiento de toda perturbación. Por el contrario, Agustín, que sentía fascinación por los impulsos y emociones del ser humano, no rechazó, frente al estoicismo, el valor de las perturbaciones del alma como posibles caminos hacia la verdad y la virtud (véase *La ciudad de Dios*, XIV, capítulos 8 y 9). Por otro lado, “el ciudadano del cielo” se sabe en la tierra un “peregrino”, un residente extranjero, y siente nostalgia de su verdadera “patria”, pero Agustín no propone el retiro o la evasión, sino el estar de otro modo (espiritual) en el mundo.

porque allí se encuentra la luz de Cristo, “el Maestro interior”. Esta doctrina –que Agustín apunta en muchos lugares, pero que desarrolla específicamente en su diálogo *Del Maestro*– va, desde luego, mucho más allá que los posibles atisbos de interiorización espiritual del mundo clásico (el *daimon* socrático, por ejemplo) y está inspirada, una vez más, por la concepción paulina del “hombre interior”⁶⁵, aunque puede asimismo considerarse como una singular reformulación de la doctrina de la reminiscencia y las ideas innatas del platonismo⁶⁶. La verdad se halla en Agustín, igual que en Platón, en el alma del hombre, pero no porque el alma recuerde lo que un día supo antes de llegar al cuerpo, sino porque Dios ha impreso la verdad en ella y allí actúa a la manera de un “maestro interior”. Si Platón concebía el Bien como el “sol” del mundo de las ideas, Agustín afirma que existe en el alma una “luz interior”, que es como el *sol* que hace que veamos la verdad existente, que de otro modo quedaría a oscuras. Pero este conocimiento, fruto de la iluminación divina, exige en el hombre “ojos interiores”, es decir, su entendimiento racional, pues de nada serviría el sol si no hay ojos para ver. En su fundamental monografía sobre San Agustín⁶⁷, afirma Étienne Gilson que tal luz interior puede concebirse, aunque Agustín no utilice nunca esa expresión, como una “*lumière naturelle*”, porque luce, de hecho, para todos los hombres, creyentes y no creyentes, pecadores y no pecadores. Agustín asumía indudablemente la convicción estoica de una razón universal capaz de llevar a todos los hombres hacia la virtud y hacía lo propio, en el marco cristiano, con la idea enunciada por Clemente de Alejandría del Verbo como “Pedagogo” que a través de la filosofía pagana ha ido preparando al ser humano para la fe de Cristo; pero su concepción del “Maestro

⁶⁵ Véase, por ejemplo, II *Corintios* 4, 16 o *Romanos* 2, 28-29. En la red conceptual del pensamiento paulino, el hombre interior se corresponde al libre y renovado hombre de espíritu, nacido con Cristo, y se opone al hombre carnal, sometido a la letra que mata y a la ley antigua. El “hombre interior” es en San Pablo el hombre libre de ataduras exteriores y sin duda va en esa línea la célebre máxima agustiniana “ama y haz lo que quieras” (*Exposición de la Epístola de San Juan*, VII, 8).

⁶⁶ Es curioso constatar esta crucial diferencia entre Platón y San Agustín: a pesar de que el Obispo de Hipona concibe al mundo creado por Dios como un “hermosísimo poema” (*pulcherrimum carmen*, en *La ciudad de Dios*, XI, 18) y que, por contra, Platón lo concibe como sombra o reflejo del mundo de las ideas, Platón persigue el conocimiento a partir de las cosas externas –que nos llevarán por la reminiscencia al mundo superior– y Agustín, en cambio, lo busca en el mundo interior del alma, donde está la luz, el Maestro, Dios.

⁶⁷ *Introduction à l'étude de Saint Augustin*, París, Vrin, 1943, p. 108).

interior” indica, cuando menos, una búsqueda estratégica distinta: aunque la razón existe fuera y para todos, la iluminación sólo puede hallarse en el propio abismo.

EL VALOR DE LA CULPA EN EL SER HUMANO

De esta condición abismática de la antropología agustiniana ha querido a veces deducirse una sórdida concepción sobre el ser humano. La idea del “africano” Agustín –nacido en Tagaste, la actual Souk Ahras argelina–, que destruye como un bárbaro, desde la pasión cristiana, la claridad perfecta del mundo clásico sobrevuela algunas interpretaciones sobre su figura, y se asienta en parte sobre el tópico simplismo de una Grecia pagana, luminosa y optimista. ¿Acaso no hay un oscuro componente dionisiaco en la cultura griega?; ¿no surge en Grecia un género como la tragedia?; ¿y no florece allí la temprana idea (presente ya en Teognis y en Herodoto) de que lo mejor para el ser humano sería “no haber nacido”? Lo que parece, en todo caso, indiscutible es que Agustín prescinde de los valores hegemónicos del pensamiento griego sobre la medida y el equilibrio ideales en el ser humano para incidir en una línea que hace del movimiento, la inestabilidad y el cambio los elementos de análisis fundamentales. Si Agustín subraya, quizá en exceso, la miseria y la corrupción de la naturaleza humana ayuna de la gracia, es para hacer posible el impulso pendular que ha de llevarle hacia el otro extremo. Es evidente que esta dinámica tiene un carácter religioso, pero también apela a esos dos polos correlativos –la *dignitas hominis* y la *miseria hominis*– en los que se basa tradicionalmente la antropología humanística y responde, por otro lado, a un profundo conocimiento, de carácter psicológico y existencial, sobre el ser más íntimo del hombre. Tal vez sería oportuno finalizar nuestras reflexiones abordando un aspecto polémico de la obra agustiniana que puede, sin embargo, esclarecer este punto. Una buena parte del movimiento “liberador” de la modernidad ha incriminado al Obispo de Hipona como el responsable de introducir una malsana conciencia de culpa en la historia de Occidente.⁶⁸ No es nuestra intención discutir

⁶⁸ A menudo se concreta esta acusación en lo referente a la culpa y la represión sexuales (véase en este sentido la responsabilidad que le atribuye el conocido teólogo suizo Hans Küng en el capítulo que le dedica en su obra *Grandes pensadores cristianos*, Madrid, Trotta, 1995). A mi juicio, destacar este aspecto (sin duda menor, y además discutible) del pensamiento agustiniano es mirar un árbol que impide ver el bosque. Hay muchos posibles hilos de

aquí sobre la justicia y el alcance de este estigma, pero acaso sí reflexionar un poco sobre el verdadero sentido que adquiere la culpa en su pensamiento. Lo haremos a partir de un célebre episodio de las *Confesiones* y de su comparación con otro, de curiosa y aparente similitud, en la obra homónima de Jean-Jacques Rousseau.

Resultan ciertamente llamativas las concomitancias de estos dos sucesos en el relato autobiográfico de ambos autores. Se trata de la mención detallada de sendas faltas adolescentes, cometidas a la edad de dieciséis años –el hurto de unas peras en el caso de Agustín y el de una “cintita rosa y plata” en el de Rousseau–, hechos en sí mismos casi anecdóticos, pero que adquirieron enorme relevancia en el transcurso de sus vidas. Agustín relata el suceso en el libro II (4, 9) de sus *Confesiones* y lo primero que nos llama la atención es el desfase entre la gravedad de la falta –una simple chiquillada– y la enorme repercusión que le concede su autor. El asombro aumenta si advertimos que él mismo alude sin ningún recato a algunas otras faltas de mayor relieve en esa etapa de la adolescencia, como aquellas relacionadas con su “*vesania libidinis*” (II, 2, 4), que le hicieron –son sus palabras– embrutecerse (*silvescere*) con “varios y sombríos amores” (II, 1, 1), entre los que no faltan, por cierto, más que probables alusiones a experiencias homosexuales. Pero es la minucia trivial del hurto de las peras lo que Agustín destaca sobre cualquier otro asunto y lo que le da pie para expresar una angustia que ocupa prácticamente todo el Libro Segundo de sus *Confesiones*. La ecuación entre el “pecado” elegido y la enormidad de la culpa experimentada puede parecerse excesiva y arbitraria, pero Agustín lo hace a conciencia: al desequilibrar hasta el límite esa ecuación –un pecado minúsculo y una culpa infinita–, se pone de relieve con clarividencia que no es el delito en sí lo que le preocupa, sino la culpable e inescrupulosa propensión hacia el mal que en ese hurto se transparenta: “también yo quise cometer un hurto y lo cometí, no forzado por la necesidad, sino por penuria y fastidio de justicia y abundancia de iniquidad [...] Ni era el gozar de aquello lo que yo apetecía en el hurto, sino el mismo hurto y pecado” (II, 4, 9). Lo que le aterra es, en otras palabras, la dirección de su voluntad, que se revela por vez primera como

Ariadna para introducirse en la fronda laberíntica del pensamiento de Agustín; el vistoso hilo de la cuestión sexual sería uno de los más frágiles –se quebraría pronto, en cualquier recodo, en cualquier arbusto– y nos permitiría entrar, pero no salir. Añadamos que lo “carnal” es en San Pablo –de quien casi siempre se hace derivar este aspecto agustiniano– un concepto mucho más amplio que lo “corporal” (con el que a menudo se identifica).

gratuitamente “perversa”. El pequeño hurto es un mero signo de males más grandes: “¿qué pecados realmente no pude cometer yo, yo que amé gratuitamente el crimen?” (II, 7, 15).

En Rousseau el tema es muy distinto, aunque presenta, como decíamos, sorprendentes analogías. El suceso, relatado al final de Libro Segundo de las *Confesiones*, es el siguiente: oficiaba el ginebrino de lacayo en el hogar de Mme. de Vercellis, y una vez, por casualidad, tuvo ocasión de apoderarse de un pequeño lazo para el pelo que había perdido descuidadamente una sobrina de la casa. Poco tardaron en descubrirlo; Jean Jacques entonces mintió, alegando que Mariquita, una muchacha del servicio, se lo había dado. Después de un sucinto careo, en el transcurso del cual Rousseau renovó sus acusaciones, ambos fueron despedidos, aunque parece que, en general, se dio más crédito a él que a ella. La falta de Rousseau, en contraste con la de Agustín, es a todas luces de mayor envergadura, no tanto por el hurto en sí, como por la innoble conducta posterior del ginebrino y las fatales consecuencias que tuvo para la inocente criadita. Pero tampoco era el crimen más grave que podía haber espigado de su biografía: ¿no podía, por ejemplo, haberle remordido con mucha más fuerza su conciencia por el repetido hecho –que trató de justificar después con peregrinas excusas– de haber depositado a sus cinco hijos, uno tras otro y recién nacidos, en un orfanato? Lo cierto es que Rousseau, según refiere en las *Confesiones*, vivió atormentado por el mencionado suceso, que le persiguió durante décadas hasta el fin de sus días: “A veces este recuerdo me conturba y trastorna hasta el punto de ver en mis insomnios avanzar hasta mí a aquella pobre niña para reprocharme mi crimen, como si lo hubiera cometido el día anterior”.

Tal vez fuera la necesidad humana de hallar en la adolescencia un pecado originario, una falta fundacional, para explicar (y explicarse) las turbulencias psicológicas de sus respectivas trayectorias lo que les hizo aferrarse a ambos autores a estas faltas tan concretas y anecdóticas. Pero la dimensión e implicaciones que les atribuyen son radicalmente distintas, dejando al margen la diferencia sustancial en sus respectivos modelos representacionales: por un lado, ese expresionismo conceptista de interiorización teológica característico de San Agustín, que toma a Dios, más que a los hombres, como testigo y destinatario de sus confesiones; por otro, esa mezcla tan rousseauiana de masoquismo patológico y orgullo exhibicionista que, con procedimientos de signo melodramático –tan dieciochescos–, le lleva a *representar* con todo lujo de detalles la escenografía de su crimen ante los ojos de los lec-

tores⁶⁹. Pero, al margen de estos rasgos, nada irrelevantes, las respectivas lecturas del sus latrocinios son bien distintas. Para el “moderno” Rousseau ese crimen tuvo razones psicológicas y consecuencias éticas y existenciales de carácter personal. Explica su calumnia sobre Mariquita por “el amor que le tenía. Me excusé con la primera persona que se me ocurrió, y ella ocupaba mi mente. Acuséla de haber hecho lo que yo quería hacer: haberme dado la cinta porque yo quería dársela a ella”. El suceso le atormenta hasta el infinito, pero confiere (o parece conferir) un anhelado sentido ético a los reveses e infortunios de su vida: “Si es un crimen que puede ser expiado, como me atrevo a creerlo, debe haber sido por el cúmulo de males que me agobian hacia el fin de mi existencia, por mis cuarenta años de probidad y honradez en circunstancias difíciles; y la pobre Mariquita halla tantos vengadores en este mundo que, por grande que sea el agravio que por mí le fue inferido, no temo mucho llevar conmigo el pecado”. Y como añadirá, tiempo después, en los primeros compases del Cuarto Paseo de *Las ensoñaciones del paseante solitario*, ese crimen adolescente le inspiró tal “horror por la mentira que ha debido eximir a mi corazón de este vicio para el resto de mi vida”.

Lejos de ceder a las trampas compasivas y autocompasivas, las sublimaciones personales o los recursos justificatorios, San Agustín dimensiona el suceso teológicamente y lo eleva a una categoría aplicable a la entera naturaleza humana, porque esa falta *originaria* se conecta, directamente, con el pecado *original*; este pecado –y aquella falta– son el estigma de la naturaleza caída y no pueden ser expiados por el hombre, aunque sí por la redención de Cristo y la apelación a la misericordia divina. Pero, a la vez, el pecado de Agustín es una suerte de espejo mítico que le permite reconocerse, observar el horror de sí mismo y convertirlo en un tesoro íntimo y personal (“oh hurto mío, oh crimen nocturno mío de mis dieciséis años”, II, 6, 12), porque es una fuente inextinguible de autoconocimiento. La doble dimensión, personal y colectiva, de su falta, el hecho de convertir su culpa en la Culpa y de

⁶⁹ De este modo nos presenta a Mariquita (cuyo nombre es ya de por sí toda una carta de inocencia): “Mariquita, a más de ser una preciosa muchacha, tenía una frescura de color que sólo se hallaba en las montañas, y además un tan humilde continente, que no era posible verla sin amarla, siendo también buena y de una honradez a toda prueba”. Cuando Rousseau lleva a cabo la acusación calumniosa, nos dice: “calló, y me dirigió una mirada que habría desarmado al mismo diablo y a la que mi bárbaro corazón pudo resistir”. Finalmente, Rousseau nos cuenta: “la pobre niña se echó a llorar y sólo me dijo estas palabras: ‘¡Ah, Rousseau, yo había creído que era usted bueno!’”.

conjugar su particular miseria (que no deja de ser responsablemente *suya*) con la universal miseria de la condición humana no es tanto la concesión a una siniestra antropología como la necesaria vinculación a una instancia más alta que explica las causas y atenúa los efectos y a un orden humano superior, que acaso podría vincularnos en esa común y fraternal disposición a la que se refería el santo Zósimo en *Los hermanos Karamazov*: “Los hombres ignoran que cada uno de nosotros es culpable por todo y por todos; si lo supieran, el mundo se transformaría en el acto en un paraíso” (Segunda Parte, Libro Sexto, cap. II). El convertido Agustín reinterpreta su culpa y su falta en orden siempre trascendente –y las confiesa ante Dios, que puede conjurarlas–, cambiando así la angustia por la conciencia religiosa de la limitación humana. El relato de su hurto se convierte en un ejemplar punto de partida, una referencia de conocimiento y reconocimiento, pero no ya en herida vitalicia y lacerante. Al final del Libro II, una vez expuesto públicamente el horror de su hurto, expresa el deseo definitivo de pasar la página: “Feo es; no quiero volver los ojos a él, no quiero ni verlo” (II, 10, 18). Y así lo hizo.

Rousseau, por el contrario, cerró su herida en falso. La lectura personal que hace de su falta se revela estrecha y limitada y su confesión a los hombres insuficiente; por eso giró como una noria en torno a su delito hasta los últimos días de su vida. En las *Confesiones*, cuarenta años después de ocurrido el suceso, asegura que “el anhelo de liberarme de él, en cierto modo, ha contribuido a la resolución de escribir mis confesiones”, y, confiando en ello, acaba ese Libro Segundo con estas palabras: “He aquí cuanto sobre este asunto tenía que decir. Séame permitido no volver a hablar de ello jamás”. Vano intento. Como hemos dicho, años más tarde, poco antes de su muerte, aún recordará el suceso con extrema aflicción en *Las ensoñaciones del paseante solitario*. La inextinguible angustia del ginebrino resulta tal vez aleccionadora. En las antípodas de San Agustín, la invencible tendencia de Rousseau a la queja personal y la responsabilización social en vez de a la culpa universal y la responsabilidad individual, le hizo ver su crimen –el único verdadero “crimen” que era consciente de haber cometido en su vida, tal como afirma en las *Confesiones*– como un suceso accidental y aleatorio que no pudo integrar adecuadamente en su condición de hombre, cuya naturaleza, como la de todos, era a su juicio esencialmente inocente. El punto de partida agustiniano es radicalmente contrario. “¿Dónde o cuándo fui yo inocente?”, se pregunta a propósito de su infancia (*Confesiones* I, 7, 12). La inocencia no existe ni siquiera en el niño: “lo que es inocente en los niños es la debilidad de los

miembros infantiles, no el alma de los mismos" (I, 7, 11), porque en el egoísmo o las desobediencias infantiles laten ya todas las codicias y deslealtades adultas. El radicalismo con el que Agustín mantiene esta postura⁷⁰ ha causado a veces, incluso, la incómoda perplejidad de los exégetas cristianos, pero es el duro suelo sobre el que construye toda su sólida y redentora antropología.

Sin entrar en otras consideraciones, el sambenito colgado al Obispo de Hipona de introducir y promover el sentimiento de culpa en el ser humano es bastante discutible. Es inexacto —y por lo demás absurdo— pensar que el hombre clásico no experimentaba la sensación de culpa: ¿por qué Edipo se arranca los ojos o Deyanira se suicida en el teatro de Sófocles? Pero no es menos cierto que Agustín teologiza y universaliza ese sentimiento y le da un alcance radicalmente distinto. Ahora bien, si Agustín nos muestra la cadena, también nos entrega la llave que abre el candado para liberarnos de ella. Es verdad que ese proceso emancipador opera en un ámbito religioso, pero las cuestiones no se reducen sólo a ese ámbito en un pensador tan profundo como el autor de las *Confesiones*. La asunción de la culpa puede ser un lastre, pero no es una rémora que impida la navegación del hombre para llevar su nave hasta el puerto de la paz o del conocimiento. Más bien al contrario: desde el punto de vista estrictamente humano, apropiarse de la culpa es un necesario expediente de normalización psicológica —¿quién no ha experimentado a lo largo de su vida culpas personales y colectivas?— y la única manera, por añadidura, de soportarla y de ennoblecerla. Eliminar este sentimiento en el ser humano, como parecen postular los alegres cirujanos espirituales de nuestros días, no sería tanto extirpar un tumor maligno del alma humana como amputarle un órgano de percepción y reconocimiento que, adecuadamente gestionado, es capaz de dotar de sentido y dirección a nuestra existencia.

Los mejores ingenios de los últimos siglos, los mejores concedores modernos del alma humana, siguen sabiendo que esto es así y lo han evidenciado en sus creaciones. Obras maestras de la narrativa como *Crimen y castigo* de Dostoievski, *Resurrección* de Tolstoi, *Lord Jim* de Joseph Conrad, *Al este del Edén* de John Steinbeck, *La conciencia de Zeno* de Italo Svevo o *La caída* de

⁷⁰ Como cuando interpreta la intimación de Jesús a sus discípulos para que se acerquen a él los niños, "porque de ellos es el reino de los cielos" (*Mateo* 19, 14) no en el sentido canónico de la inocencia infantil, sino como signo sólo de la humildad humana, debido a "la pequeñez de su estatura" (*Confesiones* I, 19, 30).

Albert Camus nos han mostrado con clarividencia absoluta la inexcusable y variada presencia de la culpa en el alma humana (sea por efecto de un asesinato, de una seducción inescrupulosa, de una deslealtad, de una cobardía, de un abandono...), pero también de los múltiples y misteriosos caminos por los que se alcanza la salvación y la dignidad gracias a ella. Huirla es, por lo demás, un imposible, e ignorar su evidencia no es un remedio, sino un sinsentido, como han insinuado, precisamente, los más profundos descripciones del absurdo trágico contemporáneo. Después de leer *La caída*, uno advierte, en efecto, lo que Camus quiso decirnos en *El extranjero*: la novela, justamente, de la *falta* de la *falta*, de la ausencia de la culpa, y el inhumano radicalismo con que Mersault la representa. Y su castigo no es tanto la cárcel como su propia ajenidad. Se ha dicho de K., el héroe de Kafka en *El proceso*, que su culpa es, sencillamente, pensar que carece de culpa, y quizá el absurdo trágico de su destino no lo sería tanto, a nuestros ojos, si adivinara, en efecto, alguna falta a la que agarrarse. En el reconocimiento de la culpa — bien lo sabía San Agustín— se encuentra ya la propia cura de los males del alma: “Lo más incurable de mi pecado —afirma en sus *Confesiones*, refiriéndose a su vida antes de la conversión— era que yo no me tenía por pecador” (V, 10, 18).

En la iglesia de Ognissanti de Florencia, a los dos lados de la nave central, hay sendos frescos de hacia 1480, uno de Botticelli y otro de Ghirlandaio, que representan a San Agustín y a San Jerónimo en sus respectivos estudios: libros abiertos y cerrados los flanquean por el fondo y ambos están frente a sus escritorios en pleno proceso de creación intelectual. Botticelli nos presenta al Obispo de Hipona con el ceño enérgico y fruncido, la mirada perdida en hondas lejanías y una mano crispada sobre el pecho en actitud de dolorosa y apasionada introspección. Ghirlandaio representa a Jerónimo, que nos mira a nosotros, en actitud reflexiva, de profunda y serena interpelación. No hay una figuración más adecuada para sus actitudes ni que mejor resuma el cariz de sus obras más características: en el infinito horizonte al que mira Agustín se encuentran, a la vez, Dios y su alma, el destinatario y el protagonista de sus *Confesiones*; Jerónimo, en cambio, nos mira a nosotros, los corresponsales de sus *Epístolas*, a quienes se complace en trans-

mitir sus conocimientos. Dos actitudes y dos expresiones que colmaban, por añadidura, las expectativas existenciales y culturales que abrigaban los humanistas del Occidente cristiano, pues encarnaban en el grado más alto –y mediante una esforzada dedicación libresca– sus más dilectas e irrenunciables búsquedas: la que persigue el sentido trascendente en el interior del ser humano y la que le proporciona estímulos y armas culturales para acercarse a la verdad interpretativa del mundo. La pasión espiritual y la pasión erudita, por fin representadas mediante dos genios verdaderamente intelectuales en la nueva era del cristianismo.