

# ESTUDIO DE LAS ETIQUETAS GENÉRICAS ENDÓGENAS APLICADAS A LAS VIDAS DE SANTOS DE LA ANTIGÜEDAD TARDÍA

SUSANA GONZÁLEZ MARÍN  
Universidad de Salamanca

## 0. INTRODUCCIÓN

Con frecuencia los estudios literarios exigen el desentrañamiento de algunas cuestiones léxicas. Son numerosos los trabajos que han surgido en esta línea. Y este artículo pretende ser uno de ellos: su objetivo es estudiar los nombres que en la época de producción se adjudicaron a un género, las vidas de santos latinas de la antigüedad tardía<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Nos hemos limitado al ámbito latino. Con una salvedad: hemos incluido en el análisis la traducción latina realizada por Evagrio de la *Vita Antonii* escrita por Atanasio en griego. Las razones son obvias: fue una obra capital dentro del género, pero lo fue gracias a la traducción de Evagrio al latín.

A partir de ahora utilizaremos las siguientes abreviaturas:

—VCypr.=*Vita Cypriani*: BASTIAENSEN, A.A.R., (ed.), *Vita di Cipriano. Vita di Ambrogio. Vita di Agostino*, Verona, 1975.

—VA.=*Vita Antonii*: Athanasius (trad. Euagrius), Migne PL 73, cols. 125-170.

—VP.=*Vita Pauli*, Hieronymus, VALLARSI, D., (ed.), Migne PL 73, cols. 17-30.

—VM.=*Vita Malchi*, Hieronymus, VALLARSI, D., (ed.), Migne PL 73, cols. 55-62.

—VHil.=*Vita Hilarionis*, Hieronymus, BASTIAENSEN, A.A.R., (ed.), Verona, 1975.

—VMart.=*Vita Martini*, FONTAINE, J., *Sulpice Sévère. Vie de saint Martin*, Paris, 1969.

—VAmbr.=*Vita Ambrosii*, BASTIAENSEN, A.A.R., (ed.), *Vita di Cipriano. Vita di Ambrogio. Vita di Agostino*, Verona 1975.

—VHon.=*Sermo de uita Honorati*, VALENTIN, M. D., *Hilaire d'Arles. Vie de saint Honorat*, Paris 1977.

—VAug.=*Vita Augustini*, BASTIAENSEN, A.A.R., (ed.), *Vita di Cipriano. Vita de Ambrogio. Vita di Agostino*, Verona, 1975.

—VMax.=*De sancto Maximo episcopo et abbate*, EUSEBIUS GALLICANUS, *Collectio Homiliarum* (Corp. Chr. s. Lat. CI) Turnhout, 1970, pp. 401-412.

—VGerm.=*Vita Germani episcopi Autissiodorensis*, B. KRUSCH/ V. LEVISON (eds.), *MGH Script. rerum merovingicarum VII*, Hannoverae/Lipsiae 1979 (=1920).

—VHil. Arel.=*Vita Hilarii Arelatensis*, Migne PL 65, cols. 1219-1246.

—VEpif.=*Vita Epifani*, CESA, M., (ed.), *Ennodio. Vita del beatissimo Epifanio vescovo della chiesa pavese*, Como 1988.

Este grupo de textos producidos entre los s. III y VI no constituye un campo bien delimitado:

— no es un género establecido ni definido en tratados teóricos.

— se trata de un conjunto enormemente heterogéneo en niveles muy distintos: en el aspecto semántico (determinado entre otros factores por el tipo de santo que protagoniza la obra: asceta, monje, obispo), en los recursos narrativos, en el estilo, en la utilización de verso o prosa, en su forma de difusión (pública o privada); etc. Ni siquiera puede decirse que todas sean obras literarias.

— como Fontaine señalaba de la literatura cristiana en general, también las vidas de santos son producto de la combinación de otros géneros en proporción variable: biografía clásica, biografía helenística de filósofos, novela, Evangelios, *laudatio*, etc.

Estos factores determinan que en el estudio moderno sobre estos textos surjan determinados problemas.

— Una misma obra es designada con distintos nombres de género. Por ejemplo de *VCypr.* se ha dicho que es la primera biografía cristiana, que pertenece a la tradición de los *exitus clarorum virorum* y que es un panegírico<sup>2</sup>.

— A veces las denominaciones combinan dos nombres de género; es el caso de «biografía hagiográfica», «biagiografía», etc.

Ambos fenómenos se reducen al mismo: la multiplicación de los nombres genéricos, que es indicio de la diversidad de puntos de vista adoptados: el contenido (presencia o no de milagros, veracidad o falsedad de la historia, actualización de la vida de Cristo), la relación con el culto, mayor o menor relación con la retórica, etc. Y en ocasiones la diversidad se convierte en confusión.

Para superar estas dificultades debemos partir de algunos presupuestos teóricos. Para empezar, hay que tener en cuenta que las denominaciones genéricas no se refieren a fenómenos textuales del mismo nivel y orden. Este punto ha sido especialmente subrayado por Schaeffer<sup>3</sup> en su investiga-

—*VSev.*=*Vita sancti Severini*, SAUPPE, H. (ed.), *MGH. AA.* 1,2, München 1985 (=1877).

—*VFulg.*=*Vita Fulgentii*, Migne PL 65, cols. 117-150.

—*VCaes.*=*Vita S. Caesarii episcopi Arelatensis libri duo*, KRUSCH, B., (ed.), *MGH, Script. rerum merovingicarum* III, 1977 (=1986), pp. 457-501.

No utilizaremos abreviatura de:

—ENNODIUS; *De uita beati Antoni*, VOGEL, F., (ed.), *MGH, A.A.* VII, Berolini 1961 (=1885), pp. 185-109.

—*Venanti Honori Clementiani Fortunati Vitae sanctorum*, KRUSCH, B., (ed.), *MGH, A.A.* IV, 2, Berolini 1961 (=1885).

<sup>2</sup> Estas adscripciones pertenecen respectivamente a HARNACK, A., *Das Leben Cyprians von Pontius*, Heidelberg 1913, REITZENSTEIN, R., *Nachrichten über den Tod Cyprians*, Heidelberg 1913, y BERSCHIN, W., *Biographie und Epochenstil*, I, Stuttgart 1986, p. 65.

<sup>3</sup> SCHAEFFER, J. M., *Qu'est ce qu'un genre littéraire?*, Paris 1989.

ción sobre las diferentes modalidades de la genericidad a partir de los distintos nombres de género: la obra literaria no es simplemente un texto, sino un acto de comunicación humana y, como tal, es pluriaspectual. Desde el momento en que se acepta esto ya se entiende sin dificultad que una misma obra pueda ser designada con nombres distintos, igualmente adecuados, referidos a aspectos diferentes.

Schaeffer, partiendo de esta concepción, concede gran importancia a la diferenciación entre el acto comunicacional y el acto discursivo realizado, lo que le distingue de otras aproximaciones pluriaspectuales, como la de Todorov o la de Ryan. Dentro del primer nivel señala tres apartados, la enunciación, el destino y la función, y de éstos señala una serie de aspectos analizables<sup>4</sup>. En el acto discursivo realizado el autor distingue dos planos diferentes: el sintáctico, referente a cuestiones formales, estilísticas y de organización macrodiscursiva; y el semántico, centrado en el contenido.

De su cuadro comunicacional Schaeffer excluye en una primera aproximación el contexto, al que sin embargo no descuida. La influencia de éste se manifiesta en dos fenómenos:

— la variabilidad genérica de un mismo texto a través de la historia de su recepción. El ejemplo del arte abstracto es perfectamente claro: sólo después de su aparición el carácter «figurativo» de la pintura tradicional se ha hecho pertinente.

— la variabilidad de la recepción genérica de rasgos textuales idénticos por pertenecer a textos diferentes escritos en épocas diferentes. En el ejemplo propuesto, *Pierre Ménard* de Borges, la locura de Don Quijote ya no es un rasgo de parodia de las novelas de caballería sino uno de novela psicológica.

Analizando los aspectos a los que cada denominación alude, Schaeffer distingue diferentes tipos de genericidad.

En los nombres de género que se refieren al acto comunicacional la relación entre texto y género es ejemplificante, es decir, «le texte se borne à posséder la (ou les) propriété(s) qui le dénote(nt) et à laquelle (ou auxquelles) le nom fait référence»<sup>5</sup>. Como ejemplos cita el «drama», la «ficción», el «relato». A diferencia de éstos, los otros nombres de género, los que aluden al texto en sus aspectos sintácticos y semánticos, pueden tener dos tipos de referentes: normas reguladoras (por ejemplo, el soneto) y clases extensionales. Estas resultan las más complicadas de analizar, sobre todo si tenemos en cuenta que se pueden haber formado de dos maneras: como fruto de una constitución histórica progresiva (genealógicas) o como resultado de una

<sup>4</sup> Hay un cuadro resumen en SCHAEFFER, J. M., *o. c.*, p. 116.

<sup>5</sup> SCHAEFFER, J. M., *o. c.*, p. 156.

clasificación retrospectiva, basada en una semejanza no motivada por ningún lazo de parentesco histórico entre los textos (analógicas)<sup>6</sup>.

Con respecto a la influencia del contexto Schaeffer distingue entre genericidad auctorial y lectorial; la primera, ligada al contexto de origen, es estable contextualmente; la segunda, ligada a contextos de recepción, es variable contextualmente.

Limitamos este trabajo al estudio de las denominaciones endógenas, las empleadas por el autor y el público contemporáneo o al menos relativamente próximo<sup>7</sup>. Las características especiales que poseen los textos antiguos (la pérdida de control sobre la obra por parte del autor, la falta de distinción clara entre difusión pública y privada) unidas a la escasez de datos que poseemos (carencia de manuscritos contemporáneos a la producción, a veces ignorancia sobre fechas y nombres concretos, posible pérdida de testimonios) dificultan extraordinariamente la búsqueda. Las fuentes de las que hemos extraído estas denominaciones las proporciona fundamentalmente el paratexto<sup>8</sup>: los títulos<sup>9</sup>, los prefacios, las cartas introductorias, los epílogos, los testimonios de otros autores y los manuscritos.

Nuestra intención es:

- averiguar qué denominaciones genéricas endógenas se han utilizado para designar el grupo de textos que hoy aparece bajo el nombre «vidas de santos», heredero precisamente de una de estas denominaciones<sup>10</sup>.
- delimitar en lo posible el campo de aplicación de las denominaciones encontradas.
- subrayar los rasgos —y los niveles comunicativos a que pertenecen— que se han atribuido a cada denominación.

Los resultados constituirán un primer paso en el estudio del género «vidas de santos» pues contribuyen a la identificación y a la iluminación de los principales problemas.

<sup>6</sup> SCHAEFFER, J. M., ofrece un claro cuadro resumen de las lógicas genéricas y de las características principales respectivas, que aquí no hemos mencionado, en *o. c.*, p. 181.

<sup>7</sup> La terminología es de Schaeffer. A diferencia de éstas las denominaciones exógenas son las que han utilizado sobre todo los historiadores de la literatura.

<sup>8</sup> «Le paratexte est donc pour nous ce par quoi un texte se fait livre et se propose comme tel à ses lecteurs, et plus généralement au public». (GENETTE, G., *Seuils*, Paris 1987, p. 7).

<sup>9</sup> Los usaremos siempre con cierta precaución puesto que la mayor parte de las veces poseemos sólo los que se han transmitido en los manuscritos; posiblemente proceden del propio autor o por lo menos de su entorno, pero no podemos tener la seguridad completa dado el número de variantes en la tradición manuscrita.

<sup>10</sup> No nos hemos limitado a la consideración de las obras que tradicionalmente las historias de la literatura y las monografías han incluido en el grupo de vidas de santos sino que hemos procurado examinar también algunas otras, relacionadas con éstas pero adscritas a otros generos, o textos cuya clasificación genérica ha sido polémica, pensando que son estos casos precisamente los que pueden arrojar más luz.

## 1. NOMBRES DE GÉNERO

La primera condición que un nombre de género debe cumplir es que designe una obra literaria en su globalidad. Puesto que la obra literaria es una manifestación lingüística, podemos acordar que esos términos se estarán utilizando en una acepción metalingüística.

Así pues, lo que nos dará la clave para considerar un término como denominación genérica será su empleo repetido aplicado metalingüísticamente a varias obras distintas por parte del público o por parte del autor.

Después de tener esto en cuenta hemos estudiado cinco denominaciones: *uita*, *commemoratorium*, *sermo*, *historia* y *laus*.

### 1.1. *uita*

El término *uita* aparece constantemente en los títulos de estas obras, normalmente en nominativo. Tan sólo en unas pocas ocasiones aparece en otro caso, ablativo regido por la preposición *de*, construcción muy corriente en los títulos latinos: *sermo de uita Sancti Honorati*, *sermo de uita Maximi* y *Commemoratorium de uita Sancti Seuerini*, *de uita Martini* de Paulino de Périgueux y de Venancio Fortunato.

En el caso de *Vita Malchi* aparecen incipits de manuscritos con títulos como *de captiuo monacho Malcho* o *historia Malchi captiui monachi*, donde ni siquiera figura *uita*. Sin embargo, la hemos incluido en nuestro análisis porque posteriormente sí se ha transmitido con ese nombre<sup>11</sup>, aunque comprobaremos que se trata de una obra de carácter distinto a las demás.

Buscando algún tipo de confirmación, en los prefacios de las obras elaborados por los propios autores encontramos *uita* con los siguientes valores:

— *uita* en su primera acepción de «existencia humana»<sup>12</sup>.

— *uita* con acepción metalingüística, que puede desdoblarse en dos posibilidades:

a. designa la existencia de un hombre en cuanto constituye el contenido o material de una obra literaria. Con frecuencia aparece en construcciones

<sup>11</sup> El autor en *De uiris illustribus* 135,4 la denomina con el título *de captiuo monacho*, según la edición de CERESA-GASTALDO, A. (Firenze 1988), aunque en el aparato crítico podemos comprobar que algunos manuscritos dan la lectura *uitam beati Malchi monachi*, aceptada, por ejemplo, por VALLARSI, D. en su edición de la obra en PL 73, Paris 1869. Es revelador que el *Decretum Gelasianum* (IV,4) nombre las otras dos *uitae* de Jerónimo pero no ésta.

<sup>12</sup> Hay numerosos ejemplos, como muestra reproducimos uno: *V Fulg. 1: Duo igitur Ecclesiae catholicae doctoribus necessaria iudicantur: vita bona et sana doctrina, (...) Vita bona continuo creditur imitanda,...*

del siguiente tipo: *scribere, narrare* (u otros verbos o expresiones sinónimas) *de uita alicuius*. A este empleo deberíamos adscribir los casos de los títulos que antes hemos mencionado: *sermo de uita sancti Honorati* o *de uita Martini*<sup>13</sup>. Con este mismo sentido aparece como complemento en genitivo de *liber, libellum* o *uolumen*, o de nuevo con la preposición *de*<sup>14</sup>.

b. *uita* en sentido metalingüístico posee una acepción peculiar como nombre de género.

En época clásica hay varios ejemplos de *uita* como nombre genérico. Nepote proporciona uno muy claro, puesto que trata sobre la diferencia entre *uita* e *historia*:

*Pel 1.1: Pelopidas Thebanus, magis historicis quam vulgo notus, cuius de virtutibus dubito quem ad modum exponam, quod vereor, si res explicare incipiam, ne non vitam eius enarrare, sed historiam videar scribere*<sup>15</sup>.

Tácito en *Agricola* también nos proporciona otro caso:

*Agricola 1: Ac plerique suam ipsi vitam narrare fiduciam potius morum quam adrogantiam arbitrati sunt, (...) at nunc narraturo mihi vitam defuncti hominis uenia opus fuit.*

También en la época de producción de nuestros textos:

*HIST. AUG., Verus 2,3: ...ut in Marci uita exposuimus*<sup>16</sup>,...  
*HIER., epist. 112,3: Legisti enim et Graecos et Latinos, qui vitas uirorum illustrium descripserunt, quod numquam Epitaphium titulum indiderint, sed de inlustribus uiris, uerbi gratia, ducibus, philosophis, oratoribus, historicis, poetis, epicis, tragicis, comicis:...*

<sup>13</sup> Tengamos en cuenta que las expresiones *de uita* y *sermo de uita* no son equivalentes, puesto que en el primer caso se trata de un título que informa sobre el contenido sin adscribirlo a un tipo de discurso concreto, como ocurre en el segundo.

<sup>14</sup> Encontramos también otras construcciones diferentes. *HIER., De uiris illustribus 68: Pontius, (...) egregium uolumen uitae et passionis Cypriani reliquit; VMart., epist. ded. 1: ... libellum quem de uita sancti Martini scripseram. VAug., 1: decrevi (...) de vita et moribus praedestinati et suo tempore praesentati sacerdotis optimi Augustini, (...), minime reticere.* Este último es un pasaje no claro en los manuscritos. *VSev. 2: ... indicia, quibus libellum vitae eius scriberet. VHon., praef. 3,4: Non tamen ego ingenii fiducia neque fretus eloquio ad attingendam tanti uiri uitam manu mitto. VGerm., epist. ad Patientem: imperasti peritissime, ut uitam sancti Germani episcopi obrumbratam silentio qualicumque stilo vel praesentibus vel posteris traderem. V. Albinus I,1: ... ut eius uita, quae inmarcescibilibus meritis florere probatur caelestibus inpressa libellis ad aedificationem plebis humanis etiam fixa conderetur in chartis.*

<sup>15</sup> Encontramos otro ejemplo parecido en el que además se amplían las reflexiones sobre esta diferencia entre *historia* y *uita* en *PLUTARCO, Alex. 1,2*, que utiliza el vocablo griego βίος.

<sup>16</sup> Otros ejemplos en *HIST. AUG, Hadr. 7, 2; MA 19,5*, etc.

Esto nos hace sospechar que éste sea el sentido de alguno de los usos metalingüísticos de esta palabra que encontramos en los prefacios de nuestras obras; por ejemplo, cuando aparece como objeto del verbo *scribo* (VHil. 1,1) o de otros verbos y expresiones metalingüísticas como *perscribo* (VMart. 1,1; 1,6; 1,7), *stilo prosequor* y *luculento sermone contego* (VAmbr. 1,1), *dico* (VGerm., praef.), *narro* (VEpif. 4) *comprehendo litteris* (VCaes., prol. 1), *conscribo* (VSev. 1,2).

En este mismo sentido metalingüístico aparece *uita* en otras ocasiones. Por ejemplo, Gregorio de Tours hace referencia a su empleo como título *Liber uitae patrum: in hoc (libro), quod uita sanctorum uocitare uoluimus...* En este mismo prefacio, un poco más arriba, encontramos también *uita* utilizado autonímicamente en una disquisición sobre el número correcto de la palabra, concretamente sobre la conveniencia de utilizar el plural.

### 1.2. *Commemoratorium*

Este término aparece una sola vez en el título de VSev. El prefacio confirma su sentido metalingüístico:

VSev. 2: *commemoratorium nonnullis refertum indiciis (...) composui.*

El problema no es únicamente que lo encontremos aplicado a una sola obra —es decir, no a un grupo, como sería exigible si fuera una etiqueta genérica—, sino que se trata de una palabra muy poco utilizada. Sólo está atestiguada en este texto y en una traducción de la obra de Paladio.

### 1.3. *Sermo*

Esta es una etiqueta genérica bien establecida en la literatura cristiana ya en época de Agustín. Conservamos numerosos textos que se han transmitido con este título.

Mohrmann<sup>17</sup> afirma que *sermo* se convierte en el s. IV en el término más frecuente para designar cualquier tipo de predicación. En San Ambrosio y en San Agustín<sup>18</sup> aparece asociado a *tractare* y *tractatus*, traducción del

<sup>17</sup> MOHRMANN, Chr. «Praedicare-tractare-sermo», *Études sur le latin des chrétiens II*, Roma 1961, pp. 63-72. Concretamente p. 71.

<sup>18</sup> AMBR., *De sacramentis* V, 1,1; AUG., *Sermones* 228,3. LONGERE, J., establece definitivamente que San Agustín lo emplea como equivalente de *ὁμιλία*: (*La prédication médiévale*, Paris 1983).

griego ὁμιλία. De hecho, *homilia* y *sermo* se hicieron sinónimos y fueron utilizados indistintamente por los homilarios occidentales.

#### 1.4. *Historia*

Se trata quizá del término que ofrece más complicaciones precisamente por su frecuente empleo.

Está claro, desde luego, que ha sido utilizado como etiqueta genérica. Ha aparecido en muchos títulos de obras muy variadas, ha sido objeto de reflexiones teóricas en la Antigüedad y ha dado lugar a numerosos trabajos en la actualidad<sup>19</sup>.

En nuestro corpus sólo aparece en ocasiones muy determinadas, que son las únicas que vamos a tratar.

#### 1.5. *laus*.

En construcciones semejantes a los empleos metalingüísticos de *uita* aparece también *laus*:

*V. Hil. 1, 5: Quamquam enim sanctus Epiphanius Salaminae Cypri episcopus, qui cum Hilarione uersatus est, laudem eius breui epistola scripserit, quae uulgo legitur; tamen aliud est locis communibus laudare defunctum, aliud defuncti proprias narrare uirtutes.*

*Laus* es menos frecuente como nombre habitual del género que *laudatio*<sup>20</sup>. Ambos términos aparecen en el prefacio 1-2 de *VEpif* y en el *Sermo de uita s. Honorati*<sup>21</sup>. Sin embargo, encontramos atestiguado *laus* en títulos de obras: Suet., *Iul.* 56,7: *feruntur (...) quaedam scripta Caesaris, ut «laudes Herculis»*; Gell. 13,20,3: *liber (...) M. Ciceronis, qui inscribitur «laus Catonis»*; *Anthologia latina* (ed. A. Riese) 419 tit.: *laus Caesaris*, Hier., *De uiris illustribus* 117: *laudes Machabeorum, laudes Cypriani* (de las obras escritas por Greg. Naz.), *ibid.* 134: *Sophronius laudes Bethlehem (...) composuit*.

El caso de *laus* es claro. Se trata de una palabra metalingüística y, como *laudatio*, es un nombre de género tradicional que encontramos tratado en

<sup>19</sup> Sobre el término cf. RISPOLI, G., *Lo spazio del verisimile. Il racconto, la storia e il mito*, Napoli 1988, pp. 57-75.

<sup>20</sup> SÉNECA en *epist.* 102,15 establece la distinción entre ambos términos.

<sup>21</sup> Aunque *Ad Her.* III, 6, 10: *quoniam haec causa dividitur in laudem et vituperationem, quibus ex rebus laudem constituerimus*. LIV., *Ab urbe condita* VIII, 40, 4: *Vitiatam memoriam funebribus laudibus reor falsisque imaginum tituli...*

obras teóricas. Curiosamente hemos visto que se emplea desde perspectivas distintas en estos prefacios: en un caso (*VHil.*) para referirse a otra obra, la epístola de Epifanio de Salamina, de la que el autor pretende alejarse; en otro (*VHon.*) se aplica para designar la propia obra.

## 2. FRECUENCIA Y DISTRIBUCIÓN DE LOS NOMBRES DE GÉNERO

Una vez establecido este punto de partida, nos encontramos con que la práctica totalidad de nuestro corpus ha sido denominado *uita*, señalando el nombre del personaje en genitivo, normalmente precedido por un epíteto —*sancti, beati*— o por la indicación del tipo al que pertenece —*monachi, confessoris, episcopi*, etc.

En el conjunto de obras que han recibido el título *uita* en una u otra instancia (título, testimonio ajeno, prefacio, etc.) podemos distinguir un grupo que recibió además otro nombre: *VSev.*, llamada *commemoratorium*, y *VHon.*, designada repetidas veces por su autor como *laus*. *VMax*, nombrada *sermo* en el título, está además incluida en una colección de homilías; podríamos excluirla de este trabajo puesto que el nombre *uita* que se le ha aplicado es de procedencia exógena más que endógena, pero la hemos mantenido precisamente como punto de contraste.

Las dos *de uita Martini*, las vidas métricas de Paulino de Périgueux y de Venancio Fortunato, se hallan en una tierra de nadie: por una parte, el sintagma *de uita* aparece en ellas habitualmente dependiendo de un término neutro como *opus* o *libri*; y claramente aquí *uita* tiene la acepción de tema sobre el que se trata, no de nombre de género; pero no reciben otra denominación.

## 3. VITA SANCTI...: DENOMINACIÓN GENÉRICA ENDÓGENA

Nuestra intención es trazar un panorama general sobre las características que el paratexto atribuye a las obras que han recibido en alguna ocasión este nombre de género, para luego detenernos en unas cuantas cuestiones fundamentales que pueden contribuir a esclarecer las diferencias entre unas denominaciones y otras.

### 3.1. *El plano semántico*

La vida de un personaje como tema de la obra se incluye en prácticamente todos los prefacios salvo en *VP* y *VM*. En *VP* esta declaración sobre el contenido es sustituida por *pauca de principio et fine Pauli*, exacta des-

cripción de la realidad. Tampoco aparece nada semejante en *VM*, donde el prefacio está dedicado casi íntegramente a la exposición de un proyecto de Jerónimo, la realización de una historia eclesiástica.

Esta declaración general sobre el contenido concreto no aparece en los *Panegyrici latini* ni en las *laudationes funebres* de Ambrosio, *de excessu fratris*, *de obitu Valentiniani*, *de obitu Theodosii*; tampoco aparece en *de uiris illustribus*, ni en las llamadas cartas biográficas de Jerónimo, excepto en la XXIV, ni en las Actas y Pasiones de los mártires.

En ocasiones se completa el término *uita* con el añadido de *conuersatio*, formando una locución muy frecuente que ya utilizaron los traductores de *VA* para volcar la expresión griega βίος και πολιτεία. Se refiere al modo de vida ascético. (*VHil.*, *VAntonii* de Enodio, *VFulg.*, *VCaes.*, y *Liber Vitae Patrum*). Expresión similar a ésta, referida al modo de vida en general encontramos en *VAug: de uita et moribus (praef. 1)*.

Mención aparte merece el caso de *VCypr.*, escrita por Poncio, en la que se nombra el martirio como tema específico de la obra: *passio*. Evidentemente esto supone una estrechísima vinculación con las pasiones de los mártires. Sin embargo, no se puede asimilar completamente a ellas, pues introduce un nuevo elemento: no se limita a tratar de la muerte de un personaje, sino que describe también su vida, adquiriendo así una apariencia similar al resto de las *uitae* de santos en las que también el episodio de la muerte era desarrollado ampliamente (salvo *VMart.*, a la que Sulpicio tuvo que añadir una epístola relatando su muerte). Por esta razón *VCypr.* ha sido considerada como la primera biografía cristiana, aunque esté estrechamente ligada a la literatura sobre los mártires.

El motivo de que el autor introdujera esta innovación en lo que de otra manera hubiera sido una *passio* como las demás, reside en el deseo de Poncio de demostrar la superioridad de Cipriano sobre los mártires laicos —pensemos en el éxito de la *Passio SS. Perpetuae et Felicitatis*—. Al fin y al cabo era todo un obispo, que había llevado una vida ejemplar digna de ser imitada, y su martirio era un enorme mérito, pero no el único.

Por tanto, no se le puede negar a *VCypr.* que supuso una anticipación de lo que luego iba a ocurrir: cuando la época de las persecuciones pase, la muerte del personaje perderá importancia en relación con la vida que haya llevado. Ahora bien, un problema distinto es si los autores posteriores conocieron y tuvieron en cuenta *VCypr.* a la hora de componer sus *uitae* o si ésta quedó como una realización aislada.

En estrecha relación con el tratamiento y extensión de la muerte del persona surge el problema de qué es lo que en concreto se va a contar. Al fin y al cabo, el interés sobre la vida humana sufre cambios y desplazamientos a lo largo de la historia. Prueba de que no era una cuestión perfectamente resuelta es que los autores hacen referencia en alguna medida a rasgos semánticos más concretos que revelan datos sobre su concepción

de lo importante en el relato de una vida humana. En este aspecto domina la tendencia que explícitamente considera como no pertinente narrar la vida anterior a la conversión al cristianismo<sup>22</sup>. Sólo Paulino de Milán presta cierta atención a la infancia de Ambrosio porque nace en una familia cristiana y no experimenta la conversión a la nueva religión, que supone un segundo nacimiento a partir del cual comienzan los relatos de las *uitae*<sup>23</sup>. De hecho, lo presenta como un individuo que no experimenta ninguna evolución a lo largo de su vida, marcado desde su nacimiento con prodigios que revelan su futuro y su carácter especial. Esta, al fin y al cabo, no es una característica nueva, sino que es propia de los «hombres divinos».

Otro caso particular es el ya mencionado de *VP*, donde Jerónimo declara que sólo va a tratar *pauca de principio et fine*, pero la razón no es una convicción interna del autor acerca de la vida del individuo, sino que es de índole externa, impuesta por el tipo de personaje: hasta el momento nadie ha conocido el resto de su vida puesto que es el primer eremita, y, por tanto, ha vivido siempre en la más absoluta soledad. Por lo menos así lo presenta Jerónimo en su obra.

A menudo otros términos —casi siempre propios de la tradición historiográfica— precisan más concretamente este aspecto: *uirtutes* (*VCypr.*, *VHil.*, *VAmbr.*, *VGerm.*, *VHil. Arel.*, *VAntonii* de Enodio, *VEpif.*, *VSev.*, *VFulg.*, *VCaes.*, *VPaterni* de Venancio Fortunato, *Liber Vitae Patrum*), *merita* (*VCypr.*, *VA* de Evagrio, *VAmbr.*, *VEpif.*, *VSev.*, *VFulg.*, *VCaes.*, *VALbini*, *VRadegundis* de Venancio Fortunato), *facta* (*VCypr.*, *V. Epif.*), *res gestae* (*V. Epif.*) o *gesta* (*VGermani*, *VALbini*, *VPaterni*, *VMarcelli* de Venancio Fortunato), *actus et verba et merita* (*VCaes.*).

Más adelante volveremos sobre el término *uirtutes* —cuestión que excede el ámbito semántico—, puesto que atañe de forma capital al estudio de las denominaciones genéricas endógenas.

Los autores incluyen tópicos<sup>24</sup> historiográficos. Uno de los más habituales es ensalzar la calidad de las hazañas del personaje (*VCypr.*, *VGerm.*,

<sup>22</sup> Así se declara explícitamente en *VCypr.* 2.1; *VHil. Arel.*; *VAug.* y *VSev.*

<sup>23</sup> En otras *uitae* de obispos, por ejemplo *VGerm.*, el relato comienza prácticamente con su nombramiento como obispo, lo que apoya la teoría de HEINZELMANN, M., acerca de la relación de estas *uitae* con las *laudationes funebres* a altos cargos («Neue Aspekte der biographischen und hagiographischen Literatur in der lateinischen Welt (1-6 Jahrhundert)», *Francia* 1 (1973), pp. 27-42). La llegada al episcopado era un momento crucial en la vida del santo, como se deduce de la declaración de *VMart.* 1, 7: *Sancti Martini uitam scribere exordiar, ut se vel ante episcopatum gesserit.*

<sup>24</sup> No pretendemos realizar un estudio de los tópicos de los prefacios, que por otra parte están ya muy bien estudiados. En consecuencia, no vamos a detenernos en profundidad en ellos, sino simplemente a constatar su presencia y lo que ésta implica.

*VFulg.*, *VCaes.*); frecuentemente está acompañado de expresiones de modestia e incapacidad.

A menudo se anuncia que sólo se van a tratar los hechos más sobresalientes de la vida del santo. (*VCypr.*, *VMart.*, *VGerm.* y *VHil. Arel.*) Esta declaración se relaciona, por un lado, con la necesidad de seleccionar los episodios, rasgo que Plutarco (*Alex.* 1) establece como característica de la biografía frente a la historia; por el otro, contribuye a realzar aún más la excelencia del santo, cuyas hazañas, o, más concretamente, milagros, son tan numerosos que es imposible referirlos todos.

La especial valoración del contenido sobre la forma, *res potius quam verba*, que funcionaba desde época clásica, se presenta insistentemente en los prefacios de las *uitae*, pero no es un rasgo genérico, pues los cristianos lo encontraron muy apropiado para toda su producción.

El ejemplo más representativo y el más comentado, dada su posible relación con la *Historia Augusta* y la transcendencia genérica que esto puede acarrear, es el prefacio de *VHil.*

Jerónimo<sup>25</sup>, con la intención de ensalzar la calidad de la materia que va a tratar, parafrasea un pasaje de Salustio (*Cat.* 8,4), ilustrándolo con la conocida anécdota de las palabras pronunciadas por Alejandro ante la tumba de Aquiles, según la versión que Cicerón ofreció en *Pro Archia* 24. Ambos pasajes, el de Salustio y el de Cicerón, han servido de modelo a varios autores por separado, pero la coincidencia de las dos fuentes en un mismo lugar sólo se produce en el texto de Jerónimo y en el prefacio de la *VProbi* de la *Historia Augusta* escrita por Vopisco<sup>26</sup>. Resulta improbable que haya sido una coincidencia, aunque Janson no cree que necesariamente haya habido una relación directa entre ellos<sup>27</sup>. El desconocimiento de la fecha exacta de la composición de ambas obras ha suscitado la polémica acerca de qué autor imitó al otro<sup>28</sup>.

<sup>25</sup> *VHil.* 1,1-3: *Scripturus vitam beati Hilarionis habitatorem eius invoco Spiritum Sanctum, ut qui illi virtutes largitus est, mihi ad narrandas eas sermones tribuat, ut facta dictis exaequantur. Eorum enim, qui fecere, virtus, ut ait Crispus, tanta habetur quantum eam verbis potuere extollere praeclara ingenia. Alexander Magnus Macedo, quem vel aes vel pardum vel hircum caprarum Daniel vocat, cum ad Achillis tumulum pervenisset: «Felicem te», ait, «o iuvenis, qui magno frueris praecone meritorum», Homerum videlicet significans.*

<sup>26</sup> *Prob.* 1, 1-2: *Certum est, quod Sallustius Crispus quodque Marcus Cato et Gellius historici sententiae modo in litteras rettulerunt, omnes omnium virtutes tantas esse, quantas videri eas voluerint eorum ingenia, qui unius cuiusque facta descripserint. Inde est quod Alexander Magnus Macedo, cum ad Achillis sepulchrum venisset, graviter ingemescens «Felicem te», inquit, «iuvenis, qui talem praeconem tuarum virtutum repperisti», Homerum intellegi volens, qui Achillem tantum in virtutum studio fecit, quantum ipse valebat ingenio.*

<sup>27</sup> JANSON, T., *Latin Prose Prefaces*, Stockholm 1964, pp. 149-150.

<sup>28</sup> A favor de la tesis de que Jerónimo siguió a Vopisco se pronuncia CAMERON, A., en su reseña a Straub en *JRS* 55 (1965), pp. 240-250, concretamente p. 245. Se inclinan por la teoría contraria SCHMEIDLER, B., «Die SHA und der heilige Hieronymus, ein Beitrag zur Ents-

Sería muy revelador acerca de la recepción de *VHil* el hecho de que fuera acertada la posición mayoritaria que se inclina por la primacía cronológica de Jerónimo: el que esta obra fuera tomada como punto de referencia por Vopisco, aunque lo hiciera con ánimo polémico, constituiría un indicio de afinidad genérica.

La palabra *uita* suele ser unida al nombre del biografiado, casi siempre acompañado por algún adjetivo definidor del personaje: *Scripturus uitam beati Hilarionis*,... Normalmente el adjetivo que aparece es *beatus* (*VHil.*, *VAmbr.*, *VHil. Arel.*, *VAntonii* de Enodio, *VEpif.*, *VFulg.* *VHilarii*, *VPaterni*, *VMarcelli* de Venancio Fortunato), *sanctus* (*VMart.*, *VGerm.*, *VSev.*, *VCaes.*, *V. Radegundis* de Venancio Fortunato), o alguno más concreto: *antistes* (*VHon.*, *VEpif.*, *V. Albini* de Venancio Fortunato), *episcopus* (*VGerm.*), *pontifex* (*VFulg.*), *monachus* (*VHil. Arel.*). Otro epíteto es *sacratissimus* (*VALbini*). Más raramente aparece *sacerdos* (*VAug.*, *VCypr.* y *VFulg.*) y *martyr* (*VCypr.*).

En este conjunto de calificaciones hemos de distinguir dos grupos: aquellas que describen al personaje como santo de forma general —*beatus*, *sanctus*— y las que designan con más precisión la actividad del personaje: *antistes*, *episcopus*, *monachus*, *confessor*, etc. Con relativa frecuencia un personaje aparece caracterizado a la vez por un adjetivo de cada grupo, por ejemplo en las cartas que encabezan *VGerm.*:... *uitam sancti Germani episcopi*..., *beatissimi Germani episcopi*...

Del estudio que Delehaye<sup>29</sup> dedica a *sanctus* se puede extraer como conclusión la inestabilidad en el empleo del término. *Sanctus*, según Delehaye, tenía en lengua cristiana dos acepciones: ceremonial, empleada en las apelaciones de vivos y muertos; y religiosa, que designa una cosa sustraída al uso común porque es algo consagrado y perteneciente a Dios. Ambos usos se unen cuando *sanctus* se convierte en el tratamiento oficial dado a los mártires y más tarde a todos los muertos ilustres que se asimilaron a ellos. Es decir, pasó a designar un grupo de personas separadas del resto, íntimamente unidas a Dios, y, por tanto, dignas de respeto y del homenaje que supone el culto público.

*Beatus* en principio, según afirma Delehaye<sup>30</sup>, no estaba reservado a los santos, sino que se aplicó a emperadores y césares. También se empleaba en el tratamiento de dignatarios eclesiásticos, e incluso de simples miem-

tehungszeit der falschen Kaiserviten», *Berl. Phil. Wochenschr.* 47 (1927), pp. 955-960. STRAUB, J., *Heidnische Geschichtsapologetik in der christlichen Spätantike. Untersuchungen über Zeit und Tendenz der Historia Augusta*, Bonn 1963, pp. 81-105. DEN HENGST, D., *The Prefaces in Historia Augusta*, Amsterdam 1981, pp. 122-127.

<sup>29</sup> DELEHAYE, H., *Sanctus. Essai sur le culte des saints dans l'Antiquité*, Bruxelles 1927, pp. 24-59.

<sup>30</sup> DELEHAYE, H., *o. c.*, pp. 64-69.

bros del clero. Con el tiempo se convirtió prácticamente en sinónimo de *sanctus*.

Observemos que la referencia al culto de los santos, que aparece tan habitualmente en las definiciones de etiquetas genéricas modernas —por ejemplo, hagiografía—, atañe al contexto histórico, social y religioso de una época, puesto que es un fenómeno que sufre variaciones incluso dentro del ámbito cristiano.

En esta época no existe un proceso de canonización establecido. Los primeros santos fueron los mártires y a ellos siguieron los confesores, cambio que implicó una ampliación del concepto de santidad. Progresivamente la devoción, muchas veces de carácter local o regional, alcanzó a los obispos; recordemos que en muchas ocasiones éstos se erigieron en verdaderos defensores de las ciudades occidentales.

En cualquier caso, en estos primeros momentos los santos eran reconocidos como tales por la iglesia local a la que pertenecían de manera espontánea. Ciertamente con la extensión del culto los obispos tomaron a su cargo la tarea de canalizar y controlar sus manifestaciones, así como de fomentarlas.

Desde el punto de vista del contenido, *beatus* y *sanctus* marcan el tratamiento de una serie de temas, casi obligados, que corresponden a unos individuos que han merecido el culto de los cristianos.

El segundo grupo de adjetivos es el que delimita más estrictamente la inclusión de ciertos episodios.

Si echamos cuentas, la mayor parte de las figuras retratadas en las *uitae* desempeñaron el cargo de obispo. Hemos de exceptuar a Pablo, Malco e Hilarión, Severino, Antonio de Lérins y Radegunda<sup>31</sup>.

Algunas figuras pueden recibir más de una calificación. Por ejemplo, Cipriano es obispo y mártir.

Como muestra de la importancia de estos adjetivos vamos a citar dos ejemplos.

a) El primero es el prefacio de *VAmbr.*:

*VAmbr.* 1,: *Hortaris, venerabilis pater Augustine, ut sicut beati viri Athanasius episcopus et Hyeronimus presbyter stilo prosecuti sunt vitam sanctorum*

<sup>31</sup> Esta elevada proporción de obispos, apoyada por la repetición constante del término *uirtutes* en cualquiera de sus acepciones, es otro argumento invocado por HEINZELMANN, M., para ligar estas obras a la *laudatio funebris* antigua dedicada a altos cargos (*art. cit.*, pp. 35-36 y 38). Este autor llama la atención sobre el tratamiento que se añade a Germán: *inlustrissimi*, término que acompañaba a los nombres de ciertos cargos oficiales y que los obispos heredaron. Cf. *TLL*, s.v. *illustris* VII, 1, cols. 394-398, especialmente 396-397. A este respecto cf. FONTAINE, J., «El *de uiris illustribus* de Ildefonso de Toledo. Originalidad y tradición», *Anales Toledanos* 3 (1970), pp. 59-96.

*Pauli et Antonii in eremo positorum, sicut etiam Martini venerabilis episcopi Turonensis ecclesiae Severus servus Dei luculento sermone contexuit, etiam ego beati Ambrosii episcopi Mediolanensis ecclesiae meo prosequar stilo.*

El autor especifica la actividad de los santos que han protagonizado vidas anteriores: unos eremitas, otro obispo. Y afirma que su propia obra va a ser la vida de un obispo. Es evidente que en el plano semántico hay diferencias: temas como la relación con el poder o la vida política suelen aparecer lógicamente en las vidas de los obispos y difícilmente lo harán en las de los eremitas. Caso extremo es la *VP*, donde su carácter de primer eremita, desconocido hasta el momento precisamente por el rigor con el que cumplió esta característica, provoca que no se incluya ningún episodio de su vida.

b) El segundo ejemplo es la retórica *VHil. Arel.*, que, pretendiendo ensalzar la figura del biografiado de forma que parezca el compendio de todas las posibles cualidades que pueden adornar a cualquier tipo de santo, dice:

*VHil. Arel. 1,2: Beatissimi igitur Hilarii, peculiaris patris, monachi singularis, antistitis summi, doctoris eximii, pii institutoris, vitam...*

Las aposiciones pueden entenderse como manifestaciones distintas de lo que se ha dado en llamar un «hombre santo» en el cristianismo de la Antigüedad tardía, heredero de los mártires, los primeros que recibieron culto. Cada una de ellas da cuenta de una faceta del individuo e indica una actividad determinada que va a encontrar su sitio en la obra. En calidad de obispo vamos a encontrar unos episodios, otros nos hablarán de Hilario como monje, etc.<sup>32</sup>.

Tan sólo en *VP* y *VM* están ausentes todo tipo de epítetos.

La importancia de esta cuestión es patente puesto que ha dado lugar hoy día a distinciones genéricas entre vidas de monjes y de obispos. Heinzelmann, por ejemplo, delimita para las vidas de obispos una tradición genérica clara distinta de las vidas de monjes y eremitas.

### 3.2. *El nivel sintáctico*

En este apartado podríamos hablar de la diferencia entre verso y prosa a propósito de las *uitae metricae* (*De uita S. Martini* de Paulino de Périgueux y la del mismo título de Venancio Fortunato), que son las únicas que aluden a la elección del verso. Pero esta cuestión está configurada por un entrama-

<sup>32</sup> No es ésta la única *uita* que pretende describir al santo como un compendio de todos los tipos de santidad: *VMart.* fue la primera; *VFulg.* lo pretende descaradamente.

do tan complejo de factores, la mayoría de índole pragmática, que hemos decidido dedicarle un apartado propio.

Por lo demás, la alusión al nivel sintáctico de la obra literaria se reduce prácticamente a la aparición en prefacios, cartas de presentación y, en ocasiones, epílogos, de los tópicos de modestia habituales, que derivan hacia lo que Janson llama «Apology for defective style»<sup>33</sup>. Hay numerosos ejemplos de este tópico en los *Panegyrici latini* y en otros autores antiguos<sup>34</sup>. Ligado a este tema aparece el de la preponderancia del contenido sobre la forma, muy frecuente en los autores de obras técnicas (Pallad., *Op. agric.*, 1.1.1.) y otros tópicos que no se refieren al plano sintáctico de la obra literaria: el ya mencionado de «*pauca e multis*»; el autor somete su obra al juicio de una persona de su confianza —en ocasiones, la misma que se la ha encargado—; la declaración de que el motivo que le ha conducido a emprender esta tarea impropia de su escaso talento es que no queden en el olvido las grandes virtudes del héroe; el ruego de la ayuda divina, etc.

El aspecto que más nos interesa en relación con el plano sintáctico de la obra literaria es el explícito rechazo de la retórica.

La importancia de la retórica en los escritores cristianos y el enorme uso que hicieron de ella está fuera de toda duda. Sin embargo, es cierto que se produjo un cambio de actitud hacia ella<sup>35</sup>. A este fenómeno responde una nueva valoración al *sermo humilis*<sup>36</sup>, el estilo peculiar y alejado de lo clásico que era el de las Sagradas Escrituras. La renuncia a los artificios retóricos y la preferencia por el *sermo humilis* —que ya no se limita a asuntos *humiles* puesto que todos los temas cristianos eran elevados— se justifican por una razón no estética sino pragmática: se trata de que el texto resulte accesible al mayor número de personas posible.

Nuestras obras ofrecen abundantes ejemplos de este rechazo de la retórica (*VHil.* 1, 5; *VMart., epist ded.* 3-5; *VAmbr.* 1.3; *VEpif.* 5). Ahora bien, dentro de esta tónica general una simple lectura superficial de los textos nos convence de las diferencias profundas existentes entre ellos. Por un lado existen representantes de esta nueva tendencia: Eugipio<sup>37</sup> y su *commemora-*

<sup>33</sup> JANSON, T., *o. c.*, p. 130.

<sup>34</sup> *Paneg.* 12,1,1; *Paneg.* 2,1,3-4; APUL., *Met.* 1,1,4-5.

<sup>35</sup> AVERIL CAMERON (*Christianity and the Rhetoric of Empire*, Berkeley/Los Angeles/Oxford 1991) insiste en la tensión producida en autores cristianos, sobre todo en San Agustín, entre el rechazo a la retórica clásica y el aprovechamiento de los recursos que ésta les ofrecía.

<sup>36</sup> AUERBACH, E., *Lenguaje literario y público en la baja latinidad y en la Edad Media*, Barcelona 1969 (=Berna 1958), pp. 30-69.

<sup>37</sup> Un laico, que ya había redactado una *uita* de un monje, solicita a nuestro autor que le proporcione material para componer una *uita* de Severino. Eugipio expresa sus dudas acerca de la conveniencia de que sea un laico el encargado de cumplir esa misión. Y sobre todo muestra su desconfianza hacia el estilo que este laico podría emplear en su obra y que podría

*torium*, los autores de *VCaes.*, Gregorio de Tours. Otros, en cambio, persisten en un estilo extraordinariamente retórico: Enodio, Venancio Fortunato.

Por otra parte, el transcurso del tiempo ha producido lógicas diferencias entre la misma declaración en los primeros autores y los que corresponden a una época más tardía. Así, la expresión de su incapacidad realizada por Sulpicio Severo en un correcto y elaborado latín, perteneciente a un tipo de reclamación que él mismo califica en un pasaje de los *Dialogi* como recurso retórico<sup>38</sup>, pierde su sentido original en boca de Gregorio de Tours, autor en el que ya ha dejado de ser un tópico retórico. Es un buen ejemplo de la variabilidad contextual a la que están sometidos los rasgos textuales.

Pero tampoco estas observaciones son pertinentes genéricamente, sino que caracterizan a la literatura cristiana en conjunto<sup>39</sup>. Ahora bien, la actitud de apartamiento de la retórica afecta también a los otros planos de la obra literaria, como veremos en el apartado dedicado al estudio del término *uir-tutes*, y quizá ahí sí resulte interesante desde el punto de vista del género.

Tampoco podemos considerar un rasgo genérico la brevedad que pretenden con frecuencia los autores de las vidas de los santos para no aburrir al público<sup>40</sup>: *VCypr.* 1; *VA (versio anonyma) prol* 5; *VP* 1; *VAmbr.* 1,3; *VAlbini* IV, 9 y *VHilarii* 5 de Venancio Fortunato.

Es cierto que la extensión de las *uitae* tiene su importancia de cara a la forma de difusión: la longitud media<sup>41</sup> parece descartar la posibilidad de

dificultar la inteligibilidad del contenido (*VSev., ad Pasch.* 2) De este texto se podría concluir que existe una diferencia estilística fundamental no entre obras cristianas y profanas, sino entre autores laicos y religiosos. Choca, después de leer esta declaración, encontrar que en esta *VSev.* Eugipio emplea un *cursus* rítmico. Sobre el particular BULST, W., «Eugippius und die Legende des hl. Severin», *Die Welt als Geschichte* 10 (1950), pp. 18-27, especialmente, p. 22. Esto deja la puerta abierta a variadas elucubraciones: un posible destino litúrgico, que desmiente el carácter de *commemitorium* de la obra y las expresiones de modestia correspondientes, una confirmación de las ambiciones estéticas de Eugipio y una matización de las afirmaciones en contra de la retórica.

<sup>38</sup> *Dial.* I, 27, 1-5; NORDEN, E., *Die antike Kunstprosa*, Berlin 1923, II, pp. 530-531. JANSON, T., *o. c.*, pp. 138-139.

<sup>39</sup> Ejemplos extraídos de otros géneros son muy numerosos. *HIER., epist.* 120, *praef.*; *GREG. TUR., Historiae praef.*

<sup>40</sup> CURTIUS, E.R., *Literatura europea y Edad Media latina*, México/Madrid/Buenos Aires 1955 (=Berna 1948), II, p. 683.

<sup>41</sup> Resulta difícil encontrar una unidad que permita dar una idea aproximada de la extensión de las obras, puesto que cada una aparece en una edición diferente con su formato y tipografía propias. Después de un cálculo aproximado basado en el número de caracteres podemos afirmar que la obra más larga es *VA*, curiosamente la que ha funcionado como modelo; sin embargo, la tendencia general posterior ha sido la de reducir la extensión. Entre las más cortas se encuentran las siguientes: *VP* (12%) y *VM* (13%). También bastante breve es la *VAntonii* de Enodio (14%). Un poco más larga es *VCypr.* (27%) y en una zona media se encuentran *VAmbr.* (45%), *VHil.* (46%), *VGerm.* (46%), *VHil. Arel.* (49%), *VMart.* (51%), *VSev.* (63%). Entre las más largas figuran *VEpif.* (71%), *VAug.* (74%), *VFulg.* (84%) y *VCaes.* (91%). La longitud de esta última no es chocante tratándose de dos libros.

que se leyeran en ocasiones determinadas de tipo litúrgico o que formaran parte de honras fúnebres. Evidentemente con esto no se excluye otro tipo de lectura, quizá no en una ocasión formalizada como las que hemos citado.

En cuanto a rasgos de organización macrodiscursiva, tan sólo encontramos algunas pequeñas alusiones al orden, en la mayor parte de los casos cronológicos (*VEpif.* 5), y la justificación de alguna infracción de la norma, por ejemplo las elipsis (*VP1*, *VAug.*, *praef* 5). La elipsis más habitual concierne a todo lo que no contribuye directamente a la glorificación del santo: etapas previas a la conversión o alguna época de juventud poco edificante (recordemos sobre todo *VAug.*, que omite el período tratado por el santo en sus *Confessiones*).

### 3.3. *Plano del acto comunicacional*

La función es el aspecto pragmático al que más se alude en los prefacios. Dos son los objetivos citados. En primer lugar, la difusión de las hazañas del santo (*VCypr.* 1, ambas versiones de *VA*, *VAug.* 31,11; *VAntonii* de Enodio; *VGerm. epist. ad Pat. y praef.*: *VSev.*, *VFulg.*). En segundo lugar, y mucho más importante, ofrecer un ejemplo edificante que incite a la *imitatio* (*VCypr.*; *VMart.* 1,2 y 1,6; *VGerm. praef.*; *VAntonii* de Enodio, *praef.* 3; *VEpif.*, *praef.* 4; *VFulg.* 1). En todos estos pasajes aparece además el término *exemplum* o *exemplar*. La misma intención edificante está explícita también, aunque sin emplear este término, en *VP17* y *VM* 10, *VAmbr.* 55,1, *VCaes.* 2, *VAlbini* 1 y *VHilarii* 1<sup>42</sup> de Venancio Fortunato.

La aparición de esta palabra es muy significativa. El término *exemplum* poseía entre los paganos un valor muy determinado<sup>43</sup> y su utilidad pedagógica fue también aprovechada por los cristianos, si bien desconfiaban de los *exempla* paganos (*VMart.* 1, 2-3), considerados mentiras.

<sup>42</sup> No es de extrañar, por tanto, que ante este panorama existan actitudes como las de LUMPE, que incluye la hagiografía dentro del *exemplum*. (s.v. *exemplum*, *RAC* VI, cols. 1229-1257, concretamente 1254). La biografía antigua mantuvo claras relaciones con las recopilaciones de *exempla*, como señala DAVID, J. M., en la «Introduction bibliographique» de *Rhétorique et histoire. «L'exemplum» et le modèle de comportement dans le discours antique et médiéval*, (MEFRM 92), Rome 1980, p. 23. Según otras definiciones, la hagiografía no podría situarse globalmente dentro del *exemplum*, aunque esté ligada a él y se haya utilizado como fuente de la que se extrajeron numerosos *exempla*. Un estudio sobre la relación entre hagiografía y *exemplum* centrado en la Vida de san Benito que aparece en los *Dialogi* de Gregorio Magno es el de LE GOFF, J., «vita» et «pre-exemplum» dans le 2.<sup>e</sup> livre des «Dialogues» de Grégoire le Grand», en *Hagiographie. Cultures et sociétés, IV<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècles. Actes du Colloque à Nanterre* (2-5 mai 1979), Paris 1981, pp. 105-120.

<sup>43</sup> Cf. por ejemplo el artículo de DAVID, J. M., «*Maiorum exempla sequi: l'exemplum historique dans les discours judiciaires de Cicéron*», en el volumen citado en la nota anterior *Rhétorique et histoire*, pp. 67-86.

Von Moos<sup>44</sup> hace hincapié en la utilidad del *exemplum* para poner ante los ojos del destinatario, como si estuviera allí delante, un modelo ausente. Según la doctrina de San Agustín la vida de Cristo poseía un doble valor en términos retóricos: de *demonstratio* y *exhortatio*. Por una parte, mostró a los hombres lo cerca que Dios está de ellos con su encarnación<sup>45</sup> y cómo después de la muerte también nosotros resucitaremos. Por otra parte, la encarnación de Jesucristo tiene un valor pedagógico: su naturaleza humana, la historicidad de su pasión y resurrección, implican una exigencia de imitación (*Io.* 13,15; *Mt.* 5,48; *Lev.* 19,2).

Las palabras de Pablo en *I Cor* 4,16 y otras semejantes dan comienzo a una cadena de *exempla* que se va enriqueciendo progresivamente en oposición a los *exempla* de los paganos, como ya hemos visto. El santo cristiano no es sólo un modelo del pasado, sino un mediador permanente, un continuador de la tarea de salvación realizada por Cristo, su *uirtus* es una señal del poder divino. En la vida de los santos se reproduce el *exemplum Christi* de la contingencia humana y de su superación, con la intención de incitar a la *imitatio*<sup>46</sup>.

El efecto del *exemplum*, precisamente en forma de relato hagiográfico, es testimoniado en el famoso pasaje de Agustín sobre la conversión producida con la lecura de VA, *Conf.* VIII 6,14-7,17.

Muchos autores hacen declaración expresa de que están refiriendo cosas verdaderas. La cuestión de la veracidad o no de lo contado no pertenece exclusivamente al plano del acto comunicacional, sino que contiene un fuerte elemento semántico.

A menudo utilizan como argumento en su favor la relación que han mantenido con el santo.

En este aspecto pueden presentarse casos distintos<sup>47</sup>.

— se declara que ha existido una relación: *VCypr.* 12,3, que es confirmada por Jerónimo, *u.i.* 68; *VM* 2 y 10; *VMart.* 24,8; *VAubr.* 1,8; *VAug., praef.* 1,3 y 31,11. En *VCaes.* todos los autores mantuvieron contacto con el santo (II,1). En *VEpif.* 6, y en *VFulg. prol.* 3 hay indicios de la misma situación. Los problemas acerca de la autoría de *VHil. Arel.* oscurecen un tanto el tipo de relación entre autor y biografiado: Pseudo-Genadio (*u.i.* 99) atribuyó la obra a Honorato de Marsella, del que afirma que Hilario fue *nutri-*

<sup>44</sup> VON MOOS, P., *Geschichte als Topik*, Hildesheim-Zürich-New York, 1988, pp. 90-100.

<sup>45</sup> AUG., *epist.* 137,312.

<sup>46</sup> VON MOOS apunta que la *imitatio* en el comportamiento puede justificar también la *imitatio* formal del relato, al menos así consta en textos posteriores a los nuestros, como el de PETR. VEN, *Ep.* 170.

<sup>47</sup> Recordemos que aquí nos limitamos a registrar rasgos explícitamente mencionados. No nos incumben por el momento las discusiones sobre la identidad del autor, en muchos casos dudosa.

*tor*. En uno de los manuscritos (*Paris BN lat. 5295*) la *uita* se ha transmitido bajo el nombre de Reverentius, el sucesor de Hilario en el episcopado. En ambos casos, por tanto, existió contacto.

No sólo ésta era la situación más frecuente, sino que este rasgo aparece reiteradamente en los prefacios o en testimonios de índole histórico-literatura, como los de *uiris illustribus*, señal de la importancia que se le atribuía.

— no se declara ningún tipo de relación directa ni del texto se deduce ninguna. Naturalmente en algún caso es posible que exista y que no lo sepamos. Por regla general la composición de estas obras se justifica por la pertenencia a un mismo círculo. (*VP*, *VHil.*<sup>48</sup>, *VGerm.*, *VAntonii* de Enodio, *VSev.*).

— se declara abiertamente que no ha habido relación: *VALbini* y *VMarcelli* de Venancio Fortunato son obras realizadas por encargo sin que el autor perteneciera siquiera al mismo círculo que los biografiados. El testimonio de este nuevo fenómeno, que ya se anunciaba en *VSev.*, cuando Eugipio comenta la redacción de la vida de un monje por un laico, implica un cambio notable en el género.

Pero en este punto quizá lo que más nos interesa es la búsqueda de autoridad que respalde la obra.

Esta autoridad puede proceder del propio personaje: la mayor parte de las *uitae* tratan de personajes históricos, es decir, normalmente son conocidos para el destinatario en mayor o menor grado. Algunos no necesitan presentación ni siquiera para el público de nuestra época: Cipriano, Ambrosio, Agustín son nombres familiares para el público occidental medianamente culto de nuestros días. Otros no resultan tan familiares, pero no por ello dejan de ser personajes históricos, que existieron realmente y que en su época gozaron de notable celebridad: Antonio, Martín de Tours, Cesáreo de Arles, Hilario de Poitiers, etc. Por último, hay algunos que sin duda no fueron demasiado conocidos fuera de su círculo, como Germán de Auxerre o Albino. Ahora bien, los autores seguramente contaban con que el público estaba familiarizado con el biografiado, aunque no estuviera enterado de todos los detalles acerca de su vida. A esta situación corresponden las alusiones de los autores a las presiones que han recibido para escribir la obra. Evidentemente estas presiones surgen de un público potencial, que conocía previamente al personaje y, por tanto, estaba predispuesto favorablemente.

La autoridad puede proceder del propio autor, ya sea por su puesto dentro de la institución o por su prestigio literario, si lo tenía.

<sup>48</sup> Una de las funciones que cumple la declaración del contacto entre autor y héroe — reflejar la situación histórica del personaje y confirmar su existencia— está realizada en *VP* y *VHil* de otra manera: se establece la relación de los héroes respectivos con otro personaje, Antonio, bien atestiguado gracias a Atanasio.

Este aspecto se descubre fundamental cuando leemos un pasaje del *Decretum Gelasianum* donde la autoría de la obra es la fuente de autoridad más importante:

*IV,4: Gesta sanctorum martyrum (...) sed ideo secundum antiquam consuetudinem singulari cautela in sancta Romana ecclesia non leguntur, quia et eorum qui conscripsere nomina penitus ignorantur...*

Según su dedicación literaria podemos distinguir dos grupos de autores:

— Las *uitae* compuestas por escritores que poseen una producción más amplia, sean más o menos famosos. Por supuesto aquí están incluidas las obras de Jerónimo o de Sulpicio, de Enodio y de Venancio Fortunato.

— Fuera de estos casos nos topamos con el obstáculo de la escasez de información acerca de la personalidad de los hagiógrafos. Sin embargo, podemos afirmar que existe un gran grupo de *uitae* que fueron compuestas por autores de los que no conocemos ninguna otra obra, a no ser algún escrito «de circunstancias», eminentemente utilitario. En este caso están las obras de Poncio y de Posidio<sup>49</sup>. Si la identificación de Paulino de Milán es exacta, podemos atribuirle el *Libellus Paulini Diaconi adversum Caelestium Zosimo episcopo datus*, que data del año 417 y se sitúa dentro de la polémica contra los pelagianistas. No tenemos información de ninguna otra obra compuesta por Constancio de Lyon, ni por Cipriano de Toulon o alguno de los autores de *VCaes.* La insegura atribución de *VHil. Arel.* no permite que valoremos su situación<sup>50</sup>. Ferrando dejó también algunas cartas y su *Breviatio canonum*. Eugipio realizó unos *excerpta ex operibus S. Augustini* y, según Isidoro, una regla monástica<sup>51</sup>. En resumen, con mucha dificultad estas composiciones permiten llamar a estos autores «escritores».

Si no la fama literaria, al menos la dignidad eclesiástica del autor fue también una fuente de autoridad. Frecuentemente nos encontramos con el caso de que un obispo escribe la *uita* de su antecesor en el cargo. Incluso el mero hecho de que el autor fuera un clérigo (*VSev.*) era un respaldo frente a otras *uitae* cuyos autores fueran laicos.

La responsabilidad del autor sobre la obra a veces se descarga en una persona a la que se dedica el escrito o alguien a quien le pide su visto bueno o a quien le encomienda su difusión. (*VMart.*, *VAmb.*, *VGerm.*, *VAntonii* de Enodio, *VSev.*, *VFulg.*, *VCaes.*, y las *uitae* de Venancio Fortunato, salvo *VRadegundis* y *VGermani*). Muchas veces el que presta la autoridad necesaria es

<sup>49</sup> Cf. respectivamente HARNACK, A., *o. c.*, p. 50 y MOHRMANN, Chr. «Introduzione», en BASTIAENSEN, A.A.R., (ed.), *o. c.*, p. XLIV.

<sup>50</sup> Los manuscritos dan como autor a Reverencio; Ps.-Genadio a Honorato de Marsella (BERSCHIN, W., *o. c.*, p. 246).

<sup>51</sup> ISID. HISP., *De uiris illustribus* 13.

el mismo que ha encargado o solicitado la redacción de la obra. Una obra que ha sido alentada por un famoso personaje eclesiástico o que aparece presentada con alguna carta de un ilustre obispo, no puede ser una superchería. El ejemplo más claro es el de *VAmbr.*, cuyo mandante fue San Agustín.

El caso paradigmático de este desdoblamiento de destinatario es *VMart.* En la carta dirigida a Desiderio por Sulpicio Severo<sup>52</sup> el autor hace a su amigo depositario de su confianza y le entrega su obra con el encargo de no difundirla, primero; después, atenuando un tanto su petición, le solicita que la difunda sin que el nombre de su autor figure. Como vemos, se trata de un elaborado desarrollo de los tópicos de modestia. Esta epístola dirigida a Desiderio no impide que a continuación en el prefacio el autor considere a un público más amplio (*VMart.*, *praef.* 9).

No podemos pasar por alto una cualidad que se atribuye explícitamente a los destinatarios tan sólo en *VEpif.* 6 y en *VCaes. prol.* 1: el hecho de que conocen gran parte del contenido de las *uitae*. Y en este caso, también el público se convierte en cierta medida en garante de su seriedad; en suma, este hecho respalda la credibilidad de la *uita*.

En general el público al que se dirigen los autores es amplio. A veces —sobre todo en obras donde se acentúa el tono polémico— se incluye a enemigos, no sólo los paganos (*VCypr.* 1,1), sino también a otros cristianos escépticos (*VHil.* 1, *VP* 1, *VEpif.* 6). Se expresa también el deseo de llegar al público de épocas posteriores (*VCypr.* 1,1; *VMart.* 1,6; *VGerm.*, *ep. ad Pat.*; *VEpif.* 4; *VSev.*, *epist. ad Pasch.* 2).

En cuanto a la forma de difusión prevista para la obra, —oral, escrita, relacionada con alguna fecha concreta o con alguna ocasión—, los autores no son excesivamente explícitos. Es más, las indicaciones con las que contamos no apuntan siempre en la misma dirección.

Existe un grupo de obras acerca de las que poseemos testimonios claros sobre su circulación original en forma de escrito. Con «original» queremos decir que éste fue el modo de recepción correspondiente a una época al menos cercana a su producción. Es el caso de *VA*, como atestigua el pasaje ya citado de San Agustín, *Conf.* VIII, 6,14-7,17; de *VP* 1; de *VHil.* 1; de *VMart.*, *epist.ded.*, 1; de *VAmbr.* 2,1; de *VAug.* 31,11; *VEpif.* 4; *VSev.* 3; *VFulg.* 3; *VCaes. prol.* 2; *VAlbini* I,1.

Los textos no determinan si las *uitae* estaban destinadas a ser leídas en privado o a lecturas públicas. Lo más probable es que ambos tipos de lectura coexistieran. Esto está claro en el ejemplo de *VA*, en cuyo prefacio parece destinarse a una lectura en comunidad, pero cuya lectura privada está testimoniada por el pasaje de Agustín en las *Confessiones*.

<sup>52</sup> Datos sobre la identificación de Desiderio y su relación con el autor, además del estudio de todos los tópicos de la carta, en el comentario de FONTAINE, J., *o. c.*, II pp. 360-393.

En el mismo sentido apunta la aparición de términos como *audio* o *auditor* a la vez que *lego* y *lector*, o expresiones similares, incluso en el mismo prefacio:

*VAug., praef. 2: Id (sc. componer uitae) enim etiam ante os factitatum fuisse a religiosissimis sanctae matris ecclesiae catholicae uiris legimus et comperimus, qui, diuino adflati spiritu, sermone proprio atque stilo et auribus et oculis scire uolentium dicendo et scribendo similia studiosorum notitiae intulerunt.*

La diversidad en este aspecto nos lleva a la conclusión de que este rasgo no resultaba pertinente.

A este respecto debemos señalar algunos pasajes especialmente problemáticos. Jerónimo, al final de *VM*, donde invita a su público en segunda persona a contar a su vez la historia, sugiere que su obra es algo muy semejante a los relatos folklóricos, a los que él mismo alude en *VHil.*<sup>53</sup>. Este deseo de transmitir su historia a la posterioridad así, incluso oralmente si es preciso, da la impresión de que Jerónimo no estuviera tanto interesado en la consecución más o menos estética de una obra literaria, sino exclusivamente a proporcionar un aval para el relato. Una vez que éste está garantizado, la historia puede transmitirse de muchas maneras: mediante recursos y estilos distintos, siempre que conserve su función ejemplar.

Esta actitud —no sabemos hasta qué punto es real o una pose literaria— contrasta con la de Eugipio, preocupado de que la historia de Severino sea transmitida por un laico y no por un religioso, como si este hecho supusiera una especie de corrupción de su sentido. Y es que la diferencia cronológica entre ambos autores ha ideologizado las diferencias estilísticas.

Un elemento que puede proporcionar también información acerca de este apartado es la transmisión manuscrita de las *uitae*. Aunque los manuscritos que poseemos de estas obras datan de una fecha muy posterior a su redacción —los más antiguos datan del s. IX—, ofrecen algunos indicios sobre circunstancias concernientes a su difusión.

Si examinamos el contenido de los manuscritos<sup>54</sup> podemos clasificar los códices en hagiográficos y mixtos. Los primeros están compuestos

<sup>53</sup> La idea de que Jerónimo pretende avalar relatos populares que se transmitían oralmente puede encontrar otro apoyo en las palabras de este autor en *VHil.* 40 a propósito de uno de los episodios de milagros: *hoc Epidaurus et omnis illa regio usque hodie praedicat matresque docent liberos suos ad memoriam in posteros transmittendam.*

<sup>54</sup> Evidentemente otros aspectos podrían aportar una información valiosa: el copista, el lugar de procedencia del manuscrito, las *subscriptions* y otros elementos codicológicos. Sin embargo, el examen de todos estos rasgos supone una tarea de enorme envergadura con un rendimiento proporcionalmente escaso teniendo en cuenta el objetivo de este trabajo. Por este motivo hemos renunciado a emprenderlo. Por la misma razón, a la que se añade además la no disponibilidad de todos los catálogos necesarios, no hemos comprobado todos los manuscritos —un número extraordinario— que contienen las *uitae* que estudiamos.

exclusivamente de obras hagiográficas, *uitae* y *passiones* fundamentalmente. Los segundos suelen incluir vidas de santos junto a homilías o tratados teológicos.

Prescindiendo de si son unidades enteramente hagiográficas o mixtas, se puede apreciar que las *uitae* se han agrupado en un mismo código por razones basadas en la pertenencia de los santos a determinados ámbitos, siendo estos de muy diversa clase; por ejemplo, vidas de monjes y eremitas (*Vaticanus Lat.* 1199, que contiene entre otras obras VA, VHil., VM, *Historia Monachorum*, *Dialogi* de Sulpicio, etc.<sup>55</sup>), de los doctores de la Iglesia (*Parisinus Lat.* BN 2076, que contiene VCypr., VAmbr. etc.), de un entorno geográfico concreto (*Arelatensis Parisinus Lat.* BN 5.295, que contiene las *uitae* de los santos de Arles). En muchas ocasiones, por el contrario, no hay ningún motivo aparente.

La inclusión de estas obras en códigos enteramente hagiográficos o junto a homilías es indicio suficiente sobre su destino en comunidades religiosas. Si a ello añadimos la frecuente ordenación *per circulum anni*, su utilización litúrgica está bastante probada por lo menos a partir del s. XI. Sin embargo no hay que limitarse a ella exclusivamente, porque la lectura podía tener lugar durante la comida<sup>56</sup> o podía ser un acto privado de los monjes.

Por otra parte, el hecho de encontrar *uitae* junto a otras obras del mismo autor en un código corresponde a un tipo de interés distinto, casi podríamos decir literario. Lo mismo se puede decir del manuscrito que coloca VCypr. junto a obras del santo (*Vaticanus Reg.* 118) o la aparición del índice de obras de San Agustín tras VAug. en algunos códigos.

Con frecuencia se agrupan las obras hagiográficas de un mismo autor, como es el caso de varios manuscritos que contienen las *uitae* de Jerónimo<sup>57</sup> o de los escritos martinianos de Sulpicio<sup>58</sup>. También aparecen juntos

Sobre los elementos más importantes de la edición hagiográfica medieval es muy útil el libro de PHILIPPART, G., *Les légendiers latins*, Turnhout 1977, aunque la clasificación de los legendarios resulta algo confusa porque mezcla dos criterios: el contenido y su ordenación, como señala DOLBEAU, F., que presenta un intento de clasificación más sistemático en «Notes sur l'organisation interne des légendiers latins», *Hagiographie. Cultures et sociétés IV<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècles. Actes du Colloque organisé à Nanterre et à Paris (2-5 mai 1979)*, Paris 1981, pp. 11-31.

<sup>55</sup> LAURENT, M. H., *Codices Vaticani Latini (1.135-1.266)*, Ciu. Vaticana 1958 pp. 125-126.

<sup>56</sup> GAIFFIER, B. de, «A propos des légendiers latins», *AB* 97 (1979), pp. 57-68. En la p. 66 ofrece dos testimonios pertenecientes a un manuscrito del s. XII, *Ordo ecclesiae Lateranensis: De Vita ipsius (S. Paulae) a beato Hieronymo concripta facimus III lectiones et ad mensam finitur*, a propósito de la festividad de Santa Paula. Y sobre la VAug.: *Ad matutinum legitur Vita eius et in refectorio finitur*.

<sup>57</sup> Aparecen numerosos ejemplos en la lista de códigos de OLDFATHER, W. A., (ed.), *Studies in the Text Tradition of St. Jerome's Vitae Patrum*, Urbana 1943, pp. 11-35.

<sup>58</sup> Esto se puede comprobar en la descripción de los manuscritos que FONTAINE, J., realiza en su comentario, *o. c.*, I, pp. 213-222.

los textos de Enodio<sup>59</sup>. A veces se han reunido obras de diferentes autores sobre el mismo santo: es el caso de *Vaticanus Bibl. Palatinae 845*, que reúne los escritos martinianos de Sulpicio y las *uitae metricae* de Martín de Venancio Fortunato y de Paulino de Périgueux<sup>60</sup>.

#### 4. LAS CUESTIONES CONFLICTIVAS

Como ya vimos, hay una serie de puntos que pueden motivar la utilización de las otras etiquetas genéricas.

##### 4.1. *El sentido de uirtutes y la diferencia entre uita y laus.*

*VHon.* es la única obra que ha recibido la denominación *laus*. En general el análisis de las observaciones autoriales arroja resultados similares a los obtenidos acerca de las obras que recibieron el nombre *uita*. Tan sólo hay dos hechos que expresamente la distinguen.

En primer lugar estaba destinada a una única ocasión: el primer aniversario de la muerte del santo. Sin embargo, el texto escrito del discurso —a veces con indicaciones en los manuscritos sobre las circunstancias de su ejecución original— parece que circulaba junto a otras vidas de santos de la zona de Arles. Así ha sucedido en el *Parisinus Lat. BN 5.295*, fechado en el s. XI<sup>61</sup>. Es decir, finalmente la obra de Hilario, *sermo y laus*, ha sido asimilada a otras vidas de santos y formaría parte, como ellas, de las lecturas privadas o comunitarias de religiosos o laicos piadosos.

A la segunda diferencia no se llega directamente sino a través de otro texto, el prefacio de *VHil*, que trata de la diferencia entre una *laus* y una *uita*. En él adquiere singular importancia el término *uirtus*, que —no lo olvidemos— se emplea para traducir el griego ἀρετή.

La palabra *uirtus*, en la literatura cristiana de este período, posee fundamentalmente dos acepciones:

a) La primera procede de época antigua y se emplea para designar las cualidades morales de un individuo. Este sentido del término está estrechamente ligado a la retórica, que en las *laudationes* distinguía una parte dedi-

<sup>59</sup> VOGEL, F., «De codicibus Ennodi», en su edición de *Magni Felicis Ennodi Opera*, MGH, AA VII, Berolini 1961 (=1885), pp. XXIX-XLVIII.

<sup>60</sup> PETSCHING, M., (ed.), *Poetae Latini minores I, Paulini Petricordiae quae supersunt*, Vindobonae 1888, *praef.* p. 6. y STEVENSON, H./DE ROSSI, I. B., *Codices Palatini Latini Bibliothecae Vaticanae*, I Romae 1886, pp. 297-298.

<sup>61</sup> Sobre la tradición manuscrita ver el capítulo de la edición de VALENTIN, M. D., *o. c.*, pp. 46-53.

cada a la exposición de las *res gestae* (expresión también empleada en las *uitae*, como hemos visto) y otra a la exposición de las *uirtutes*<sup>62</sup>.

b) La segunda acepción se aplica a «hechos maravillosos», en consecuencia también «milagros».

Heinzelmann liga ambos sentidos con la retórica, concretamente con las *laudationes*. En el primer caso la relación es manifiesta. En el segundo, este autor señala un precedente antiguo de esta acepción en su empleo en *tituli* con el sentido de «hechos sobresalientes»<sup>63</sup>. Steidle<sup>64</sup>, en efecto, cita ejemplos de unos versos de Horacio y de un pasaje de Valerio Máximo<sup>65</sup> en los que *uirtutes*, en contextos relacionados con *tituli* y *fasti*, equivale a «hechos sobresalientes». Teniendo en cuenta este dato no es extraño que los cristianos utilizaran el término para designar los milagros (al fin y al cabo, hechos destacados realizados por los santos) precisamente por eso, porque son una señal de determinadas cualidades morales<sup>66</sup>.

Ejemplos de ambos sentidos se encuentran en las *uitae*. No en todos los casos se puede atribuir una u otra acepción con seguridad a la palabra; es más, en ocasiones es posible que el autor juegue con las dos.

En el primer caso podemos incluir los ejemplos encontrados en obras cuya concepción desconfía de los milagros y ve en ellos el peligro de que sólo se preste atención a su espectacularidad y se fomente el culto a un hombre olvidando que es Dios el que los hace posibles. En esa situación podríamos citar los textos de *VHil. Arel.*, *VEpif.* y *VFulg.* Y sobre todo *VHon*:

<sup>62</sup> *Ad Her.* III, 6,10; *Cic.*, *De or.* II, 345; *QUINT.*, *Inst.* III,7,15.

<sup>63</sup> HEINZELMANN, M., *art. cit.*, p. 39.

<sup>64</sup> STEIDLE, W., *Sueton und die antike Biographie*, München 1951, pp. 119-120.

<sup>65</sup> HOR., *Carm.* 4, 14: *quae cura patrum quaeve Quiritum  
pleris honorum muneribus tuas,  
Auguste, uirtutes in aeuum  
per titulos memoresque fastos  
aeternet (...)?*

VAL. MAX. 5, 8, 3: *uidebat enim se in eo atrio consedisse, in quo imperiosi illius Torquati seueritate conspicua imago posita erat, prudentissimoque uiro succurrebat effigies maiorum suorum cum titulis suis idcirco in prima parte aedium poni solere, ut eorum uirtutes posterum non solum legerent sed etiam imitarentur.*

Steidle remite para otros ejemplos a LIEBERS, G., *Virtus bei Cicero*, Diss. Leipzig 1942, pp. 100ss.

<sup>66</sup> Cf. CRACCO RUGGINI, L., «Il miracolo nella cultura del tardo impero: concetto e funzione», en *Hagiographie, cultures et sociétés IV-XII siècles. Actes du Colloque organisé à Nanterre et à Paris (2-5 mai 1979)*, Paris 1981, pp. 161-204. Sobre las dos posiciones ante los milagros en la época y su reflejo en la hagiografía VAN UYTFANGHE, M., «La controverse biblique et patristique autour du miracle, et ses répercussions sur l'hagiographie dans l'Antiquité tardive et le haut Moyen Age latin», *ibid.*, pp. 205-233.

*VHon.* 4,1: *Et illud notum est omnibus oratoriae disciplinae, quorum laudandam receperint uitam, patriam prius et originem praedicare, ut quod in propriis uirtutibus deest, in patrum gloria praecessisse uideatur.*

En una serie de citas se puede dudar entre una y otra posibilidad o considerar que poseen ambos sentidos. Ese es el caso de *VAmbr.* En el resto de los textos parece más adecuada la segunda acepción de *uirtutes* como milagros. El ejemplo más conocido y más comentado, porque se encuentra inmerso en una reflexión sobre las diferencias genéricas entre *laus* y *uita*, es precisamente el del prefacio de *VHil.*

*VHil.* 1, 5: *Quamquam enim sanctus Epiphanius, Salaminae Cypri episcopus, qui cum Hilarione plurimum uersatus est, laudem eius breui epistula scripserit quae uulgo legitur, tamen aliud est locis communibus laudare defunctum, aliud defuncti proprias narrare uirtutes (...) Unde et nos favore magis illius, quam iniuria, coeptum ab eo opus aggredientes, maledicorum voces contemnimus.*

De este breve pasaje se han realizado tres interpretaciones distintas:

La primera deduce de las oposiciones *locis communibus/proprias uirtutes* y de *laudare/narrare* que Jerónimo describe su obra como una biografía, distinta del encomio de Epifanio.

La segunda, basándose en las palabras siguientes (*unde et nos favore magis illius quam iniuria, coeptum ab eo opus aggredientes*), considera que Jerónimo va a escribir otro encomio, distinto, eso sí, del de Epifanio. Esta teoría es propuesta por Plesch<sup>67</sup>, que centra la diferencia entre ambas obras en que la de Epifanio estaría escrita a la manera de Isócrates, mientras que Jerónimo proyectaba una que siguiera el modelo del *Agesilao*. Esta idea es recogida por Cavallin respecto a *VA*, obra con la cual Gregorio Nacianceno establece una comparación semejante<sup>68</sup>.

La tercera interpretación incide en el empleo de *uirtutes* e identifica *uirtutes narrare* con ἀρετὰς λέγειν, defendiendo así que *VHil.* constituye uno de los escasísimos ejemplos de aretalogía. Esta es la posición de Reitzenstein<sup>69</sup>.

En principio está claro que Jerónimo quiere marcar distancias con respecto a la obra de Epifanio de Salamina sobre Hilarión, de la que no conservamos nada ni conocemos ninguna información más<sup>70</sup>. Aunque, a mi

<sup>67</sup> PLESCH, J., *Die Originalität und literarische Form der Mönchsbiographien des hl. Hieronymus*, München 1910.

<sup>68</sup> CAVALLIN, S., *Literarhistorische und textkritische Studien zur Vita S. Caesarii Arelantensis*, Lund 1934, p. 7.

<sup>69</sup> REITZENSTEIN, R., *Hellenistische Wundererzählungen*, Leipzig 1906, pp. 9 y 80-81.

<sup>70</sup> No es probable, según la introducción de MOHRMANN, Chr. a la edición de BASTIAENSEN, A.A.R., o. c., pp. XVI-XLII, que haya sido una ficción de Jerónimo, puesto que Epifanio

modo de ver, el problema no es saber qué tipo de obra era el escrito de Epifanio; porque Jerónimo se expresa muy claramente al respecto: es una *laudatio funebris* (así lo indican el empleo de *laus* y de *laudare defunctum*), que sigue estrictamente las normas retóricas (*locis communibus*), su forma es epistolar (uno de los procedimientos de difusión ideológica más frecuente), es breve y se leía a la gente, a los fieles. Poseemos ejemplos de cartas dirigidas por obispos a las comunidades cristianas que nos sirven para hacernos una idea de lo que pudo ser este escrito. Ahora bien, otra cuestión es saber qué obra pretendía escribir Jerónimo puesto que a este respecto no se muestra tan explícito.

La primera acepción de *uirtutes* y su utilización como base de la disposición de la *laudatio* con el significado de unas determinadas cualidades morales ha complicado el panorama, especialmente porque el propio Jerónimo en sus cartas biográficas emplea el término con este sentido (Hier., *epist.* 66,3).

En las diferentes actitudes que hemos mencionado se observa una tendencia a fijarse en un solo aspecto, a veces hasta en una sola palabra, y olvidar el resto. Lotter, por ejemplo, habla continuamente de *uirtutes narrare* cuando el sintagma completo es *defuncti proprias uirtutes narrare*<sup>71</sup>, y *proprias* es un elemento de importancia evidente en la contraposición que establece Jerónimo.

Por nuestra parte nos resistimos a creer que se pueda interpretar el pasaje aislando sus elementos. No hay que olvidar que la contraposición que el autor pretende establecer no es entre *locis communibus* y *uirtutes*, —lo decimos aunque parezca evidente—, sino entre *locis communibus laudare* y *proprias uirtutes narrare*. Los verbos son aquí fundamentales. No se puede pasar por alto que en la Vulgata encontramos ejemplos semejantes a éste en los que también *uirtutes* aparece como objeto de *narro*: *Ps* 77, 4: *narrantes laudes Domini et uirtutes eius* y *1 Mcc* 10,15: *et narraverunt ei proelia et uirtutes quas ipse fecit...*<sup>72</sup>. También en Sulpicio Severo, *Dial.*, 3,1,5: *Nos inquirunt hesterno cognovimus Gallum istum per totum diem Martini narrasse uirtutes*. En estos pasajes el sentido de *uirtutes* es el de «hechos milagrosos». Por otra parte, el contenido de *VHil.*, una sucesión de episodios de milagros, confirma esta opinión.

El empleo del verbo *narro* implica una situación del acto comunicacional diferente a la expresada por *laudo*. Los objetos que acompañan al verbo son de distinta naturaleza: *narro* lleva objetos que precisan el contenido de ese

era amigo suyo. Por otra parte, en SOZOMENO, *Historia ecclesiastica* V,15, aparece un episodio sobre Hilarión que no procede, como el resto, de la *uita* de Jerónimo; ¿es posible que su fuente sea esta carta o alguna tradición oral? No podemos saberlo.

<sup>71</sup> LOTTER, F., *Severinus von Noricum*, Stuttgart 1976, pp. 50-59.

<sup>72</sup> Comparar con *Ps* 9,2: *narrabo omnia mirabilia tua*.

acto, ayudan a que el destinatario sepa de una manera aproximada qué temas van a ser tratados, como ocurre en este pasaje. *Laudo*, de fuerza ilocutiva evidente, lleva un objeto, persona o cosa, que indica el destino de la emoción que el verbo expresa, pero no precisa el contenido de ese acto verbal; y no lo hace así porque se trata de un aspecto secundario: una *laudatio* puede hacerse de muchas maneras, incluyendo *narrationes*, y tratando muchos temas diferentes, pero éstos no son determinantes. En *VHon* la repetición de *laus* y *laudare* es tan insistente que adquiere todo el protagonismo<sup>73</sup>, restando énfasis al objeto de la alabanza, en otras palabras, al contenido de la obra.

Por otra parte, mientras *narro* es el verbo destinado al modo de enunciación narrativo, *laudo* no implica ningún modo de enunciación. Puede ser el narrativo, pero puede no serlo.

Esta es la diferencia fundamental a los ojos de Jerónimo entre su obra y la de Epifanio.

Descartamos de las palabras del autor algún reproche a la veracidad del encomio de Epifanio<sup>74</sup>. Está claro que su intención no es de ninguna manera ofenderle (*unde et nos favore magis illius quam iniuria, coeptum ab eo opus aggredientes*), puesto que era su amigo y Jerónimo dice de él que conoció y tuvo trato con Hilarión. Más bien, Jerónimo se erige en continuador de la tarea que el primero había empezado, pero descarta establecer con ella lazos de *imitatio*. Se trata de obras de géneros distintos, aunque, eso sí, tratan sobre el mismo personaje; ambos, desde perspectivas distintas y probablemente con ambiciones diferentes, contribuyen a la difusión de la figura del santo y es muy posible que la lectura de una obra lleve a la lectura de la otra, lo que explica también el término *favore*.

No tenemos constancia de que la diferencia entre *laus* y *uita* descrita en Jerónimo haya estado extendida o se haya mantenido en épocas posteriores. Sólo conservamos un pasaje que aborda un problema semejante, esta vez en lengua griega: trata de las diferencias que según Gregorio Nacianceno separan a su encomio de Antonio de la *uita* escrita por Atanasio. De él vamos a hablar a propósito del apartado siguiente.

#### 4.2. Historia y uita.

*VM* recibe este nombre —*historia*— en el título de algunos manuscritos. Probablemente esta utilización procede de un pasaje al final de la obra en el que Jerónimo afirma:

<sup>73</sup> Se han empleado *laus*, *laudare* y *laudator*: 1,1 (*laus*); 2,1 (*laus*, dos veces); 3,1 (*laudo*, cinco veces; *laus*; *laudator*); 3,2 (*laudare defunctum*, *defuncti laus*, *laudo*, *laus*); 4,1 (*laudo*).

<sup>74</sup> Cicerón dice acerca de las *laudationes* que no siempre responden a la verdad, y las responsabiliza de muchas falsedades (*Part. orat.* 21, 71; *Brutus* 16, 62; *Liv.*, *Ab urbe condita* VIII, 40,4).

*VM 10: Haec ego uobis narraui senex, castis historiam castitatis exposui.*

Es cierto que nos hallamos ante una obra peculiar: el *Decretum Gelasianum* no la nombra junto a las otras dos de Jerónimo, el prefacio no contiene prácticamente ninguna información sobre ella salvo el hecho de que se trata de una especie de ejercicio de cara a la elaboración de una obra de más entidad —desde luego, no aparece la etiqueta genérica *uita*—, el protagonista no es un santo conocido sino más bien un pecador, etc. Eso sin pararnos a comentar concretamente el texto: la ausencia de milagros, la estructura de la obra y el contenido propio de una novela de aventuras. En efecto, algunos manuscritos la han llamado *uita* (aunque sólo cuente un episodio de la vida de Malco) pero desde luego en ninguno se le ha añadido el epíteto *sanctus* al protagonista.

Entonces, ¿cuál es el sentido del término *historia* en este contexto?

El carácter especial de esta obra, que ha conducido a algunos autores a considerarla una novela, lleva a Fuhrmann a afirmar que Jerónimo utiliza *historia* en un sentido próximo al de *fabula*<sup>75</sup>, es decir, relato de contenido ficticio.

Sin embargo, es probable que aquí el término posea un significado más neutro aludiendo sólo a su carácter de narración<sup>76</sup>. De hecho, Juliano en su carta (*Fragm. epist.* 89B Bidez-Cumont 301b) denomina a las novelas *ἐν ἱστορίας εἶδει*. Según García Gual, la novela se aproxima a la historia en su presentación formal, como relato en prosa, y se apoya en la distinción de Estrabón entre género histórico y género oratorio (*Geogr.*, 1,2,6). Por otra parte, con ese término más neutro, que no alude a la veracidad o no del relato, se evitaba utilizar otro con ciertas connotaciones peyorativas como *πλάσματα*.

*Historia* se empleó de forma muy frecuente como medio de insistir en el modo de enunciación narrativo<sup>77</sup>. Gelio 1,23,1: *historia de Papiro (...)*

<sup>75</sup> FUHRMANN, M., «Die Mönchsgeschichten des Hieronymus. Formexperimente in erzählender Literatur», *Christianisme et formes littéraires de l'Antiquité Tardive en Occident*, Fond. Hardt XXIII, Genève 1977, pp. 41-99, pp. 67-68. Aunque pertenece a una época muy posterior resulta interesante comparar este testimonio con los ejemplos seleccionados del *Polycraticus* de Juan de Salisbury por VON MOOS, P., en *Geschichte als Topik. o. c.*, pp. 147-153. Este autor estudia las relaciones entre *exemplum* e *historia* y afirma que en una de sus posibles acepciones *historia* es el término utilizado para nombrar la presentación técnica del *exemplum*. También apunta una serie de aplicaciones habituales: *narratio rei gestae*, *narrationes* en general, anécdotas de obras históricas o capítulos de la Biblia, unidades narrativas breves, como parábola, fábula, *exemplum* y biografía breve, *Vita*, *Legenda*, biografía, confesión autobiográfica, etc.

<sup>76</sup> GARCÍA GUAL, C., «¿Por qué el emperador Juliano prohibía leer novelas?», *Figuras helénicas*, Madrid 1991, pp. 228-232, p. 229.

<sup>77</sup> FERNÁNDEZ CORTE, J. C., «Mentira y formas del relato en el s. II d. C.: Philopseudés de Luciano y Metamorfosis de Apuleyo», *Actas del VIII Congreso Español de Estudios Clásicos*, vol. II, Madrid 1994, pp. 165-172.

*dicta (...) est a (...) Catone in oratione; 4,5 tit.: historia narrata de perfidia haruspicum*. Probablemente con este significado hay que leerlo en los títulos de las traducciones latinas de las obras de Paladio y de Rufino: *Historia Lausiaca* e *Historia monachorum*, relacionadas claramente con las *uitae* de santos.

Por otra parte, en el prefacio Jerónimo describe *VM* como un ejercicio desentumecedor con vistas a redactar una obra de más envergadura sobre la Iglesia desde la llegada del Mesías: *ad latiore[m] historiam*. El empleo del mismo término para designar ambas obras confirma la idea de que se refiere exclusivamente al modo narrativo.

La misma conclusión se puede extraer del pasaje en que Gregorio Nacianceno establece un contraste entre la *VA* de Atanasio y un encomio que él mismo había elaborado (*in laudem Athanasii*, PG 35, col. 1085):

Πάντα μὲν δὴ τὰ ἐκείνου τε καὶ θαυμάζειν μακρότερον ἂν εἶη τυχόν ἢ κατὰ τὴν παροῦσαν ὄρμην τοῦ λόγου, καὶ ἱστορίας ἔργον, οὐκ εὐφημίας. ἅ καὶ ἰδίᾳ παραδοῦναι γραφῇ παιδεύμα τε καὶ ἡδυσμα τοῖς εἰς ὕστερον, εὐχῆς ἔργον ἐμοί, ὡσπερ ὄν ἐκεῖνος Ἀντονίου τοῦ θείου βίον συνέγραφε, τοῦ μοναδικοῦ βίου νομοθεσίαν ἐν πλάσματι διηγήσεως.

Para él la obra de Atanasio es una *ἱστορίας ἔργον* por el gusto por el detalle y la forma de *διηγήσις*, especialmente. No menciona el carácter verdadero del contenido, sino que alude al carácter narrativo de *VA*.

Es el momento de traer a colación la distinción realizada por von Moos<sup>78</sup> dentro de los *exempla*: los que están protagonizados por un personaje anónimo. En esta época son mucho más frecuentes los primeros que los segundos, pero también estos están representados: la *VM* constituye un ejemplo perfecto y, pese a ser más raro, no por ello es menos eficaz. Ciertamente en ésta, la única no protagonizada por una figura histórica, el autor no insiste en su veracidad en el prefacio, sino que presenta la historia de forma que quede suficientemente garantizada por su propia autoridad: se trata de un relato situado en un nivel metadieético, cuyo narrador es el protagonista y el narratario, Jerónimo; gracias a esto ha podido ser transmitido y el autor pide a sus destinatarios que a su vez lo transmitan, en una forma de difusión que recuerda ciertamente a la de los relatos folklóricos. De esta manera la historicidad del personaje es irrelevante: una vez que el relato está garantizado por Jerónimo lo que importa es su eficacia funcional<sup>79</sup>.

Aunque éste sea un caso extremo, el mismo procedimiento se utiliza en episodios concretos de otras *uitae*, que narran hazañas ejemplares de personajes históricos: estos relatos están avalados en este caso por su protagonis-

<sup>78</sup> VON MOOS, P., *o. c.*, p. 100.

<sup>79</sup> Recordemos el pasaje del *Decretum Gelasianum* IV, 4.

ta, al que la mayor parte del público ha conocido al menos de oídas, y lo que realmente importa de ellos es su eficacia pedagógica<sup>80</sup>.

En resumen, no nos arriesgamos a considerar que *historia* en este caso sea equivalente de *fabula*, *exemplum* o *historia* propiamente dicha. Probablemente alude sin más a cualquier producto narrativo.

### 4.3. Sermo y laus

*Sermo* es una etiqueta que han recibido *VHon.* y *VMax.*

De la primera hemos hablado ya a propósito del nombre *laus*.

Por su parte, *VMax* arroja poca información sobre sí misma. El término *uita* ni siquiera aparece en referencia al contenido. Es sustituido por un abstracto *locuturi de perfectione*. Tampoco se incluyen otros vocablos frecuentes, como *uirtutes* o *res gestae*; de las expresiones habituales sólo encontramos *merita*. Es bastante breve, aproximadamente el 15% de lo que ocupa *VA*. El plano del acto comunicacional parece decisivo: el *sermo* es un discurso público, está estrechamente ligado a una ocasión concreta, en este caso litúrgica y, por último, en el *sermo* resulta fundamental el propósito edificante. ¿Por qué una obra como *VHon* recibió ambos nombres, *laus* y *sermo*, y, sin embargo, *VMax* sólo uno? Las dos etiquetas hacen referencia a discursos públicos ligados a una ocasión concreta. En el caso de *VHon* el carácter edificante del texto ha provocado que lo que en principio era un discurso conmemorativo<sup>81</sup> pierda su relación inmediata con la ocasión original a la que estaba destinada y se traslade al servicio divino como homilía encaminada a la edificación de los fieles.

En el caso de *VMax* también estamos ante un discurso público con un fuerte elemento edificante, en este caso ligado con una ocasión concreta. Pero la diferencia con *VHon* reside en que, aquí sí, la ocasión era puramente litúrgica y esta relación con la liturgia era mucho más fuerte que la establecida en la *laudatio* con su correspondiente situación —su brevedad constituye un indicio de ello—, puesto que sus posibilidades funcionales eran más limitadas. Muestra de ello es que *VMax* se transmitió en manuscritos que contenían una recopilación de sermones de tema variado, no junto a

<sup>80</sup> El caso de *VP* es distinto, puesto que Jerónimo pretende que se trata de un personaje histórico aunque el público no lo conocía. La opinión general es que se trata de un personaje ficticio, aunque es imposible saberlo con seguridad. Con su *uita*, justificando cuidadosamente el desconocimiento de su existencia para el gran público, Jerónimo establece los orígenes del ascetismo buscándoles una causa concreta, la huída de las persecuciones, no el simple deseo de un individuo, como en el caso de Antonio. Con este origen se enlaza además la historia de los ascetas con la de los mártires.

<sup>81</sup> KIERDORF, W., *Laudatio funebris*, Meisenheim am Glan 1980, p. 81.

vidas de santos, como *VHon.* Y probablemente estos sermones se conviertan en un práctico instrumento para los religiosos que debían predicar. Es posible que fueran repetidos sin más o que sirvieran de modelo para la redacción de otras homilías; pero resulta muy dudoso que se difundieran en circunstancias distintas a la liturgia, aun pasado cierto tiempo después de su producción.

#### 4.4. *El verso y la prosa*

En los prefacios y cartas dedicatorias de las vidas en prosa no encontramos alusiones sobre la pertinencia de este rasgo. Es cierto que dentro de la época que estamos estudiando sólo poseemos dos ejemplos de vidas de santos en verso; ambas son refundiciones de la *VMart.* y los *Dialogi*<sup>82</sup> de Sulpicio Severo, una realizada por Paulino de Périgueux alrededor del año 470 y otra por Venancio Fortunato un siglo después. Evidentemente el hecho de que se declaren abiertamente como refundiciones de las obras de Sulpicio sobre San Martín<sup>83</sup>, unido a la mención por parte de Venancio Fortunato de los principales autores de épica bíblica (*vita de S. Martini* I, 14-25), ha dado pie a que se consideren ambas como herederas de esta tradición<sup>84</sup>.

La paráfrasis poética de un texto en prosa comenzó por ser un ejercicio retórico en época antigua (Quint. *Inst.* I, 9, 2-3; X, 5, 4-11) que se continuó practicando en la antigüedad tardía (Aug. *Conf.* XVII 27)<sup>85</sup>. La opinión más extendida considera que en esta práctica retórica se encuentra el origen de la poesía bíblica<sup>86</sup>.

Prescindiendo de la polémica sobre el origen de este género, recordemos que la tendencia predominante en la literatura cristiana de comienzos de la

<sup>82</sup> Cf. en este mismo número el artículo de GONZÁLEZ IGLESIAS, J. A., sobre esta etiqueta genérica.

<sup>83</sup> PAUL. PETR., *de uita Martini* IV,1; VEN. FORT., *Vita S. Martini, ep. ad Gregorium* 3.

<sup>84</sup> EBERT, A., (=1874): sobre Paulinio de Périgueux pp. 428-432; sobre esta obra de Fortunato, pp. 572-575. Cf. sobre Paulino STRUNK, G., *Kunst und Glaube in der lateinischen Heiligenlegende*, München 1970, pp. 35-39; sobre Fortunato, pp. 43-47; QUESNEL, S., «Introduction», *Venance Fortunat. IV. Vie de Saint Martin*, Paris Les Belles Lettres 1996, pp. VII-LXXXVIII. CHASE, A. H., «The metrical lives of Sanctus Martinus by Paulinus and Fortunatus and the prose life by Sulpicius Severus», *Harvard Studies* 43 (1932), pp. 51-76.

<sup>85</sup> CURTIUS, E. R., *o. c.*, vol. I, p. 215. ROBERTS, M., ofrece un amplio panorama sobre el papel de la paráfrasis en la teoría retórica antigua y su práctica en *Biblical Epic and Rhetorical Paraphrase in Late Antiquity*, Liverpool 1985, pp. 5-60.

<sup>86</sup> CURTIUS, E. R., (*ibid.*) y THRAEDE, K., («Untersuchungen zum Ursprung und zur Geschichte der christlichen Poesie I», *JbAC* 4 (1961), pp. 108-127., p. 113) sostienen esta opinión. Por el contrario, HERZOG, R., (*Bibelepik I*, München 1975) considera que proviene de la costumbre cristiana de emplear versos virgilianos con fines apologéticos.

Antigüedad tardía se inclinaba a la relegación del verso<sup>87</sup>. De hecho, el verso comenzó a emplearse en materias que sin gran pérdida podían ser presentadas en prosa. De esta manera la prosa se especializó en la función de *prodesse* y el verso en el *delectare*. Este fenómeno explica, según Kirsch, la transmisión en un mismo manuscrito de dos obras sobre el mismo contenido, una en verso y otra en prosa. Así Juvenco emprendió su versificación movido probablemente por el deseo de otorgar a los Evangelios la expresión majestuosa que les correspondía por su elevado contenido. Probablemente la misma motivación impulsó a Paulino y Fortunato y a otros autores cuyas obras no se han conservado. Su intención era satisfacer los gustos de un público más cultivado que todavía disfrutaba con la poesía.

Acerca de todo lo que hemos dicho resulta ilustrativo el testimonio de una carta dirigida a Esteban por el obispo Aunarius Autissiodorensis<sup>88</sup>; en ella el obispo le ruega que versifique la *VGerm.* —según Levison, la escrita por Constancio— y que redacte en prosa una vida de Amator, probablemente para satisfacer a un sector del público, la nobleza.

En cualquier caso, existen unas diferencias muy evidentes con respecto al resto de las vidas de santos en prosa. Las podemos resumir en estos puntos:

— el contenido es una vida de santo ya conocida, *VMart*, la más célebre, probablemente. Esta circunstancia tiene algunas importantes implicaciones pragmáticas. Por ejemplo, el autor da por supuesto que el público conoce la obra en la que se basa, en este caso la de Sulpicio, y no supone simplemente cierta familiaridad con la figura del santo. Además el autor ya no se presenta como fuente de primera mano por su conocimiento directo o casi directo del santo, sino que ha vivido mucho tiempo después que él y su fuente es escrita<sup>89</sup>. Por último, la motivación, señalada en otras obras, de difundir las hazañas de los santos no es válida en este caso.

— Tampoco se puede olvidar que eran refundiciones no sólo de una *uita*, sino además de una obra de otro género, aunque sea próximo, los *Dialogi*, y que no integraban ambos relatos sino que mantenían su disposición separada.

— En la obra de Venancio Fortunato al menos, está expresa su relación con una serie de textos que pertenecen a una tradición genérica distinta a la de las vidas de santos. Por otra parte conservamos testimonios de

<sup>87</sup> Sobre las características generales de esta época literaria y más concretamente sobre el papel del verso y la prosa cf. KIRSCH, W., «Die Umstrukturierung des lateinischen Literatursystems im Zeichen der Krise des 3. Jahrhunderts», *Philologus* 132 (1988) pp. 2-18, y DÖPP, S., «Die Blütezeit lateinischer Literatur in der Spätantike», *ibid.*, pp. 19-52.

<sup>88</sup> *MGH Epist.* III, p. 447.

<sup>89</sup> Curiosamente este rasgo es compartido por algunas de las *uitae* en prosa de Venancio Fortunato.

que era relativamente habitual la versificación de obras en prosa, y por supuesto también de vidas de santos (*epist. ad Aunarium*, a finales del siglo VI o, como mucho, en los primeros años del s. VII; también Gregorio de Tours habla de una refundición en verso de su obra en *Historia Francorum* X, 31).

— el empleo del verso dificulta notablemente su accesibilidad, reduciendo de esta manera la amplitud del posible público.

Todas estas características inducen a considerar que este género posee, además de la función pedagógica y moralizante, intenciones adicionales semejantes a las de la paráfrasis bíblica: otorgar a este tipo de contenido, por otra parte repetidamente considerado continuación del de los Evangelios, una expresión acorde con su dignidad inspirada inevitablemente en la poesía clásica.

Evidentemente este propósito excluye inmediatamente algunas de las características atribuidas al género *uita*: por ejemplo, la pretensión de llegar a un público amplio, puesto que el empleo del verso reducía drásticamente esta posibilidad. Tampoco es posible relacionar su difusión con una ocasión concreta, sea litúrgica o de lectura para la comunidad; precisamente por su carácter culto estaría destinada a la lectura privada.

En este caso el mero análisis del paratexto es claro: nos hallamos sin lugar a dudas ante otro género, en el que ahora sí adquiere pertinencia el rasgo sintáctico, reflejo por otra parte de unas circunstancias concretas del acto comunicacional.

## 5. CONCLUSIONES

El número de obras que reciben la denominación genérica *uita* (seguida del nombre del personaje en genitivo precedido generalmente del epíteto *sanctus* o similar) es mucho mayor que cualquier otra denominación. El empleo de otras etiquetas puede calificarse de aislado.

Por supuesto, esta diferencia de utilización es significativa; y más si se tienen en cuenta dos hechos:

En primer lugar *uita* es el único nombre que designa un género constituido fundamentalmente por este grupo de obras. No ocurre lo mismo con las otras denominaciones, que abarcan un gran conjunto en el que los textos que nos interesan representan casos aislados o, todo lo más, una parte ínfima. Este hecho está acompañado por otro muy interesante: si excluimos la rareza *conmematorium*, de los cuatro nombres restantes, *uita* es sobre el que ha recaído menos atención teórica en la Antigüedad.

En segundo lugar, *uita* es el único término que se ha empleado como denominación endógena para todas las obras de este corpus, incluidas las que han recibido otras denominaciones. Tan sólo hay una excepción: *VMax*.

Así pues, está claro que es *uita* la denominación principal y que el resto de los nombres se han empleado sólo ocasionalmente.

*Vita*, según las indicaciones paratextuales que hemos examinado, se puede definir como un relato (plano del acto comunicacional) que presenta la vida de un hombre considerado santo por la comunidad cristiana de su época (plano semántico y del acto comunicacional) con un propósito edificante: incitar a la *imitatio Christi* (de nuevo, plano del acto comunicacional).

En el paratexto no hemos encontrado referencias apreciables al plano sintáctico; los tópicos habituales de modestia o las declaraciones de predilección por el *sermo rusticus* no revelan pertinencia genérica, como ya hemos visto, sino que caracterizan a toda la literatura cristiana. En cuanto a rasgos narratológicos tampoco se menciona ninguno especialmente y los propios textos muestran que el género estaba abierto a todo tipo de procedimientos<sup>90</sup>.

Esta definición construida con los rasgos encontrados durante el análisis anterior precisa algunas matizaciones.

Algo semejante a lo que ocurre con el plano sintáctico sucede con uno de los rasgos incluidos en la definición. Me refiero a la función edificante. La *aedificatio* formulada en términos generales no sirve como rasgo genérico pertinente por dos razones:

1. Es una característica de toda la literatura cristiana ¿acaso existe alguna obra cristiana cuyo autor no exprese alguna intención a este propósito? Otro problema es si en todos los casos estas pretensiones eran completamente sinceras, porque es cierto que en algún momento el propósito edificante se convirtió en la legitimación de obras puramente de entretenimiento.

2. Por otra parte, tampoco ésta fue la función única y prioritaria de las *uitae*. Estas se caracterizaron por una notable polifuncionalidad: *VCypr.* persigue un objetivo apologético claro además del edificante, a la vez que mantiene cierto ánimo polémico frente a las pasiones de mártires laicos, como Perpetua y Felicidad, y no renuncia a servir de conmemoración de su héroe. Esta polivalencia alcanza su más alto grado con las *uitae* de Jerónimo. Fuhrmann insiste en que se trata de literatura de entretenimiento que utiliza como pantalla la función edificante<sup>91</sup>. Sin embargo, no hay por qué considerar que exista incompatibilidad entre la *imitatio-admiratio* y la *delectatio*. Ni hay por qué defender a ultranza que la combinación de los tres elementos es lo que define a la hagiografía, como hace Fontaine en la discusión que siguió

<sup>90</sup> Desde la acumulación de procedimientos narrativos propios de los relatos de ficción en las *uitae* de Jerónimo hasta la total sencillez, por no decir simpleza, de *VGerm.*

<sup>91</sup> FUHRMANN, M., *art. cit.*, p. 87.

al trabajo de Fuhrmann en el volumen de la Fundación Hardt<sup>92</sup>, pero desde luego una cosa no excluye la otra<sup>93</sup>. Es más, la coexistencia de intenciones distintas garantiza mayor amplitud de público convocado por intereses diversos. En *VMart.*, una de las de mayor éxito, conviven también propósitos diversos: entretenimiento, edificación, propaganda, apología, etc.

En las obras en que la *aedificatio* adquiere una preponderancia tal que acaba eliminando a las demás, las *uitae* se aproximan a otros géneros como el *sermo*, del cual sí constituye un rasgo definidor la función edificante. De hecho, en el texto aumentan los comentarios auctoriales que reducen considerablemente el peso del relato.

Ahora bien, la *aedificatio* en el sentido de los preparativos necesarios para imitar a Cristo sí puede considerarse un rasgo relevante del género, especialmente a la vista de las repercusiones que se producen en otros aspectos de la obra literaria. La vida del protagonista debe ser continuación y actualización de la de Cristo. Por ello aparecen muchos episodios y muchos pasajes tomados del Evangelio, estableciéndose así una relación intertextual fundamental a la hora de entender el género. Sin embargo, este rasgo no es señalado explícitamente en el paratexto aunque, como veremos, el texto está impregnado del discurso bíblico. No vamos a entrar ahora en cuáles eran las razones de este silencio, aunque quizá se deba a la prudencia de los autores a la hora de hacer una declaración programática semejante. Sin embargo, sí hay un indicio revelador en el hecho de que los autores de las *uitae metricae* se sitúen sin ningún tapujo en la tradición de las paráfrasis bíblicas, declaración que implica que consideraban las *uitae* de los santos como un material de rango similar al de las Escrituras, digno, por tanto, de ser versificado al igual que otros autores habían hecho con éstas.

Otro factor que determina la amplitud del género es la amplitud de posibilidades del contenido. Reciben el nombre *uita* obras que abarcan más o menos la totalidad de la vida del protagonista y otras que se limitan a segmentos de su biografía: *VP* sólo trata de su muerte, *VM* sólo narra un episodio en la vida de Malco. Unas incluyen milagros y otras no. La proporción de espacio dedicada a unos y otros sucesos es muy diferente en cada una; por ejemplo, la mitad de *VCypr.* está dedicada al martirio del santo.

Como hemos visto, los rasgos que hemos incluido en la definición son considerablemente elásticos, razón por la que ha sido posible extender la denominación genérica a obras como *VHon.*, aunque el modo narrativo vacile; o a *VP* y *VM*, aunque el contenido no sea exactamente la vida del personaje y su propósito no sea exclusivamente edificante.

<sup>92</sup> FUHRMANN, M., *art. cit.*, pp. 98-99.

<sup>93</sup> VON MOOS, P., *o. c.*, pp. 111ss.

Y precisamente esta relajación en los límites de la etiqueta genérica *uita* es una característica notable: la polivalencia de los textos permite que reciban otros nombres de género. Sin embargo, la pérdida progresiva de estas posibilidades funcionales por parte de determinadas obras es la que provoca, como hemos visto, que no puedan ser llamadas así: *VHon* todavía cabe en un manuscrito destinado a vidas de santos pero *VMax* ya no y por eso se encuentra en la frontera del género.

Así pues, está comprobada la importancia de los problemas que saltaban a la vista al comienzo de este trabajo sobre las vidas de santos. Sin embargo, éste sólo es el primer paso si lo que se quiere hacer es el análisis del género literario, que no se puede realizar limitándonos a la época de producción de los textos ni omitiendo los estudios posteriores sobre el particular<sup>94</sup>.

<sup>94</sup> En nuestra tesis doctoral, *Análisis de un género literario: las vidas de santos en la Antigüedad tardía*, Salamanca 1996, hemos procurado realizar esta tarea.