

Qué puede y qué no puede hacer Dios: una inquietud formulada desde el horizonte ético-ascético de los siglos IV y V

RESUMEN

Jerónimo de Estridón ha conocido de primera mano los rigores y la exaltación de la vida ascética. En el registro textual de sus experiencias y reflexiones al respecto, es posible rastrear una particular concepción de la justicia divina, limitada en cierto sentido a una lógica redistributiva, de acuerdo con expectativas y estándares humanos. A esta visión sobre la justicia, Jerónimo asocia una idea inquietante acerca de los eventuales alcances de la potencialidad divina: qué puede y qué no puede hacer Dios, en relación a ciertos pecados graves, como el que sin duda supone la caída de una virgen. La posición de Jerónimo puede interpretarse en el marco de la asignación de sentido a una existencia regulada estrictamente por la disciplina, confiada en la recompensa que espera al final del camino. En contraste con esta perspectiva, otros actores históricos contemporáneos ponen de manifiesto opiniones diversas, como es el caso de Agustín de Hipona, figura que ha marcado especialmente el siglo V, a partir de su soteriología.

Palabras clave: ascesis, justicia, omnipotencia, recompensa, gracia

ABSTRACT

Jerome of Stridon has known first-hand the rigors and exaltation of the ascetic life. In the textual record of his experiences and reflections on the matter, it is possible to trace a particular conception of divine justice, limited in a certain sense to a redistributive logic, according to human expectations and standards. To this vision of justice, Jerome associates a disturbing idea about the eventual scope of divine potentiality: what God can and cannot do, in relation to certain serious sins, such as the one that undoubtedly involves the fall of a virgin. Jerome's position can be interpreted within the framework of assigning meaning to an existence strictly regulated by discipline, confident in the reward that awaits at the end of the road. In contrast to this perspective, other contemporary historical actors express diverse opinions, such as Augustine of Hippo, a figure that has marked the fifth century especially, based on his soteriology.

KEYWORDS: asceticism, justice, omnipotence, reward, grace

INTRODUCCIÓN

En 384, Jerónimo de Estridón redactó una extensa carta que pronto cobró celebridad bajo el título *De custodia virginitatis*. Estaba destinada a una joven consagrada a la vida virginal, Eustoquia, hija de Paula, compañera y mentora de Jerónimo en su empresa ascética. En efecto, ambas mujeres lo acompañaron en su segundo viaje a Oriente, que incluyó una estancia en Egipto, con el objetivo de visitar a los eremitas del desierto de Nitria y familiarizarse con su modo de vida, antes de instalarse definitivamente en Belén, donde establecieron fundaciones monásticas para hombres y mujeres, además de una hospedería para peregrinos¹.

El propósito declarado de la misiva en cuestión no es cantar las loas de un tipo de vida generalmente reconocido como muy virtuoso, pues “no quiero que te venga la soberbia de tu estado, sino temor” (*Ep.* 22, 3)². Por el contrario, Jerónimo busca llamar la atención de su destinataria sobre los numerosos peligros a los que se halla expuesta por haber hecho un voto tan excelso ante Dios: “vas cargada de oro, hay que evitar al ladrón”. Conocedor de primera mano de la tradición ascética³, Jerónimo apela aquí a un tópico recurrente en esta, a saber el encarnizamiento de los demonios con las almas más propensas a la búsqueda espiritual por fuera de los senderos de este mundo. Basta recordar, por caso, lo que Atanasio de Alejandría afirmaba de san

¹ Cf. la cronología establecida por P. Nautin: “Études de chronologie hiéronymienne (393-397)”, *Revue d'études augustiniennes et patristiques* 18 (1972), pp. 209-218.

² El texto español de las citas que hemos incluido en este trabajo corresponde a la traducción de J. B. Valero: *San Jerónimo. Epistolario I*, Madrid, BAC, 1993.

³ Hacia el año 370, luego de haber renunciado a la carrera de funcionario, Jerónimo integró junto a Rufino un círculo con preocupaciones espirituales ascéticas, en Aquileya. Partió luego a Siria y pasó dos años en el desierto de Calcis. Como es bien conocido, murió en Belén, donde se había instalado tras la muerte de Dámaso, en 384. En la carta a Eustoquia, Jerónimo introduce numerosas consideraciones relativas a la vida en el desierto, ya sea en relación a sus propias experiencias, ya a la tradición literaria que circulaba en su radio de acción, especialmente con foco en el san Antonio pintado por Atanasio.

Antonio: “el demonio, que odia y envidia lo bueno, no podía ver tal resolución en un hombre joven, así que se puso a emplear sus viejas tácticas también contra él” (*Vida de san Antonio* 5)⁴.

La convivencia con nuestro cuerpo, asimismo, supone una dificultad adicional respecto de los enemigos externos, al actuar como caja de resonancia de sus intentos de seducción, por lo que no se ha de perder de vista la inveterada admonición del apóstol acerca de las apetencias contrarias de la carne y el espíritu (Gál 5, 17). Durante la existencia terrenal, entonces, “no hay victoria segura” (*Ep.* 22, 4), lo que no debe ser motivo para la desesperanza ni el abandono de los esfuerzos, antes bien, estos deberán ser redoblados en vistas del bien ahora invisible e intangible, pero que sin duda alcanzaremos tras la muerte: “para los mortales esta vida es un estadio. Luchamos aquí para ser coronados en otra parte” (22, 3). Nuevamente nos hallamos frente a un tópico caro a la literatura ascética, en este caso, el del atleta abocado al entrenamiento y la competencia espirituales, a un ejercicio que no admite reposo ni retroceso: “Así ocurre con el monje: mientras persevera en las prácticas espirituales, el enemigo no encuentra forma de hacerlo caer”; “Cuanto más progresan los atletas, más fuerte es el adversario que enfrentan”⁵. Jerónimo remata la pintura de la perspectiva combativa que espera a Eustoquia con una alusión a Mt 10, 34: “El Salvador no vino a traer paz sobre la tierra, sino espada” (*Ep.* 22, 4).

LAS SOLEDADES DE VÍRGENES Y ASCETAS

Podríamos pensar, pues, que Jerónimo ve en Eustoquia, miembro femenino de la aristocracia romana consagrada a la virginidad y recluida en lo más íntimo de su hogar -*cubiculum*-⁶, un equivalente del asceta en el desierto. En ambos casos, hallamos a un individuo com-

⁴ La versión española que hemos citado es obra de los monjes de Isla Liquiña, en: *Cuadernos Monásticos*, año 10, número 33-34 (1975), pp. 171-234.

⁵ *Les sentences des Pères du désert. Collection alphabétique*, traduite et présentée par L. Regnault, Abbaye Saint-Pierre de Solesmes, 1981, cf. §685; §905.

⁶ Cf. BROWN, P., *El cuerpo y la sociedad. Los cristianos y la renuncia sexual*, Barcelona, Muchnik, 1993, pp. 461-506.

prometido en la defensa de su propia pureza, en pie de guerra con un entorno hostil, en tanto que cargado de tentaciones que pueden asumir las formas más diversas, refinamiento urbano, desaprobación parental, visiones y sueños perturbadores. Ambos constituyen, sin lugar a dudas, individuos en el sentido más cabal de la palabra, pues se han desprendido de sus respectivos entornos de referencia para internarse en una búsqueda interior que los vuelve excepcionales, únicos, aun cuando la virgen siga residiendo en el corazón de Roma y los páramos de los eremitas, con frecuencia, no se encuentren demasiado distantes de algún núcleo urbano⁷.

Esa peculiar actividad de exploración interior toma la forma del voto, cuando se define como un compromiso de autorreformular de la persona ante Dios. La persona que elige este camino, el más arduo de los destinos disponibles, podemos suponer, decide también apartarse del común de los mortales, entregados al comercio con el mundo y el conjunto de los estímulos que proceden de él, con el objetivo de concentrar su atención en el Creador de todas las cosas, tan a menudo olvidado en la fruición ilegítima de las criaturas: “Vela y sé como un pájaro en la soledad” (*Ep.* 22, 18). Es pues una empresa de reconstrucción espiritual, en la medida en que aspira a reorientar la interioridad de la criatura humana hacia ese Dios que le ha otorgado, precisamente, el privilegio de formarla a su imagen y semejanza (*Gn* 1, 26): “Cada uno da culto a lo que ama. Por tanto, hay que procurar con toda diligencia que, ya que la hartura nos echó del paraíso, el hambre nos devuelva a él” (*Ep.* 22, 10).

Ahora bien, si todo el género humano ha sido creado a imagen y semejanza de Dios, no es esperable que todos nos consagremos a tan esforzada empresa. Como sostiene Pablo en 1 Cor 7, 7-9: “Quisiera yo que todos los hombres fuesen como yo, pero cada uno tiene de Dios su gracia [...] si no pueden guardar continencia, cásense”. En varios lugares de su obra, en efecto, Jerónimo se defiende de posibles acusaciones de rigorismo extremo o, más puntualmente, de menoscabo del matrimonio:

⁷ Cf. Lawrence, C. H., *El monacato medieval. Formas de vida religiosa en Europa occidental durante la Edad Media*, Gredos, Madrid 1999, pp. 18-23.

Quizás alguien diga: ¿Y te atreverás a hablar mal de las nupcias que fueron bendecidas por el Señor? No es menospreciar las nupcias anteponerles la virginidad. Nadie compara lo malo con lo bueno. Que las casadas se gloríen de ocupar el segundo grado después de las vírgenes (*Ep.* 22, 19).

Es fácil para el lector de la carta a Eustoquia, sin embargo, barruntar las preferencias de su autor: “No hace falta enumerar las cargas del matrimonio, cómo se agranda el vientre, los niños pequeños lloran, cómo hacen sufrir las amigas del marido, cómo absorbe el cuidado de la casa” (22, 2). El tópico ya había merecido la atención de Jerónimo en un tratado de publicación reciente, titulado *Contra Helvidio*⁸, un romano que sostenía que María se había mantenido virgen hasta el parto, pero que luego había concebido carnalmente con José otros hijos, los denominados “hermanos de Jesús”. Allí, junto a la refutación de esta tesis, leemos la misma prevención acerca de la evaluación del matrimonio: “Creemos, por el hecho de leerlo, que Dios nació de la Virgen. No creemos, en cambio, que María se casase después del parto, ya que no lo leemos en ningún lado. Ahora bien, eso no lo decimos porque nosotros condenemos el matrimonio...” (19).

Sobre el final del tratado, Jerónimo desaprueba otra idea de Helvidio según la cual “las vírgenes y las casadas son acreedoras de la misma gloria” (22), esgrimiendo el argumento de que existe una abismal diferencia entre el empleo del tiempo y la disposición anímica de las personas castas, por un lado, y de las casadas, por otro: “¿Consideras tú que es lo mismo estar día y noche dedicada a la oración y entregada al ayuno que, ante la llegada del marido, maquillarse el rostro y salirle al encuentro simulándole halagos?” (20).

La actividad contemplativa, en todo caso, es el factor que habilita a Jerónimo a vincular la condición virginal con la angélica, puesto que los ángeles son las criaturas que ven a Dios, según leemos en Mt 18, 10: “sus ángeles ven de continuo en el cielo la faz de mi Padre, que está en los cielos”. La tradición ascética, por su parte, incitaba a los aspirantes

⁸ La fecha de composición se ha fijado entre el año 383 y comienzos de 384, cf. la introducción a la edición preparada por CASQUERO, M., y CELESTINO, M., *San Jerónimo. Obras completas VIII. Tratados apologéticos*, Madrid, BAC, 2009.

a monjes a ser como ángeles, en base al mismo nexo entre la vocación contemplativa de unos y otros. Así, una de las sentencias atribuidas a Besarión reza: “El monje debe ser como los querubines y los serafines, esto es, todo ojos”⁹; en ocasión de su encuentro con Pafnucio, Casiano afirma que todos sus deseos se orientan “hacia la contemplación continua de Dios, evitando la mirada de los hombres, internándose en las soledades más secretas e inaccesibles [...] así se llegó a creer que disfrutaba a diario de la compañía de los ángeles”¹⁰; Ambrosio se refiere a los monjes, constantemente abocados a la oración, en términos de “ejército angélico”¹¹.

Pero volvamos un momento sobre la limitación observada por Pablo y aceptada por Jerónimo, a saber, lo deseable no es fácticamente realizable y el matrimonio convive con el celibato, en calidad de bien jerárquicamente inferior. En su libro *Contra Helvidio*, Jerónimo apunta al respecto que Pablo no se propone imponer una tarea que parece estar más allá del alcance de los hombres y que resulta “vergonzoso obligar a ello en contra de la naturaleza, como si de alguna manera se dijese: *Quiero que seáis como los ángeles*” (21). Salta a la vista en este pasaje el contraste entre la naturaleza humana y la condición angélica. En efecto, Jerónimo hace foco en tal contraste con un objetivo específico, que es valorar justamente el mérito extraordinario que conlleva la opción por la castidad, como renuncia no a un mal, sino a otro bien, aunque de calidad inferior, el matrimonio.

Sin embargo, el pasaje en cuestión queda resonando cuando leemos en la misiva a Eustoquia (22, 15) precisamente que “la virginidad es cosa de la naturaleza”, pues si es algo natural y ya no contrario a la naturaleza, ¿por qué no cabría exigirlo a todos? Pero, ¿qué significa “natural” en este marco argumentativo? Si en su impugnación de las tesis de Helvidio, Jerónimo buscaba resaltar la diferencia ontológica entre los ángeles y los hombres, para justipreciar el mérito de las vírgenes, ahora pretende fundamentar la calidad dispar de los intereses y, por ende, los méritos de castos y casados en una diferencia de origen. En este senti-

⁹ Se trata de la sentencia n°11, cf. §166 en la colección alfabética citada en n. 1.

¹⁰ *Coll.* 3, 1.

¹¹ *Ep.* 62, 86.

do, señala que las nupcias se vuelven una opción válida para el género humano solo tras la falta cometida por el primer hombre, al hallarse vinculadas con el deseo sexual, mientras que la virginidad pertenece, en cambio, a nuestra condición primigenia, aunque temporalmente contaminada. De este modo, Jerónimo vuelve a poner en relación la virginidad con la esforzada vida en el desierto, donde los eremitas se internaban con el firme propósito de restaurar nuestra naturaleza primigenia. Desde esta perspectiva, resulta oportuno recordar algunas de las palabras que Atanasio pone en boca del muy tenaz Antonio:

La virtud no necesita otra cosa que nuestra voluntad, pues está dentro de nosotros y brota de nuestras obras. Existe la virtud cuando el alma, de acuerdo con su propia naturaleza, posee la facultad racional. Y el alma posee la facultad racional conforme a su naturaleza, cuando permanece tal como ha sido creada. Fue creada buena y recta [...] No se trata de algo difícil, pues si permanecemos como hemos sido creados, entonces vivimos en la virtud religiosa. Si esta tarea hubiera de realizarse desde fuera, sería ciertamente difícil; pero siendo como es desde dentro, debemos guardarnos de sucios pensamientos y custodiar el alma que el Señor nos ha dado en depósito. (*Vida de san Antonio* 20, 5-9).

Por lo demás, en *Contra Helvidio* 20 Jerónimo hace una declaración clave para comprender el modo en que vincula la condición virginal con lo natural, en el sentido de la constitución originaria de la persona: la virgen sufre la pérdida de toda marca de género, es decir que deja de ser propiamente hablando una mujer, se le retira la menstruación y queda exenta de la maldición de parir con dolor y verse sometida al marido, que había recaído sobre Eva y su descendencia al momento de la expulsión del paraíso (Gn 3, 16). Se podría objetar en este punto que, de acuerdo con Gn 1, 27, Dios creó al hombre “macho y hembra”, con el mandato de multiplicarse y llenar la tierra, y sin embargo, nuestra situación primigenia no parecería implicar la sexualidad tal como la entendemos en el presente, al menos es lo que cabe inferir no solo de la letra de la mencionada maldición, sino también de la vergüenza que siente Adán al reparar en su desnudez, una vez que ha cometido el acto fatal de la desobediencia (Gn 3, 7).

La hermenéutica patrística no había soslayado las complejidades inherentes a Gn 1, 27, por el contrario, es posible rastrear en la obra

de sus representantes más conspicuos lecturas convergentes con la preocupación de Jerónimo. Así, vemos cómo Orígenes interpreta desde un punto de vista espiritual la distinción hombre/mujer: “Nuestro hombre interior consta de espíritu y alma. Se dice hombre al espíritu; el alma puede llamarse mujer; si estos tienen entre sí mutua concordia y consenso, por su misma unión crecen y se multiplican y engendran hijos”. Desde el punto de vista literal, en cambio, Orígenes entiende la distinción como la anticipación de lo que habría de suceder y el reaseguro de que la bendición tocante a la propagación del género humano contaría con un mecanismo para concretarse¹². Gregorio de Nisa, por su parte, argumenta que la creación del hombre, con su doble dimensión racional, que es la primordial y donde no cabe la distinción de sexos, e irracional, que nos coloca en plano de igualdad con el resto de los animales a la hora de la reproducción, se diferencia de la “nobleza de los ángeles”, ya que “Dios estableció para nuestra naturaleza un medio más adecuado a nuestra caída en el pecado”¹³. Pero es quizás en la lectura que ensaya Juan Crisóstomo donde notamos una mayor afinidad con las ideas de Jerónimo. En efecto, en sus *Homilias sobre el Génesis* 18, 12, escribe:

Después de la desobediencia, luego de rechazar el paraíso, entonces tiene comienzo lo relativo a las relaciones sexuales. Antes de la desobediencia, imitaban la vida de los ángeles y en ningún momento se mencionaron las relaciones, ¿cómo podría haberlas, si no estaban sujetos a las necesidades del cuerpo? De esta suerte, desde el principio y desde el comienzo estaba vigente lo concerniente a la virginidad.

La desobediencia es, en efecto, el gesto por el que hombre coloca lo creado por encima del Creador, alterando el equilibrio interno a la condición paradisiaca en todos sus aspectos, no solo el sexual, sino también el laboral, y condicionando, en consecuencia, la reformulación de un nuevo equilibrio, que prevé ahora el parto con dolor y la provisión de alimentos con esfuerzo. Es en este nuevo escenario, entonces, donde el cultivo de la ascesis y el resguardo de la castidad cobran sentido como proyectos de vida que aspiran a recuperar una condición previa,

¹² *Homilias sobre el Génesis* 1, 14-15.

¹³ *Sobre la creación del hombre* 16-17.

perdida y deseable, y que, desde el punto de vista de la filosofía de la historia cristiana, quedan inscriptos ya en el horizonte de la resurrección, cuando los cuerpos se recobren sin marcas de género, para toda la eternidad: “Porque en la resurrección ni se casarán ni se darán en casamiento, sino que serán como ángeles del cielo” (Mt 22, 30).

LO QUE QUIEREN LOS HOMBRES, LO QUE QUIERE DIOS

Los relatos sobre experiencias ascéticas memorables suelen enfatizar la fuerza de voluntad de los protagonistas, en detrimento de otros factores, como condiciones sociales y/o materiales favorables y, sobre todo, el auxilio divino. Hemos visto ya cómo el modelo de anacoreta que propone Atanasio en la figura de Antonio se sostiene, efectivamente, en la posibilidad de recuperar de manera voluntaria la condición primigenia de nuestra alma, con la luz del discernimiento racional y la consiguiente perseverancia ganada a fuerza de disciplina. Situando la defensa de la virginidad entre las grandes hazañas de la espiritualidad, Jerónimo advierte a Eustoquia que este tipo de compromiso solo puede asumirse de modo voluntario (*Ep.* 22, 20) y que, por tratarse de un voto personalmente asumido y no de una obligación, comporta un mérito especial, que supone una recompensa igualmente especial. Solo esta garantía, esto es el funcionamiento estricto de una justicia retributiva administrada por la Providencia, parece permitirle reconocer, en consonancia con Pablo, que el matrimonio es un bien: lo es, siempre y cuando se lo pueda estimar como de segunda categoría y, en consecuencia, como merecedor de una recompensa menor.

Así es cómo, desde su propia perspectiva y reconociendo la autoridad de textos paulinos como 1 Cor 7, 1-11, Jerónimo llega a establecer una escala de perfección en la castidad que deberá necesariamente corresponderse con una escala en los grados de la retribución divina: “el segundo grado de la castidad [...] recibirá menor galardón por su castidad” (*Ep.* 22, 15). Ahora bien, la contrapartida de fijarse voluntariamente una meta tan elevada, con expectativas de recibir una recompensa excelsa, es el peligro de incumplir el voto correspondiente. Puesto que el desafío se asume ante Dios, no se puede abandonar sin consecuencias, como pone de manifiesto la historia de la esposa de

Lot (*Ep.* 22, 2), esa mujer sin nombre que acabó convertida en estatua de sal, por desatender los términos del pacto salvífico que la sacaría ilesa de Sodoma (Gn 19, 26). Esta figura bíblica es utilizada por otros escritores de la época, con la misma intención de recomendar a sus receptores la importancia de mantenerse firmes en las promesas realizadas, a riesgo de acabar condenados. Un buen ejemplo de ello nos brinda san Agustín, que en el ejercicio de la prédica ante la comunidad de fieles comenta: “la mujer de Lot quedó inmóvil al mirar atrás. Cada cual, pues, tema el mirar atrás desde el lugar adonde puedo llegar y vaya por el camino, siga a Cristo” (*Serm.* 96, 10) ¹⁴. Por lo demás, son abundantes las referencias bíblicas a la inconveniencia de prometer en vano, *v. g.*, Qo 5,3, donde leemos: “Cuando a Dios haces promesa, no tardes en cumplirla, porque él no se complace en los negligentes. Cumple lo que prometes. Mejor es que no prometas, y no que prometas y no cumplas”.

Es precisamente en este marco que parece oportuno situar, para su justa consideración, una polémica afirmación que Jerónimo desliza a Eustoquia, con las prevenciones del caso: “Hablaré temerariamente: Dios, que lo puede todo, no puede levantar a una virgen que haya caído. Puede ciertamente librarla del castigo, pero no coronar como virgen a la que fue corrompida” (22, 5). La cláusula es ciertamente temeraria, en la medida en que pretende, por una parte, delimitar lo que puede y no puede Dios, poniendo incluso en duda un texto fundamental como el Credo Niceno: “Creemos en un solo Dios, Padre omnipotente, creador de todas las cosas visibles e invisibles”. Pero, por otra parte, al afirmar que el castigo resulta aquí prescindible, Jerónimo cuestiona también la efectividad de las prácticas penitenciales al uso.

¹⁴ En el ámbito de la literatura patrística, Orígenes la asocia a Lot como la carne voluble al sentido racional y el alma viril: “pues la carne, que mira siempre a los vicios, es la que torna con su vista hacia atrás, a la búsqueda de los placeres, mientras que el alma tiende a la salvación” (*Homilías sobre el Génesis* 5. 2). Igualmente para Ambrosio, ella representa la debilidad, por lo que “no pudo acercarse a él [el monte] ni con el auxilio y apoyo de su marido, por el contrario, allí se quedó” (*Exposición sobre el Evangelio de Lucas* 8. 45). Recordando, como Agustín, la importancia de conservar la esperanza y la fe que sustentan las promesas humanas, Cirilo afirma: “Es nuestro deber mantener nuestros esfuerzos de piedad sin vacilar y perseverar en ellos con voluntad firme, o de lo contrario sufriremos el destino de la mujer de Sodoma” (*Comentario al Evangelio de Lucas* 118).

Estas, en efecto, apuntan a la remisión de los pecados cometidos tras el bautismo, atendiendo a un proceso de reflexión creciente acerca de la diferencia entre distintos tipos de pecado. En principio, cabe deslindar los que conducen a la muerte por su gravedad de los más ligeros, inevitables en la vida cotidiana de todos los cristianos que viven en este mundo y que, de acuerdo con Agustín y Cesáreo de Arlés, por caso, se purgan a través del ayuno, la limosna y especialmente la oración¹⁵, pero no exigen penitencia pública.

La penitencia oficial, según la describen estos mismos escritores, así como la letra de concilios y decretales correspondientes a nuestro período de interés, estaba organizada en tres tiempos: entrada en la penitencia –con el consenso del obispo–, permanencia –con una duración estipulada por el obispo– y readmisión en la comunidad, mediante la imposición de manos y en presencia de los fieles reunidos. El proceso era público, a excepción de la confesión de las culpas, y no repetible. Los penitentes ocupaban un sitio especial en la iglesia, aunque no eran excomulgados, con vistas a su reincorporación en la comunidad que, entre tanto, pedía misericordia por ellos.

Sin embargo, en los ámbitos ascéticos y más rigoristas, *v. g.* el montanista, se consideraba que la penitencia podía redimir solo los pecados más ligeros, correspondiendo exclusivamente a Dios intervenir en ocasión de los mortales¹⁶. Ahora bien, Jerónimo parece estar negando ambos mecanismos para la reconciliación de las vírgenes caídas, esto es, el ordinario, con sus oportunos formalismos, y el extraordinario, entendido como prerrogativa divina. Sin duda, esto se explica porque, en todos los casos, aun tras la reconciliación, se considera al pecador como portador de una marca permanente. De hecho, en este horizonte se inscribe la referencia a Am 5,2, “Cayó la virgen de Israel y no hay quien la levante”, que Jerónimo introduce en su mensaje a Eustoquia

¹⁵ Cf. 1 Jn 5, 16: “Si alguno ve a su hermano cometer un pecado que no lleva a la muerte, ore y alcanzará vida para los que no pecan de muerte”.

¹⁶ Para más información al respecto, remitimos al artículo de VOGEL, C., «Penitenza», en Berardino, A. di (ed.), *Nuovo Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*, Genova-Milano, Marietti, 2008, cc. 4012-4017.

(22, 5), pero que desarrollará luego de manera más profunda, precisamente en su *Comentario a Amós*¹⁷.

En el libro II de este texto, ciertamente, se ocupa de los sentidos literal y espiritual del pasaje bíblico en cuestión. De acuerdo con el primero, el significado tiene que ver con al pase a cautividad de las diez tribus de Israel, que “antiguamente estuvo unido a Dios como si fuera una virgen”. De acuerdo con el segundo, en cambio, el mensaje apunta a que Israel ha dejado de responder espiritualmente a su Dios, al que “antes contemplaba con su mente y luego dejó de servirle”. En ambos casos, con todo, se entiende el canto del profeta como “lamentación por quienes, después de pecar, hacen penitencia”, puesto que la situación primigenia es irrecuperable. Así, la penitencia cura las heridas, pero no puede restituir su pureza inicial a una virgen caída, “porque no es igual la gloria de quien siempre siguió al Señor que la de quien un día se apartó del rebaño y luego fue llevado nuevamente a él sobre los hombros del buen pastor”. De este modo, Jerónimo se atreve a comparar la penitencia con la muerte y los infiernos, antes que con la santidad de la Iglesia, libre de mancha y arruga¹⁸.

A renglón seguido, el comentador se apresura a aclarar que su postura no debe ser identificada con la de los novacianos, quienes negaban “la esperanza de la penitencia” en base a una concepción de la Iglesia como santa y pura que, al decir de Cipriano, respondía a un rigorismo de raigambre estoica más que a los ideales del cristianismo primitivo¹⁹. Su mirada está puesta, antes bien, en la observancia estricta de los principios de la justicia retributiva en términos providenciales, es decir, que espera que la divinidad actúe respecto de los asuntos humanos de acuerdo con intereses y estándares igualmente humanos:

¹⁷ Este texto fue compuesto con posterioridad a 392 y publicado hacia el otoño de 406, v. el estudio introductorio a la edición preparada por DOMÍNGUEZ GARCÍA, A., *Obras completas. San Jerónimo IIIa. Comentarios a los Profetas Menores*, Madrid, BAC, 2000.

¹⁸ Cf. Ef 5, 27.

¹⁹ *Ep.* 55, 16: “Otra es la doctrina de los filósofos y los estoicos, que dicen que todos los pecados son iguales y que no conviene que el hombre serio ceda fácilmente [...] pero hay mucha diferencia entre cristianos y filósofos [...] se debe evitar todo lo que no proviene de la clemencia de Dios, sino de la audacia de una filosofía demasiado dura”.

“quienes hagan penitencia después de pecar serán equiparados a otras estrellas, según la diversidad de sus méritos”.

Con todo, es posible hallar en la literatura contemporánea testimonios divergentes en relación a este tópico. En tal sentido, parece pertinente traer a la memoria un pasaje del *Contra Fausto*, tratado que Agustín compuso hacia 397/398, en su polémica contra los maniqueos²⁰. En efecto, en 26, 4-5, donde se discute acerca del destino excepcional de Elías, Agustín destaca la regularidad singular que verosímilmente cabe atribuir a la justicia de Dios, en contraste con el enfoque limitante de la acción y potencialidad divinas que asumía Jerónimo. Dado que la omnipotencia debe ser entendida como la libre disposición sobre todo lo creado por parte de su Creador, sostiene Agustín, esa libre disposición es justa de acuerdo con los términos inconmensurables de “la justicia verdadera e inmutable que es Él para sí mismo”. Así pues, cabe preguntarnos con el obispo de Hipona:

¿Acaso hemos de decir entonces que Elías, que era una criatura, no podía cambiar ni a peor ni a mejor, o que no lo podría, de una manera insólita para el género humano, según la voluntad todopoderosa de Dios? ¿Quién será tan sumamente necio que lo diga? ¿Por qué no vamos a creer lo que se refiere sobre él en la Escritura veracísima? A no ser que pensemos que Dios sólo puede hacer lo que estamos acostumbrados a ver²¹.

Puesto a comentar las parábolas de la dracma perdida, la oveja descarriada y el hijo pródigo, a pedido de Dámaso, Jerónimo mismo se muestra proclive a esta clave de interpretación. Según su lectura, de hecho, las tres tienen finales similares, dado que buscan destacar igualmente “la acogida dispensada a los pecadores”. En este punto, llama la atención sobre el disgusto que suelen experimentar los lectores ante la reacción del justo, que manifiesta su envidia frente a la suerte de tales

²⁰ Cf. TRAPÉ, A., *Agustín de Hipona. El hombre, el pastor, el místico*, Buenos Aires, Docencia, 1984, pp. 61-69.

²¹ Hay traducción al español disponible: *Obras completas de San Agustín. XXXI: Escritos antimaniqueos (2.º)*, Introducciones, traducción, notas e índices de Pío de Luis, Madrid, BAC, 1993.

pecadores, por lo que juzga oportuno concluir: “toda la justicia de este mundo, comparada con Dios, no es justicia”²².

LÓGICA RETRIBUTIVA Y ASCESIS

Y sin embargo, cuando se ocupa explícitamente de problemáticas ascéticas, Jerónimo se constriñe a la medida de aquel otro paradigma de justicia, propenso a homologar designios divinos y expectativas humanas. Así, luego de celebrar ante Eustoquia el tipo de vida comunitario de los cenobitas en razón de su obediencia –de hecho “el primer compromiso entre ellos es obedecer a sus superiores y hacer cuanto se les manda” (*Ep.* 22, 35)–, menciona a los anacoretas, aquellos que salen de los cenobios para internarse en el desierto, como representantes de un género de vida más esforzado y, por ende, más meritorio: “se van por los desiertos sin más viático que pan y sal [...] estando en la carne, no pertenecen a la carne” (22, 36). Por lo demás, en su *Vida de Pablo*, parece medir la santidad de estos anacoretas en función de la profundidad que han alcanzado en su itinerario al corazón del yermo y de la prolongación de una soledad propicia al contacto con Dios. Así al célebre Antonio, que creía ser “el único monje perfectamente solitario que habitaba en el yermo [...] una noche, mientras estaba descansando, le fue revelado que más adentro en el desierto, había otro, mucho más perfecto, al cual debía ir a visitar” (7). Se trata, por supuesto de Pablo de Tebas²³, a quien Jerónimo presenta como antecedente de Antonio en la historia del anacoretismo; este pionero, por su parte, se halla

²² *Ep.* 21, 38-39.

²³ Escrita durante la estancia de Jerónimo en Calcis, probablemente en 375/376, la *Vida de Pablo* es la primera producción hagiográfica destinada a un público de lengua latina, cf. el estudio introductorio a la edición preparada por LECLERC, P.; MORALES, E., y VOGÜÉ, A. de, *Jérôme. Trois vies de moines (Paul, Malchus, Hilarion)*, SC 508, Paris, Les Éditions du Cerf, 2006. E. Wipszycka apunta que no existe evidencia independiente del escrito de Jerónimo sobre esta figura, por lo que no descarta que pueda tratarse de una construcción basada en relatos orales e información de naturaleza más o menos vaga sobre moradores del desierto o, directamente, de un personaje ficticio, cf. “Paolo di Tebe”, en BERARDINO, A. di (ed.), *Nuovo Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*, Genova-Milano, Marietti, 2008, cc. 3864-3866.

cabalmente consciente de los méritos que ha logrado a lo largo de su trabajosa existencia, como muestran las palabras que pronuncia en el umbral de su muerte: “siempre deseé irme para estar con Cristo, mi carrera ha concluido y espero recibir la corona de justicia” (11). En el epílogo de este escrito hagiográfico, finalmente, Jerónimo pondera la extrema pobreza de Pablo y anhela para sí, si le fuera dado elegirla, “la túnica de Pablo con sus méritos” (17-18).

Como se ha indicado, Pablo encarna en este aspecto el ideal del Cristo desnudo, que presentarán también Sulpicio Severo, en relación a san Martín de Tours, y Paulino de Nola²⁴. Asimismo, la confianza en una Providencia atenta a la calidad de las obras de cada quien sobrevuela la producción textual de otros intelectuales del mismo período que, como Juan Casiano, también han experimentado en primera persona la austeridad de la vida solitaria²⁵. En efecto, hacia 420, este se expresa en consonancia con las ideas jeronimianas: “Existe otro género de monjes considerado como más excelente, es decir, los anacoretas. Éstos, pues, permanecen durante mucho tiempo en los cenobios, donde se les enseña diligentemente todas las reglas de paciencia y discernimiento. Cuando ya han aprendido a la vez la virtud de la humildad y del despojamiento y han purgado al máximo sus vicios, penetran en las profundidades secretas del desierto, para enfrentar al demonio en durísimos combates” (*Instituciones cenobíticas* 5, 36)²⁶.

No resulta, por cierto, ilógico encontrar este tipo de pensamientos sobre el mecanismo de la justicia retributiva, precisamente, entre los grandes cultores del ascetismo de los siglos IV y V, ya que el correc-

²⁴ V. el estudio introductorio al texto preparado por RIVAS, F., *La Vida de San Pablo, el primer ermitaño*, publicado en *Cuadernos Monásticos* n° 115 (1995), pp. 526-551.

²⁵ Hacia 380, Casiano se trasladó desde su hogar, en la provincia romana de *Scythia minor*, primero a Palestina y luego a Egipto, tomando contacto con las prácticas de los cenobios y adentrándose incluso en el desierto de Escete, cf. HAMMAN, A., «Escritores de las Galias y de la Península Ibérica», en BERARDINO, A. di (ed.), *Patrología III. La edad de oro de la literatura patristica latina*, Madrid, BAC, 1981, pp. 615-629.

²⁶ Citamos el texto de la edición preparada por M. Matthei, Monjas benedictinas del Monasterio de Santa María, Madre de la Iglesia (Uruguay) y E. Contreras, Zamora, Monte Casino/ECUAM, 2000.

to funcionamiento de aquel constituye la garantía más contundente de que la vida que llevan vírgenes y ascetas, sometidos a privaciones diarias y respetuosos de severos códigos disciplinarios, tiene algún sentido. Esta parece la motivación que subyace a la temeraria sentencia de Jerónimo limitando la voluntad de un Dios que, después de todo, puede hacer de las piedras hijos de Abrahán²⁷. Es también, ciertamente, el acicate para quienes, puntualmente en el transcurso del siglo V, se atrevieron a cuestionar la autoridad de san Agustín, quien al calor de la polémica con Pelagio y sus secuaces, había hecho gran énfasis en la importancia de la gracia para la consecución de la salvación del alma humana, en detrimento de los méritos individuales.

Contamos, por cierto, con un valioso testimonio de esa inquietud en torno al sentido de la propia existencia, en la misiva que Próspero dirige a Agustín hacia 428/429, con la intención de advertirle sobre la reacción de ciertos marseleses que, si bien comulgan con la teología agustiniana en general, disienten de su soteriología. Estos sujetos, a los que Próspero califica como “reliquias de la impiedad pelagiana”, entienden que la predicación agustiniana en este campo puede resultar nociva para los oyentes, en la medida en que desdibuja los incentivos para la acción. Así pues, aunque aceptan que el pecado de Adán nos ha colocado a todos en situación de dependencia respecto del auxilio divino, no solo a la hora de actuar, sino incluso de querer el bien, “rehúsan atribuir los méritos de los santos a la acción divina; no aceptan que el número de los elegidos predestinados sea fijo, pues creen que no tendrían ya medio para exhortar a los infieles y negligentes, y que sea superfluo excitar a la industria y al trabajo, pues todo intento ha de frustrarse si cesa la elección [...] pues hagan lo que hagan, no puede acaecer otra cosa que la que Dios haya definido” (*Ep.* 225, 6)²⁸.

A manera de cierre provisorio para estas reflexiones siempre en curso, puesto que el abismo que media entre las posibilidades humanas y la omnipotencia divina nos resulta tan inconmensurable como convocante, me gustaría destacar un pasaje notable del *Contra Práxeas*. Ciertamente, Tertuliano se ocupa de manera específica en este texto, fechado

²⁷ Cf. Mt 3, 7-9.

²⁸ Seguimos el texto español de la edición preparada por L. Cilleruelo, *Obras de san Agustín XIb. Cartas*, Madrid, BAC, 1972.

a comienzos del siglo III (*ca.* 213), de combatir la herejía monarquiana, difundida en Roma y Cartago a instancias de un individuo identificado con el nombre de Práxeas²⁹. Con todo, la lectura del capítulo 10 nos revela a un escritor interpelado a su vez por aquella cuestión, asomado a aquel abismo convocante. Tertuliano, en efecto, se afana en busca de la expresión adecuada para un objeto que, bien lo sabe, desborda ontológicamente cualquier expresión del lenguaje humano y que, en consecuencia, condena de antemano todo intento, cuanto menos, a la imprecisión. El desafío está allí, no obstante, y sin duda que el intento merece la pena para quien ha detentado, acaso, el ingenio más singular entre los teólogos antiguos. Su acierto radica en el desplazamiento del foco de atención de la dialéctica poder/impotencia, susceptible de dejar rastros concretos y observables en el mundo material de la creación, hacia el terreno insondable de la voluntad divina:

En cierto sentido, hay algo que podría ser difícil incluso para Dios, es decir, algo que Él no podría hacer, no porque no pueda hacerlo, sino porque no querría hacerlo. Para Dios desear es poder y no desear es no poder, todo lo que Él desea es capaz de llevarlo a cabo, exhibiendo así su habilidad³⁰.

ESTEFANÍA SOTTOCORNO

²⁹ CANTALAMESA, R., «Prassea e l'eresia monarchiana», *Scuola Cattolica* 90 (1962), pp. 28-50.

³⁰ PL 2, 175-220; la traducción al español es nuestra.

