

El vocabulario ascético griego en Pedro de Valencia (anotaciones marginales al manuscrito *Matritensis BN 149*)

Como testimonio de la actividad traductora de textos griegos por parte del humanista español Pedro de Valencia (P.V.), conservamos versiones de Lisias, Demóstenes, Tucídides, Teofrasto, Dión de Prusa, Epicteto y San Macario, entre otros. La naturaleza y el objetivo de estas traducciones son muy diversos, desde esa función didáctica o práctica que prima en algunas de las traducciones, como es el caso de Lisias, hasta aquellos textos elaborados con una finalidad literaria, como vemos en Dión de Prusa o en San Macario.¹

Ahora bien, en este último caso, en el del santo padre griego, nos encontramos con un elemento añadido que distingue y que hace peculiar este trabajo de traducción del resto de las versiones de P.V., a saber, su interés por el contenido teológico y, en especial, ascético de este texto griego.

Por el epistolario de P.V. al padre Sigüenza sabemos que nuestro humanista estuvo trabajando en un estudio crítico y en una traducción latina y castellana de San Macario desde febrero de 1603 al 1 de marzo de 1606. Se han podido localizar dos de las ocho *Homilías* que tradujo al castellano y su versión latina de los opúsculos. Concretamente esta última se halla en el manuscrito 149 de la Biblioteca Nacional de Madrid, *Sancti Macarii opuscula*, ff. 207-260, y es la que va a constituir el objeto de nuestro estudio.² Efectivamente, a diferencia de otras traducciones de P.V. es aquí donde, además de las típicas variantes *supra lineam* o marginales y de algunas glosas latinas, nos encontramos en los márgenes con un total de 46 anotaciones en griego, introducidas por la señal " , o más raramente por su variante " . " , que se coloca delante de la palabra o sintagma en cuestión. Seguramente nos hallemos ante el

¹ Cf. G. Morocho, «Trayectoria humanística de Pedro de Valencia», *Actas del VII Congreso Español de Estudios Clásicos*, vol. III, Madrid, 1989, 607-612.

² Para las cuestiones generales de esta versión de P.V. nos remitimos a nuestros trabajos J. M. Nieto y A. M. Martín, «Humanismo y literatura monacal antigua: la traducción de San Macario el Egipcio por Pedro de Valencia», *Humanismo y Císter. Actas del I Congreso sobre Humanistas españoles* (Cóbreces, 1994), León, 1996, 531-538, y G. Morocho y J. M. Nieto, «Opuscula of Saint Macarius in the Escorial Library (Ms. Graec. Y.III.2)», *Le Muséon*, 108 (1995), 335-341. El Doctor A. M. Martín Rodríguez está preparando la edición de este texto, que se incluirá en las *Obras completas de Pedro de Valencia*, dentro de la colección «Humanistas Españoles» de la Universidad de León.

borrador de la traducción que, según el epistolario, P.V. envió al padre Sigüenza, dado que son numerosas las enmiendas, tachaduras, subrayados, notas, etc... ¿Cuál es el sentido o finalidad de estas anotaciones en griego? En principio, podríamos pensar que se trata simplemente de precisiones o ilustraciones de la traducción, similares a esas variantes marginales o supralineales, en latín, que abundan en éste y en otros manuscritos de traducción de P.V. Es verdad que varias de estas indicaciones griegas pueden situarse en esta línea, ya sea para destacar términos griegos poco frecuentes, acepciones poco usuales fuera de los textos cristianos, variantes textuales de algunas citas bíblicas, etc... En determinados pasajes se apela a la consulta del original griego, capítulo 44, *corruptum in Graeco*, o capítulo 78, *vide Graeca*, por ejemplo, lo que parece indicar que nuestro humanista ha traducido directamente del griego.

Ahora bien, un estudio detallado y preciso de cada una de estas anotaciones marginales apunta en otra dirección, sobre todo si tenemos en cuenta que aunque tales términos aparecen en diversos pasajes, sin embargo sólo son señalados al margen en determinados capítulos. La clave nos la da el propio P.V. en alguna de sus cartas. Así lo vemos en la del 7 de mayo de 1603³:

«En la otra carta dezia a V. P. como leia con mayor gusto i provecho a S. Macario en Griego, i hallava cosas que enmendar en la version: que erro el interprete mas por ignorancia de las cosas que del lenguaje, que es muy senzillo i claro el del Santto...».

En estos problemas de índole doctrinal vuelve a insistir en la carta de 22 de marzo de 1604⁴:

«La version de S. Macario procuro que sea fiel y clara. La que anda en las homilias tiene algunas faltas en estas dos cosas, porque en el Griego no tiene dificultad ninguna el stylo del Santo que es muy senzillo i familiar, en las cosas si tiene difficultad...».

Parece claro que P.V. no se limitaba a los aspectos filológicos del texto, sino también a sus contenidos espirituales. Así, el grueso más importante de estas anotaciones lo va a constituir el vocabulario específico de la doctrina macariana, en especial, de su ideal ascético.

La tradición sobre el personaje y la obra atribuida a San Macario es realmente tan enigmática y confusa que ahora sería imposible ni siquiera mencionar sus líneas fundamentales.⁵ La fama y difusión de los escritos macarianos ya desde la Antigüedad tardía han dado lugar a un gran número de versiones de extractos de sus obras reunidos en diversos florilegios. P.V. traduce uno de estos extractos, el formado por 150 *Capita*, el más importante de ellos, conocido por el nombre de *De perfectione in spiritu* y que contiene paráfrasis de diferentes escritos macarianos, en especial de las *Homilias*. Esta traducción es una auténtica novedad en España y Europa, aunque no llegue a publicarse y se circunscriba al marco de una comunidad monacal

³ Ms. BRME, L.I. 18 ff. 30r-31u. Cf. G. Antolín, *La Ciudad de Dios*, 42, 1 (1897), 129-135.

⁴ Ms. BRME, L.I. 18 fol. 18r-u. Cf. G. Antolín, *La Ciudad de Dios*, 42, 1 (1897), 295-296.

⁵ Una puesta al día, con abundante bibliografía, sobre este autor puede verse en A. Guillaumont, «Macaire l'Egyptien», *Dictionnaire de Spiritualité*, 10 (1980), cols. 11-13, y V. Desprez y M. Canevet, «Macaire (Pseudo-)-», *ibid.*, cols. 20-43.

concreta, como es la de los Jerónimos de El Escorial, pues se adelanta en casi un siglo a la primera edición latina de estos opúsculos publicada de la mano de J. G. Pritio.⁶

No hay que olvidar el auge que el ascetismo experimenta en esta época, tanto en literatura original como es traducciones, latinas o vernáculas, de los textos griegos considerados como manuales clásicos del ideal ascético.⁷ El *corpus* macariano, uno de los primeros testimonios del monaquismo cristiano primitivo, desempeña en este contexto la función de maestro espiritual de la vida interior, según lo demuestra la proliferación de las ediciones y traducciones que por primera vez se imprimen en los siglos XVI y XVII en Occidente, sobre todo sus *Cincuenta Homilías espirituales*, y su influencia en las órdenes religiosas católicas e, incluso, en la espiritualidad del protestantismo.⁸

En efecto, la aceptación de esta doctrina ascética parece contradictoria.⁹ Por una parte estas *Homilías* de San Macario figuran entre los textos aconsejados a los maestros de novicios de la Compañía de Jesús y, por otra, la Inquisición española condena e incluye en los *Índices Expurgatorios*, entre otras, la versión griega y latina de esta obra publicada en Francfurt en 1594 por Zacarías Paltenio, según consta, entre otras, en las diligencias de los calificadores inquisitoriales de 1631, 1707 y 1736.¹⁰ Parece, entonces, que el contenido doctrinal no era muy ortodoxo para la época, según reconocía el propio P.V. en las cartas arriba señaladas. Además, ello viene confirmado por la impronta que San Macario dejará en determinados aspectos protestantes y metodistas.¹¹

Pasemos ahora al comentario de estas anotaciones marginales griegas, tanto desde la óptica de su importancia doctrinal como filológica. Para ello compararemos la traducción de P.V. con las de la primera versión latina impresa de los opúsculos y, en aquellos casos en que existan pasajes paralelos, también de las *Homilías*.

Los capítulos 112 y 114 destacan al margen ἀσκησις.¹² Este término, que propiamente significa «ejercicio», *exercitatio* en su traducción latina, tiene ya el sentido de término técnico de la vida y de las prácticas monásticas de «ejercicio espiritual».

Al mismo campo temático pertenece κατοπτρεύειν, capítulo 74, *intueor*. En los diferentes grados de perfección ascética el alma puede llegar a contemplar a Dios. Es curiosa esta forma

⁶ Leipzig, 1698 y 1699 (existe una segunda edición de 1714); cf. Migne, *PG* 34, cols. 821-968.

⁷ Cf. M. Andrés, *La teología española en el siglo XVI*, vol. I, Madrid 1976, 383-389 y 408-420. Para una visión general de la religiosidad y espiritualidad del momento es fundamental el libro de este mismo autor, *Historia de la mística de la Edad de Oro en España y en América*, Madrid, 1994.

⁸ J. Picus publica en París en 1559, de forma independiente, el texto griego de estas *Homilías* y su versión latina. En 1594 ve la luz en Francfurt una edición bilingüe, griega y latina, de la mano de Z. Paltenius.

⁹ Una monografía reciente sobre la teología de San Macario la tenemos en H. Dörries, *Die Theologie des Makarios-Symeon*, Göttingen, 1978.

¹⁰ Así aparece en el ejemplar de la Biblioteca Universitaria de Salamanca, 1.^a 3720.

¹¹ En este aspecto es fundamental la monografía de E. Benz, *Die protestantismus Thebais. Zur Nachwirkung Makarius des Aegypters im protestantismus des 17. und 18. Jahrhunderts in Europa und Amerika*, Mainz, 1963.

¹² En éste y en el resto de los casos, por razones prácticas de exposición, recogeremos el vocablo griego en nominativo, si bien en el manuscrito aparecen indistintamente en nominativo o en el caso correspondiente del original.

griega, pues lo habitual en este tipo de textos es el verbo καθοράω. Así lo vemos en la *Homilía* 17, 33, cuyo pasaje es idéntico al de este capítulo salvo en esta palabra.

Al margen del capítulo 79 aparece el vocablo ἀπαθείας, muy destacado en San Macario, traducido en el cuerpo del texto por *vacuitas*. Como paso previo para llegar a la perfección está la «impasibilidad», es decir, la «paz contemplativa» que se consigue tras la liberación de las pasiones, *passionum vacuitas*. No se trata de «apatía» o «ataraxia», sino de un amor tan fuerte que esté por encima de la inestabilidad de las pasiones.¹³

El concepto de πληροφορία, capítulo 107, es uno de los más característicos de San Macario; la «plenitud», la «realidad plena», la *evidentia* traducirá P.V. (*possessio beata* en Pritio o *plena fides* en Paltenio, *Hom.* 17, 9). El sentido de la palabra oscila entre «sentimiento de plenitud», «satisfacción» y «certeza íntima» de la presencia del Espíritu divino en uno mismo. Es, pues, el último grado de la ascesis, y precisamente es esta última acepción la que encontramos en P.V. y en los traductores de San Macario. Este concepto peculiar del padre griego ha sido puesto en relación con una ascesis poco interior, que busca una experiencia demasiado superficial, un conocimiento evidente y claro.¹⁴ Sin embargo, en los textos macarianos también es fundamental, por su reiteración, el aspecto intelectual de su ascesis. El propio P.V. así lo testimonia en los capítulos 45 y 137. También en estos textos, siguiendo al apóstol Pablo, lo más importante es llegar a la experiencia divina a través del conocimiento, διὰ γνώσεως, *per scientiam*. En tres pasajes se anota el vocablo φρόνημα, cuyo amplio sentido griego es más difícil de recoger en la traducción latina. Normalmente lo vamos a encontrar como *sapientia* (Pritio) o *cogitatio* (Paltenio, *Hom.* 5, 11). P.V., aunque en algún caso lo traduzca por *sapientia*, capítulo 63, sin embargo en el capítulo 127 lo hace por *sensu sapientiaque*, que además aparece subrayado. Con esta doble versión parece reproducirse de una forma más completa el valor original. Más aún, en capítulo 143 el humanista glosa el porqué de la traducción por *sensus* a propósito de la cita paulina de *Rom.* 8, 5-8 con estas palabras: *sensus quod caro sapit ad quodque impotenter tendit*, para así distinguir lo material de lo espiritual, la carne del espíritu.

Y no podía faltar la κατόρθωσις, capítulo 31, la *correctio* (*reformatio* en Pritio), la superación de todas las pasiones que es concedida por el Espíritu a través de la oración. El mismo valor tiene la palabra ἀνακτήσασθαι, capítulo 71, traducido por *resurgere* (*restitui* en Pritio). Tras superar los grados ascéticos y reestablecerse del pecado y las pasiones, el hombre lega a una nueva creación, a un nuevo género de vida. Κτίσις, *creatio*, en el capítulo 31, alude al concepto de la nueva creación que vemos en textos paulinos como *2 Cor.* 5, 17. También al margen P.V. señala como sinónimo de traducción *creatura*, vocablo que es más habitual en los textos cristianos, ya desde la propia Vulgata.

¹³ Un análisis del nuevo valor de este término puede verse en J. Daniélou, *Platonisme et théologie mystique*, París, 1944, 92-103.

¹⁴ En esta cuestión se encuentra uno de los puntos de contacto con el mesalianismo, en especial con Teodoreto y Timoteo. Para las relaciones de San Macario con los mesalianos *vid.* H. Dörries, *Symeon von Mesopotamien. Die Überlieferung der messalianischen «Makarios»-Schriften*, Leipzig, 1941, 425-441.

La misma idea reproduce la palabra *πολίτευμα*, señalada marginalmente en dos ocasiones en el capítulo 102, en un caso traducida por *conversatio* y en otra por *municipatus*.¹⁵ La edición de Pritio se queda sólo con la primera traducción para ambos casos. Este sentido de «ciudad» o «ciudadanía» cristiana, el nuevo género y sistema de vida que supone la Iglesia, lo adquiere ya claramente el término latino *conversatio* en textos tardíos¹⁶ a partir del pasaje bíblico de *Fil.* 3, 20, donde se habla de la ciudad celeste, de la nueva Jerusalén. No obstante, P.V. conoce también otro de los términos habituales en el latín cristiano para expresar este concepto, el de *municipatus*.¹⁷

Asimismo, resultan de gran interés los vicios y virtudes que P.V. señala y que son típicos de la literatura monástica. Uno de los vicios provocados por el maligno es *γογγυσμός*, *murmuratio*, capítulo 17, o *ἑκλυσις*, *dissolutio*, capítulo 20. Más importantes son desde el punto de vista léxico *μετεωρισμούς* y *μετεωρίζεσθαι*, señalados en los capítulos 55 y 57, respectivamente. De un significado originario de «acción de levantar» o «alzar»,¹⁸ ya sea los ojos o el alma, deriva tardíamente y en textos cristianos, sobre todo, la acepción de «descuidarse» o «distraerse», de ahí la correcta traducción de nuestro humanista, *vanitas* y *otiarí*, conceptual y filológicamente más precisas que *superbia* o *superbit*, términos que vemos en la versión de Pritio, *Hom.* 5, 6.¹⁹

Las pasiones y vicios humanos son inseparables del tema del mal en el hombre. Varias son las formas con que se denomina al Demonio, aunque el hecho de que en los márgenes del capítulo 13 nos encontremos con *πονηρός*, indica la peculiaridad de este término.²⁰ La versión de P.V., *Nequissimus*, intenta reproducir la variedad del griego para denominar a este ser maligno, mejor que el genérico *Diabolus* de Pritio. El problema del mal en San Macario es también otro de los puntos censurados como perteneciente a la herejía mesalianista, en concreto la idea de la cohabitación del bien y del mal, del Espíritu y de Satán, en el hombre a partir de la transgresión de Adán. El capítulo 37 trata estas cuestiones: en él nos encontramos con la anotación *συνεπλάκη*, en relación con el problema de la fusión del bien y del mal en el hombre; *complicatus fuit* en la traducción de P.V. frente al más genérico *creata fuit* del texto impreso de Pritio.

En dos ocasiones, en el capítulo 43, se señala el término *κατόρθωμα*, *virtus* (Pritio, *officium*), con un claro sentido especializado de moral cristiana. Al margen se van anotando algunas de estas virtudes:

¹⁵ En el capítulo 113 *πολιτεία* también se traduce por *conversatio* con este mismo sentido.

¹⁶ Agustín, *Serm.* 24, 2, o Ambrosio, *Virginit.* 10, 59. Por su parte, Jerónimo, *Ep.* 16, 2, incluye el término *municipatus* con el mismo valor.

¹⁷ El propio P.V., en la carta que el 18 de octubre de 1602 dirige al padre Sigüenza, recoge esta cita bíblica en latín y tras el término *conversatio* dice «*πολίτευμα*, vezindad, *municipatus* traduze Tertuliano».

¹⁸ Así aparece en el capítulo 63, *...ad coelestem attolunt...*, donde P.V. lógicamente no necesita anotarlo como peculiaridad.

¹⁹ No es posible hacer una comparación con el capítulo correspondiente de los opúsculos traducidos por Pritio, ya que en su versión griega no aparece este término sino *μεθορισμός*, *transgressio*.

²⁰ Este sentido tan específico es frecuente en los textos cristianos ya desde Eusebio de Cesarea, *HE* 3. 27. 1, o Clemente de Alejandría, *Paed.* 1. 7.

- Capítulo 16, διακονία, *ministratio* (*ministerium* en Pritio); un vocablo que también se ha especializado en los textos cristianos como «servicio a Dios»,²¹ «ministerio», fundamentalmente dentro de la vida monástica. Su valor es similar al de λατρεία, *ministerium*, recogido al margen del capítulo 40.
- Capítulo 24, εὐλάβεια, *reverentia* (Pritio, *sedulo*), ya con el sentido religioso de respeto o piedad.
- Capítulo 128, εὐδοκία, *benignitas* (*dignatio* en Pritio). Se trata de la bondad, una de las características de la naturaleza humana. P.V. refleja mejor en su traducción el sentido original. En el capítulo 137 se vuelve a destacar esta cualidad, pero ahora como un rasgo divino, εὐδοκέω, *volo* (*complaceo* en Pritio), al decir que Dios ha enviado a Cristo al mundo como máxima expresión de su bondad.
- Capítulo 135, ταπεινοφροσύνη, *humilitas* y como sinónimos marginales *modestia*, *demissio animi*. Para Macario es ésta la virtud más importante de todas, es la marca distintiva del cristiano y además, según él, procede de un esfuerzo ascético.²²

Dejando a un lado estos vicios y virtudes hemos de analizar necesariamente la traducción que P.V. hace del vocablo técnico griego οἰκονομία, capítulo 140, adoptado por la Iglesia a partir también de determinandos pasajes de las epístolas paulinas (*Efe.* 3, 9). Es un término muy frecuente en la Patrística que no resulta nada fácil de comprender en el contexto de los escritos macarianos. El sentido es realmente complejo: designa la disposición por la cual Dios, renunciando a todo su poder, se adapta al hombre y respeta la libertad humana. En definitiva, reproduce el designio divino de salvación de los hombres, su «disposición» y «organización». P.V. ha captado muy bien este valor y así lo recoge en su traducción: *scopus ac finis Christi ventus*, mejor que *consilium ve ratio* o *dispensatio divina* de las primeras ediciones impresas.

Efectivamente, esta idea es fundamental en la teología macariana y en toda la espiritualidad y ascética orientales. En el proceso de adquisición de las virtudes el hombre no está solo, sino que a través de la oración puede contar con la colaboración de Dios. *Adiutrix* es la traducción del συνεργός del capítulo 18. En más lugares se insiste en el sentido teológico de esta συνέργεια, en esta cooperación activa entre la gracia de Dios y el esfuerzo libre del hombre para llegar a la perfección. Quizá el elemento clave sea el de συγκαταβατικῶς²³ del capítulo 97, *per demissionem, per condescensionem* en el texto de Pritio. Nuestro humanista no pasa por alto esta cuestión capital, y así glosa marginalmente el término, además de anotararlo en su lengua original: *q. d. condescender dum stylum humilem, et nostrae ruditati accomodatum Dominus*. Es éste un término usual en la teología cristiana, más bien ortodoxa y bizantina, para designar la encarnación de Cristo, como supremo acto de acomodación o

²¹ Este tema lo tratará con más detalle en el capítulo 32, al comentar el pasaje bíblico de Marta y María.

²² *Vid. Hom.*, 19, 8 y 15, 37.

²³ Este término, además, pasó a ser fundamental en el movimiento hesicasta griego de época tardía, como han puesto de relieve los estudios de V. Lossky, *Essai sur la théologie mystique de l'Église d'Orient*, París, 1944, y *La Mission de Dieu*, París, 1962.

descendencia a la realidad del hombre. Esa colaboración de Cristo se cumple uniendo en sí mismo lo humano y lo divino, él asume la naturaleza del hombre, toma su cuerpo y lo mezcla en su Espíritu divino.²⁴ En el fondo está la cuestión de la naturaleza humana, donde entra el concepto de mezcla, συγκράματος (capítulo 15), *concretus*, o las variantes marginales *suppositus*, *compositus*, *subiectus*. El empleo de este término, o similares, para expresar tanto la unión de la divinidad y de la humanidad en Cristo, como la unión de la naturaleza humana y de la gracia divina en el cristiano, es una tónica general de toda la patrística antigua, inspirada en la noción de la «mezcla total».²⁵

Creo que las anotaciones marginales comentadas demuestran el conocimiento del vocabulario griego de la experiencia ascética por parte de P.V., un conocimiento que es a la vez teológico y filológico y que ha sabido captar los puntos claves de la doctrina macariana. Hemos podido comprobar cómo su traducción es más correcta o, al menos, más precisa desde el punto de vista doctrinal que las versiones impresas de las obras de San Macario en los siglos XVI y XVII. P.V. es consciente de las nuevas matizaciones e incluso del sentido distinto que adquieren muchas palabras en los textos cristianos, tanto en tradición literaria griega como en la latina. Y precisamente los textos pertenecientes a esta época del nacimiento del monaquismo, como es el caso de San Macario, representan un momento especial en la formación y diferenciación de la lengua griega de los cristianos.²⁶

Los términos antes señalados resultan de un gran interés desde el punto de vista de la historia de los dogmas y de la espiritualidad. Es verdad que San Macario evidencia una gran experiencia ascética, pero no hay que pasar por alto que estos textos reflejan también una postura religiosa muy susceptible de ser considerada como propia de la ortodoxia oriental, que en algunos aspectos choca con la doctrina oficial del catolicismo romano. Tal vez se podría inferir que tanto en P.V. como en su maestro Arias Montano el estudio de la teología y del ascetismo orientales proporciona a sus obras una peculiar visión del cristianismo, que los aparta de otras corrientes espirituales contemporáneas de España y del norte de Europa.

En esta traducción P.V. ha sabido conjugar muy bien filología y teología. Las cartas dirigidas al padre Sigüenza confirman este tipo de inquietudes, ya que son diversos los casos en que se discuten algunos aspectos doctrinales y la interpretación de determinados pasajes bíblicos a partir del texto original hebreo o griego. Las anotaciones comentadas son buena prueba de esta práctica tan arraigada en nuestro humanista.

Jesús-María Nieto Ibáñez
Universidad de León

²⁴ El tema es tratado con detalle en el capítulo 25 y en las *Homilias* 4, 9; 24, 3-4; 32, 6.

²⁵ Sobre el uso de esta noción en los Padres de la Iglesia, *vid.* M. Spanneut, *Le stoïcisme des Pères de l'Église*, París, 1957, 154 y 396.

²⁶ Cf. N. Fernández Marcos, «En torno al estudio del griego de los cristianos», *Emerita*, 41 (1973), 46-56.