

¿Es cierta la conversión de San Hilario de Poitiers?

A quien haya leído las obras de Hilario con interés preferentemente teológico y no haya conducido a fondo la información biográfica, es lo más probable que el título de estas líneas le cause extrañeza y desazón. ¿Pues qué, no poseemos un testimonio autobiográfico auténtico en la descripción que él mismo nos hace de su itinerario hacia la fe cristiana y el bautismo, al comienzo de su obra maestra *De Trinitate*?

Tal actitud, diríamos un tanto simplista, de afirmar rotunda y aprobriamente el paganismo de la primera juventud de Hilario, no deja de darse incluso en publicaciones científicas¹. Muy cercana a ésta es la solución del silencio, siempre poco comprometida. Optan por ella De la Broise, en el *Dictionnaire de la Bible*; Antweiler, en *Lexicon für Theologie und Kirche*, 2.ª ed.; y Jean Paul Brisson, en *Traité des Mystères*, París 1947, p. 8.

Pero ¿no son acaso estas actitudes las únicas indicadas?, ¿estaremos fraguando tal vez un problema inexistente? Cuando en 1693 escribió Dom Coustant la vida del santo Obispo de Poitiers, en el prefacio a la edición maurina de sus obras abordaba ya la discusión de su origen cristiano con las palabras «celebris hic oritur quaestio», y una de las últimas aportaciones a la biografía hilariana² ha sido escrita con el expreso fin de intentar su solución. Hay más todavía: Hasta un defensor del origen pagano de

¹ Enciclopedia Ecclesiastica. Milano 1949; GUSTAVE BARDY, *Un humaniste chrétien: St. Hilaire de Poitiers*, «Revue d'Histoire de l'Église de France» 27 (1941) 6.—L. DE TILLEMONT alude, al menos de pasada, a los testimonios de contemporáneos de Hilario y pasajes de éste que constituyen los argumentos a favor de la tesis afirmativa. Cf. *Mémoires pour servir à l'hist. de l'Église de France*, VII, pp. 435-36.

² E. BOULARAND, *La conversión de St. Hilaire de Poitiers*, «Bull. de Littérature Ecclésiastique» 62 (1961) 81-104.

Hilario, el P. Paul Galtier, pone en tela de juicio y acaba negando el carácter realmente autobiográfico a los primeros capítulos del *De Trinitate*³, argumento que ha sido siempre considerado el principal cuando no el único de la tesis afirmativa⁴.

Después de haber presentado las actitudes apromblemáticas y haber justificado a pesar de ellas, por motivos tanto intrínsecos como extrínsecos o de autoridad, la vigencia del problema hasta nuestros días, pasemos ahora a ofrecerlo en su misma entidad. Los datos no han sufrido cambio sustancial desde que fueron expuestos por Dom Coustant: Por la respuesta negativa, un párrafo de *La Vita Hilarii*, de Venancio Fortunato; por la afirmativa, dejando aparte la introducción —al menos aparentemente autobiográfica— al *De Trinitate*, dos testimonios implícitos de sus contemporáneos Agustín y Jerónimo.

Con penetración y concisión realmente admirables pondera el sabio benedictino el valor de cada argumento, con marcada predilección por la respuesta negativa, para acabar con un prudente «valde incertum est». Tampoco llegan a la certeza, aunque su elección sea más o menos decididamente afirmativa, Le Bachelet (D.T.C., t. VI, p. 2389: «las alusiones de Jerónimo, Agustín y algunos pasajes del *De Trinitate*, 1,1; 6,19, parecen insinuar...») y el P. Galtier (*Saint Hilaire de Poitiers*, Beauchesne 1960, p. 9: «Sans doute... Tout porte à croire que sa famille à lui était paienne»). El mismo Boularand, que a nuestro juicio da una solución llena de acierto y es el único autor que después de Dom Coustant hemos visto tratar este problema con detenimiento, a la hora de la verdad no se atreve a afirmar con absoluta certeza la conversión del paganismo⁵.

Y con razón; pues la única manera posible de eliminar toda duda razonable no debe ser hacer girar toda nuestra argumentación sobre el carácter autobiográfico del exordio al *De Trinitate* —debilitado ya por el eminente editor maurino e impugnado en

³ PAUL GALTIER, *Saint Hilaire de Poitiers*, 1960, pp. 9-10.

⁴ Que algunos parecían no conocer otro argumento, puede comprobarse consultando a ANTWEILER de «Zwölf Bücher über die Dreieinigkeic», München 1933, v. I, pp. 17 ss.; y el «Dictionary of Christian Biography», en artículo de J. GIBSON CAZENOVE. Ambos autores se inclinan por el origen pagano de Hilario, pero sin llegar a la certeza.

⁵ BOULARAND, artículo citado en nota 2: «C'est plus que probable», «quasi-certitude», p. 98.—Que este autor da más importancia al testimonio autobiográfico de Hilario al comienzo de su *De Trinitate*, aparece claramente en la p. 85, donde después de examinar los argumentos basados en las citas de Agustín y Jerónimo —por cierto no con todo el detenimiento que se podría—, añade: «Cependant nous avons pour la conversion de ce dernier (Hilaire) un témoignage encore plus précieux que les allusions plus ou moins explicites...»

el reciente libro del P. Galtier—, sino, abandonando un terreno difícil en que nada hay que perder, dedicarse de lleno a la consideración de los testimonios de sus contemporáneos, que a nuestro juicio son suficientes.

Pasemos ya a ponderar las razones de ambas partes. Venancio Fortunato, el amable poeta latino que acabó sus días como obispo de Poitiers, nos dice en una breve biografía sobre su ilustre antepasado en la sede episcopal: «Desde su más tierna infancia hasta tal punto se le veía crecer en sabiduría, que muy bien podría ya entonces pensarse que Cristo lo había escogido para que llegase a ser el soldado adecuado que en sus combates le reportase la victoria»⁶. En esta frase se ha querido ver una educación cristiana, recibida con el primer alimento en el seno de una familia verdaderamente cristiana. Sin embargo, la frase no puede ser más imprecisa, pues ni el verbo tiene por qué ser traducido con sentido pasivo, ni el posible ablativo agente es de persona («sapientia»), ni el sujeto es él, sino su infancia, ni por fin el sentido general del párrafo hace destacar el influjo de su mundo circundante (personas y cosas que contribuían a su educación), sino su personal respuesta y la providencia de Dios. Y, en general, el valor histórico de esta biografía se ve puesto más o menos en entredicho por la distancia en el tiempo (escribe dos siglos más tarde) y el afán panegirista. ¿Por qué rehuye, además, la alabanza explícita de aquellos padres —presentados poco antes como pertenecientes a la más ilustre nobleza de las Galias— que ya a raíz del Edicto de Constantino podrían con justicia ser propuestos como modelos en la educación cristiana de sus hijos?

Examinemos las alusiones implícitas de sus contemporáneos. Y en primer lugar la de Agustín. Evocando en su libro *De Doctrina christiana*, II, 40, 60 y 61, la salida de Egipto que el pueblo de Israel emprendió cargado de valiosos tesoros prestados por los egipcios, dice: «¿No vemos cuánto oro y plata y vestidos llevaban Cipriano, Lactancio, Victorino, Optato e Hilario, cuando salieron de Egipto?»⁷. Luego como Cipriano y los demás conversos que se citan, también Hilario abandonó el Egipto de la gentilidad bien cargadas las maletas de tesoros culturales aprovechables en el cristianismo. «Que l'Egypte designe ici la terre des idoles, c'est manifeste»⁸. Sin embargo, Dom Coustant no concedería esto sin más.

⁶ «Cuius (Hilarii) a cunabulis tanta sapientia primitiva lactabatur infantia, ut iam tunc potuisset intelligi Christum in suis causis, pro obtinenda victoria, necessarium sibi iussisse militem propagari», I, 3 PL 3 col. 187. Todas las traducciones son nuestras.

⁷ «Nonne aspiciamus quanto auro et argento et veste suffarcinatus exierit de Egipto Cyprianus...? quanto... Hilarius...?»: PL 34 col. 63.

(8) BOULARAND, art. cit. en nota 2, p. 85.

«Es de todo punto evidente que la palabra Egipto no significa aquí el culto pagano, sino la doctrina profana» (PL 9,128).

Procuremos encontrar las razones que hayan podido mover a esta tajante afirmación a un autor tan ponderado y penetrante. El problema de Agustín en el *De Doctrina christiana* no es precisamente informarnos de conversiones a la fe, sino en los albores de una Iglesia libre y autosuficiente, echar los fundamentos de un plan general de formación cristiana. El contexto inmediato trata de la selección que para ello se ha de hacer en el acervo cultural del paganismo. «Siempre que los filósofos, sobre todo los platónicos, hayan dicho cosas acomodadas a nuestra fe, lejos de temerlas debemos reclamárselas para nuestro uso como a injustos poseedores». Y añade la razón escriturística. «Pues del mismo modo que los egipcios no sólo poseían ídolos y bienes inmuebles, sino además vasos..., así también toda la *doctrina de los gentiles* no sólo consta de falsedades y supercherías, sino juntamente de disciplinas liberales...» ¿Admitiremos, por tanto, como otra interpretación probable la del benedictino de S. Germain-des-Pres: «... todos aquellos tesoros que tomaban de los autores paganos, los aplicaron más tarde a la utilidad de la Iglesia»? Sin embargo, una lectura más atenta patentiza que en la comparación de Agustín coexisten y se entrecruzan dos relaciones de semejanza. Una es la que media entre Egipto, país de paganismo y pecado, y el estado religioso de quien no cree en Dios y está apartado de El, concretizada en la tradición de la Iglesia bajo las nociones del paso bautismal del Mar Rojo y la Pascua eucarística redentora; la otra relaciona las riquezas de los egipcios, en su doble cualidad de transportables o no por el pueblo escogido, con la cultura pagana en su doble contenido, ya inútil o nocivo, ya aprovechable para el servicio de Dios.

Hemos de conceder a la dificultad planteada que este último paralelismo (Riquezas egipcias - Cultura pagana) es el único en rigor exigido a Agustín por el contexto mediato e inmediato. Pero de aquí no nos es lícito deducir, sin más, que haya querido limitarse a éste sin hacer también referencia al primero (Egipto - Paganismo).

Ya de antemano podríamos decir que tanto el ejemplo de la Sda. Escritura aducido, como el modo concreto histórico con que en sus comienzos la Iglesia recibió desde dentro del paganismo los valores aceptables del mundo antiguo, impelían a no desaprovechar la oportunidad del primer paralelismo. Una lectura atenta nos hará comprobar que San Agustín, en ninguna de las tres veces que, en menos de una columna de las de edición Migne, explica la comparación menciona un paralelismo sin que haga mención explícita del otro.

- | | |
|---|--|
| 1. Sicut Egyptii non solum <i>idola</i> habebant... sed etiam <i>vasa</i> | quae ille <i>populus exiens de Egipto</i> |
| 2. Sic <i>doctrinae omnes gentilium</i> non solum <i>simulata et superstitiosa figmenta...</i> | quae unusquisque nostrum, <i>duce Cto., de societate gentilium exiens</i> , debet abominare |
| 3. Quibus omnibus viris (Hilario...) <i>disciplinas quas utiles</i> habebant... sed <i>dederunt aurum et argentum</i> | <i>exeunti populo Dei de Egipto nescientes (gentiles) quemadmodum in obsequium Cti cederet</i> |

Más aún, cuando se hace la aplicación alegórica a Hilario y los otros cuatro varones eclesiásticos —dicho sea de paso que de todos ellos, menos Optato de Mileto, de cuya vida estamos pésimamente informados, nos consta han sido famosos conversos en su edad adulta—, se vuelven las tornas, y la salida de Egipto, que hasta entonces desempeñaba aún gramaticalmente un puesto secundario de oración subordinada con respecto a la idea de selección del tesoro egipcio, pasa a principal de ésta: «Quanto auro... suffarcinatus exierit de Egipto Cyprianus, quanto... Hilarius?»

Por fin, en el último párrafo contrapone Agustín los nuevos tiempos de libertad y autosuficiencia cultural de la Iglesia que entonces comenzaban, a aquellos otros en que les tocó vivir a los varones eclesiásticos que acaba de citar; tiempos de persecución, cuando el casi único medio posible de recibir los tesoros culturales en la Iglesia era el «fraudulento» a través de los que se convertían. «A todos éstos la actitud fanática de los gentiles, sobre todo entonces, cuando rechazado el yugo de Cto. se perseguía a los cristianos, nunca les haría entrega de aquellas disciplinas valiosas que sospechasen serían usadas en servicio del monoteísmo para acabar con el vano culto de los ídolos».

El testimonio de Jerónimo nos llega en su *Comentario a Isaías* 60,13-14: «Gloria Libani ad te veniet, abies et buxus et pinus simul ad ornandum locum sanctificationis meae et locum pedum meorum glorificabo. Et venient ad te curvi filii eorum qui humiliaverunt te, et adorabunt vestigia pedum tuorum omnes qui detrahebant tibi, et vocabunt te civitatem Domini, Sion Sancti Israel». En estos versículos proyecta el profeta a los tiempos mesiánicos la circunstancia de que Salomón haya construido un templo soberbio con la magnífica madera que el rey de Tiro le había enviado desde el Líbano. Es en el libro XVII (PL 24,617) donde Jerónimo, después de recordar el hecho histórico y demostrar que la realización mesiánica no puede estar profetizada aquí sino en alegoría, para evitarse largas y abstractas explicaciones se decide por presentar algunos ejemplos de la profecía ya realizada. «Y para no alargarme en explicaciones, ¿no te parece que el santo y

elocuentísimo mártir Cipriano y el contemporáneo nuestro y confesor de la fe Hilario han edificado la Iglesia de Dios después de haber sido árboles magníficos en el «siglo» (en la profanidad)?»

Obsérvese que la alusión a Hilario se hace comentando el v. 13, no el 14, cuya exégesis se introduce a continuación con las palabras: «quodque sequitur». Aunque es indudable el gran parecido de estos dos versículos, no argumentaremos, deduciendo de la explícita referencia a la conversión en el v. 14⁹, el que también el v. 13 no puede indicar sino el paso del paganismo a la religión cristiana. Sin embargo, sería válida esta otra forma de discurrir: En ambos versículos se usa la misma expresión «*ad te venire*»; es así que en el v. 14 «*ad te venire*» significa hacerse cristiano; luego también en el v. 13, que viene ejemplificado en Cipriano e Hilario, se estaría hablando de la conversión al cristianismo.

Pero emprendamos la demostración directa poniendo en columna la triple relación biunívoca de que consta la alegoría:

árboles magníficos	hombres gloriosos
leños que edifican el Templo en el Líbano.	Cip. e Hil. edifican la Iglesia en el siglo («saeculo»).

«Excelsae quondam arbores». ¿En qué consiste esta grandeza común a Cipriano e Hilario? Dom Coustant, antes de responder, sienta un principio apriorístico: «Nadie es grande mientras permanece en el paganismo». Dificilmente podría buscarse una afirmación más en pugna con toda la concepción israelita del cedro del Líbano y el pecador, como puede verse sin ir más lejos en el versículo de Isaías que se comenta («La gloria del Líbano...») y en el salmo 35, v. 36, citado expresamente por Jerónimo en la perícopa que analizamos: «Vidi impium superexaltatum et elevatum quasi cedros Libani». Por tanto, la grandeza de que aquí se habla es el conjunto de cualidades profanas que puede darse en el paganismo.

En la segunda relación, «leños que edificaron el Templo» y «Cipriano e Hilario que edificaron la Iglesia», la interpretación más natural es que, como la madera del Líbano edificó el Templo, pasando a formar parte de él, y así con su valía lo ensalzó, no de otro modo estos dos varones, pasando a formar parte de la Iglesia, la adornaron y sirvieron con sus cualidades.

Sin embargo, la palabra clave es «saeculo». A partir de la idea originaria de «espacio de tiempo» pasa a significar «este mundo»

⁹ «Qui non voluntate sed necessitate sunt christiani», «prius persecutores, postea crediderint», «ut intret gentium plenitudo»: PL 24, col. 617 D, 618 A.

o «la vida de este mundo»; en el primitivo cristianismo ya toma el sentido religioso-moral de «vida en las creencias paganas» o «vida según las costumbres paganas». Por fin, a partir de Jerónimo, adquiere el significado de estado de vida contrapuesto a la monacal que en lugares *apartados* seguía una *regla* de perfección evangélica.

Pues bien, de todos estos significados el único que hace sentido para el caso de Cipriano e Hilario es el de que no sólo el primero —de quien estamos informados por otras fuentes—, sino también el segundo, habiendo sido hombres famosos y de grandes cualidades en el «siglo», es decir, en el paganismo, han edificado con su incorporación a la Iglesia de Dios. Este es precisamente el significado que Dom Coustant rechaza: «Jerónimo no dice *excelsae quondam in gentilitate arbores*, sino *in saeculo*, oponiendo 'saeculum' al clero». Así todo se explicaría, pues siendo después de su conversión —como por otras fuentes consta de ambos— laicos en gran manera doctos y virtuosos, con su paso a las filas del clero habrían servido a la utilidad y esplendor de la Iglesia. Pero a esta interpretación —aparte de que no encaja con todo lo dicho antes— se le opone un inconveniente decisivo, y es que el sustantivo «saeculum» nunca ha significado estado laical y menos en los siglos IV-V, en que escribe S. Jerónimo.

Y si todavía, dado el parecido que en la Iglesia latina el sacerdocio ha ido tomando con la vida religiosa, abrigásemos alguna duda de que el último significado contrapuesto a vida monacal hace posible también el de estado laical, nos la disiparía el mismo Jerónimo en su carta a Rústico, monje (PL 22,1072: Ep. CXXV). En el n. 16 le va explicando cómo muchos renuncian al «siglo» solamente con el hábito y la profesión de la boca, pero no con una vida realmente penitente. Refiriéndose a la ambición de poseer, critica a aquellos monjes que atraídos por el arte de negociar que en otro tiempo ejercitaron («arte et negotiationibus *pristinis* carere non possunt»), lo practican bajo apariencias nuevas y se afanan no sólo por el alimento y el vestido, sino tras ganancias más pingües que los hombres del «siglo». Le anima diciendo que de estos defectos se ve necesariamente libre mientras habite en el convento, adquiriendo además así el amor a la virtud, sin dejarse llevar por el mal ejemplo de los que no viven una vida de perfección. En este momento se plantea Jerónimo —como ocurriéndole al joven monje destinatario de la carta— una objeción: «¿Pues qué, todos los que viven en las ciudades han de perderse? He aquí que disponen de sus bienes, *gobiernan las iglesias*, acuden a los baños... A lo que te vuelvo a responder que ahora no estoy tratando de los clérigos, sino adoctrinando a un monje» (n. 17).

En resumen, pretenden estas líneas haber fijado con certeza el origen pagano de Hilario de Poitiers. Para ello, y después de patentizar la escasez y suma debilidad de la argumentación en contra, hemos limitado nuestro esfuerzo a un más minucioso estudio del doble testimonio concordante de sus contemporáneos Agustín y Jerónimo. Puesto que la determinación del género literario es en los primeros capítulos del *De Trinitate* especialmente difícil y de hecho se ha llegado incluso a considerarlos desprovistos de todo valor histórico, la más elemental metodología nos ha aconsejado renunciar al camino autobiográfico para probar su conversión al cristianismo. Creemos que no es la introducción a su *De Trinitate* la que ha de despejar esa incógnita en la vida de Hilario; sino, por el contrario, el conocimiento histórico de su personal hallazgo de la religión cristiana debe contribuir a esclarecer el pórtico de su obra maestra y quién sabe si también el alma de toda su concepción teológica.

Vaya este pequeño trabajo en homenaje, en el décimosexto centenario de su muerte, al auxiliar decisivo de Atanasio en la defensa acérrima de la fe de Nicea y émulo suyo al mismo tiempo en generosos esfuerzos ecuménicos para sanar las llagas que había abierto en la Iglesia del s. IV la disputa postconciliar.

ANTONIO PEÑAMARÍA, S.I.

Universidad Pontificia de Comillas.