

La *consolatio de caecitate* en la literatura latina

FERNANDO LILLO REDONET

0. INTRODUCCIÓN

En las *Vidas de los doce Césares* Suetonio nos ofrece la siguiente noticia de que Augusto ejerció el oficio de consolador con un senador que se había quedado ciego y deseaba morir de hambre.

Gallum Cerrinium senatorem minus sibi familiarem, sed cap-
tum repente oculis et ob id inedia mori destinantem praesens conso-
lando reuocauit ad uitam¹.

El contexto en la exposición por temas de esta vida es la descripción del Principado de Augusto. En concreto la noticia está al final del capítulo 53 dedicado a mostrar a un Augusto sencillo y en muy buenas relaciones con el senado y sus miembros a los que trata con muestras de respeto y preocupación. Una de estas muestras es el hecho de consolar a uno de ellos con el que además no tenía mucha relación (*minus sibi familiarem*). Si el oficio de consolar era propio de los amigos², e incluso Cicerón lo había ejercido en las cartas

1 Sueton. *Divus Augustus* 53,3. Ed. G. Vitali, Zanichelli, 1982.

2 Victorinus, *In I Rhet. Ciceronis* 1, 5 (Cf. C. Halm, *Rhetores latini minores*, Franckfurt am Main, p. 174): *consolatio porro priuatorum est, consolari amici est potius quam oratoris; CIC. de offic.* 1, XVII: *Sed si contentio quaedam et comparatio fiat, quibus plurimum tribuendum sit*

dirigidas precisamente *ad familiares*³, Augusto va más allá y consuela a alguien con el que tiene menos familiaridad. Esto, en ocasiones, podría tener un efecto más beneficioso para el afligido por cuanto el consolador estaba menos afectado por la causa del dolor⁴. Además, este consuelo lo realiza en persona (*praesens*) eligiendo la consolación oral (forma de la que conservamos otros casos⁵) y no la consolación en forma de carta o tratado que podría tener un efecto menor. Buena prueba de esto último es que cuando Servio Sulpicio consuela por carta a Cicerón por la muerte de su hija Tullia hace referencia al deseo de consolar personalmente y el mismo Cicerón en su respuesta hace evidente que la presencia de su amigo podía haber sido más efectiva, aunque en realidad el dolor lo supera de todos modos⁶. Aquí la cercanía de Augusto parece ser un elemento que enfatiza la preocupación por el senador y da pie a la especulación de

officii, principes sint patria et parentes, quorum beneficiis maximis obligati sumus, proximi liberi totaque domus, quae spectat in nos solos neque aliud ullum potest habere periculum, deinceps bene convenientes propinqui, quibuscum communis etiam fortuna plerumque est. Quamobrem necessaria praesidia uitae debentur his maxime quos ante dixi, uita autem uictusque communis consilia, sermones, cohortationes, consolationes, interdum etiam obiurgationes in amicitiiis uigent maxime, [estque ea iucundissima amicitia, quam similitudo morum coniunguit]. Ed. P. Fedeli, Mondadori, 1965, 1973.

3 Sobre la *consolatio* en las cartas de Cicerón véanse G. Gutilla, "La *consolatio* política de Cicerone", *ALPG* 5-6 (1968-69) 294-348; H. Zehnacker, "Officium consolantis. Le devoir de consolation dans la correspondance de Cicerón de la bataille de Pharsale à la mort de Tullia", *REL* 63 (1985) 69-86; G. O. Hutchinson, *Cicero's correspondence: a literary study*, Oxford 1998, 49-77 (Consolation); F. Lillo Redonet, *Palabras contra el dolor. La consolación filosófica latina de Cicerón a Frontón*, Madrid 2001, 125-144.

4 Así parece querer expresarlo Servio Sulpicio cuando consuela a Cicerón por la muerte de su hija Tullia. Cf. *CIC. fam.* 4,5,1: etsi genus hoc consolationis miserum atque acerbum est propterea quia per quos ea confieri debet, propinquos ac familiaris, ii ipsi pari molestia adficiuntur neque sine lacrimis multis id conari possunt, uti magis ipsi uideantur aliorum consolatione indigere quam aliis posse suum officium praestare. Ed. W. S. Watt, Oxford, 1982.

5 Existen noticias de consolaciones orales hechas en presencia directa del consolado por medio de la visita personal del consolador. Dado el carácter oral de estas consolaciones no tenemos de ellas más que noticias o, en el mejor de los casos, una reelaboración ficticia efectuada por otro autor e incluida en sus escritos. Como pertenecientes al primer grupo, además de esta realizada por Augusto, Plutarco nos informa de que consoló personalmente a Clea, sacerdotisa de Delfos (Cf. *Plut. Mor.* 242F). Como ejemplos de reelaboración tenemos la consolación del filósofo Areo Dídimo a Livia recogida por Séneca a su modo (*SEN. Marc.* 4, 3-5, 6) y la consolación oral del filósofo Filisco a Cicerón presentada en forma de diálogo por Dión Casio (Dión Casio, 38, 18-29) (Cf. J-M. Claassen, "Dio's Cicero and the consolatory tradition", *Papers of the Leeds International Latin Seminar* 9 (1996) 29-41).

6 Propuesta de Sulpicio (Cf. *CIC. fam.* 4, 5, 1): Postea quam mihi renuntiatum est de obitu Tulliae, filiae tuae, sane quam pro eo ac debui grauiter molesteque tuli communemque eam calamitatem existimaui, qui, si istic adfuissem, neque tibi defuissem coramque meum dolorem tibi declarassem; Respuesta de Cicerón (*CIC. fam.* 4, 6, 1): Ego uero, Serui, vellem, ut scribis, in meo grauissimo casu adfuissem; quantum enim praesens me adiuuare potueris et consolando et prope aeque dolendo facile ex eo intellego quod litteris lectis aliquantum adquieui.

que la misma presencia del Príncipe a través de su *auctoritas* podría haber tenido un efecto decisivo en el éxito de las palabras de consuelo.

Desgraciadamente no se ha conservado ni esta ni ninguna otra consolación sobre la ceguera en la literatura latina de época clásica. Tenemos que esperar a las primeras consolaciones cristianas para encontrar ejemplos conservados en San Jerónimo que comentaremos al final de este artículo. Sin embargo, sí contamos con datos y reflexiones transmitidos en otros escritos relacionados con la literatura consolatoria que nos permiten aventurar qué esquema y qué tópicos y contenidos podría tener una *consolatio de caecitate*. Uno de los objetivos de este artículo es recoger esta información y colocarla en un lugar relativo dentro de una hipotética *consolatio* sobre la ceguera.

Cicerón recoge en el libro 5, 110-115 de las *Tusculanas* una amplia serie de *exempla* de ciegos ilustres que podían ser usados en una *consolatio* sobre la ceguera. En la epístola 78 de Séneca se ofrecen una serie de reflexiones y consuelos en torno a la enfermedad en general, aunque, siguiendo su costumbre, Séneca⁷ comienza la carta dirigida a Lucilio con el motivo concreto de animarlo ante los frecuentes catarros y febrículas que aquejan a este. De esta carta pueden extraerse datos válidos para cualquier enfermedad que pueden ser aplicados, con las modificaciones oportunas, a un caso de ceguera (la carta hace referencia en concreto a la enfermedad ocular). También en otros lugares de sus *Dialogi*, sobre todo en el *De prouidentia* encontramos referencias útiles a nuestro propósito. Por último, en el *De remediis fortuitorum* aparece un apartado dedicado a la ceguera (13) con una serie de tópicos que, sin lugar a dudas, aparecerían en cualquier *consolatio de caecitate*. No hay que olvidar que el *De remediis fortuitorum* se ha considerado una *meditatio* que contiene tópicos comunes con la *consolatio*, pero expuestos de modo más breve y sin el concurso de *exempla*⁸.

Además de estos datos de referencia más directa a la ceguera podemos utilizar, sin demasiado temor a ser demasiado aventurados, muchas referencias sobre otros tipos de *consolatio* con una mejor conservación ya que existían una serie de procedimientos comunes al género.

7 Sobre las cartas de consolación de Séneca pueden consultarse H. H. Studnik, *Die consolatio mortis in Senecas Briefen*, Diss. Köln 1958 y F. Lillo Redonet, *op. cit.*, 144-163.

8 Sobre el *De remediis fortuitorum* como *meditatio* pueden verse R. J. Newman, *Luchii Annaei Senecae De remediis fortuitorum liber ad Gallionem fratrem*, The Johns Hopkins University 1984 y "Cotidie meditare: Theory and practice of the *meditatio* in Imperial Stoicism", *ANRW II*. 36,3, 1989, 1473-1513. Sobre la relación *meditatio-consolatio* véase F. Lillo Redonet, *op. cit.*, 95-98.

I. VARIEDAD TEMÁTICA DE LA *CONSOLATIO* Y PROCEDIMIENTOS COMUNES DEL GÉNERO CONSOLATORIO

Generalmente se ha estudiado la *consolatio* en su vertiente de *consolatio mortis* porque es el tipo más habitual por mejor conservado, pero la *consolatio* como género literario contiene una amplia variedad temática que se expresa claramente en el siguiente texto de las *Tusculanas* de Cicerón. En él aparece expresamente el motivo de *caecitate*.

Sunt enim certa, quae de paupertate, certa quae de uita inhonorata et ingloria dici soleant; separatim certae scholae sunt de exilio, de interitu patriae, de seruitute, de debilitate, de caecitate, de omni casu in quo nomen poni solet calamitatis⁹.

Frente a la variedad de desgracias en cualquier *consolatio* se utilizan dos recursos principales *argumenta* (o *praecepta*) y *exempla* como se deduce del ejemplo que pone Cicerón dedicado a una *consolatio de paupertate* pero aplicable a cualquier otra.

Duplex est igitur ratio ueri reperiendi non in iis solum quae mala, sed in iis etiam quae bona uidentur. Nam aut ipsius rei natura qualis et quanta sit, quaerimus, ut de paupertate non numquam, cuius onus disputando leuamus docentes quam parua, quam pauca sint quae natura desideret, aut a disputandi subtilitate orationem ad exempla traducimus. Hic Socrates commemoratur, hic Diogenes, hic Caecilianum illud: Saepe est etiam sub palliolo sordido sapientia. Cum enim paupertatis una eademque sit uis, quidnam dici potest quam ob rem C. Fabricio tolerabilius ea fuerit, alii negent se ferre posse?¹⁰

En la parte de argumentación se disputa sobre la naturaleza del mal y se emplea el *docere*. En esta línea también se expresa Cicerón en otro pasaje de las *Tusculanas* donde traza una especie de esquema del desarrollo de una *consolatio*.

Erit igitur in consolationibus prima medicina docere aut nullum malum esse aut admodum paruam; altera et de communi conditione uitae et proprie, si quid sit de ipsius qui maerat dispu-

9 Cf. CIC. *Tusc.* 3, 81. Ed. G. Fohlen-J. Humbert, Belles-Lettres, 1968 (1931⁴).

10 Cf. CIC. *Tusc.* 3, 56.

tandum, tertia summam esse stultitiam frustra confici maerore, cum intellegas nihil posse profici¹¹.

Nos interesa aquí la *prima medicina* que consiste en mostrar que la desgracia en cuestión no es un mal o es muy pequeño. Esta será distinta según la desgracia que se trate. En esta parte argumentativa Séneca expresa claramente la idea de una comunidad de procedimientos en la exposición de *praecepta*.

“Infinita” inquit “praecepta sunt”. Falsum est: nam de maximis et necessariis rebus non sunt infinita: tenues autem differentias habent quas exigunt tempora, loca, personae, sed de his quoque dantur praecepta generalia¹².

Sin embargo, en la *consolatio de caecitate* encontramos también argumentos específicos de este tipo de desgracia.

En el apartado de los *exempla*¹³ estos podían ser antiguos y/o nuevos, griegos y/o romanos. Se solía empezar por los más antiguos para irse acercando a los más nuevos y si era posible a personas conocidas por consolador y consolado. A veces, el mismo consolador podía proponerse como ejemplo. En las consolaciones de Séneca observamos una preferencia por los *exempla* romanos. Los *exempla* solían ser de fortaleza frente a la desgracia que podía traducirse en continuar con los deberes públicos aún con la muerte reciente de familiares cercanos. En cuanto a su colocación en la *consolatio* los *exempla* podían aparecer agrupados en listas, es decir, acumulando un ejemplo tras otro, o de forma más individual conectados con algún tópico consolatorio particular. También podían aparecer agrupados en pareja en la que aparecería un ejemplo positivo y otro negativo.

11 Cf. CIC. *Tusc.* 3, 77.

12 Cf. SEN. *epist.* 94, 35. Ed. L. D. Reynolds, Oxford, 1965.

13 Para una discusión extensa sobre los *exempla* consolatorios véase F. Lillo Redonet, *op. cit.*, 142-144, 261-277, 350.

2. LAS PARTES DE UNA *CONSOLATIO DE CAECITATE*
(EXORDIO, SECTOR CENTRAL CON *PRAECEPTA* Y *EXEMPLA*, *CONCLUSIO*)

2.1 *El exordio en una consolatio de caecitate*

En el exordio de una *consolatio mortis* solían aparecer los siguientes tópicos: recepción de la noticia de la desgracia, efecto de la noticia en el consolador y comunidad de dolor entre consolador y consolado, dudas o problemas que pueden presentarse al consolador y voluntad y deseo de consolar. Podemos suponer que estos tópicos estarían presentes en el caso de una carta o tratado consolatorio sobre la ceguera. Los exordios de las cartas de San Jerónimo que podríamos considerar de *consolatio de caecitate* no nos sirven de gran ayuda por cuanto se dedican a otros motivos como veremos en el apartado 3 de este artículo. Lo más cercano que conservamos es el exordio de la carta 78 a Lucilio que se refiere, al menos esa es la excusa inicial, a una enfermedad catarral de su destinatario. Nos resulta útil por cuanto la ceguera puede considerarse una desgracia parecida a una enfermedad.

Vexari te destillationibus crebris ac febriculis, quae longas destillationes et in consuetudinem adductas sequuntur, eo molestius mihi est quia expertus sum hoc genus ualetudinis, quod inter initia contempsi-poterat adhuc adulescentia iniurias ferre et se aduersus morbos contumaciter gerere-deinde succubui et eo perductus sum ut ipse destillarem, ad summam maciem deductus. Saepe impetum cepi abrumpendae uitae: patris me indulgentissimi senectus retinuit. Cogitavi enim non quam fortiter ego mori possem, sed quam ille fortiter desiderare non posset. Itaque imperaui mihi ut uiuerem; aliquando enim et uiuere fortiter facere est¹⁴.

Séneca expone la desgracia de Lucilio y continua con el efecto que le causa la enfermedad de su discípulo y con la exposición de la comunidad de dolor, máxime cuando él mismo ha padecido una desgracia similar. Séneca acostumbra a ponerse él mismo como ejemplo y aquí lo hace ya en el exordio aprovechando, además, para ofrecer su *fortitudo* frente a la enfermedad terminando con una sentencia que podría haber sido muy apropiada para la consolación de Augusto al senador ciego que deseaba quitarse la vida.

14 Cf. SEN. *epist.* 78,1-2.

2.2 *El sector central: praecepta y exempla*

2.2.1 *La ceguera no es un mal*

La serie de *argumenta* y *praecepta* del sector central debía comenzar por definir el mal que se trata, en esta caso la ceguera. Se necesita convencer al afligido de que lo que sufre no es un mal. Hemos visto que Cicerón consideraba esto como *prima medicina*. A través de un pasaje del *De prouidentia* podemos conocer cómo podría exponerse este tópico en una *consolatio de caecitate*. El mal de la ceguera no es ni un bien ni un mal para el sabio.

Hoc est propositum deo quod sapienti uiro, ostendere haec quae uulgi adpetit, quae reformidat, nec bona esse nec mala; apparebit autem bona esse, si illa non nisi bonis uiris tribuerit, et mala esse, si tantum malis inrogauerit. Detestabilis erit caecitas, si nemo oculos perdiderit nisi cui eruendi sunt; itaque careant luce Appius et Metellus¹⁵.

El *De prouidentia* es un tratado que da respuesta a la pregunta de por qué suceden desgracias a los hombres buenos si existe una providencia¹⁶. Una de las respuestas es que las desgracias no son en sí mismas ni buenas ni malas, y la prueba está en que si fuesen buenas sucederían sólo a los buenos y si fuesen malas sólo a los malos. Séneca pone varios *exempla* de que esto no es posible y los dos primeros tienen que ver con la ceguera. Apio Claudio el ciego y Lucio Cecilio Metelo no podrían estar ciegos porque eran hombres buenos (nótese que Séneca propone sólo *exempla* romanos).

Esta idea de que la ceguera no es un mal y de que sucede tanto a malos como a buenos también sirve de respuesta a una frecuente queja del afligido que es precisamente el considerar que los buenos sufren desgracias y algunos malos no sólo no las sufren, sino que están llenos de bienes materiales poniendo en cuestión la providencia y el buen juicio de los dioses. La respuesta de Séneca, que se desarrolla en todo el *De prouidentia*, consiste en convencer de dos cosas: de que la desgracia favorece al que la sufre y de que además esa desgracia es beneficiosa también para la comunidad¹⁷.

15 Cf. SEN. *de prou.* 5.1-2. Ed. L. D. Reynolds, Oxford, 1977.

16 Cf. SEN. *de prou.* 1.1 Quaesisti a me, Lucili, quid ita, si prouidentia mundus ageretur, multa bonis uiris mala acciderent.

17 Cf. SEN. *de prou.* 3.1: Sed iam procedente oratione ostendam quam non sint quae uidentur mala: nunc illud dico, ista quae tu uocas aspera, quae aduersa et abominanda, primum pro ipsis esse quibus accidunt, deinde pro uniuersis, quorum maior dis cura quam singulorum est,

Para convencer de que la desgracia es favorable para el que la sufre postula que la desgracia es querida por dios para el sabio porque lo endurece y le da la oportunidad de fortalecerse. En relación con este tópico se realizan comparaciones con los atletas o los gladiadores y también con la actitud de los padres¹⁸ y los maestros¹⁹ con respecto a hijos y discípulos. Nos interesa recordar estos dos últimos casos (padres y maestros) porque aparecerán en la carta 68 de San Jerónimo dentro de un contexto de *consolatio de caecitate*. La fortuna busca como pareja a los más valerosos, a otros los pasa por alto con desdén. Para apoyar esto expone una larga serie de *exempla* de modo pormenorizado (Cf. 3. 4-14): Mucio Escévola, Fabricio, Rutilio, Régulo, Sócrates, Catón, cada uno paradigma de una desgracia distinta. Hemos querido detenernos en este aspecto porque San Jerónimo emplea argumentos similares, pero cristianizados, en su carta 68 en el apartado de consuelos contra la ceguera, lo que prueba la inclusión de estos tópicos en una *consolatio de caecitate*.

La actitud del sabio ante la desgracia es un ejemplo para los demás y por eso útil para la comunidad porque enseñan al vulgo el recto proceder. La inclusión de *exempla* de ciegos desempeñando funciones útiles para la sociedad sería posible como acompañante de este tópico, como también podrían aparecer en el consuelo de los placeres que disfruta el ciego que es donde los tratamos más concretamente. No obstante, este podría ser el lugar de una pareja de *exempla* contrapuestos de los que da cuenta Cicerón en las *Tusculanas* y que expresa muy bien la diferente actitud del sabio, representado por Tiresias, y del vulgo, representado por Polifemo. La misma pareja podría utilizarse también para exponer la doble actitud ante el dolor de ser ciego (fortaleza o llanto) que tiene su paralelo en un par similar pero incluido en las *consolationes mortis*²⁰.

post hoc uolentibus accidere ac dignos malo esse si nolint. His adiciam fato ista sic ire et eadem lege bonis euenire qua sunt boni. Persuadebo deinde tibi ne unquam boni uiri miserearis; potest enim miser dici, non potest esse.

18 Cf. SEN. *de prou.* 2.5-7: Non uides quanto aliter patres, aliter matres indulgeant? illi excitari iubent liberos ad studia obeunda mature, feriatis quoque diebus non patiuntur esse otiosos, et sudorem illis et interdum lacrimas excutiunt; at matres fouere in sinu, continere in umbra uolunt, numquam contristari, numquam flere, numquam laborare. Patrium deus habet aduersus bonos uiros animum et illos fortiter amat et 'operibus' inquit 'doloribus damnis exagitentur, ut uerum colligant robur.'

19 Cf. SEN. *de prou.* 4.11: Hanc itaque rationem di sequuntur in bonis uiris quam in discipulis suis praeceptores, qui plus laboris ab iis exigunt in quibus certior spes est.

20 Cf. CIC. *Tusc.* 1, 117: Quae cum ita sint, magna tamen eloquentia est utendum atque ita uelut superiore e loco contionandum ut homines mortem uel optare incipiant uel certe timere

Itaque augurem Tiresiam, quem sapientem fingunt poetae, numquam inducunt deplorantem caecitatem suam; at uero Polyphemum Homerus cum inmanem ferumque finxisset, cum ariete etiam conloquentem facit eiusque laudare fortunas, quod, qua uellet, ingredi posset et, quae uellet, attingere. Recte hic quidem; nihilo enim erat ipse Cyclops quam aries ille prudentior²¹.

2.2.2. *La ceguera no interrumpe los placeres ni impide cumplir con el deber*

Una vez establecido que la desgracia en cuestión no es un mal el consolador procedía a desmontar otras ideas falsas que estaban en la mente del afligido. En el caso de enfermedad Séneca establecía las siguientes *falsae opiniones* que el consolador debía combatir.

Tria haec in omni morbo gravia sunt: metus mortis, dolor corporis, intermissio uoluptatum²².

No creemos que en una *consolatio de caecitate* apareciese el miedo a la muerte. Sí podría aparecer el dolor si la ceguera conllevaba algún proceso doloroso. El mismo Séneca pone como ejemplo de dolor extremo el dolor de ojos.

Dentium, oculorum, aurium dolor ob hoc ipsum acutissimus est quod inter angusta corporis nascitur, non minus, mehercule, quam capitis ipsius; sed si incitator est, alienationem soporemque conuertitur²³.

Ante este dolor ofrece también un consuelo actuando con el dolor como con cualquier otra desgracia, es decir, convenciendo de que no es un mal demasiado grande o insoportable recurriendo al *docere* propio de la *argumentatio*²⁴. Además, la razón del dolerse en exceso es que son personas demasiado

desistant. Quod si ita fiat, melior Enni quam Solonis oratio. Hic enim noster: Nemo me lacrimis decoret, inquit, nec funera fletu faxit! At uero ille sapiens: Mors mea ne careat lacrimis. Linquamus amicis maerorem ut celebrent funera cum gemitu.

21 Cf. CIC. *Tusc.* 5, 115.

22 Cf. SEN. *epist.* 78, 6.

23 Cf. SEN. *epist.* 78, 9.

24 Para minimizar el efecto del dolor realiza una argumentación en 78, 7-8: *Ad illud nunc proprium incommodum reuertamur: magnos cruciatus habet morbus, sed hos tolerabiles interua-*

apegadas al cuerpo que descuidan lo relativo al espíritu, acción contraria a la actitud del sabio (*uir magnus ac prudens*).

Hoc itaque solacium uasti doloris est, quod necesse est designas illum sentire si nimis senseris. Illud autem est quod inperitos in uexatione corporis male habet: non adsueuerunt animo esse contenti; multum illis cum corpore fuit. Ideo uir magnus ac prudens animum diducit a corpore et multum cum meliore ac diuina parte uersatur, cum hac querula et fragili quantum necesse est²⁵.

La tercera de las *falsae opiniones* expuestas por Séneca, la *intemissio uoluptatum* sí está documentada para la *consolatio de caecitate*. Una de las objeciones que se ponía a la desgracia de la ceguera era que el ciego no disfrutaba de ningún placer. El *De remediis fortuitorum* combate contra esta idea con una respuesta breve.

“Oculos perdidit”. Habet et nox suas uoluptates²⁶.

Esta frase tan breve, propia de una *meditatio*, se comprende mejor a la luz del testimonio de Cicerón en las *Tusculanas*. Cicerón parte de que el sabio siembre disfruta de placeres según Epicuro incluso si se ve privado de los sentidos, de la vista o del oído. Para demostrarlo se centra primero en el caso de la vista y propone una doctrina propia del *docere* seguida de una larga serie de *exempla* que ilustran la doctrina y pueden tener mayor efecto de arrastre. La doctrina explica que el placer no reside en la vista sino en el espíritu. Serán, pues, los placeres del espíritu, que son los superiores e importantes para el sabio, los que podrán gozar los que carezcan de la vista. Conviene fijarse en que Cicerón resalta que todo esto solamente es aplicable al hombre sabio.

Iam uero motus animi, sollicitudines aegritudinesque obliuione leniuntur traductis animis ad uoluptatem. Non sine causa igitur Epicurus ausus est dicere semper in pluribus bonis esse

illa faciunt. Nam summi doloris intentio inuenit finem; nemo potest ualde dolere et diu; sic nos amantissima nostri natura disposuit ut dolorem aut tolerabilem aut breuem faceret. Maximi dolores consistunt in macerrimis corporis partibus: nerui articuli que et quidquid aliud exile est acerrime saeuit cum in arto uitia concepit. Sed cito hae partes obstupescunt et ipso dolore sensum doloris amittunt, siue quia spiritus naturali prohibitus cursu et mutatus in peius uim suam qua uiget admonetque nos perdit, siue quia corruptus umor, cum desiit habere quo confluat, ipse se elidit et iis quae nimis impleuit excutit sensum.

25 Cf. SEN. *epist.* 78, 10.

26 Cf. SEN. *rem. fort.* 13. Ed. R. J. Newman, The Johns Hopkins University, 1984.

sapientem, quia semper sit in uoluptatibus. Ex quo effici putat ille, quod quaerimus, ut sapiens semper beatus sit. 'Etiamne, si sensibus carebit oculorum, si aurium?' etiam; nam ista ipsa contemnit. Primum enim horribilis ista caecitas quibus tandem caret uoluptatibus? cum quidam etiam disputent ceteras uoluptates in ipsis habitare sensibus, quae autem aspectu percipiuntur, ea non uersari in oculorum ulla iucunditate, ut ea, quae gustemus, olfaciamus, tractemus, audiamus, in ea ipsa, ubi sentimus, parte uersentur. In oculis tale nil fit; animus accipit, quae uidemus. Animo autem multis modis uariisque delectari licet, etiamsi non adhibeatur aspectus. Loquor enim de docto homine et erudito, cui uiuere est cogitare. Sapientis autem cogitatio non ferme ad inuestigandum adhibet oculos aduocatos. Etenim si nox non adimit uitam beatam, cur dies nocti similis adimat?²⁷

Esta superioridad de los placeres del espíritu también podía ser aplicada a cualquier enfermedad como atestigua Séneca en la carta 78.

Praeterea duo genera sunt uoluptatum. Corporales morbus inhihet, non tamen tollit; immo, si uerum aestimes, incitat. Magis iuuat bibere sitientem, gratior est esurienti cibus; quidquid ex abstinentia contingit auidius excipitur. Illas uero animi uoluptates, quae maiores certioresque sunt, nemo medicus aegro negat. Has quisquis sequitur et bene intellegit omnia sensuum blandimenta contemnit²⁸.

La lista de *exempla* propuesta por Cicerón en las *Tusculanas* (5, 112-115) que sigue a su doctrina inicial consta de los *exempla* del cirenaico Antípater, de Apio Claudio el ciego, de C. Livio Druso, de Cn. Aufidio, del estoico Diodoto, Asclepiádes de la escuela de Eretria, Demócrito, Homero, y los *exempla* literarios de Tiresias y Polifemo. Los *exempla* son variados y no se circunscriben a una escuela filosófica concreta, algo muy común al género consolatorio que acepta todo lo que contribuya al consuelo del afligido. Es interesante comprobar que se ofrecen también *exempla* de personajes literarios, muy apropiados cuando el consolador estaba versado en el arte de las letras. No parece existir un orden estricto, si bien después del ejemplo de Antípater aparecen dos *exempla* romanos y luego los de Aufidio y Diodoto que son muy cercanos a Cicerón (Aufidio se encuadra temporalmente mediante la expresión *pueris nobis* y Diodoto vivió en casa del arpinate).

27 Cf. CIC. *Tusc.* 5, 110-111.

28 Cf. SEN. *epist.* 78, 22.

El primer ejemplo aducido es el de Antípater de Cirene que más que un ejemplo puede ser considerado una cita. Pensamos que Séneca podría haber pensado en ella cuando escribió la respuesta citada del *De remediis* porque se hace referencia explícita a la noche.

Nam illud Antipatri Cyrenaici est quidem paulo obscenius, sed non absurda sententia est; cuius caecitatem cum mulierculae lamentarentur, 'quid agitis?' inquit, 'an uobis nulla uidetur uoluptas esse nocturna?'²⁹.

Todos los *exempla* siguientes podrían aparecer en una *consolatio de caecitate* ilustrando el tópico de los placeres espirituales en la ceguera, pero también están en íntima relación con el tópico de que los afectados por la ceguera pueden desempeñar sus deberes públicos y ser útiles a la sociedad. Esta última objeción era común a cualquier tipo de enfermedad como atestigua Séneca.

'Sed nihil' inquit 'agere sinit morbus, qui me omnibus abduxit officiis.' Corpus tuum ualetudo tenet, non et animum³⁰.

En cuanto a los ciegos, los *exempla* aducidos por Cicerón donde se hace más evidente esta función pública son los *exempla* romanos de Apio Claudio, Druso y Aufidio, e incluso el de Diodoto. Los primeros continúan siendo útiles a la ciudad incluso estando ciegos y Diodoto sigue resultando útil a sus discípulos.

Appium quidem ueterem illum, qui caecus annos multos fuit, et ex magistratibus et ex rebus gestis intellegimus in illo suo casu nec priuato nec publico muneri defuisse. C. Drusi domum compleri a consultoribus solitam accepimus; cum, quorum res esset, sua ipsi non uidebant, caecum adhibebant duces. Pueris nobis Cn. Aufidius praetorius et in senatu sententiam dicebat nec amicis deliberantibus deerat et Graecam scribebat historiam et uidebat in litteris. Diodotus Stoicus caecus multos annos nostrae domi uixit. Is uero, quod credibile uix esset, cum in philosophia multo etiam magis assidue quam antea uersaretur et cum fidibus Pythagoreorum more uteretur cumque ei libri noctes et dies legerentur, quibus in studiis oculis non egebat, tum, quod sine oculis fieri posse uix uidetur, geome-

29 Cf. CIC. *Tusc.* 5, 112.

30 Cf. SEN. *epist.* 78, 20.

triae munus tuebatur uerbis praecipiens discentibus, unde quo quamque lineam scriberent³¹.

El ejemplo de Asclepiades incide en que la ceguera es soportable y que sólo necesita de ciertas ayudas, conformándose en su caso con un lazarillo.

Asclepiadem ferunt, non ignobilem Eretricum philosophum, cum quidam quaereret, quid ei caecitas attulisset, respondisse, puero ut uno esset comitator. Vt enim uel summa paupertas tolerabilis sit, si liceat quod quibusdam Graecis cotidie, sic caecitas ferri facile possit, si non desint subsidia ualetudinum³².

Cicerón deja para el final los *exempla* más importantes: el de Demetrio, también atestado en Aulo Gelio³³, y el de Homero, una autoridad en la antigüedad. Demetrio y Homero no poseían el sentido de la vista pero el primero era capaz de ver el bien y el mal, aunque no podía distinguir el blanco del negro o lo que tenía ante sus pies. Homero tampoco veía, pero era capaz de pintar escenas que aparecían “a la vista” de sus oyentes o lectores. El procedimiento de ambos *exempla* consiste en comparar su ceguera en relación con lo material con su clarividencia en lo espiritual o en la visión de la belleza. Es el mismo sistema de comparación que utiliza San Jerónimo en la carta 68 a Castriano pero con *exempla* bíblicos (Isaac y Jacob).

Democritus luminibus amissis alba scilicet discernere et atra non poterat, at uero bona mala, aequa iniqua, honesta turpia, utilia inutilia, magna parua poterat, et sine uarietate colorum licebat uiuere beate, sine notione rerum non licebat. Atque hic uir impediri etiam animi aciem aspectu oculorum arbitrabatur, et cum alii saepe, quod ante pedes esset, non uiderent, ille in infinitatem omnem peregrinabatur, ut nulla in extremitate consisteret. Traditum est etiam Homerum caecum fuisse; at eius picturam, non poesin uidemus: quae regio, quae ora, qui locus Graeciae, quae species formaque pugnae, quae acies, quod remigium, qui motus hominum, qui ferarum non ita expictus est, ut, quae ipse non uiderit, nos ut uidemus, effecerit? Quid ergo? aut Homero delectationem animi ac uoluptatem aut cuiquam docto defuisse umquam arbitramur?³⁴.

31 Cf. CIC. *Tusc.* 5, 112-113.

32 Cf. CIC. *Tusc.* 5, 113.

33 Cf. GELL. *Noct.* 10, 17.

34 Cf. CIC. *Tusc.* 5, 114.

2.2.3. *Los ojos son fuente de males*

Otro de los argumentos importantes en una *consolatio de caecitate* es la consideración de los ojos como fuente de males. En ese sentido, el carecer de ellos supondrá una ventaja y un alivio. Este tópico es transmitido por el *De remediis fortuitorum* en tres respuestas muy similares a la objeción “*oculos perdidit*”.

“*Oculos perdidit*”. *Quam multis cupiditatibus uia incisa est! Quam multis hominibus carebis, quos ne uidere uellem, uel eruendi erant! Non intelligis partem innocentiae esse caecitatem? Huic oculi adulterium monstrant, huic incestum, huic domum quam concupiscat, huic urbem: irritamenta sunt uitiorum, duces scelerum*³⁵.

El carecer de ojos favorece el camino (*uia*) vital hacia la sabiduría. De igual modo que la muerte libraba al fallecido de los males de la vida, la ceguera libra al que la padece de multitud de pasiones y vicios. Estas expresiones podían caber perfectamente en cualquier *consolatio de caecitate*, siendo muy impactante la definición de los ojos como estímulo de vicios y guías de los crímenes. Es presumible que a este tópico siguiesen también algunos *exempla* pero no hemos conservado ninguno en relación con él.

2.2.4. *Los studia pueden ser un consuelo en la ceguera*

Los *studia* como consuelo eran muy habituales en contextos consolatorios de cualquier desgracia. Aparecen en la *consolatio mortis* y en la *consolatio exilii*³⁶ y también lo hacen en la *consolatio de infirmitate* como atestigua la carta 78 de Séneca a Lucilio.

*Studia mihi nostra saluti fuerunt; philosophiae acceptum fero quod surrexi, quod conualui; illi uitam debeo et nihil illi minus debeo*³⁷.

Algunos de los *exempla* propuestos por Cicerón en las *Tusculanas* también serían válidos para ilustrar el consuelo que ofrecen los *studia* por cuanto el sabio aún siendo ciego puede dedicarse a ellos (Diodoto, Demetrio, Homero).

³⁵ Cf. SEN. *rem. fort.* 13.

³⁶ Para el uso de los *studia* en las consolaciones de Séneca véase F. Lillo Redonet, *op. cit.*, 236-240.

³⁷ Cf. SEN. *epist.* 78, 3.

2.2.5. *El consuelo de los amigos*

El consuelo de los amigos también era fundamental en cualquier *consolatio*. Séneca se refiere a ellos en la carta 78 sirviéndole también los amigos como consuelo ante la perspectiva de la muerte.

Multum autem mihi contulerunt ad bonam ualeitudinem <et> amici, quorum adhortationibus, uigiliis, sermonibus adleuabar. Nihil aeque, Lucili, uirorum optime, aegrum reficit atque adiuuat quam amicorum adfectus, nihil aeque expectationem mortis ac metum subripit: non iudicabam me, cum illos superstites relinquerem, mori. Putabam, inquam, me uicturum non cum illis, sed per illos; non effundere mihi spiritum uidebar, sed tradere. Haec mihi dederunt uoluntatem adiuuandi me et patiendi omne tormentum; alioqui miserrimum est, cum animum moriendi proieceris, non habere uiuendi³⁸.

Es muy probable que este tipo de consuelo se aplicase en la *consolatio de caecitate* en la que los amigos serían una ayuda física y espiritual muy útil para el afligido.

2.2.6. *Exhortaciones al afligido*

De igual modo que un dolor excesivo por la muerte de alguien era reprochable y dependía tan solo de la voluntad de dolerse del afligido, lo mismo el soportar cualquier otra desgracia depende en gran medida de la importancia y el empeño que ponga el que la sufre. Por eso en las *consolationes* siempre hay lugar para una *exhortatio* a la persona afligida invitándola a sobrellevar el dolor. Baste como ejemplo citar el siguiente pasaje de la carta 78 de Séneca válido para el dolor y para cualquier otra desgracia. Este solo es el comienzo de un largo desarrollo de este tópico (78, 14-17).

Noli mala tua facere tibi ipse grauiora et te querelis onerare: leuis est dolor si nihil illi opinio adiecerit. Contra si exhortari te coeperis ac dicere 'nihil est aut certe exiguum est; duremus; iam desinet', leuem illum, dum putas, facies. Omnia ex opinione suspensa sunt; non ambitio tantum ad illam respicit et luxuria et auaritia: ad opinionem dolemus³⁹.

38 Cf. SEN. *epist.* 78, 4.

En relación con este tópico estaría la pareja de *exempla* de Tiresias y Polifemo citada más arriba.

También relacionado con el afligido está el tópico epicúreo de desviar el pensamiento a otras cosas y olvidarse del dolor (*avocatio*). Para su desarrollo los consoladores requerían del consolado que volviese su mente a otras pensamientos recordando el comportamiento valeroso exhibido en otras ocasiones.

Illud quoque proderit, ad alias cogitationes auertere animum
et a dolore discedere. Cogita quid honeste, quid fortiter feceris;
bonas partes tecum ipse tracta; memoriam in ea quae maxime mira-
tus es sparge⁴⁰.

2.3. *Conclusio*

En la *conclusio* de las *consolationes mortis*⁴¹ conservadas o de la *consolatio de exilii* que constituye *ad Heluiam* el consolador realiza un resumen de todo lo dicho en forma de *exhortatio* o bien emplea el consuelo de la inmortalidad del alma.

Pensamos que en una *consolatio de caecitate* podrían aparecer elementos similares como los tópicos de exhortación que acabamos de comentar. Por otro lado, la visión de los ojos espirituales de Demetrio (*ille <in> infinitatem peregrinabatur*)⁴² podía ser utilizada como final de una *consolatio* del mismo modo que Séneca describe la visión del sabio al final de la *Consolatio ad Heluiam*⁴³.

3. LA CONSOLATIO DE CAECITATE EN LA CONSOLACIÓN CRISTIANA

Dentro de la consolación cristiana de los primeros tiempos⁴⁴ encontramos dos cartas del epistolario de San Jerónimo que no habían sido tenidas en cuenta por Favez ya que su concepto de consolación estaba centrado en la

39 Cf. SEN. *epist.* 78, 13.

40 Cf. SEN. *epist.* 78, 18.

41 Sobre la *conclusio* en la *consolatio mortis* véase F. Lillo, *op. cit.*, 350.

42 Cf. CIC. *Tusc.* 5, 114.

43 Cf. SEN. *Helu.* 20.

44 Para la consolación cristiana de los primeros tiempos véanse Ch. Favez, *La consolation latine chrétienne*, Paris 1937; J. H. D. Scourfield, "The *De mortalitate* of Cyprian: consolation and context", *Vigiliae Christianae* 50 (1996) 12-41 (con una breve introducción que revisa los estudios realizados sobre el género). Un estudio sobre la consolación en épocas posteriores es el

*consolatio mortis*⁴⁵. Se trata de las cartas 68 a Castriciano fechada en el 397-8 y 76 a Abigao del año 399 que contienen elementos consolatorios relativos a la ceguera de sus destinatarios. El estudio de estas dos cartas lo realizamos teniendo como punto de vista la tradición de la consolación de la ceguera que hemos podido ver en los apartados precedentes. Para ello relacionamos el conjunto de la consolación cristiana de *consolatio mortis* con estos dos ejemplos de otro tipo de *consolatio*.

La tradición pagana está atestiguada de modo suficiente en la consolación cristiana del tipo *consolatio mortis*. Se emplean argumentos de autores paganos que no supongan una oposición a la doctrina cristiana realizando las adaptaciones que sean necesarias. De igual modo se utilizan *exempla* de personajes paganos, si bien se presentan por medio del recurso de la *praeteritio* para aducir como más importantes los *exempla* bíblicos tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento o de personas de probada virtud cristiana. Al lado de estos recursos, la consolación cristiana de *consolatio mortis* contiene consuelos propios de acuerdo con su doctrina que serán los más relevantes y a los que se atribuye el efecto más beneficioso. Estos mismos procedimientos se utilizan en las dos cartas que nos ocupan con lo que se muestra claramente que en la consolación cristiana existía también una comunidad de procedimientos similar a la existente en la consolación pagana independientemente del tipo de desgracia con la que se desease luchar.

La carta a Castriciano (68) es más larga que la dirigida a Abigao (76) y se desarrollan los elementos consolatorios en mayor medida. Además, la segunda carta presenta una clara conexión con la primera. Las noticias sobre Castriciano y su particular situación las conocemos por el propio San Jerónimo que las presenta al comienzo de la carta. Castriciano era natural de Pannonia y deseaba ver a San Jerónimo y, aún siendo ciego, emprendió viaje hasta el puerto de Cissa donde se detuvo con intención de embarcarse desde allí con destino a Jerusalén y Belén. El diácono Heraclio refiere todo esto a San Jerónimo que escribe esta carta agradeciendo a Castriciano su interés y dando el hecho por cumplido. El comienzo presenta, pues, el elemento común a los

de P. von Moos, *Consolatio. Studien zur Mittellateinischen Trostliteratur über den Tod und zum Problem der christlichen Trauer*, I-IV, München 1971-2.

45 Favez ha tenido en cuenta para su monografía sobre la consolación cristiana las siguientes cartas del epistolario de San Jerónimo: 23, 39, 60, 66, 75, 77, 79, 108, 118, 127, aunque, según Scourfield ("The *De mortalitate* of Cyprian...", n. 11-12), algunas de ellas priman el elogio frente al consuelo o tienen en realidad otros fines (66, 108, 118, 127). La carta 60 ha sido objeto de una cuidada edición con extenso comentario en J. H. D. Scourfield, *Consoling Heliodorus. A commentary on Jerome's letter 60*, Oxford 1993.

exordios consolatorios que es la recepción de la noticia, en la mayoría de los casos de la muerte o desgracia y aquí de la abnegación del ciego. No sabemos cuanto tiempo llevaría ciego, ni si soportaba su desgracia bien o mal pero San Jerónimo se considera obligado a incluir en la carta una serie de consuelos, quizá para responder desde sus posibilidades a la buena voluntad del panonio. Cabe también la posibilidad de que el diácono Heraclio refiriese a San Jerónimo no sólo el deseo de Castriciano de ir a verle sino también otras noticias de su situación particular que pudiesen motivar esta amplitud de consuelos. De todos modos puede que el consuelo no fuese requerido como tampoco lo es en la carta dirigida a Abigao.

Tras la presentación y las palabras de agradecimiento, San Jerónimo ataca de lleno el mal en la mejor tradición del género consolatorio empezando precisamente por desmontar las *falsae opiniones* del afligido para demostrar que la ceguera no es un mal, precisamente la *prima medicina* de la que hablaba Cicerón. La primera *falsa opinio* que debe combatir San Jerónimo es que la ceguera viene a causa de un pecado. Para demostrar que la ceguera que padece no es castigo por pecado alguno (*Simul obsecro ne imbecillitatem corporis quam sustines de peccato tibi aestimes euenisse*) presenta rápidamente el mismo testimonio del Salvador colocado ante una situación parecida cuando los apóstoles le preguntaron si en el caso del ciego de nacimiento había pecado él o sus padres. El consuelo aquí viene dado por las mismas palabras de Jesucristo que funciona como una autoridad, en este caso la suprema, para acabar con la posible *falsa opinio*: *neque hic neque parentes eius; sed ut manifestarentur opera Dei in ipso* (Io 9,1ss).

Para reforzar la argumentación San Jerónimo intenta demostrar que la ceguera no es un castigo por un pecado porque si no todos los pecadores estarían ciegos y los santos no sufrirían ningún mal. Esta es la idea que desea transmitir pero la expone del siguiente modo mucho más dramático. En primer lugar presenta la realidad, es decir, que hay muchos “malos”, en este caso la larga lista de no cristianos: *ethnicos, laudaeos, hereticos et diuersorum dogmatum homines* que no son tocados por el mal y por el contrario los buenos, en este caso los *sanctos uiros* son atormentados por enfermedades, miserias e indigencia. San Jerónimo describe el comportamiento opuesto de ambos y las encontradas actitudes ante la vida de unos y otros a través de citas de los salmos. Los “malos” se envalentonan contra Dios (Ps 72, 5ss) mientras que los santos primero pueden estar tentados de decir: *ergo frustra sanctificaui animam meam et laui inter innocentes manus meas*, pero luego rectifican también a través del mismo salmo: *si narrauero sic, ecce generationem filiorum tuorum*

reprobauit (Ps 72, 13). De entre los salmos, en los que está recogida toda la vida del hombre y que son presentados como autoridades que van indicando los preceptos a seguir, se escoge este 72 donde se describe esta lucha interior de cualquier afligido, ya que su contenido puede adaptarse a cualquier desgracia. El mismo Castriciano, que podía conocerlos de memoria, podría haber hecho esta reflexión de sorpresa y desesperación inicial para luego pasar a la seguridad que aporta la continuación del salmo. Hasta aquí los argumentos apoyados en autoridades.

A continuación perfectamente engarzada con los argumentos aparece la lista de *exempla*, que el afligido no puede reprobado ni rechazar y que constituyen la lista de los hijos de Dios que han sido probados por Él: Isaac y Jacob como *exempla* concretos de ciegos y Josías, Pedro y Pablo como *exempla* de hombres santos que han sufrido males (muerte violenta) y el mismo Jesucristo sufriendo la muerte de cruz. Se trata pues de la versión cristiana de que los hombres buenos pueden sufrir el mal, que hemos visto que aparecía en el *De prouidentia* donde también se ofrecía una lista de *exempla*. También en la razón de que Dios permite sufrir a los buenos hay puntos en común entre Séneca y San Jerónimo. Este último se apoya en citas bíblicas (*Quem enim diligit Dominus corripit; castigat autem omnem filium quem recipit* (Prou 3,12; Hebr 20,6)) y en comparaciones con los padres, maestros y médicos (*Non erudit pater nisi quem amat; non corripit magister discipulum, nisi eum quem ardentioris cernit ingenii; medicus si cessauerit curare, desperat.*) comprobando nosotros que las dos primeras ya aparecían en el *De prouidentia* como hemos citado más arriba.

Continúa San Jerónimo con otros dos *exempla* bíblicos: Lázaro y Job que explican el porqué del sufrimiento del justo. En el primer ejemplo los sufrimientos de Lázaro le preparan para la vida eterna. Este es un consuelo típicamente cristiano e introduce el tema de la inmortalidad en una *consolatio de caecitate*. Con Job terminan los ejemplos bíblicos y San Jerónimo dedica el segundo párrafo de su carta a exponer un ejemplo que aconteció en los días de su niñez, siguiendo el procedimiento de Cicerón que ofrecía un ejemplo acaecido también siendo él niño. Se trata de la conversación entre el ciego Dídimo y Antonio:

“Num tristis es quod oculis carnis careas?” Cum ille pudore reticeret, secundo tertioque interrogans, tandem elicuit ut maerorem animi simpliciter fateretur. Cui Antonius: “miror”, ait, “prudentem uirum eius rei dolere damno, quam formicae et muscae et culices habeant et non laetari illius possessione quam soli sancti et apostoli meruerunt”. Ex quo peruides quod multo melius sit spiritu

uidere quam carne, et illos oculos possidere, in quos festuca peccati non possit incidere⁴⁶.

En este ejemplo entran en juego tres elementos que ya contenía el género consolatorio en general y las *consolationes de caecitate* paganas en particular. Primero la reprobación de que un hombre sabio (*prudenter uirum*) se duela ante la ceguera, reproche que era habitual también en la *consolatio mortis* pagana donde se reprobaba el comportamiento poco digno y acorde con la sabiduría de algunos consolados⁴⁷. Ante la tristeza de Dídimo, Antonio lo consuela con el segundo elemento: la visión de los ojos de la carne (que ya se anunciaba en la pregunta inicial) es inferior a la visión del espíritu. Hemos comprobado ya que esta superioridad de la visión interior aparecía en las consolaciones paganas sobre la ceguera con ejemplos como el de Demetrio. El tercer elemento implica que en los ojos del cuerpo puede entrar la paja del pecado y por tanto considera a los ojos corporales como fuente de males (en este caso pecados), tal como sucedía en la consolación pagana sobre la ceguera.

Aunque en toda esta carta no se ha hecho ninguna alusión al mundo pagano vemos claramente que los tópicos son muy parecidos pero adaptados a la fe cristiana.

La carta 76 a Abigao es mucho más breve y los elementos consolatorios se reducen al mínimo. Tras una introducción general que hace las veces de exordio y expone las excusas por no haber escrito antes, San Jerónimo incluye un apretado segundo párrafo que contiene varios consuelos sobre la ceguera pero sin desarrollarlos ampliamente.

Ne doleas si hoc non habeas quod formiculae et muscae et serpentes habent, id est carnis oculos; sed illum te oculum habere laetare de quo in cantico dicitur canticorum: uulnerasti me, soror mea sponsa, uno de oculis tuis, de quo Deus uidetur, de quo a Moyse dicitur: transiens uidebo uisionem hanc magnam. Denique quosdam etiam mundi philosophos legimus ut totam cogitationem ad mentis cogent puritatem sibi oculos eruisse. Et a propheta dicitur: intrauit mors per fenestras uestras. Et apostoli audiunt: qui uideret mulierem ad concupiscendum, iam moechatus est eam in corde suo. Vnde praecipitur eis ut leuent oculos, et uideant segetes quae paratae sunt ad metendum⁴⁸.

46 HIER. *epist.* 68, 2. Ed. D. Ruiz Bueno, BAC, 1962.

47 Por ejemplo, PLIN. *epist.* 5,16,8.

48 HIER. *epist.* 76, 2.

El consejo de no dolerse por no tener lo que tienen hormigas, moscas y serpientes está en relación con el ejemplo de Antonio expuesto en la carta anterior con amplitud y en el que se recogía esto mismo con la sola variante de *culices* en lugar de *serpentes*. La alegría por tener el ojo espiritual es común a las dos cartas aunque aquí se adorna con citas bíblicas.

Aparece también en forma de alusión velada, como suele ser habitual en las referencias paganas insertas en consolaciones cristianas, el ejemplo de Demetrio que se privó de la vista para “ver” mejor. También podría hacer referencia a otros ejemplos de los citados por Cicerón.

Termina, de igual modo que terminaba la parte consolatoria de la carta a Castriciano, aludiendo a los ojos del cuerpo como fuente o lugar de entrada de males y pecado. En esta ocasión lo hace a través de dos citas bíblicas (Ier 9, 21 y Mt. 5, 28) relacionadas con la entrada del pecado en el cuerpo. Ambas citas están en una relación muy directa con el párrafo del *De remediis fortuitorum* en el que se enumeraban los males que provocaban los ojos entre los que se encontraba también el adulterio.

La última cita implica una elevación de los ojos de la carne a un nivel más espiritual con la referencia a la siega espiritual y a la cosecha de hombres celestes, terminando así en un tono elevado similar al conseguido en las *consolationes mortis* con la colocación al final del consuelo de la inmortalidad.

4. CONCLUSIONES

A pesar de que no hemos conservado ninguna *consolatio de caecitate* en la literatura latina de época clásica creemos haber conseguido ofrecer en este artículo un inventario de los elementos consolatorios que podrían aparecer en ella. La comparación con las dos consolaciones sobre la ceguera escritas por San Jerónimo ha fortalecido algunas de nuestras hipótesis y ha probado que la consolación cristiana sobre la ceguera conserva muchos elementos y procedimientos de las consolaciones paganas si bien adaptándolos a la fe cristiana y sus particularidades.

RESUMEN

El autor intenta establecer un hipotético esquema de *consolatio de caecitate* basándose en los escasos datos que proporcionan los textos clásicos. Además estudia las cartas 68 y 76 del epistolario de San Jerónimo pertenecientes a este tipo de *consolatio* en las que se adaptan a la fe cristiana los procedimientos consolatorios propios del género.

ABSTRACT

The author tries to establish an hypothetical outline of *consolation de caecitate*, basing his analysis on the scarce data supplied by the classical texts. In addition, it studies the letters no. 68 and 76 from the collection of letters by St. Ieronimus, as they belong to this type of *consolatio* in which the consolatory proceedings typical of the gender are adapted to the Christian faith.