

**ΚΟΙΝΟΤΕΡΟΣ ΛΟΓΟΣ:
UN ANÁLISIS RETÓRICO Y ESTILÍSTICO
DE LA VIDA DE ESPIRIDÓN**

ANALÍA V. SAPERE
(UBA-CONICET)
analiasapere@gmail.com

Words without thoughts never to heaven go.

1. INTRODUCCIÓN

La *Vida de Espiridón* es una de las tres hagiografías (junto con la *Vida de Simeón el Loco* y la *Vida de Juan el Limosnero*) atribuidas a Leoncio, obispo de Chipre (s. VII d. C.)¹. Narra los hechos que corresponden a la biografía de Espiridón (ca. 270-348), obispo de Trimitunte (Chipre), santo y taumaturgo. La obra responde al modelo canónico de los textos hagiográficos, en los que la narración de los hechos de la vida del santo está puesta al servicio de la educación

¹ La autoría de Leoncio, sin embargo, ha sido discutida. Van den Ven, por ejemplo (*La légende de S. Spyridon, évêque de Trimithonte*, 1953), la edita bajo el nombre de "Vida II", mientras que Garitte ("L'édition des Vies de saint Spyridon par M. van den Ven", *Revue d'histoire ecclésiastique* 50, 1955, 125-140), a quien seguimos, afirma que sí fue escrita por Leoncio de Neápolis. Nuestra postura encuentra su fundamento en las investigaciones realizadas en el marco del Proyecto UBACyT 01W106 dirigido por el Dr. Pablo Cavallero.

espiritual, en tanto que debe ser tomada como modelo a imitar². Por tal motivo, las estrategias retóricas allí desplegadas tenderán al cumplimiento de este objetivo didáctico y adquirirán matices particulares dependiendo de las restricciones que impone la materia a tratar (la fuente de la que se parte o la figura del santo, por ejemplo) y de la intención concreta del autor para dicha obra. Nuestro propósito en el presente trabajo es, precisamente, relevar los recursos retóricos empleados en el texto de la *Vida de Espiridón*, atendiendo especialmente a la forma en la que estos contribuyen a la realización de los objetivos que el propio autor expone en el prólogo, para delinear en última instancia las peculiaridades estilísticas de la obra. Consideramos que dichos objetivos se ven efectivamente realizados a lo largo del relato a través del vínculo que el autor entabla con su auditorio, caracterizado por la cercanía y la familiaridad.

Por otro lado –pero como complemento de lo ya planteado– intentaremos hacer un aporte a la discusión que todavía hoy está abierta, respecto del nivel de los textos hagiográficos bizantinos (discusión que se extiende a la literatura bizantina en general) en relación con el público para el que fueron compuestos. En efecto, mientras que algunos sostienen que los hagiógrafos escribían teniendo en mente un auditorio reducido, culto y educado, capaz de comprender las sutilizas retóricas y estilísticas³, otros se inclinan por pensar que se trataba de un público más amplio, no necesariamente instruido, que tomaba contacto con las hagiografías a partir de la lectura oral en ceremonias o festividades religiosas de tipo popular⁴. Nuestro aná-

2 La *Vita Antonii* y la *Vita Simeonis Stylitae* son los textos arquetípicos del género, de los que se desprenden, a su vez, una serie de *tópoi*, que iremos relevando a lo largo de nuestro estudio. Cf. BOURBOUHAKIS-NILSSON (2010: 269), HÄGG (2011: 17-33). Para un análisis del concepto de género literario en Bizancio, cf. MULLETT (1992).

3 Cf. FISHER (1993: 43): “Since education in Byzantium included at all levels both the theory and practice of rhetoric, the educated portion of a hagiographer’s audience would expect him to use the familiar devices of rhetoric and would scorn poorly composed and incorrectly expressed hagiographic essays, no matter how spiritually beneficial”. Cf. también CONSTANTELOS (1993: 94).

4 Dice KRUEGER (2010: 19): “It seems most likely that hagiography reached a wider audience, including significant numbers of uneducated and lay Christians, especially when texts were read at shrines or in paraliturgical services on the anniversaries of saints’ deaths”. Por su parte, PATLAGEAN (1968: 108-9): “les auteurs insistent sur la diversité sociale des personnes qui seront en rapport avec le saint, paysans des terres du monastère, ou des environs, citadins des villes voisines, de toutes conditions, personnages de la cour et hauts fonctionnaires, quand ce n’est pas l’empereur lui-même. Les hagiographes veulent s’adresser à toutes les classes sociales, parce que leur but est d’inculquer à la société entière la vénération

lisis retórico intentará pues, además de lo ya planteado, contribuir a esta discusión, pues se da en esta vida una interesante combinación de cuidado retórico (ejemplo de lo que para algunos autores sería un estilo literario “elevado”) pero con la intencionalidad manifiesta de llegar a todo tipo de lector (característica de los géneros literarios “bajos”), en una articulación que constituye, a nuestro entender, la base del entramado argumentativo de la obra, y que es la que permitirá, como ya mencionamos, construir una relación de familiaridad y cercanía entre autor y público.

2. LAS PARTES ORATIONIS COMO BASE ESTRUCTURAL DE LA OBRA

Uno de los primeros argumentos que encontramos en favor del esmero retórico y de la intencionalidad estética de nuestro texto es el empleo de los parámetros de la retórica clásica, que se evidencia desde la misma estructuración del relato⁵. Así, observamos que sigue el esquema retórico prefijado de división en secciones diferenciadas⁶:

- a) un prólogo relativamente breve (104: 4-17)⁷,
- b) una sección de transición que podría hacer la veces de *propositio* (104: 18-105: 19),
- c) la *narratio*, que contiene también la *argumentatio* (105: 20-128: 2) y
- d) un breve epílogo⁸ (128: 3-21).

du groupe monacal, et, localement, du monastère, ou du sanctuaire; et en effet, par un biais ou par un autre, c'est la société entière qui a affaire à eux". Hay autores que hablan, incluso de una especie de 'democratización' de la cultura como fenómeno propio de este período: cf. CARRIÉ (2001), CAMERON (2001 y 2006). Acerca de la educación en Bizancio y del nivel de sus textos literarios, MULLET (2010) y SEVCENKO (2001), quienes rescatan los elementos populares de los textos. Cf. también CONSTANTELOS (1993: 93), LONGO (2004), HORROCKS, (2004), SCHREINER (2004) y CAVALLO (2004). Cf. VAN DEN VEN (1953: 143), acerca del culto popular de Espiridón que nos transmite la vida de Teodoro de Pafos (88: 14-90: 18, 95: 12-96: 9, 99: 7-100: 5).

5 Acerca de la influencia de la literatura clásica en los textos hagiográficos, cf. CONSTANTELOS (1993).

6 Cf. Ar. Rh. 3. 13 (1414a 32); Cic., *De Inv.* I.19; Quint., *Inst.*, 3. 9. 1.

7 El texto que seguimos está tomado de la edición de van den Ven (VAN DEN VEN, 1953: *La légende de S. Spyridon, évêque de Trimithonte*, Louvain, Institut orientaliste). Las traducciones son del equipo de investigación UBACyT 01W106 (cf. nota 1).

8 La *Vida de Simeón el Loco* y la *Vida de Juan el Limosnero* también están estructuradas en un esquema similar, aunque adaptado a los requerimientos particulares de cada una.

Nuestra tarea a continuación consistirá en analizar cada una de estas secciones y su funcionalidad en el armado argumentativo.

2.1 *El exordio y la propositio: un acercamiento a la figura del santo y a la figura del narrador*

El exordio se distingue por su brevedad (se extiende apenas un poco más de diez líneas, de 104: 4 a 104: 17)⁹. De manera simple y directa expresa, por un lado, los objetivos del escrito¹⁰ (104: 7-8 y 104: 9-14) y, por otro, una invocación al santo para rogarle ayuda en la empresa literaria que comienza (104: 4-7, 14-17).

El primer objetivo (104: 7-8) es que la obra sea de provecho para el alma de todos (ψυχωφελής); el segundo (104: 9-14), que resulte de clara interpretación (εις τὸ ἐμφανὲς ἀγαγεῖν) incluso para los más rústicos, entre los que se incluye el enunciador (τὸ τοὺς κατ' ἐμὲ ἀγροικοτέρους¹¹). Se reconoce aquí el papel de 'educador' que cumple el hagiógrafo, quien se preocupa por llegar no solo a un grupo reducido como podría ser el de las comunidades monásticas, sino también al público en general, sin instrucción ni preparación religiosa¹².

Por otra parte, como dijimos, el autor invoca la figura del santo para pedir su intercesión (προσβείας αἰτουμαι πρὸς βοήθειαν: "pido sus intercesiones como ayuda"), sobre todo a la hora de plasmar en un discurso llano y sencillo (κοινωτέρω λόγῳ) las enseñanzas que deben ser comprendidas por todos, incluso por los

9 La brevedad llama la atención, sobre todo si se compara este prólogo con el de la *Vida de Juan* y el de la *Vida de Simeón*. De todas maneras, las otras vidas son, de hecho, más extensas, de modo que la extensión del prólogo podría explicarse también por ese motivo.

10 Para un análisis de este tópico en la literatura hagiográfica, cf. PRATSCH (2005: 34 y ss.).

11 El término ἄγροικος, que traducimos aquí como "rústico", es empleado más adelante para describir al mismo Espiridón, aunque en ese caso tiene el matiz de "rústico" en tanto "hombre de campo", "campesino" (Οὗτος οὖν ὁ ἅγιος Σπυρίδων ἄγροικος μὲν ἦν ὡς εἰπεῖν κατὰ τὴν ἀνατροφήν). Se trata, creemos, de una estrategia de identificación entre el autor y el santo. Cf. SAPERE-VILLALBA (2012).

12 En efecto, el autor señala que intentará poner en palabras más sencillas una vida anterior, compuesta por Trifilio, discípulo de Espiridón, la que, según dice, estaba escrita en un estilo erudito y más sofisticado. Se refiere a esta como σοφὴν συγγραφὴν Τριφυλλίου ("el sabio escrito de Trifilio") y dice del talento de Trifilio: τῆς ὑψηλῆς τοῦ ἁγίου Τριφυλλίου διανοίας ("el sublime pensamiento del santo Trifilio").

menos instruidos, con los que se identifica, como ya se mencionó (χορηγησαί μοι τὴν ἐμφάνειαν, δι' ἐμοῦ δὲ τοῖς πᾶσι, διὰ τὴν τῶν σὺν ἐμοὶ... ἀπλουστερῶν οἰκοδομήν: “que me precure a mí y por mi intermedio a todos, el esclarecimiento [de lo dicho por Trifilio], para edificación de los más simples, junto conmigo”). Tanto la actitud suplicante como la identificación con un público de bajo nivel son un constituyente esencial del tópico de la *humilitas*, mediante el que el autor pretende disponer bien al auditorio¹³, al presentarse como un narrador (autor implícito=Leoncio) sencillo, humilde y sin más pretensiones que las de aprender del santo, al igual que los lectores¹⁴. Esto queda demostrado sobre todo en los atributos negativos que se asigna al narrador, como *καμοὶ τῷ ἀμαρτωλῷ* (“a mí, pecador”, en 104: 7-8), *τοὺς κατ' ἐμὲ ἀγροικότερους* (“los más rústicos como yo”, en 104: 12), *ὡς ἀμαρτωλός* (“como pecador”, en 104: 14). Observamos que se trata de características negativas en dos planos; uno, el intelectual o literario (la rusticidad); otro, el ético o moral (la alusión al pecado), con lo que queda expresada, en algún punto, la dualidad clásica entre *λόγος* y *ἔργον*¹⁵.

Luego nos encontramos con el segmento que van den Ven denomina “prólogo” (104: 18- 105:19), aunque funciona más bien como una *propositio*, es decir, una especie de resumen de la causa a exponer¹⁶. Tal como es de esperar en un texto hagiográfico, esta

13 Al hablar de “auditorio” no estamos queriendo tomar posición respecto de la circulación del texto en su época. Simplemente asumimos el uso del término en el sentido que sugieren PERELMAN y OLBRECHTS-TYTECA (1958: 55), para quienes el auditorio es, desde el punto de vista retórico, “el conjunto de aquellos en quienes el orador quiere influir con su argumentación. Cada orador piensa, de forma más o menos consciente, en aquellos a los que intenta persuadir y que constituyen el auditorio al que se dirigen sus discursos”. Este constituye uno de los pilares de la argumentación retórica”. Cf. también Ar. *Rh.* 1388b-1391b, Quint. *Inst.* 3. 8. De todas formas, intercambiaremos el término con otros que funcionan como sinónimos, tales como ‘público’ o ‘lector’.

14 Se trata, de acuerdo con la clasificación de Aristóteles, de una persuasión por el ἦθος. Cf. KENNEDY (1981: 25). El concepto de ἦθος también ha sido retomado en las corrientes lingüísticas más modernas: cf. por ejemplo los trabajos de MAINGUENEAU (2002) y AMOSSY (2008 y 2010). El ἦθος puede ser definido como la representación que el orador construye de sí mismo en el desarrollo de su discurso. No es estático, sino que es construido en la relación entre el emisor y su destinatario: a medida que se expresa, el emisor activa en su destinatario una imagen de sí mismo.

15 Para un estudio del proemio puesto en correlación con el de la *Vida de Juan el Limosnero* y la *Vida de Simeón el loco*, cf. SAPERE-VILLALBA (2012). Cf. también SAPERE (2009).

16 La retórica prescribe que la *propositio* se ubique luego de la narración, para recordar al auditorio lo que acaba de ser expuesto. De todas formas, es posible que se encuentre

sección introductoria contiene una breve presentación de la vida del santo, un elogio de sus virtudes y una anticipación de su benéfico accionar. Aquí aparecerá una serie de tópicos literarios¹⁷ que nos brindarán información acerca del nacimiento de Espiridón en Asquia, Chipre (104: 19-20)¹⁸; de su interés por la vida tranquila, que lo lleva a ser un ἐρημοπολίτης (104: 20)¹⁹, de su matrimonio y posterior entrega al sacerdocio (104: 22-23), de su labor como pastor de ovejas y de hombres (104: 18-105: 12) y de sus características sobresalientes (105: 12-19). El lector recibe, en estas breves líneas, un panorama general del contenido central del relato, estrategia del *docilem parare*²⁰.

Esta parte introductoria tiene la intención fundamental de destacar los componentes de la vida del santo en tanto ἄγροικος, idea central que se ve reformulada de distintas maneras, gracias a la ayuda de conectores copulativos (estilo καὶ²¹) y distributivos (como μὲν... δὲ...): Espiridón era pastor, información que se presenta en el texto con un καὶ acumulativo (καὶ ἦν ποιμὴν προβάτων, en 104: 23-24), al que le van a seguir dos καὶ copulativos distributivos, para comparar su tarea de pastoreo con la de David, y luego las partículas distributivas μὲν... δὲ, para establecer el contraste entre el pastoreo literal y metafórico: καὶ χάριν ἔχων προφήτου κατὰ τὸν θεῖον Δαυίδ, καὶ τῇ νυκτὶ μὲν βόσκων τὸ ποίμνιον, τῇ δὲ ἡμέρᾳ τοὺς ἀνθρώπους ποιμαίνων· (“no solo con la gracia de profeta al modo del divino David, sino también apacentando en la noche el rebaño y pastoreando en el día a los hombres”, en 104: 24-105: 2). La oración siguiente insistirá en este procedimiento distributivo: μὲν τῇ νυκτὶ τὴν θεῖαν ψαλμωδίαν τῷ Θεῷ προσέφερον, τῇ δὲ ἡμέρᾳ τὰ τῆς θεοσεβείας κηρύττων διδάγματα (“en la noche ofrecía a Dios la divina salmo-

antes, como una forma de introducción. Cf. LAUSBERG, ORTON and ANDERSON (1998, §346-347).

17 Se trata de los *loci a persona* (*patria, genus, studia, animi natura*), como veremos, propios de la literatura biográfica. Cf. LAUSBERG, ORTON and ANDERSON (1998, §376 y ss.).

18 Tópico hagiográfico emparentado con el encomio. Cf. PRATSCH (2005: 56).

19 A partir de aquí se inicia el tópico hagiográfico de la *renuntiatio*; en este caso, adopta la forma particular del retiro en el desierto, cuyo origen se puede rastrear hasta la *Vita Antonii*. Cf. MACDERMOT (1971: 22ss.), DIJKSTRA-VAN DIJK (2006), PRATSCH (2005: 118) y BROWNING (2001: 230 ss.). Acerca de los antecedentes paganos (encarnados en la figura del filósofo) del tópico de la vida ascética, humilde y retirada, cf. KIRSCHNER (1984).

20 Dispone bien al auditorio saber de antemano de qué va a tratar el discurso. Cf. Ar. *Rh.* 3.13, 1415a, 12; Quint. *Inst.* 10.4.48, 4.1.34; *Rhet. Her.* 1.7.

21 Cf. TRENKNER (1948) y DENNISTON (1954).

dia, mas proclamando en el día las enseñanzas de la religión”, en 105: 3-4), que se da no sólo con la ayuda de coordinantes, sino con el empleo de antónimos; obsérvese, para ello, la oración que se halla en 104: 4-6, en donde quedan bien diferenciados los dos tipos de criaturas a las que pastorea Espiridón: παρέχειν τὰ βρώματα καὶ τοῖς ἀλόγοις θρέμμασιν καὶ τοῖς λογικοῖς δὲ τῆς ἐκκλησίας προβάτοις (“les proveía los alimentos tanto a las irracionales criaturas cuanto a las racionales ovejas de la iglesia”)²².

En suma, estas dos secciones iniciales colaboran con el entramado persuasivo de la obra, ya que no solo implican una introducción en el mundo de la santidad de Espiridón, sino además en el mundo del hagiógrafo, que es quien guiará al lector a lo largo de todo el relato y de quien dependerá el éxito de la función didáctica del texto. Es innegable la dedicación que muestra Leoncio en su material literario, pero en vez de erigirse en una figura sabia o erudita, hemos visto de qué modo intenta acercar su imagen a la de su auditorio, simple, común, sin abandonar el papel de educador.

2.2 Narratio y argumentatio: el núcleo de la hagiografía

La *narratio* (105: 20-128: 2), sección central de la hagiografía, está organizada en diecisiete capítulos de corta extensión²³. Cada capítulo corresponde a un episodio de la vida del santo, por lo general, un hecho milagroso; comienzan con una breve introducción de lugar (*initium a re*) o de personajes (*a persona*) y se cierran (en la mayoría de los casos) con un epifonema o comentario del narrador. Los episodios poseen una lógica narrativa propia y no tienen conexión entre ellos: no se hacen alusiones a los capítulos anteriores ni anticipaciones de lo que vendrá, así como tampoco se observa ningún tipo de evolución o desarrollo²⁴. De todas formas sí es posible

22 Cf. también πονηροὺς τε καὶ ἀγαθοὺς ἀνθρώπους (105: 8); καὶ καὶ τοῖς μὲν ἀνθρώποις... παρέχων ἐδέσματα... ἐν δὲ τῇ νυκτὶ ποιμαίνων τὰ θρέμματα (105: 9-11).

23 La *brevitas* es considerada una virtud entre los autores clásicos (Cic. *Inv.* 1.18, 28 Quint. *Inst.* 4.2.40, 4.4.43, *Rhet. Her.* 1.14), porque facilita la comprensión y la atención, a la vez que contribuye con el *docilem parare*. Cf. también RAPP (1998).

24 Por tal motivo, podríamos modificar el orden en el que aparecen los episodios y no se vería afectada la totalidad de la narración. Cf. BOURBOUHAKIS-NILSSON (2010: 269). Esto representa una diferencia respecto de la *Vida de Juan* y la *Vida de Simeón*, en donde se advierte mucha más vinculación entre las diferentes partes del relato.

hacer una agrupación de capítulos de acuerdo con la temática que tratan o con ciertos contenidos compartidos:

- El capítulo 1, donde se realiza el milagro de la hija de Espiridón, puede vincularse con el prólogo, dado que allí, además de la presentación de las características del santo, se hace mención a su vida familiar (104: 22). De hecho, se trata del único capítulo en el que tiene protagonismo un miembro de la familia de Espiridón.
- De la misma manera, el capítulo 2 cuenta acerca de una hambruna producida en Chipre, ciudad natal de Espiridón, como se nos dijo en el prólogo. Nuevamente se establece un vínculo entre un capítulo inicial y el prólogo, en este caso, a partir de las únicas dos menciones de Chipre en la obra. De algún modo, el autor parece estar situando al auditorio y haciendo una presentación gradual de la vida del santo: en el capítulo 1, introduciendo un personaje de su familia mencionado en el prólogo; en el capítulo 2, el lugar de su nacimiento, también presentado en el prólogo.
- Los capítulos 3 y 4 guardan también relación, pues tratan temáticas afines: en ambos se establece una contraposición entre la injusta codicia del rico (personaje que aparece en los dos capítulos) y la necesidad del pobre.
- A su vez, el capítulo 5 se relaciona con el 4, puesto que en ambos juega un papel importante el cultivo de la tierra (en el capítulo 4, el terreno que Espiridón encomienda sembrar al pobre; en el capítulo 5, los terrenos salvados de la inundación); de la misma manera, el milagro del capítulo 6 tiene lugar durante la cosecha.
- Es posible observar también una vinculación metafórica entre los capítulos 7 y 8. El capítulo 8 trata acerca de la cura, por parte del santo, de la dolencia del emperador; allí se empleará un vocabulario específico: se hará referencia a Espiridón como “médico” (ιατρός, en 112: 27, ὁ μέγας ιατρός, en 113: 15) y a su práctica como una “curación” (ιάσασθαι en 113: 13, ἴασις, en 114: 30 y 115: 11) de los padecimientos (πάθος, en 112: 27 y 32, 114: 33; πόνον, en 114: 33) por medio de “remedios” (φάρμακα, en 113: 20)²⁵. En el capítulo anterior, a pesar de que trata un

²⁵ Desde luego que todos estos términos serán reinterpretados en el mismo capítulo como “gracia” (χάρις, en 115:2) y “salvación” (σωτηρία en 114: 30, 115: 1-2 y 10) de parte de Dios.

tema completamente distinto, aparece un vocabulario similar: la prostituta que recibe el perdón del santo se dirige a él como ὦ μέγιστε ἰατρῆ (112: 11) y se refiere a su situación de pecadora como un padecimiento (μου τὸ πάθος, en 112: 11-12) que debe ser sanado por el santo (προσήνεγκας τὸν καυστήρα, στήσόν μου τὴν σηπεδόνα: “aportaste el cauterio, aplícalo a mi putrefacción”, en 112: 16-17); asimismo, la voz del narrador que cierra el capítulo afirma: παῦτα τοῦ μεγάλου ἰατροῦ καὶ ὄντως τὸν δεσπότην μιμουμένου τὰ σωτήρια φάρμακα (“Estos son los remedios salvadores del gran médico y realmente imitador del Amo”, en 112: 22-23). De hecho, la metáfora se extiende al capítulo 9, cuando se le pide a Espiridón resucitar a un bebé, apelando a la imagen de Cristo como “médico” (ιατρός, en 116: 21)²⁶.

- Los capítulos 11 y 12 tienen un elemento en común, el “miedo” (φόβος) que se desencadena luego del milagro; en el capítulo 11, el miedo ejemplificador: luego del castigo del diácono desobediente, su castigo infunde miedo en los demás, pues sirve como elemento disuasorio de una mala acción; en el capítulo 12, aparece otro tipo de miedo: el temor reverencial a los cantos invisibles de los ángeles. Y en vinculación con esta celebración litúrgica de ángeles aparecerá en el capítulo siguiente la celebración acompañada del brillo abrumador de las lucernas encendidas por acción del santo.
- Los capítulos 13 y 14, a pesar de no tener una temática afín, recurren en la contraposición entre lo visible y lo oculto, a través de alusiones léxicas como λύχνω (“lucerna”, en 121: 15), φέγγος (“luminosidad”, en 121: 17 y 20), ἀόρατον (“invisible” en 121: 18 y 28), τῷ πάντα ἐφορῶντι Θεῷ (“Dios, que ve todo”, en 121: 18), τὰ κρύφια (“lo oculto”, en 121: 18), ἰδεῖν (“ver”, en 122: 18), ἐθεάσατο (“contemplar”, en 122: 22), κρυπτῶς (“ocultamente”, en 122: 33).
- Los capítulos 14, 15 y 16 tienen en común la manifestación de atributos especiales del santo: conocimiento de los pensamien-

26 Existe también otra relación entre los capítulos 8 y 9, aunque de índole estructural: en la realización de ambos milagros, Espiridón cuenta con la asistencia de un compañero: en el capítulo 8, Trifilio, descrito como su “aprendiz” (μαθητής, en 113: 19); en el capítulo 9, el diácono Artemodoro. Ambos personajes son testigos y comunicadores de las acciones del santo (cf. 113: 19-22 y 117: 31-118: 2).

tos de Trifilio (14), poder performativo de sus palabras hacia la adúltera (15) y clarividencia (16)²⁷.

- Los capítulos 16 y 17 retoman el ambiente del trabajo del campo, puesto que uno narra sobre la pérdida de un rebaño y otro, un hurto de ganado.

De más está decir que todas estas vinculaciones se realizan a través de procedimientos bastante heterogéneos (algunas se dan por coincidencia temática, otras por coincidencia léxica, otras por coincidencia estructural), pero tienen la importancia de otorgar cohesión²⁸ a los diferentes capítulos, cohesión que de otra forma estaría bastante desdibujada, como dijimos, por la inconexión narrativa propia del género.

Como en todos los textos hagiográficos, la narración se verá entrelazada con la *argumentatio*²⁹: puesto que los hechos de la vida de Espiridón constituyen en sí mismos una prueba –ya que representan un *exemplum*³⁰ particular del que extraer un modelo general de conducta–, los recursos estilísticos y retóricos desarrollados en esta sección estarán en función de reforzar su eficacia, que no es otra que el cumplimiento del objetivo de la obra: narrar a los más simples (los ἀγροκοτέρους mencionados en 104: 12) la vida de Espiridón con un discurso común (el κοινότερος λόγος 104: 15) que sirva de edificación para todos. En efecto, ese κοινοτέρω λόγῳ estará plasmado en una retórica de lo sencillo, de lo cotidiano, de lo comprensible, pero no desprovista de trabajo literario. Ese trabajo literario no implicará sofisticación ni erudición exacerbada³¹, pero

27 Obsérvese, además, el paralelismo de los cierres exclamativos de cada capítulo, en donde se destaca con admiración lo realizado por Espiridón: Ω τῆς τοῦ δεσπότου φιλίας, πῶς τοῖς γνησίοις φίλοις τὴν γνῶσιν δίδωσι τῶν κερυμμένων (“Oh, amistad del Amo, cómo da a los legítimos amigos el conocimiento de las cosas ocultas!”, en 123: 22-24) y Ω λόγος ὄντως ὡς μάχαιρα δίστομος (“¡Oh, palabra realmente como daga de doble filo!”, en 125: 10-11).

28 Acerca de las diferentes posibilidades de los recursos textuales cohesivos, cf. HALLIDAY-HASAN (1976).

29 Este entrelazamiento de *narratio* y *argumentatio* otorga dinamismo al texto y da como resultado una lectura amena y, por ende, una buena disposición del receptor, puesto que, como aconsejan las reglas de la retórica clásica, las pruebas son más convincentes si se introducen disimuladamente. Cf. Quint. *Inst.* 4.2.57.

30 Para un análisis de la ejemplaridad del santo en la literatura tardoantigua, cf. BROWN (1983).

31 La retórica clásica recomienda que el ornato no sea exagerado, sino más bien natural, porque la excesiva artificiosidad del lenguaje podría generar desconfianza en el público. En palabras de Aristóteles (*Rhet.* 1404b.17-18): μη δοκεῖν λέγειν πεπλασμένως ἀλλὰ

sí gracia y armonía en la expresión, preocupación por el detalle y cuidado en la forma adecuada de comunicar las enseñanzas del santo.

Si bien es el personaje de Espiridón el que se destacará en esta sección, no debemos perder de vista en nuestro análisis la figura del narrador, pues esta es la que sustenta el entramado argumentativo. Con esto queremos decir que a partir de la forma en la que el narrador se presente ante su destinatario y del tipo de relación que construya con él se podrán extraer conclusiones respecto del estilo general de la obra, como veremos.

2.2.1 Figuras de dicción por adición

Uno de los mecanismos de persuasión que resulta imprescindible para alcanzar los objetivos planteados en el prólogo está plasmado en las figuras de dicción por adición, ya que estas contribuyen a generar énfasis, de gran efectividad en los textos didácticos. Leoncio es afecto a este recurso, sobre todo, por medio de las descripciones de los personajes, pero no porque estas sean extensas o grandilocuentes, sino porque son breves y concisas, y allí radica su efectividad: tienen principalmente la forma de *epitheta ornantia*³², sobre la base de adjetivaciones dobles (ditologías) o acumulativas (a través del polisíndeton). De este modo, no se quiebra la narración de los hechos (principal contenido a comunicar), sino que, al pasar, Leoncio dedica unas líneas a presentar los rasgos clave para conocer al personaje en cuestión³³. Esta adjetivación podrá ser repetida a lo largo del episodio (en caso de que el personaje vuelva a ser mencionado) o a lo largo de toda la obra (lo que ocurre con Espiridón, por ejemplo), con la firme intención de dirigir la interpretación de la figura de la que se trata. Para referirse a Espiridón, podrá decir, por ejemplo, τοῦ τρισμάκαρος καὶ ἀοιδίου πατρὸς

πεφυκώτως (“es preciso no expresarse artificiosamente, sino de manera natural”). Quintiliano expresa una idea similar (*Inst.* 4. 2. 126): *effugienda... omnis calliditatis suspicio* (“debe ser rehuida toda sospecha de habilidad”), *nihil uideatur fictum, nihil sollicitum* (“que nada parezca fingido, que nada parezca trabajado”).

32 Cf. GARAVELLI (1988: 253)

33 Acerca de las posibilidades de las descripciones en los textos hagiográficos, cf. PRATSCH (2005: 106).

(“tres veces bienaventurado y celebrado padre”, en 104: 4), τοῦ ἐπισκόπου τοῦ ἁγίου καὶ θαυματουργοῦ (“obispo santo y taumaturgo”, en 104: 4-5), ὁ ποιμὴν καὶ διδάσκαλος (“pastor y maestro”, en 105: 22), ὁ πιστὸς καὶ δίκαιος (“el fiel y justo”, en 109: 25), entre otros ejemplos³⁴. Para hablar de personajes incidentales también puede recurrir a la ditología, con el fin de poner en evidencia sus características sobresalientes. Tal es el caso de Trifilio (τοῦ ἁγίου καὶ θαυματουργοῦ ἐπισκόπου Τριφυλλίου: “Trifilio, obispo santo y taumaturgo”, en 104: 9-10; ὅς ἦν... ἐν κόπῳ καὶ ἀσκήσει: “quien estaba en la fatiga y en la práctica”, en 113: 20-21, cap. 8), el rico del capítulo 3 (χρυσὸν θέλοντος τοῦ πλουσίου καὶ ἀποστεροῦντος τὴν τῶν πενήτων τροφήν: “quería oro y despojaba de su sustento a los pobres”, en 107: 7) o la mujer del capítulo 16 (χριστοφόρου καὶ πιστῆς γυναικός: “mujer fiel y portadora de Cristo”, en 125: 17; Ἐκεῖνη δὲ ἡ χρηστὴ καὶ μακαρία γυνή: “aquella mujer honesta y bienaventurada”, en 126: 11-12), por mencionar solamente algunos ejemplos³⁵. Con la misma intencionalidad enfática Leoncio recurre al polisíndeton; refiriéndose a Espiridón, dirá, por ejemplo, ὁ δὲ πρᾶϋς καὶ μέγιστος καὶ ὄσιος ποιμὴν Σπυριδῶν (“el manso y grandísimo y piadoso pastor Espiridón”, en 119: 19-29), τὸν φίλον καὶ σύμπονον καὶ λειτουργὸν τοῦ Θεοῦ καὶ αὐτοῖς τοῖς ἀγγέλοις ὁμότροπον ἰερέα (“amigo y compañero de fatigas y liturgo de Dios y sacerdote de modos iguales a los ángeles mismos”, en 120: 32-121: 1)³⁶.

34 En los ejemplos mencionados no aparece el nombre de Espiridón, pero es claro para el lector quién es por antonomasia el pastor, el maestro o el obispo aludido. Esta forma de referir al santo a través del circunloquio es la más común, ya que enaltece su figura.

35 La ditología es también una forma de circunloquio, del que hablaremos más adelante.

36 Será la divinidad, desde luego, quien reciba, a modo de alabanza, la mayor cantidad de atributos acumulados: ὁ φίλος καὶ Θεὸς καὶ Κύριος (“el Amigo y Dios y Señor” en 106: 8), πατέρα ἐνυπόστατον Θεόν, υἱὸν δὲ ὁμοίως καὶ πνεῦμα ἅγιον, τριάδα ὁμοούσιον Θεὸν ἓνα καὶ μόνον (“el Padre, Dios enhipostático e igualmente el Hijo y al Espíritu Santo, Trinidad coesencial, Dios uno y único”, en 115: 16-17), τῷ πάντα ἐφορῶντι τὰ κρύφια Θεῷ καὶ ἀρχηγῷ τῆς παστάδος καὶ νυμφίῳ θεῷ τῆς ἁγίας παρθένου ἐκκλησίας (“Dios que ve todo lo oculto y es príncipe de la alcoba nupcial y divino esposo de la santa Iglesia virgen”, en 121: 18-20). Nótese que en algunos de los ejemplos citados se refuerza el énfasis de la acumulación por el empleo de miembros crecientes (en 120: 32-121: 1 y 121: 18-20).

2.2.2 Figuras de pensamiento por adición

Las figuras de pensamiento también revisten la forma de acumulaciones; tal es el caso de la *commoratio*, cuyo ejemplo más llamativo en el texto es el de la paráfrasis interpretativa: el narrador, por necesidad de especificar y comunicar claramente su enseñanza, agrega, luego de un término, una explicación adicional. De este modo, el destinatario de la obra no tendrá dudas respecto de cómo interpretar los conceptos fundamentales que se quieren transmitir y podrá continuar con su lectura con la seguridad del que comprende paso a paso. Es evidente que Leoncio aspira a que el lector se sienta cómodo a medida que avanza el relato, con lo que se advierte ya un claro rasgo de su ἤθος discursivo. Así, en 105: 16-17, la *interpretatio* apunta a explicar con claridad un concepto teológico, como el de la “tríada de las virtudes” (τὴν τριάδα δὲ τῶν ἀρετῶν ἣτις ὑπάρχει πίστις, ἐλπίς, ἀγάπη: “la tríada de las virtudes, que es fe, esperanza y caridad”(105: 16-17), recurso similar al que leemos en 111: 34-112:2, donde explica en qué consisten los carismas (τὰ χαρίσματα, ἃ καὶ ὑπάρχει νόμου καὶ προφητῶν πληρώματα τοῦτ' ἔστιν πίστις ἐλπίς ἀγάπη, ἣτις ἔστιν γνῶσις Θεοῦ καὶ πάντων ἀρχὴ τῶν καλῶν: “carismas, que son cumplimiento de la ley de los profetas, esto es fe, esperanza, caridad, que es conocimiento de Dios y principio de todos los bienes”)³⁷.

Las aclaraciones incidentales están emparentadas con este recurso estilístico, pues consisten, precisamente, en retomar una palabra o frase que puede resultar en principio de oscura comprensión, para especificar su significado. Su esquema formal es invariable: se trata de frases parentéticas introducidas por el verbo λέγω. Por ejemplo, en el comienzo de la obra, la primera vez que Leoncio se refiere a Espiridón por medio de un extenso circunloquio (τοῦ τρισμάκαρος καὶ ἀοιδίμου πατρὸς ἡμῶν: “tres veces bienaventurado y celebrado padre nuestro”, en 104: 4-5), necesita cerciorarse de que el lector comprenda sin duda de quién se trata, y explica inmediatamente “me refiero a Espiridón, el obispo santo y taumaturgo” (τοῦ ἐπισκόπου τοῦ ἁγίου καὶ θαυματουργοῦ λέγω Σπυριδῶνος). El uso más notable de estas aclaraciones se da junto con aquellas metáforas cuya decodificación pudiera resultar difi-

37 Cf. también 113: 23-26, 116: 16-17, 122: 23-24, 122: 34-123: 1 y 123: 28-30.

cultosa para el público. Por ejemplo, en 114: 19, Leoncio encuentra necesario esclarecer en qué consiste la “vajilla de arcilla” (τὸ σκεῦος τὸ πήλινον τὸ τοῦ βασιλέως λέγω σῶμα: “la vajilla de arcilla, me refiero al cuerpo del emperador”). Otras veces, las aclaraciones sirven para desarrollar una alusión a las Escrituras que, de otro modo, hubiera sido elíptica, como en 127: 5-6 (τὸ τῆς γραφῆς ἐννοήσας τὸ μὴ ἀποδιδόναι λέγω κακὸν ἀντὶ κακοῦ: “al comprender lo de la Escritura –me refiero a no devolver mal por mal–”).

La *correctio* en sus formas de contraposición (no ‘p’, sino ‘q’, en griego “οὐ... ἀλλά”) y superación (‘p’ o más bien ‘q’, en griego “μᾶλλον”) constituyen otro ejemplo de estas figuras de pensamiento que trabajan por adición y que sirven, como hemos dicho, para subrayar aquellas enseñanzas que se desean comunicar. La mayoría de las contraposiciones están dispuestas estratégicamente con el fin de magnificar la figura del santo (y, desde luego, a la divinidad), acentuando sus atributos y buenas obras, en paralelo con ejemplos contrarios. En la cita que exponemos a continuación veremos la contraposición *tiranía/salvación*, *remedios humanos/salvación* y *curación de la gracia celestial*:

οὐ γὰρ τυραννὶς ἦλθεν ἀλλ’ ἐπὶ σωτηρίας, οὐδὲ τέχνης συνέργεια δι’ ἀνθρωπίνων φαρμάκων, ἀλλ’ ἦλθεν εὐθέως οὐρανία χάρις τὴν σωτηρίαν καὶ τὴν ἴασιν τῷ πάθει παρέχουσα: “Pues no vino como una tiranía, sino para salvación, ni como colaboración del arte mediante remedios humanos, sino que vino enseguida la gracia celestial, proveyendo al padecimiento la salvación y la curación”. (114: 28-31, cap. 8)

El mismo mecanismo se observa en las superaciones. A modo de ejemplo, ofrecemos la siguiente frase, en la que se oponen los conceptos de *posesiones inútiles=temporales* y *posesiones eternas*:

Μηκέτι, ὦ τέκνον, ἐν τῇ διανοίᾳ σου ἔχε τῶν ἀργῶν κτημάτων δεινὴν ἐπιθυμίαν τῶν μὴ δυναμένων ἀκολουθῆσαί σοι ἐν τῷ μέλλοντι, ἀλλὰ προσκαίρων ὄντων· ἐκεῖνων δὲ μᾶλλον ἐραστῆς γίνου τῶν σὺν ἡμῖν ἀπερχομένων καὶ αἰωνίων ὄντων: “Ya no mantengas en tu pensamiento, hijo, el tremendo deseo de posesiones inútiles que no pueden acompañarte en lo venidero, sino que son temporarias; más bien,

vuélvete un enamorado de aquellas que se van con nosotros y son eternas" (123: 19-21.)³⁸

2.2.3 Tropos e isotopías semánticas y léxicas

Con la finalidad de reforzar las buenas acciones del santo encontramos también en el texto una serie de tropos; el autor no parece tener la intención de recurrir a ellos para causar sorpresa por lo ingenioso de la asociación de los conceptos o la elaborada riqueza lingüística a la que se apela, sino más bien evocar imágenes familiares, conocidas y que encarnan un código cultural compartido con el lector. De este modo, se liga aun más la relación del autor con su auditorio, ya que se aprecia un vínculo basado en valores compartidos, lo que constituye una identificación fundamental como estrategia argumentativa basada en el *êthos*, pues genera un sentimiento de pertenencia que suscita la simpatía del destinatario, en el sentido etimológico de "sentir con"³⁹.

El circunloquio es un ejemplo de tropo discursivo; este adopta, en muchos casos, la forma de la antonomasia, sobre todo aplicada a Espiridón, quien es *ὁ κάλλιστος ἐργάτης* ("el buenísimo operario", en 117: 2), *ὁ μέγας καὶ θαυμαστὸς ἐκεῖνος ἀνὴρ* ("aquel hombre grande y admirable", en 108: 22), *τῷ φίλῳ αὐτοῦ καὶ θεράποντι* ("su amigo y servidor", en 106: 8-9), entre muchos otros⁴⁰, y también aplicado a Dios (*ὁ τῶν ὅλων Θεὸς καὶ δεσπότης*, "Dios y amo del universo", en 106: 18; *τὸν παρέχοντα τὴν ζωὴν*, "Quien procura la vida", en 116:24, etc.). El referente es, desde luego, de fácil decodificación, lo que constituye una nueva muestra de la actitud de acercamiento de Leoncio a su público⁴¹.

Como más ejemplos dentro de los tropos, hallaremos en el texto metáforas, que son prácticamente tópicos, porque el autor pre-

38 Cf. también 117: 10-12 (oposición entre dinero y voluntad de Cristo) y 117: 15-16 (oposición entre dinero y fe). Nótese la cercanía con la que se emplea el mismo recurso.

39 Cf. AMOSSY: 2008: 118-119. Dice CONSTANTELOS (1993: 93) acerca de los valores que se encuentran en los relatos hagiográficos: "Whether written in demotic or high-style Greek, all [sc. Lives of saints] constitute a *mirror of the values* the people cherishd, and all reflect a *thought-world*". (Subrayado nuestro).

40 La antonomasia sin circunloquio es también frecuente aplicada a Espiridón, mencionado como *ὁ δίκαιος*, *ὁ ἄγιος*, *ὁ ὅσιος*, *ὁ ὅσιος ποιμὴν*, *ὁ καλὸς ποιμὴν*, etc.

41 Cf. más arriba lo dicho acerca de las aclaraciones.

tende, nuevamente, que sean fácilmente comprendidas por el lector⁴². Encontramos, por ejemplo, la analogía de la comida para hacer referencia a las enseñanzas de Dios⁴³ y la de la luz para aludir a la divinidad (τὰ τοῦ φωτὸς τῆς θεογνωσίας παρέχων ἐδέσματα: “la comida de la luz del conocimiento de Dios”, en 105: 10; τὴν ἀκτῖνα τῆς θεογνωσίας: “rayo del conocimiento de Dios”, en 105: 15); la metáfora de la muerte para aludir al mal (ἐν αὐτῇ θανατηφόρος ζωὴ χρυσὸν θέλοντος τοῦ πλουσίου: “la mortífera vida del rico”, en 107: 6, cap. 3) y la del calor para aludir a las pasiones (ζέων τῷ πνεύματι: “hirviendo en su espíritu”, en 106: 32 y διπλοῦν δὲ καῦμα τοῦ λέγοντος ἢ γνώμη: “era doble quemazón la intención del que hablaba”, en 119: 9), entre otras. La metáfora tiene una fuerza persuasiva inigualable, ya que deja en manos del lector la decodificación (por muy fácil que esta sea) de los elementos puestos en juego, logrando de este modo su complicidad, en tanto participe del proceso argumentativo de la mano del autor⁴⁴.

El texto ofrece también sinécdokes y metonimas, que se integran al relato de manera natural, puesto que son casi expresiones fosilizadas. Son muy comunes aquellas conformadas por partes del cuerpo, como la mano (115: 10), la boca (123: 10), la lengua o los labios (116: 22 y 23), elementos que poseen, además, un peso simbólico que el autor capitaliza para reforzar el efecto retórico: la mano y la boca/labios del santo como representación de sus obras y sus dichos.

Las comparaciones también son tópicas, tal como la del santo y el pastor (εἶπεν ταῦτα τῷ σοφῷ πατρὶ στρυγνὸς ὦν ὡς ποιμὲνι προβάτων: “le dijo esas cosas al sabio padre como a pastor de ovejas” en 106: 31; τοῦτον ὁ ὅσιος ποιμὴν ὡς ἀρνίον ἐκ λύκου θέλων ῥύσασθαι: “El piadoso pastor, queriendo proteger a este

42 Como señalan LAKOFF y JOHNSON (1980), las metáforas no pertenecen al terreno exclusivo de la poesía o la literatura elevada, sino que están presentes en la vida cotidiana y forman parte de nuestro universo conceptual, pues a través de ellas pensamos y elaboramos razonamientos cotidianamente. Por tal motivo, la fuerza argumentativa de las metáforas no radica exclusivamente en su creatividad y astucia, sino en las posibilidades que estas brindan a la hora de estructurar nuestro sistema de pensamiento. Cf. también PERELMAN y OLBRECHTS-TYTECA (1958: 569 y ss.; 610 y ss.). En el caso de la *Vida de Espiridón*, el uso convencional de la metáfora está al servicio de reforzar una serie de imágenes típicas del pensamiento cristiano, como veremos.

43 Acerca de este tema en otros textos hagiográficos cf. MACDERMOT (1971: 42 y ss.)

44 Cf. LE GUERN (1981: 70 y ss.).

como a un cordero del lobo”, en 110: 22-23, cap. 5), las palabras vanas comparadas con instrumentos musicales disonantes (οὐτω καὶ ὁ δίκαιος οὐ πολυλογίας ἦν ὄργανον ὥσπερ κύμβαλον ἠχῶν ἢ χαλκός: “Así también el justo no era instrumento de palabrerío, como un címbalo o un bronce que resuena”, en 119: 30-31), o las palabras efectivas comparadas con una espada (Ὡ λόγος ὄντως ὡς μάχαιρα δίστομος: “Oh, palabra realmente como espada de doble filo”, en 125: 10)⁴⁵. Pero este tipo de analogías, simples y hasta podríamos decir trilladas, tienen, al igual que los demás tropos, la función primordial de ser enfáticas, por lo que se verán reforzadas, a su vez, por recurrencias o isotopías léxicas diseminadas por toda la obra, con la intención de destacar temas centrales del pensamiento cristiano⁴⁶ mediante imágenes, tales como:

- la servidumbre a Dios, que aparece mayormente asociada a la tarea de Espiridón, que es, en efecto, un siervo de Dios, a lo que se añaden otros valores como la fidelidad y la amistad. Cf. por ejemplo: αὐτὸς ὡς θεράπων παρὰ Θεοῦ ἐκομίσω: “tú, como servidor, recibiste de parte de Dios” (115: 11-12, cap. 8), ὡς τοῦ κτίσσαντος πιστότατος οἰκέτης: “¡qué fidelísimo sirviente del Creador” (119: 26, cap. 11), τοῖς αἰτήσασι δούλοις τὰ πρὸς ζωὴν παράσχου αἰτήματα: “provee a los esclavos que te hacen peticiones” (106: 12-13)⁴⁷,
- heridas y enfermedades: los hombres tienen la enfermedad del pecado y es Dios el médico que debe curarla (junto con su intermediario Espiridón). Cf. por ejemplo: Ταῦτα τοῦ μεγάλου ἱατροῦ καὶ ὄντως τὸν δεσπότην μιμουμένου τὰ σωτήρια φάρμακα: “Estos son los remedios salvadores del gran médico

45 Hay un grupo de comparaciones que intenta trazar un vínculo con las Sagradas Escrituras, lo que implica, tal como dijimos, reforzar el código cultural compartido con el lector: οὐ χρόνον ἔσχεν ἢ χάρις οὐδὲ θόρυβον, ὡς ποτε ἐποίησεν ὁ Θεοσβίτης Ἠλίας ἔχων τὴν πρὸς Θεὸν φιλίαν: “La gracia no tuvo dilación ni hizo alharaca, como sí, alguna vez, el tesbita Elías en amistad con Dios” (106: 22-24. Cf. *1 Reyes* 17: 1.); γὰρ τοῖς πονηροῖς τῶν πόνων καὶ τῶν πληγῶν ἀνωφελὴς γίνεται ἡ βάσανος, ὥσπερ καὶ τῷ Φαραῶ: “el tormento de las penas y las plagas queda sin provecho para los perversos, como también para el Faraón” (108: 13-14. Cf. *Éxodo* 7: 8-12: 42.). No olvidemos que las comparaciones con personajes bíblicos también funcionan para asimilar al santo con otros modelos a imitar. Cf. KRUEGER (2010b).

46 Como dice LONGO (2004: 184 y 220), la hagiografía es un “formidable strumento di divulgazione ideologica” y este tipo de mecanismos discursivos contribuye con ello. Acerca del valor de las metáforas dentro de una cultura, grupo o individuo perteneciente a un grupo, cf. LAKOFF y JOHNSON (1980: 59-62).

47 Cf. también 106: 8-9, 119: 26, 120: 11, 127: 23-25.

y realmente imitador del Amo" (112: 23-24)⁴⁸; Ἦ τῆς φύσεως τῶν ἀνθρώπων ἰατρός, ὃ φαρμάκων εἶδος διδεῖν τῶν παθῶν λυτήριον: "¡Oh, médico de la naturaleza de los hombres!; ¡oh imagen de los remedios para dar solución a las pasiones!" (119: 24-25, cap. 11)⁴⁹,

- la esclavitud del pecado, que alude fundamentalmente al apego de los bienes materiales⁵⁰. Por ejemplo: καὶ γὰρ λανθάνουσι πάλιν τὸν πόνον τῆς διανοίας αὐτῶν τῆ φιλαργυρία δεδουλωμένοι καὶ γὰρ θέλουσι δούλους ἔχειν τοὺς ἐλευθέρους, ἀπαιτοῦντες κέρδη παρανόμως ὑπὲρ τοῦς νόμους.: "Pues, esclavizados por su amor al dinero, olvidan de nuevo el esfuerzo de su pensamiento y quieren tener como esclavos a los libres, reclamando ganancias ilegalmente, más allá de las leyes" (108: 14-15, cap. 4)⁵¹.
- la lucha y el combate⁵². Por ejemplo: "Artemidoro, que servía a Cristo con sus luchas" (116: 16, cap. 9)⁵³,
- la amistad con Dios y entre los hombres, encarnada principalmente en la figura de Espiridón, vinculada en numerosas oportunidades con la relación de *παρορησία*. Es evidente, por su recurrencia, que es una imagen poderosa en el texto, y por tal motivo no debemos pasarla por alto. Hay frases en las que se dice que Dios es "amigo": Εὐθέως δὲ ὁ φίλος καὶ Θεὸς καὶ Κύριος τῷ φίλῳ αὐτοῦ καὶ θεράποντι παρέσχεν τὴν αἴτησιν: "Enseguida, el Amigo y Dios y Señor accedió a la petición de su amigo y servidor" (106: 6-7); μάθε φίλον τὸν μόνον ὑπάρχοντα ἀγαθὸν Θεὸν καὶ εὐσπλαγχνον: "entérate de que el único amigo es el Dios bueno y de entrañas misericordiosas"

48 El uso de esta imagen aquí, al final del capítulo 7, es anticipatorio del capítulo que viene a continuación, en el que se trata la enfermedad del emperador. Cf. lo dicho má arriba acerca de la cohesión entre los capítulos.

49 Cf. también 112: 16-17, 128: 12-14. La imagen de la enfermedad está muy presente en el género hagiográfico, sobre todo en el caso de los santos que realizan milagros. Cf. PARGLEAN (1968, 118).

50 Esta imagen está muy presente en la *Vida de Juan el Limosnero*, dado que el dinero, los bienes materiales y los actos de generosidad y de avaricia son un tema recurrente en la obra.

51 Cf. también 109: 1, 119: 20-21.

52 Se trata de una metáfora de larga tradición; no cuenta con muchas apariciones en nuestro texto (sobre todo, comparada con las otras imágenes). Acerca de este tema en la hagiografía bizantina y de sus implicancias ideológicas, cf. DELEHAYE (1909) y GROTOWSKI (2010).

53 Cf. también 107: 30, 118: 27.

(109: 22, cap. 4). En otras, se habla de la relación de amistad entre los hombres y Dios: ὁ Θεοσβίτης Ἠλίας ἔχων τὴν πρὸς Θεὸν φιλίαν: “el tesbita Elías en amistad con Dios” (106: 23-24); ὦ πῶς ἤκουσεν ὁ Θεὸς στενάζοντος τοῦ φίλου: “oh, cómo escuchó Dios al amigo que se lamentaba” (107: 30-31, cap. 3)⁵⁴. En otras, se hace explícito que el santo es amigo de Dios: ὁ τοῦ Θεοῦ φίλος Σπυρίδων: “Espiridón, amigo de Dios” (108: 30, cap. 4)⁵⁵. Otras frases hacen hincapié en la relación de amistad entre los hombres: Ἦν δέ τις ἄλλος γνήσιος τοῦ ὀσίου φίλος: “Había otro, amigo sincero del piadoso” (108: 8, cap. 4); Εἶπεν δὲ πάλιν πρὸς ἐκείνον τὸν φίλον τὸν μετ’ αὐτοῦ διάκονον· Ὡ φίλων μοι προσφιλέστατε καὶ τῶν θείων κοινωνῆ μυστηρίων: “Dijo de nuevo a aquel amigo diácono que estaba con él: —Oh el más querido de mis amigos y partícipe de los divinos misterios” (117: 3-5, cap. 9). Por último, hay también alusiones generales acerca de la amistad, dando a entender que esta es la base para el accionar benéfico, en tanto que los amigos se proveen ayuda mutua: Ὡ φιλίας βοηθός: “¡Oh, ayuda de la amistad!” (107: 28, cap. 3), ἵνα τῷ ἐμῷ φίλῳ τὴν λύτρωσιν ἀνοίσω: “para que yo aporte a mi amigo el rescate” (110: 27, cap. 5)⁵⁶. Es evidente, pues, que la idea de ‘amistad’ está en paralelo con la idea de santidad: el santo disfruta de la amistad con Dios, a la que invita a todos los hombres. En este sentido es que observamos una figura de santo más parecida a la que RAPP llama *intercesor*, en tanto que crea lazos de familiaridad con su comunidad⁵⁷.

Los términos y las metáforas que conforman estas imágenes están ubicados estratégicamente a través de la narración, de modo que se le presenten al lector de manera dispersa y gradual. No pierden su fuerza expresiva, dado que el énfasis está, precisamente, en la repetición paulatina de estas imágenes, que van fijándose en la mente del destinatario como un *Leitmotiv*. Funcionan además como otro de los recursos cohesivos.

Asimismo, Leoncio realiza una selección muy sutil de vocabulario y una distribución estratégica, que le permite, además de dar cohesión al texto, reafirmar elementos de su enseñanza y, en

54 Cf. también 111: 33-34 (cap. 6).

55 Cf. también 109: 18 (cap. 4).

56 También se recurre a la imagen de la amistad de manera metafórica, por ejemplo: “amigo de la fe” (φίλε τῆς πίστεως 122.16). Cf. además 108: 25-28, 110: 4 (cap. 4), 111: 8 y 12-15 (cap. 5), 123: 22-24, (cap. 14), 126: 6-7 (cap. 16).

57 RAPP (1999: 66 y ss.).

última instancia, hacer el texto lo más comprensible posible para el lector. En algunos casos, se trata de juegos etimológicos, tales como διδούς τοῖς τιμῶσι παρὰ τοῦ τιμωμένου (“dándolos de parte del Honrado a los que honran”, en 111: 29), πάντα μεγάλα καὶ πάντα τέλεια δίδωσιν ὁ Θεὸς τοῖς τελείοις δωρήματα (“Dios da todos los dones, grandes y perfectos, a los perfectos”, en 111: 30-31), Ἰδοὺ ἃ ἤτησας ἔλαβες, ἀλλὰ καὶ σὺ δίδοναι θέλε πᾶσι τοῖς αἰτοῦσι τὴν σωτηρίαν (“has recibido lo que pediste, pero desea también tú dar la salvación a todos los que la piden”, en 114: 34-115: 1), τὴν κακότροπον γνώμην... εὐγνώμων (“maliciosa intención... de buena intención”, en 118: 10 y 14), que establecen a su vez paralelismos; en otros casos, el vocabulario se organiza en estructuras paralelas a través de antónimos, como por ejemplo κρούων ἠνοιξας τὴν οὐρανίαν χάριν, κρούουσιν αὐτὸς καὶ θλιβομένοις μὴ κλείσης (“golpeando, abriste la gracia celestial; no les cierres tú a los que golpeen y estén atribulados”, en 115: 2-3); Μὴ με φιλοῦντά σε μίσει (“no me odies a mí que te quiero”, en 115: 12). En muchos de los ejemplos presentados, es posible advertir que la concentración de sentidos de los vocablos empleados (ya sinónimos, ya antónimos) adopta el tono del aforismo, un formidable recurso didáctico, afín al estilo que viene desarrollando Leoncio⁵⁸. Por último, los vocablos se entrelazan en contextos puntuales (también acumulados). Para ello, podemos citar como ejemplo el ya mencionado capítulo 13, en donde recurren palabras vinculadas con la visión y el ocultamiento.

2.2.4 Argumentos por el λόγος

Las argumentaciones lógicas aparecen sobre todo en el cierre de los episodios, momento en que el autor desea descartar el didactismo de los ejemplos de la vida del santo. Este tipo de argumentación por el λόγος se verá complementado por un tipo de persuasión más emocional (πάθος), como veremos en el próximo apartado.

Como un ejemplo de persuasión por el λόγος exhibiremos una cita del final del capítulo 3, donde el narrador, luego de referir cómo las aguas, por acción divina, han arruinado las posesiones del rico

⁵⁸ Nótese además la acumulación del recurso en pasajes contiguos, lo que potencia sus efectos.

codicioso y usurero, explica el porqué de lo ocurrido: “Esto ocurrió por voluntad de Dios, para que tuviesen abundancia los pobres y para que lo necesario para la vida fuese procurado para sus creaturas; y para que todos tomasen sin envidia cuanto cada uno necesita sin el pago extra, amargo e impío e ilegal” (108. 3-7, cap. 3)⁵⁹. Aquí vemos, pues, que pone de relieve los conceptos que se deben desprender del relato, tales como la voluntad de Dios (Θεοῦ θελήσαντος), la ayuda desinteresada (ἀφθόνως) y la condena a la usura (χωρὶς τοῦ πικροῦ καὶ δυσσεβοῦς καὶ παρανόμου τόκου)⁶⁰.

Es interesante mencionar que los razonamientos deductivos han quedado confinados casi exclusivamente a estos cierres de episodio. Tomaremos como ejemplo el siguiente entimema que se encuentra en el capítulo 9: “Comienza a lamentarse mucho en oración y moja la tierra con las lágrimas de sus ojos, pues con estas cosas se goza Dios, pues donde hay corazón puro, allí hay purificación por las lágrimas”⁶¹. La premisa omitida –por obvia– sería “el santo tiene corazón puro”. En el ejemplo que ofrecemos a continuación, la premisa ausente, también obvia, podría ser parafraseada “Dios ayuda a quien tiene fe”: “Como dijo esto con fe, enseguida el Dios y amo del universo hace cesar de ahí en más la lluvia”⁶².

Como vemos, incluso en los momentos en los que el discurso se vuelve más elaborado, se mantiene como prioridad que sea comprensible para el lector: se apela a razonamientos lógicos, pero su interpretación no reviste complejidad.

59 Τοῦτο δὲ γέγονεν, Θεοῦ θελήσαντος, ὅπως γένηται τοῖς πένησιν εὐωχία καὶ τοῖς οἰκείοις πλάσμασιν τὰ πρὸς τὸ ζῆν χορηγηθεῖ καὶ πάντες λάβωσιν ἀφθόνως ἕκαστος ὅσον χρῆζει χωρὶς τοῦ πικροῦ καὶ δυσσεβοῦς καὶ παρανόμου τόκου.

60 De la misma manera, como cierre del capítulo 13, da las causas que subyacen al hecho milagroso y resignifica lo ocurrido en términos teológicos. Cf. (122: 13-17).

61 Ἐστὲναξεν δὲ ἐν προσευχῇ πολλὰ καὶ βρέχει τὴν γῆν τοῖς τῶν ὀμμάτων δάκρυσι. Τούτοις γὰρ χαίρει Θεός· ὅπου γὰρ ἔστι καρδία καθαρὰ, τὸ καθάρισον ἐκεῖ τῶν δακρύων ὑπάρχει (116: 28-31).

62 Ὡς δὲ ταῦτα μετὰ πίστεως εἶπεν, παύει εὐθὺς λοιπὸν ὁ τῶν ὄλων Θεὸς καὶ δεσπότης τὸν ὄμβρον (106: 17-18).

2.2.5 Dramatismo y persuasión por el πάθος

Decíamos más arriba que los cierres de las narraciones episódicas apelan también a un tipo de persuasión más directa, a través del πάθος; esta adopta mayoritariamente la forma de figuras de pensamiento por sustitución que afectan la estructura sintáctica. Una de las más notorias es la exclamación⁶³. En 105: 23-106: 1, por ejemplo, la exclamación resalta la figura de Espiridón y de su hija muerta, mediante la que acaba de realizar el milagro (ὦ νεκρᾶς εὐγνώμονος, ὦ ἔργον, ὦ πατρὸς ἀγνοῦ καὶ θυγατρὸς ἀφθόρου: “Oh, muerta bienintencionada”, “oh, obra”, “oh, padre puro”); en 106: 20-22, luego de mencionar la gracia divina y la amistad (ὦ θεία χάρις, ὦ φιλίας συνθήκη: “¡Oh, gracia divina; oh, acuerdo de amistad!”), resume el milagro de la contención de las aguas también de forma exclamativa (ὦ πῶς ὁ ποιμὴν ἔδησεν λόγῳ τὸν οὐρανὸν καὶ ἔπαυσεν τὴν ἄμετρον ῥύσιν τῶν ὑδάτων: “¡Oh, cómo obligó el pastor al cielo con la palabra e hizo cesar el desmedido fluir de las aguas!”)⁶⁴. Pensemos que, en definitiva, estos cierres funcionan como una auténtica *peroratio*, de modo que los procedimientos que encontramos en ellos no son más que una muestra de lo que es deseable encontrar en la finalización de cualquier discurso: mover los sentimientos del público, hacer una breve recapitulación de los hechos o elementos clave y exponer con precisión las pruebas más importantes⁶⁵.

Vinculadas con las exclamaciones están las interrogaciones, como una forma de dirigirse directamente al público y captar su atención. Algunas veces, por medio de la *dubitatio*, como en 112: 21, donde el narrador pedirá ayuda para decidir la gravedad del pecado mencionado previamente en el episodio (“¿Qué cosa es entonces más que este pecado?”: Τί δὲ ἄρα ἐστὶν τὸ πλεῖον ταύτης τῆς ἁμαρτίας;) y luego introducirá la respuesta (“La muerte a deshora,

63 La estructura de las exclamaciones es invariable: comienzan con la interjección exclamativa ὦ (algunas veces, se complementa con un pronombre exclamativo, como πῶς, por ejemplo) seguida del elemento del relato o el concepto que se quiere destacar, funcionando así como repaso y refuerzo para el lector. Puede adoptar la forma de la anáfora, cuando se repite la interjección ὦ acompañada de diferentes núcleos semánticos (cf. 107: 28-108: 3).

64 Cf. también el final del capítulo 14 (123: 22-24) y el final del capítulo 11 (119: 24-32), donde se observa además un mayor esmero poético.

65 En términos de la retórica clásica, nos referimos al *affectus*, *recapitulatio* y *conquestio*. Cf. LAUSBERG, ORTON and ANDERSON (1998, §431-442).

inexorable, incompasiva, sin tener conversión”, ἄωρος θάνατος ἀσύγγνωστος, ἀνελεής, οὐκ ἔχων μετάνοιαν), poniendo en evidencia el artilugio. También recurrirá a la pregunta retórica que, al no esperar verdaderamente una respuesta, deja en manos del destinatario la tarea de reflexionar al respecto, lo que es de gran utilidad aplicado al final de los episodios. Así, en el final del capítulo 3 (107: 32-108: 2), leemos: “¿Quién reunió tal concurrencia de nubes; quién movió tal fragor de los truenos; quién hizo refulgir los relámpagos para los hombres, para que caiga la morada que se había llenado de injusticia?”⁶⁶. Nuestro autor también emplea preguntas retóricas y exclamaciones para generar dramatismo en el medio del relato. Aparecen, sobre todo, en los pasajes dialógicos, a los que les imprimen emocionalidad y energía, dado que significan una modificación en la linealidad tonal del relato (cf. 107: 28-108: 3, 110: 3-13, 115: 20-27).

El patetismo de muchas situaciones se ve acrecentado por el recurso de la ditología (ya analizado para las descripciones de personajes), pues les otorga mayor dramatismo, ya que lo que podría ser un relato monótono y sin adorno se transforma en un discurso más recargado, que llama la atención del lector por la concentración de vocablos. Está presente, mayormente, en los episodios en los que se describen sentimientos de dolor y angustia⁶⁷, reforzando la idea para llegar más hondamente al lector y contribuir con el patetismo de la escena. Así, por ejemplo, describirá la actitud del rico del capítulo 3 (107: 16) diciendo que se encontraba *στυγνάζων καὶ κατηφής* (“entristecido y cabizbajo”); de la misma manera, el sufrimiento del pobre del capítulo 4 es referido ditológicamente como *μετὰ πολλοῦ στεναγμοῦ καὶ δακρῶν* (“con mucho lamento y llorando”⁶⁸) en 198: 21-22 y *σύννους καὶ κατηφής* (“pensativo y cabizbajo”) en 108: 28, así como el padecimiento del navegante del capítulo 9 está magnificado mediante la expresión doble *δάκρυα θερμὰ καὶ πολλὰ καταφέρων* (“derramando cálidas y abundantes lágrimas”) en 124: 8. Espiridón, en la medida en que uno de los rasgos de su santidad radica en el acercamiento hacia los que

66 Τίς τῶν νεφῶν ἤγειρεν τὴν τοιαύτην συνδρομήν, τίς δὲ τῶν βροντῶν ἐκίνησεν τὸν τοιοῦτον ψόφον, τίς δὲ τὰς ἀστραπὰς ἐξέλαμψεν τοῖς ἀνθρώποις, ὅπως τὸ τῆς ἀδικίας πεπληρωμένον πέση δωμάτιον;

67 Acerca de este tema en la literatura bizantina, cf. HINTERBERGER (2006).

68 Obsérvese también la *variatio*.

sufren para aportarles ayuda, también será protagonista de estos pasajes emotivos, en una clara muestra de empatía (cf., por ejemplo, 116: 27-28: Ἐστέναξεν δὲ ἐν προσευχῇ πολλὰ καὶ βρέχει τὴν γῆν τοῖς τῶν ὀμμάτων δάκρυσι: “Comienza a lamentarse mucho en oración y moja la tierra con las lágrimas de sus ojos”)⁶⁹. Y si nos alejamos del dramatismo de los personajes que sufren y se lamentan, podemos hacer referencia también al dramatismo que se genera como consecuencia de los milagros⁷⁰, donde también se recurre a la ditología, con el fin de magnificar lo narrado: βοῶν καὶ θαυμάζων τὰ παράδοξα πράγματα (“gritando y admirando los hechos paradójicos”, en 126: 10-11, cap. 16), βλέπων τὸ ξένον καὶ παράδοξον πρᾶγμα (“mirando el hecho extraño y paradójico”, en 109: 32), Τοῦτο δὲ τὸ παράδοξον καὶ... θαῦμα: (“Esta cosa paradójica y milagro”, en 127: 16-18, cap. 17).

Por último, describiremos el uso que hace el autor de figuras de pensamiento complementarias a las vistas. Se trata, al igual que las interrogaciones y exclamaciones, de figuras de pensamiento por sustitución. Nos dedicaremos especialmente a las sustituciones de contenido (personificaciones) y a las sustituciones en la situación del discurso que afectan al hablante (el estilo directo, esto es, mímesis y dialogismo)⁷¹.

El autor recurre a las personificaciones sobre todo para amplificar los hechos milagrosos del santo y reforzar su funcionalidad dramática. En el comienzo del capítulo 5 (110: 26-31), por ejemplo, Espiridón se dirige a las aguas para pedirles que suspendan su flujo y estas, luego de escucharlo, obedecen el pedido. En el capítulo 10 (118: 19-26), por su parte, una cabra que había sido robada le habla al malhechor, para hacerle entender lo incorrecto de su acción y lograr así su arrepentimiento. Hay además personificaciones de situaciones negativas, como el hambre (106: 5, 106: 7, 107: 3) y la pobreza (108: 25).

69 Muchas de estas ditologías tienen carácter pleonástico enfático. Cf. 126: 8: Ἐστη δὲ ἄφωνος καὶ ἐνεὸς: (“se quedó sin voz y enmudecido”), imagen reiterada en 109: 31.

70 El relato milagroso posee de por sí una gran fuerza persuasiva en el auditorio, por el impacto que producen en el gran público los hechos sobrenaturales, que se mezclan, por cierto, con tradiciones y creencias paganas. Cf. LONGO (2004: 201).

71 Acerca de esta clasificación, cf. GARAVELLI (1988: 273).

También resulta fundamental como recurso argumentativo el empleo del discurso directo. Por un lado, en los pasajes dialógicos, en la medida en que modifica el tono del relato y dinamiza la narración. Por otro lado, los pasajes en los que el discurso directo es asumido por Espiridón representan un aporte muy valioso para el trabajo persuasivo de la obra; en primer término, porque se produce un efecto de cercanía entre el santo y el público, que recibe de este modo su palabra sin mediaciones; en segundo término, porque implican una nueva forma de conocer al personaje, en este caso, a través de sus propios dichos, lo que nos abre una nueva perspectiva: conocemos al Espiridón de palabras suaves y tranquilizadoras (Μή μοι στέναζε, τέκνον...: “no te lamentes, hijo”, en 106: 33 y 106: 23, Μή κάμε λοιπὸν: “no te aflijas de ahora en más”, en 114: 32), al de decisiones firmes y determinadas, que no teme decir palabras duras (Μή μου νύπτει τοῖς πόδας, “no me laves los pies”, en 112: 7, ἔασον ἐν οἴκῳ τὸ τίμημα καὶ δεῦρο: deja en casa el monto y ven acá”, en 118: 7; Φιμώθητι σύ, τῆς παρακοῆς ἐργάτα: “cierra la boca, tú, operador de la desobediencia”, en 119: 11-12), al Espiridón suplicante (106: 11 y ss.) y en su rol de maestro de enseñanzas religiosas (111: 22 y ss.).

2.3 El epílogo de la biografía: la simpleza de lo breve

El epílogo (128: 3-21) se inicia con un pasaje metaliterario (128:3-4), en el que el autor reflexiona respecto del tópico λόγος/ἔργον, pues cree que no es posible agregar nada más al encomio del santo⁷², más allá de la exposición de los milagros y la familiaridad con Dios⁷³. En efecto, la narración de la vida de un hombre tan extraordinario es suficiente para lograr la persuasión, sin más adornos que los hechos mismos. Concatenada con esta idea, se aludirá a continuación a la muerte de Espiridón, a través de perífrasis y metáforas (τὸν τῆδε ἀπολιπὼν εὐσεβῶς βίον καὶ ταῖς θείαις νῦν ἐπιφοιτῶν σκηναῖς: “al abandonar piadosamente aquí la vida

72 Καὶ τί ἔτι πρὸς ἐγκωμίων εἰσφορὰν τοῖς τοῦ ἁγίου κατορθώμασιν ἐπενέγκωμεν; (“¿Y qué añadiremos todavía como encomios a las rectas acciones del santo?”).

73 πᾶν οἰκείων θαυμάτων ἢ ἐνεργῆς ἀπόδειξις καὶ ἡ πρὸς Θεὸν παρορησία. (“la eficaz exposición de sus milagros y su familiaridad con Dios”).

y frecuentar ahora las divinas tiendas”, en 128: 6-7; αὐτοῦ τῶν λειψάνων θήκης: “la santa colocación de sus despojos”, en 128: 11; ἔτι ζῶντα οὕτω καὶ πολλῶ πλέον τῶν τῆδε μεταστάντα, “todavía viviente tanto y más que los de aquí”, en 128: 15-16; μεταστάντα ἔχειν αὐτὸν τήν τε πρὸς Θεὸν παρρησίαν: “al pasar a la otra vida tiene él familiaridad con Dios”, en 128: 16).

El objetivo del epílogo es un pedido de curación de alma y cuerpo (ῥαθυμίας τῆς ἰατρείας τῶν τε ψυχῶν καὶ σωμάτων) y de favores (τὰ χαρίσματα). El argumento que subyace a dicha súplica es: si el santo al que acabamos de honrar mediante esta biografía tiene familiaridad con Dios (πρὸς Θεὸν παρρησία), que sirva de intermediario para nuestro pedido. Aparecerá a continuación la alabanza con la que finaliza el relato (τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, μεθ’ οὗ τῷ Πατρὶ δόξα τιμὴ κράτος σὺν τῷ ἁγίῳ καὶ ζωοπιῶ Πνεύματι πρὸ παντὸς τοῦ αἰῶνος καὶ νῦν καὶ ἀεὶ καὶ εἰς τοῦς αἰῶνας τῶν αἰώνων. Ἀμήν⁷⁴), que sigue un esquema más o menos convencional. Aquí vuelve a aparecer la figura humilde del narrador: por un lado en actitud suplicante y, por otro, apelando nuevamente al recurso de la *humilitas*, al señalar que ningún encomio puede competir con los hechos de la vida del santo.

3. CONCLUSIONES: LA VIDA DE ESPIRIDÓN ENTENDIDA COMO UN ΚΟΙΝὸς Λόγος

De lo analizado previamente es posible concluir que se han cumplido los objetivos planteados en el proemio. En primer lugar, comprobamos que ese “discurso común” con el que se anunciaba que iba a ser narrada la *Vida* (el κοινὸς λόγος mencionado en 104: 15) adoptó la forma de una narración simple, esto es, una serie de breves episodios milagrosos concatenados, que tienen la fuerza argumentativa del ejemplo, pues ellos solos bastan para transmitir apropiadamente la enseñanza a los lectores. A este entramado narrativo se le añade un esmerado trabajo retórico que sigue siendo κοινός, pues no pretende llamar la atención por su sofisticación

74 “Nuestro Señor Jesucristo, con el Cual tenga el Padre gloria, honra, poder, junto con el santo y vivificante Espíritu, por toda la eternidad y ahora y siempre, por los siglos de los siglos. Amén”.

sino servir de refuerzo de las enseñanzas antes mencionadas⁷⁵. Por tal motivo, las estrategias argumentativas apuntan a afianzar las características del modelo de santidad, mediante:

- el énfasis que se logra en la adjetivación y descripción de situaciones (ditologías, enumeraciones, polisíndeton, etc.);
- la claridad conceptual, lograda por medio de simples argumentos lógicos, explicaciones, definiciones, reiteraciones, paráfrasis y otras figuras de pensamiento;
- la apelación a un repertorio doxológico plasmado en imágenes y metáforas, entre otros tropos que evocan en el lector un mundo conocido de valores religiosos y culturales, y
- el dramatismo que se le confiere a la narración a través de pasajes exclamativos, líricos, dialógicos y patéticos.

En definitiva, es este conjunto de procedimientos literarios el que determina que el texto sea ἐμφανές (104: 11) y, por consiguiente, ψυχωφελής (104: 7) para todos (τοῖς πᾶσι: 104: 16). Sin embargo, nada de esto resultaría posible sin la fuerte presencia de la voz del narrador, que, como vimos, actúa como garante en el proceso persuasivo, en la medida en la que se dirige al lector como a un igual y lo incluye en su universo de valores y saberes. De este modo, su función didáctica no es percibida en principio como tal, ya que establece con su auditorio un vínculo que no está basado en la asimetría intelectual de un σοφός, sino en la familiaridad propia de la φιλία. Ya hemos mencionado la recurrencia de la imagen de la amistad a lo largo de la obra, por lo que resulta más que apropiado que el autor apele a esta misma a la hora de relacionarse con su público, como una forma de evocar, a través de sus palabras, la amistad de Dios, la amistad del santo y la amistad entre los hombres, reflejo de la primera.

Esto nos permite, a la vez, dar nuestro punto de vista en la discusión acerca del público al que se dirige la hagiografía, pues hemos comprobado que no es necesario plantear el problema en términos excluyentes. Por la forma en la que se expresa, Leoncio

75 En efecto, no se espera que el hagiógrafo se esfuerce por hacer alarde de sus dotes literarias. Dice EFTHYMIADIS (2006: 168) "it is plausible as a general rule that the more literary a vita is the more we should suspect a saint to have been fictitious or, more accurately, that he was shaped by the hagiographer's creative imagination."

puede dirigirse tanto a un público erudito como a un público corriente y ninguno de los dos se verá defraudado. El tono amable y cordial de su texto lo transforma en un buen ejemplo de literatura erudita y popular a la vez.

4. BIBLIOGRAFÍA

- AMOSY, R. (2008): "Dimension rationnelle et dimension affective de l'éthos", en *Émotions et discours*, Rennes, PUR.
- AMOSY, R. (2010): *La présentation de soi*, Paris, PUF.
- BOURBOUHAKIS, E and I. NILSSON (2010): "Byzantine Narrative: the Form of Storytelling in Byzantium", en JAMES, L. (ed.), *A Companion to Byzantium*, Blackwell Publishing.
- BROWN, P. (1983): "The Saint as Exemplar in Late Antiquity", *Representations* N° 2, 1-25
- BROWNING, R. (2001): "The 'Low Level' Saint's Life in the Early Byzantine World", en NAGY, G. (ed.), *Greek Literature: Greek Literature in the Byzantine Period*, Vol. 9, New York, Routledge, 223-234.
- CAMERON, A. (2006): "New Themes and Styles in Greek Literature. A Title Revisited", en JOHNSON, S. F. (ed.), *Greek Literature in Late Antiquity. Dynamism, Didacticism, Classicism*, Ashgate Publishing Company, 11-28.
- CAMERON, A. (2004): "Democratization Revisited. Culture and Late Antique and Early Byzantine Elites", en HALDON, J. (ed.), *Elites Old and New in the Byzantine and Early Islamic Near East*, Studies in Late Antiquity and Early Islam, Princeton, 91-107.
- CARRIÉ, J. M. (2001): "Antiquité tardive et 'démocratisation de la culture': un paradigme à géométrie variable", *Antiquité tardive* 9, 27-46.
- CAVALLO, G. (2004): "Le pratiche di lettura", en CAVALLO, G. (ed), *Lo spazio letterario del Medioevo*, 3. *Le culture circostanti*, vol. I *La cultura bizantina*, Salerno editrice, Roma, 569-603.
- CONSTANTELOS, H. D. J. (1993): *The Greek Classical Heritage in Greek Hagiography*, en LANGDON, J. S. et al. (eds.), *TO EAAHNIKON, Studies in Honor of Speros Vryonis, Jr., vol I: Hellenic Antiquity and Byzantium*, New Rochell, N. Y. 1993, 91-116.
- DELEHAYE, H. (1909): *Les légendes grecques des saints militaires*, Picard.
- DENNISTON, J. D. (1954): *The Greek Particles*, Oxford, Clarendon Press.
- DIJKSTRA, J. and M. VAN DIJK (2006): *The Encroaching Desert. Egyptian Hagiography and the Medieval West*, Leiden-Boston, Brill.

- EFTHYMIADIS, S. (2006): "New Developments in Hagiography: the Rediscovery of Byzantine Hagiography", en *Proceedings of the 21st International Congress of Byzantine Studies*, London, 21-26 August, 2006.
- FISHER, E. (1993): "Michael Psellos on the rhetoric of hagiography and the *Life of St Auxentius*", *BMGS* 17, 43-55.
- GARAVELLI, M. B. (1988): *Manual de retórica*, Madrid, Cátedra.
- GROTOWSKI, P. (2010): *Arms and Armour of the Warrior Saints: Tradition and Innovation in Byzantine Iconography (843-1261)*, Brill.
- HÄGG, T. (2011): "The *Life of St. Anthony* between Biography and Hagiography", en EFTHYMIADIS, S., *The Ashgate Research Companion to Byzantine Hagiography*, Ashgate Publishing, 17-33.
- HALLIDAY, M. A. K and R. HASAN (1976): *Cohesion in English*, London, Longman.
- HINTERBERGER, M. (2006): "Tränen in der byzantinischen Literatur. Ein Beitrag zur Geschichte der Emotionen", *Jahrbuch der Österreichischen byzantinistik*, 56. band/ 2006, 27-51.
- HORROCKS, G. (2004): "Lingua alta e Lingua popolare", en CAVALLO, G. (ed.), *Lo spazio letterario del Medioevo*, 3. *Le culture circostanti*, vol. I *La cultura bizantina*, Salerno editrice, Roma, 457-89.
- KENNEDY, G. (1981): "The Classical Tradition in Rhetoric", en MULLET, M. and R. SCOTT (eds.), *Byzantium and the Classical Tradition*, Birmingham, University of Birmingham, 20-34.
- KIRSCHNER, R. (1984): "The Vocation of Holiness in Late Antiquity", *Vigiliae Christianae*, Vol. 38, No. 2, 105-124.
- KRUEGER, D. (2010a): "Early Byzantine Historiography and Hagiography as Different Modes of Christian Practice", en PAPAConstantinou, A.; M. DEBIÉ, H. KENNEDY (eds.), *Writing 'True Stories': Historians and Hagiographers in the Late Antique and Medieval Near East. Cultural Encounters in Late Antiquity and the Middle Ages 9*, Turnhout, Brepols, 2010.
- KRUEGER, D. (2010b): "The Old Testament and Monasticism" en MAGDALINO, P. and R. T. NELSON, *The Old Testament in Byzantium*, Dumbarton Oaks Research Library and Collection, 199-221.
- LAKOFF, G. y M. JOHNSON (1980): *Metáforas de la vida cotidiana*, Madrid, Cátedra, 2009.
- LAUSBERG, H., D. E. ORTON, and S. R. ANDERSON (1998): *Handbook of Literary Rhetoric: a Foundation for Literary Stud*, Leiden, Boston, Köln, Brill.
- LE GUERN, M. (1981): "Metaphore et argumentation", en *L'Argumentation*, Lyon, Presses Universitaires de Lyon, 69-74.

- LONGO, A. A.: "Vite passioni miracoli dei santi", en CAVALLO, G. (ed.), *Lo spazio letterario del Medioevo*, 3. *Le culture circostanti*, vol. I *La cultura bizantina*, Salerno editrice, Roma, 183-227.
- MACDERMOT, V. (1971): *The Cult of the Seer in the Ancient Middle East: A Contribution to Current Research on Hallucinations Drawn from Coptic and Other Texts*, University of California Press.
- MAINGUENEAU, D. (2002): "Problèmes d'éthos", *Pratiques* N° 113/114, 55-67.
- MULLETT, M. (1992): "The Madness of Genre", *Dumbarton Oaks Papers*, Vol. 46, *Homo Byzantinus: Papers in Honor of Alexander Kazhdan* (1992), 233-243.
- PATLAGEAN, E. (1968): *À Byzance: ancienne hagiographie et histoire sociale, Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*. 23e année, N° 1, 106-126.
- PERELMAN, Ch. & L. OLBRECHTS-TYTECA (1958): *Tratado de la argumentación. La nueva retórica*, Madrid, Gredos, 1989.
- PRATSCH, T. (2005): *Der hagiographische Topos: Griechische Heiligenviten in mittelbyzantinischer Zeit*, Millennium Studies, Berlin, Walter de Gruyter.
- RAPP, C. (1998): "Storytelling as Spiritual Communication in Early Greek Hagiography: The Use of Diegesis", *Journal of Early Christian Studies* 6:3; 431-448.
- RAPP, C. (1999): "'For next to God, you are my salvation': reflections on the rise of the holy man in late antiquity", en HOWARD-JOHNSTON, J. & P. A. HAYWARD (eds.), *The Cult of Saints in Late Antiquity and the Middle Ages*, Oxford University Press, 65-84.
- SAPERE, A. (2011): "Πεζῶ καὶ ἀκαλλωπίστῳ καὶ χαμηλῶ χαρακτῆρι": Aspectos didácticos de la *Vida de Juan el Limosnero* de Leoncio de Neápolis", *XV Jornadas de estudios clásicos "Res publica: sociedad, gobierno y bien común"*, 23-24 de junio de 2011, UCA, Buenos Aires.
- SAPERE, A. (2009): "Estrategias discursivas en el Prólogo de la *Vida de Juan el Limosnero* de Leoncio de Neápolis", *V Jornadas Nacionales "La(s) retórica(s) en la Antigüedad y sus proyecciones"*, Rosario.
- SCHREINER, P. (2004): "'Il libro è la mia cella'. Le letture monastiche", en CAVALLO, G. (ed.), *Lo spazio letterario del Medioevo*, 3. *Le culture circostanti*, vol. I *La cultura bizantina*, Salerno editrice, Roma, 605-31.
- SEVCENKO, I. (2001): "Levels of Style in Byzantine Literature", NAGY, G. (ed.), *Greek Literature: Greek Literature in the Byzantine Period*, Vol. 9, New York, Routledge, 199-222.
- TRENKNER, S. (1948): *Le style KAI dans le récit attique oral*, Brussels.
- VAN DEN VEN, P. (1953): *La légende de S. Spyridon, évêque de Trimithonte*, Louvain, Institut orientaliste.

RESUMEN

El presente trabajo se propone relevar los recursos retóricos empleados en el texto de la *Vida de Espiridón* (obispo de Trimitunte, Chipre, santo y taumaturgo) atribuida a Leoncio de Neápolis (s. VII d. C.), atendiendo especialmente a la forma en la que estos contribuyen a la realización de los objetivos que el propio autor expone en el prólogo, para delinear, en última instancia, las peculiaridades estilísticas de la obra. Consideramos que dichos objetivos se ven efectivamente realizados a lo largo del relato episódico a través de una retórica que busca la cercanía y la familiaridad con el auditorio pero sin descuidar el lenguaje literario. De este modo contribuiremos también con las investigaciones sobre el tipo de público al que están dirigidos los textos hagiográficos bizantinos.

Palabras clave: Hagiografía bizantina-retórica-Leoncio de Neápolis-Espiridón

ABSTRACT

This paper aims to analyse the rhetorical strategies displayed in the *Life of Spyridon* (Bishop of Trimitus, Cyprus, saint and thaumaturge), attributed to Leontius of Neapolis (7th century AD). We will study in particular how this techniques help to accomplish the objectives proposed by the author himself in the prologue, in order to describe ultimately the stylistic peculiarities of this *Life*. We think that the objectives are effectively achieved through a rhetoric of familiarity and friendship with the audience, without neglecting the literary language. Thus, the paper also contributes to the discussion about the addressee of Byzantine hagiography.

Key words: Byzantine hagiography -rhetoric -Leontius of Neapolis- Spyridon