



¿Baquiario priscilianista? Polémicas sobre el alma en el *De fide*

Manuel José Crespo Losada¹

Recibido: 15 de febrero de 2021 / Aceptado: 13 de mayo de 2021

Resumen. En la sección sobre el alma del *tractatus De fide*, Baquiario reacciona contra las sospechas de priscilianismo que penden sobre él, pero también algunos de sus argumentos de defensa parecen apuntar a un afecto por ciertos postulados y modos hermenéuticos cercanos a Orígenes, aunque matizados o enmendados gracias a sus más que probables lecturas agustinianas. El estudio, además, aborda la cuestión sobre el traducianismo en los *Tractatus* de Würzburg.

Palabras clave: *De Genesi ad litteram*; *Commonitorium*; origenismo; pelagianismo; Agustín; Orosio.

[en] Was Bachiarus Priscillianist? Polemics about the Soul in *De Fide*

Abstract. Bachiarus, in the section of the *De fide* dedicated to the soul, reacts against the suspicions of Priscillianism that hang over him, but some of his arguments also hint at an affection for certain postulates and hermeneutical traits close to Origen, although nuanced or amended by his more than probable Augustinian readings. The research also deals with the question of Traducianism in the Würzburg *Tractatus*.

Keywords: *De Genesi ad litteram*; *Commonitorium*; Origenism; Pelagianism; Augustine; Orosius.

Sumario. 1. Introducción. 2. El *De fide* de Baquiario: sucinto acercamiento. 3. La sección sobre el alma en el *De fide*: traducción e interrogantes que suscita. 4. Naturaleza del alma: no es parte de Dios. 5. Origen del alma: no procede de criatura alguna. 6. Origen del alma: procede de la voluntad de Dios. 7. Origen de las almas particulares: la transfusión. 8. Conclusiones. 9. Referencias bibliográficas.

Cómo citar: Crespo Losada, M. J. (2021): ¿Baquiario priscilianista? Polémicas sobre el alma en el *De fide*, en *Gerión* 39(2), 607-634.

¹ Universidad Eclesiástica San Dámaso.
E-mail: manuelcrespo@sandamaso.es
ORCID: 0000-0001-6055-824X

1. Introducción²

Baquiario es tenido por uno de los primerísimos priscilianistas con nacimiento en la *Gallaecia*. Sospechoso de seguir las doctrinas de Prisciliano, este cristiano erudito, probablemente monje y diácono, se ve obligado a defenderse en un momento de su vida en que los estudiosos, de sus palabras “soy un peregrino”, deducen que ya no se encontraba en Hispania. “Se nos imputa el crimen de nuestra tierra” es su amargo lamento al comienzo del *De fide*. La queja de Baquiario raya la indignación por la injusticia que dice sufrir por razón de su patria, hasta el punto de renegar de su filiación gallega afirmando que su nacimiento se debe por la fe solamente al linaje de Abraham:

Nosotros, aunque conocimos una patria según la carne, ahora ya no la conocemos, y, deseando ser hijos de Abraham, hemos rechazado nuestra tierra y lugar de nacimiento. Por tanto, afirmamos que, como a los samaritanos por parte de los judíos, así también a nosotros no se nos cree simplemente porque la mácula de cierta herejía ha oprimido nuestro solar de origen. Y por ello somos juzgados con la opinión de algunos principales como si no pudiéramos estar libres del engaño del error.³

Baquiario se ve por ello requerido para dar razón de la fe que profesa y el resultado es la *Professio fidei* sobre cuyos textos vamos a trabajar.⁴

La investigación que se ocupa de Prisciliano y el priscilianismo, así como de su expansión por la *Gallaecia* a raíz de la ejecución de su carismático líder a manos del poder civil, siguiendo una tradición inveterada, incluye dentro de las fuentes priscilianistas a Baquiario. Sin embargo, dicha adscripción en la actualidad es una cuestión disputada entre los estudiosos. El historiógrafo del priscilianismo, Olivares Guillem, afirma: “a Baquiario cuesta identificarlo como priscilianista y, de hecho, no toda la historiografía lo ve así”.⁵ Desde que Florio, canónigo de la iglesia patriarcal de Aquileya, publicara anónimamente en 1742 su *Bachiarus illustratus sive De Priscilliana Haeresi Dissertatio*,⁶ la vinculación del monje galaico con el priscilianismo no ha dejado de plantear interrogantes a los eruditos. La preferencia

² Todas las fechas de este artículo son d.C. a menos que se especifique lo contrario.

³ Bachiar. *fid.* 1.11-17 (*CCSL* 69C; trad. propia). Para una semblanza crítico-histórica de Baquiario, véase Iranzo Abellán 2010, 18-23; Iranzo Abellán – Martín-Iglesias 2015, 401-415; Collins 2019, 5*-33*.

⁴ Según la noticia de Genadio de Marsella (*Gennad. vir. ill.* 24), el *De fide* parece ser un documento en el que Baquiario rinde cuentas ante el pontífice de Roma frente a las quejas y difamaciones que algunos habían lanzado sobre su peregrinar. El dato, unido a las referencias que aporta el propio texto, calificando a su destinatario con el apelativo *beatus* (Bachiar. *fid.* 1.7: *beatitudo tua fidem a nobis requirit*; 2.100-101: *non moremur fidei nostrae regulam beatitudini tuae, qui artifex es ipsius aedificii, demonstrare*), permitirían deducir que el texto que nos ocupa tiene como destinatario el obispo de Roma, quizá Inocencio I (401-417). Sin embargo, la fórmula *beatissime frater* (Bachiar. *fid.* 2.83) sustenta las reticencias acerca de esta hipótesis. Un estudio amplio, aunque con conclusiones controvertidas puede leerse en Duhr 1928, 10-40; para una exposición ajena a especulaciones, ajustada a los datos, véase Martín-Iglesias 2019, 35*-38*.

⁵ Olivares Guillem 2004, 71.

⁶ Publicado por primera vez de modo anónimo en *Raccolta d'opuscoli scientifici e filologici* (XXVII, Venezia, 1742, 61-157), aparece recogido con ligeras modificaciones en Franciscus Florius (1748, I-LXII). De ello da testimonio la página XXXIX, donde se apunta que la disertación, elaborada entre 1740 y 1742, según reza en una carta que Florio escribe al cardenal Bertoli, fue añadida, junto con otras, como introducción a su edición de las dos obras de Baquiario en 1748. A Florio es a quien debemos las hipótesis que se han impuesto de forma generalizada acerca de las raíces hispánicas de Baquiario, su condición de monje y la valoración de que vivió en un tiempo en que Hispania estaba miserablemente infectada por la herejía de los priscilianistas (Angelo Fabroni,

en los *tractatus* virceburgenses atribuidos a Prisciliano y en los textos de Baquiario por ciertos pasajes escriturarios como fundamento de autoridad para sus respectivas argumentaciones, la costumbre hermenéutica común de corte alegórico alejandrino, el hecho de que ambos hayan escrito sendos *tractatus De fide*, o el modo de vida cristiano basado en un seguimiento de Cristo que exige el abandono radical del mundo son algunos de los argumentos a favor de incluir a Baquiario en la nómina de los priscilianistas de la *Gallaecia*. Sin embargo, la investigación de uno de los mayores estudiosos de la obra de nuestro monje no aporta datos concluyentes que favorezcan la hipótesis anterior; en efecto, en su estudio sobre el *De fide*, Duhr reconoce que “las pruebas positivas son insuficientes para acusar abiertamente a Baquiario de priscilianismo”.⁷ Además de elogiar la honradez del egregio jesuita, es preciso indicar que su hipótesis favorable a una cronología cercana de Baquiario con Prisciliano, defendida con ocasión de sendos estudios sobre el *De fide* y la *Epistula ad Ianuariam de reparatione lapsi*, ha sido recibida con numerosas reticencias por la mayoría de los investigadores.⁸ Por otro lado, los análisis comparativos, en mi opinión, resultan insuficientes para tomar partido respecto de la adscripción de Baquiario a la secta priscilianista, ya que las cuestiones en litigio son resueltas mediante la comparación del texto de Baquiario con fuentes antipriscilianistas, no con los textos que son reconocidos como pertenecientes a Prisciliano o a su entorno más cercano. Véase, como ejemplo, el apartado dedicado a la cuestión sobre el origen del alma, en el que Duhr deduce que Baquiario, cuando afirma que el alma humana no es parte de la substancia divina, está defendiéndose de ser maniqueo y priscilianista, para lo cual aporta testimonios de Jerónimo y de Orosio, dos de los paladines que más contribuyeron a construir el cliché de Prisciliano como hereje por antonomasia.

En los últimos años los estudios sobre los textos atribuidos a Prisciliano o a su entorno, los *tractatus* compilados en el código de Würzburg, han ido desbrozando el pensamiento prisciliano de la maleza con que los había cubierto un multiseccular y apriorístico enfoque heresiológico. Poco a poco va imponiéndose un método de trabajo como el diseñado en 1968 y aplicado en 1981 por Antonio Orbe en su conocido y programático estudio sobre el *Tractatus Genesis* de Prisciliano.⁹ Romero Pose, continuando con la estela trazada por su maestro, abre caminos de investigación y destaca como imprescindible para avanzar en la investigación sobre el patrimonio documental de los primeros siglos del priscilianismo analizar los escritos con la mentalidad del autor y “arrancar” su pensamiento a la luz del contenido de las fuentes que pudieron servir de sustrato mediato o inmediato.¹⁰ No cabe duda de que para ello es necesario apoyarse en una traducción, asunto éste al que muchos suelen ser reacios, porque pone al traductor investigador en una incómoda situación de vulnerabilidad frente a todo tipo de críticas.

Creo que los textos de Baquiario requieren un tratamiento similar, una vez que disponemos ya, gracias al trabajo de José Carlos Martín-Iglesias, de una cuidada edición

carta dedicatoria enviada a Angelo Maria Cortenovis, en *Dissertationi accademiche ed altri opuscoli inediti di Monsignor Conte Francesco Florio*, Roma, Francesco Bourlié, 816, XIV).

⁷ Duhr 1928, 330.

⁸ Con respecto al estudio del *De fide* publicado en 1928, véase el estado de la cuestión en el escrito de autodefensa que publica seis años más tarde (Duhr 1934a, 85-95). En lo tocante al estudio del tratado conocido como *De lapso* (Duhr 1934b), remito a la recensión que hace Palanque 1936, 257-258.

⁹ Orbe 1968, 510-562; 1985, 285-311.

¹⁰ Romero Pose 2008, 391-404.

crítica sobre su obra supérstite, conformada por el *De fide*, la *Epistula ad Ianuarium* y sendas epístolas dirigidas a una virgen consagrada y a una mujer casada, editadas en primera instancia por German Morin en 1928. Interesa, pues, abordar el análisis de los textos, previa una traducción, persiguiendo el hilo de las exégesis manejadas profusamente por Baquiario, algunas de ellas poco frecuentes, y destilar el pensamiento del monje galaico valorándolo a la luz contextual de las fuentes contemporáneas o precedentes.

Ambos trabajos, sobre la obra prisciliana y la de Baquiario, permitirán que el estudio comparativo de ambos *corpora* arrojen luz sobre el pensamiento de Baquiario, pero también sobre el de Prisciliano y sus conmiltones; en el caso del monje, además, y sobre todo en el *De fide*, un estudio profundo, precedido de una traducción honesta, puede ser un instrumento de no poca importancia en la investigación sobre las fecundísimas interacciones doctrinales que bullían en la *Gallaecia* del siglo V,¹¹ que se intuyen de enorme riqueza no solo doctrinal sino cultural, a la luz de ciertos pasajes del *Commonitorium* de Orosio.

2. El *De fide* de Baquiario: sucinto acercamiento

El presente estudio parte de dos postulados. El primero: el *De fide* depende en parte de la *Apología en defensa de su fe* que Rufino de Aquileya escribe al obispo de Roma, Anastasio, a mediados del año 400, según datación de Manlio Simonetti.¹² Aldama limita dichas coincidencias a los pasajes dedicados a la Trinidad, a Cristo y a la resurrección de la carne.¹³ En mi opinión, Baquiario también depende de Rufino en el pasaje dedicado al alma, aunque, como veremos, utiliza la estructura general y se aparta en los argumentos.¹⁴ El segundo: como ya puso de manifiesto Mundó, el tratado *De fide* goza de una relativa fortuna entre los hispánicos (Isidoro de Sevilla, Félix de Urgel y el también urgelense Claudio de Turín).¹⁵ Fuera de la Península, Bernerio, abad benedictino de Homblières, publica una *Vita sanctae Hunegundis* trufada de expresiones tomadas de Baquiario,¹⁶ asunto que hasta ahora, en lo que se me alcanza, no había sido detectado.¹⁷ Pero, sin duda, quien copia o reelabora pasajes enteros del *De fide* es Juan de Fécamp, cuando redacta su *Confessio fidei* en los albores del siglo XI.¹⁸

La obrita que nos ocupa pertenece al género de los tratados de descargo, es decir, viene motivada como requerimiento al monje para que rinda cuentas de

¹¹ Una preciosa y documentada semblanza biobibliográfica de Baquiario puede leerse en López Pereira 1989, 99-104. Más actualizada por más reciente es la reseña de Iranzo Abellán 2010, 18-23.

¹² Simonetti 1960, 140-152; 1961, 409. La hipótesis de la dependencia de Baquiario respecto de Rufino goza de una amplia aceptación, que parte del estudio de F. Florio (“Bachiarius illustratus sive de Priscilliana Haeresi dissertatio”, [en] *Bachiarii monachi opuscula*, Romae, 1748, XI-XIX), hipótesis corroborada por Mundó (1965, 275-276) y Madoz (1941, 457-488). Mundó, asimismo, rechaza la opinión de que es Rufino quien depende de Baquiario, defendida por Dühr (1928, 5-40, 301-331). Por su parte, Aldama (1934) es partidario de la existencia de una fuente común a ambos autores.

¹³ Aldama 1934, 594-595. Para una presentación comparativa de algunos pasajes paralelos en Rufino y Baquiario, véase Dühr 1928, 16-19.

¹⁴ Aldama (1934, 593), en lo referente al tema del origen del alma, opina que, aunque es común a ambos escritos, sin embargo, “el punto de vista es tan diverso en cada autor, que la coincidencia puede bien darse por casual”. Mundó 1965, 269-274.

¹⁵ Bernerius Humolariensis, *Bibliotheca hagiographica Latina*, 4046; van der Straeten 1954, 39-64.

¹⁷ Sin ánimo de ser exhaustivo, véase Domínguez García 2002; Martín-Iglesias 2019, 63*-76*.

¹⁸ Madoz 1943, 201-211; Mundó 1965, 267-269.

su fe ante un tribunal que se encargará de sancionar su consonancia con el sentir doctrinal de la Magna Iglesia. Es frecuente en este tipo de tratados encontrar una sección a anatematismos que condenan algunas herejías, más o menos cercanas a la época, y que pueden servir como ejercicio de exhibicionismo erudito por parte del autor.¹⁹ Asimismo, suelen trufar el escrito referencias a la situación procesal que lo motiva. En el *De fide*, sirvan como ejemplo: *ad interrogata respondeo*,²⁰ o la fórmula con la que comienza la sección destinada al alma: *Iam vero, si etiam illud a nobis quaeritur qualiter de anima sentiamus*.²¹ Por otro lado, en este tipo de obras el autor, por intereses de su defensa, puede ser ambiguo, oscuro o excesivamente escueto a la hora de exponer su sentir doctrinal; frecuentemente es muy cuidadoso al manifestar sus diferencias respecto de las corrientes doctrinales acerca de cuya pertenencia ha suscitado las sospechas desencadenantes de su rendición de cuentas. Como conclusión cabe decir que, por las características antedichas, el *De fide* de Baquiaro puede integrarse en el mismo grupo literario que el tratado primero de la compilación de Würzburg atribuida a Prisciliano, intitulado *Liber apologeticus*.²²

El *De Fide* presenta una división en cuatro bloques: a) Contexto que motiva el escrito; b) exposición del símbolo, al que denomina *nostrae fidei thesaurus*; c) aspectos doctrinales acerca del sentir del autor; y d) declaración de sometimiento al criterio de la jerarquía. En el bloque tercero, el autor manifiesta su opinión en los siguientes asuntos doctrinales: 1. el origen y la naturaleza del alma humana;²³ 2. el diablo y su condición perversa;²⁴ 3. la abstinencia de carne y sus motivos;²⁵ 4. el matrimonio y la virginidad;²⁶ 5. la penitencia como opción restauradora tras el bautismo;²⁷ 6. el canon de la Escritura como equilibrio entre el Antiguo y el Nuevo Testamento y los libros no canónicos;²⁸ 7. las novedades doctrinales como fruto de erróneas interpretaciones de la Escritura canónica;²⁹ 8. la práctica del ayuno conforme a las normas eclesiásticas y el sentido del mismo.³⁰

Acabamos de apuntar que, según Aldama, la estructura del *De fide* coincide en tres secciones que conforman el bloque que contiene la expresión del símbolo: Trinidad – Cristología – Resurrección. Pero la coincidencia es poderosa también en la sección dedicada al alma. Rufino reconoce que acerca del alma ha leído opiniones diversas, pero que no tiene al respecto una respuesta concluyente; por su parte, Baquiaro, en contraste con el texto de su modelo, afirma no haber leído nada y no sentirse avergonzado por ello.³¹ Además de esto, ante la imposibilidad de tomar una postura definitiva, Rufino deja a Dios la iniciativa de desvelar el misterio que envuelve al alma. Por su parte, Baquiaro ofrece una ampliación del asunto respecto de su modelo: apoyado en la

¹⁹ Para el caso que nos ocupa, véase Bachiar. *fid.* 2.

²⁰ Bachiar. *fid.* 3.103.

²¹ Bachiar. *fid.* 4.177-178.

²² Crespo Losada 2009, 93-95.

²³ Bachiar. *fid.* 4.177-211.

²⁴ Bachiar. *fid.* 5.212-231.

²⁵ Bachiar. *fid.* 5.232-239.

²⁶ Bachiar. *fid.* 5.239-242.

²⁷ Bachiar. *fid.* 5.242-246.

²⁸ Bachiar. *fid.* 6.247-259.

²⁹ Bachiar. *fid.* 6.259-277.

³⁰ Bachiar. *fid.* 7.278-284. Para una presentación completa de los temas de la obra, véase Martín-Iglesias 2019, 50*-55*.

³¹ Rufin. *apol. ad Anast.* 6: *Audio et de anima quaestiones esse commotas. ... Si autem et de me quid sentiam quaeritur, fateor me de hac quaestione apud quamplurimos tractatorum diuersa legisse. Bachiar. fid.* 4.180-183: *Si autem quaeritur unde sit facta, nescire me fateor, quia nec usquam legisse cognosco. Et ideo nec de imperitiis erubesco, quia lectione non doceor, neque periculum formido, quia, quae non lego, non praesumo.*

autoridad de Lev 4, 7 interpreta que el precepto de “no comer la sangre” significa no disputar sobre el alma y renuncia por ello a debatir sobre la materia con la que Dios creó el alma.³² Rufino enumera asépticamente tres hipótesis clásicas que acerca del origen de las almas singulares han sostenido distintos eclesiásticos (traducianismo, creacionismo, preexistencia). Pese a su disposición inicial renuente a la disputa, Baquiario no duda en resaltar por vía negativa tres consideraciones en su reflexión acerca del alma: que no es una parte de Dios, que no ha sido creada a partir de ninguna criatura, y que las almas humanas no se generan a partir de la transfusión.³³ Por último, y de nuevo en paralelo con Rufino, este apartado finaliza con una afirmación de que, salvo la Trinidad, todo lo que existe forma parte de la creación.³⁴

3. La sección sobre el alma en el *De fide*: traducción e interrogantes que suscita

Pasemos ahora al estudio de uno de los pasajes que pueden resultar ilustrativos de la problemática que encierra el *De fide*: la naturaleza y el origen del alma. Para una mejor comprensión se ofrecen el texto y una traducción propia:

[4] *Iam vero, si etiam illud a nobis quaeritur qualiter de anima sentiamus, factam credimus esse, sicut legimus in Hieremia propheta per regem Sedeciam dici: Vivit Dominus, qui fecit nobis animam istam. Si autem quaeritur unde sit facta, nescire me fateor, quia nec usquam legisse cognosco. Et ideo nec de imperitia erubesco, quia lectione non doceor, neque periculum formido, quia, quae non lego, non praesumo, ne transgressor propheticorum inveniar praeceptorum, qui mandat sanguinem non manducari, adiciens quia omnis carnis sanguis anima est. Quid enim est sanguinem manducare nisi de anima disputare? Et ideo carnem, quae nobis in Adam fundata est [ad usum data est], possumus dicere ex mundi qualitatibus substantiae Deo artifice et auctore, compactam. Sanguinem autem ad basem fundamus altaris, id est, ut ipsi, qui creavit, scire unde creaverit relinquamus. Basis enim altaris velut quaedam radix profunditatis est, cuius*

³² Rufin. *apol. ad Anast.* 6: *Ego vero cum haec singula legerim, Deo teste dico quia usque ad praesens certi et definiti aliquid de hac quaestione non teneo, sed Deo relinquo scire quid sit in vero et si cui ipse revelare dignabitur.* Bachiar. *fid.* 4.183-192: *ne transgressor profeticorum inveniar praeceptorum, qui mandat sanguinem non manducari (...) Quid enim est sanguinem manducare nisi de anima disputare? (...) Sanguinem autem ad basem fundamus altaris, id est, ut ipsi, qui creavit, scire unde creaverit relinquamus. Basis enim altaris velut quaedam radix profunditatis est, cuius secreto etiam rationem animae iungamus, de qua disputare non possumus.* La oscuridad informativa que ofrece la Escritura acerca del origen del alma suele generar en los eclesiásticos una actitud de extremada cautela, que se concreta, por ejemplo, en la renuencia a recurrir a explicaciones emanatistas platónico pitagóricas y en reconocer la ignorancia sobre el tema (Hier. *Ep.* 120.10), porque resulta más acertado no disputar y no afirmar acerca del alma lo que se ignora (Aug. *Anim.* 4.11.16).

³³ Rufin. *apol. ad Anast.* 6: *Legi quosdam dicentes quod pariter cum corpore per humani seminis traducem etiam anima defundatur (...) Alii adserunt quod formati in utero corporibus Deus cotidie faciat animas et infundat. Alii factas iam olim, id est, tunc cum omnia Deus creavit ex nihilo, nunc eas iudicio suo dispenset nasci in corpore.* Bachiar. *fid.* 4.192-193: *Et ideo nec partem dicimus Dei animam, sicut quidam adserunt.* Bachiar. *fid.* 4.195-196: *Nec de creatura aliqua factam dicimus.* Bachiar. *fid.* 4.200-202: *Sed nec illi adsertioni tradimus manus, qua quidam superfluo delectantur, ut credunt animas ex transfusione generari.*

³⁴ Rufin. *apol. ad Anast.* 6: *Ego tamen haec singula et legisse me non nego, et adhuc ignorare confiteor, praeter hoc quod manifeste tradit ecclesia, Deum esse et animarum et corporum conditorem.* Bachiar. *fid.* 4.209-211: *Absque sola igitur trinitate, omne, quod in caelis sive in terris et mari potentatur, agitur, movetur, creaturam esse credimus et fatemur.*

secreto etiam rationem animae iungamus, de qua disputare non possumus. Et ideo nec partem dicimus Dei animam, sicut quidam adserunt, quia Deus inpartibilis et indivisus atque impassibilis est, anima vero diuersis passionibus mancipata est, sicut cotidianus rerum exitus probat. Nec de creatura aliqua factam dicimus ne eam faciamus viliorem reliquis creaturis, quibus domina, si bene egerit, constituta est, sed ex Dei tantum voluntate formari, cuius potentiae non necessaria est materia, ex qua quod voluerit operetur, sed ipsa voluntas eius materia eorum, quae fieri aut esse mandaverit. Sed nec illi assertioni tradimus manus, qua quidam superfluo delectantur, ut credunt animas ex transfusione generari, quia contradicit huic suspicioni beatus David dicendo: Scitote quoniam Dominus ipse est Deus. Ipse fecit nos, et non ipsi nos, et alibi: Qui finxit singillatim corda eorum. Vbi hic transfusio inveniet locum: ubi aut singillatim corda finguntur aut dicitur: Ipse fecit nos, et non ipsi nos? Qui ergo ex transfusione dicunt animas generari, id adserere dicuntur quia ipsi nos faciamus. Sed hoc praescientia profetalis obiurgat dicendo: Ipse fecit nos, et non ipsi nos. Absque sola igitur trinitate, omne, quod in caelis sive in terris et mari potentatur, agitur, movetur, creaturam esse credimus et fatemur.³⁵

[4] Mas ahora si también se nos pregunta cómo opinamos acerca del alma, creemos que ha sido creada, como leemos que se afirma en el profeta Jeremías por boca del rey Sedecías: *Vive el Señor que creó para nosotros esta alma* (Jr 38, 16). Pero si se pregunta de dónde fue creada, confieso que yo no lo sé, porque reconozco que no lo he leído en lugar alguno. Y no me ruborizo por mi falta de conocimiento, ya que ninguna lectura me lo enseña, ni tengo miedo a la condena porque no supongo aquello que no leo, ni se me hallará siendo transgresor de los preceptos proféticos por parte de aquel que ordena que no se coma sangre (Lv 17, 12 LXX) y añade que *la sangre de toda carne es su alma* (Lv 17, 14 LXX). En efecto, ¿qué es comer la sangre sino discutir acerca del alma? Y por ello podemos afirmar que la carne que se creó para nosotros en Adán [se dio para nuestro uso] ha sido ensamblada, siendo Dios su artífice y su creador, a partir de las cualidades de la substancia del mundo. Por otro lado, *derramemos la sangre en la base del altar* (Ex 29, 12; Lv 4, 7), es decir, dejemos que aquel que la creó sepa de dónde la creó. En efecto, la base del altar es como la raíz profunda a cuyo secreto podemos asociar también la razón del alma, acerca de la cual no podemos discutir. No llamamos alma a una parte de Dios, como aseveran algunos, pues Dios es inseparable, indiviso e impassible, mas el alma está servilmente sometida a distintas pasiones, como lo demuestra el diario desenlace de las cosas. Tampoco afirmamos que haya sido creada a partir de alguna criatura, a no ser que la hagamos a ella más vil que las demás criaturas respecto de las cuales ha sido instituida como señora, si llega a obrar bien, sino solamente afirmamos que es formada a partir de la voluntad de Dios, para cuyo poder no se hace necesaria una materia a partir de la cual se realice lo que [Dios] quiere, sino que su propia voluntad es la materia de aquello que ordena que llegue al ser o que exista. Mas tampoco damos crédito a aquella afirmación con la que innecesariamente algunos se complacen creyendo que las almas se generan a partir de la transfusión, ya que a esta presunción se contrapone

³⁵ Bachiar. *fid.* 4.177-121 (CCSL 69C, 4.177-211).

lo que dice el bienaventurado David: *Sabed que el propio Señor es Dios. Nos hizo Él y no nosotros* (Sal 99, 3), y en otro lugar: *El que modeló, uno a uno, los corazones de ellos* (Sal 32, 15). ¿Dónde encontrará lugar dicha transfusión cuando son modelados uno a uno los corazones o se afirma: *nos hizo Él y no nosotros?* (Sal 99,3) De ahí que quienes defienden que las almas se generan a partir de la transfusión están afirmando que somos nosotros mismos los que las generamos. Pero esto lo reprende la inspiración del profeta cuando dice: *nos hizo Él y no nosotros* (Sal 99, 3). Salvo, pues, la sola Trinidad, creemos y confesamos que es criatura todo lo que en los cielos, en la tierra o en el mar recibe potestad, actúa o se mueve.

Este pasaje de Baquiario podría interpretarse mediante la siguiente paráfrasis. Los testimonios de la Escritura muestran que el alma es una criatura. Así lo deduce Baquiario de la cita de Jeremías (Jr 38, 16). Pero también la Escritura dice en el Levítico (4, 7) que el *unde facta*, de dónde fue creada, es preciso reservarlo al secreto de Dios. Sin embargo, por la vía de la razón es posible, sin perder de vista su condición de criatura, alcanzar a deducir alguna respuesta, aunque insuficiente, acerca del origen del alma humana. Baquiario procede en este asunto por analogía para aventurar lo relativo al origen del alma a partir de la creación del cuerpo:³⁶ de la misma manera que Dios crea, compactándola, la carne humana (el cuerpo) a partir de las cualidades de la substancia del mundo, así también Dios crea el alma a partir de la voluntad de Dios.³⁷ De esta manera, la materia a partir de la cual Dios crea el mundo es la utilizada para crear la carne (cuerpo), y la materia a partir de la cual crea el alma es su sola voluntad. Baquiario, en un asunto donde la Escritura no da respuesta, deduce por razonamiento que el alma no es parte de Dios (aunque es de naturaleza espiritual), ni procede de criatura alguna, a diferencia del cuerpo, sino de la sola voluntad de Dios. Respecto a cómo se generan las almas en los seres humanos, nuestro autor rechaza absolutamente, esta vez con apoyos de la Escritura, la teoría de la transfusión de las almas al modo como sucede con los cuerpos, por vía parental. El pasaje finaliza con una reiteración amplificada respecto de la fe de Baquiario en la que, salvo la Trinidad, todo ser, incluida el alma, es una criatura.

El fragmento es tan denso como cabía esperar en este tipo de tratados; su lectura precisa aclaraciones y suscita algunos interrogantes:

1. La analogía con la carne hace referencia a la creación de Adán relatada en Gn 2, 7, versículo en el que se refiere la formación del cuerpo del hombre a partir del limo y la posterior insuflación del alma.
2. Las tres aproximaciones por vía negativa de Baquiario acerca del alma hacen referencia a dos cuestiones distintas: a) la naturaleza y origen (*materies*) del alma, quizá la de Adán, supuesto que no se ha abandonado el contexto de Gn 2, 7. De ahí las afirmaciones de que el alma no es parte de Dios

³⁶ Así parece demostrarlo el paralelismo en Bachiar. *fid.* 4.186-188: *et ideo carnem (...) possumus dicere ex mundi qualitativibus substantiae Deo artifice et auctore compactam; et ideo...* (4.192); 4.197-198: *[anima] ex Dei tantum voluntate formari.*

³⁷ Quizá el alma participa de la naturaleza espiritual de Dios, pero no es Dios ni una parte de él, porque aunque es naturaleza espiritual está sometida a las pasiones.

(naturaleza) ni procede de criatura alguna (origen); b) la generación de las almas particulares cuando son engendrados los seres humanos (transfusión, rechazo de la hipótesis traducianista).

3. En dos de los tres asuntos hay una referencia a opositores ideológicos de Baquiario a los que mantiene en el anonimato: algunos afirman (*quidam adserunt*) que es parte de Dios; algunos se complacen (*quidam superfluo delectantur*) en defender el traducianismo. El asunto de su procedencia de alguna criatura no aparece como imputable a nadie. Si Baquiario está defendiéndose de acusaciones que lo asimilan doctrinalmente con grupos sectarios, ¿por qué no hay una alusión a quienes defienden que el alma procede de alguna criatura?
4. Queda en la oscuridad conocer el alcance concreto del segundo asunto: ¿a qué criatura, racional o irracional, espiritual o material, se refiere Baquiario con *creatura aliqua*? ¿En qué sentido una dependencia creatural del alma la haría más vil que las demás criaturas? ¿Sobre qué criaturas ejercería dominio el alma bajo la condición de que obre el bien?

Intentaré dar respuesta, en la medida de lo posible, habida cuenta de que el pasaje acerca del alma aborda un tema de enorme interés para su época, pero sobre el cual no existían respuestas definitivas en el acervo doctrinal de la Magna Iglesia, y también teniendo en cuenta que Baquiario está rindiendo cuentas de alguna manera ante un auditorio cuyo propósito es examinar minuciosamente la pureza doctrinal de nuestro autor. En este contexto es de máxima importancia tanto lo que se dice como lo que se calla. El método utilizado será buscar paralelos formales o ideológicos, preferentemente en autores anteriores o contemporáneos a cuya luz poder ilustrar el sentido del texto de Baquiario, dado que la búsqueda de paralelos internos en la obra supérstite del monje ha resultado infructuosa.

4. Naturaleza del alma: no es parte de Dios

Baquiario, con su negación de que el alma sea una parte de Dios, parece estar poniendo distancia con esta doctrina. La acusación acerca de la naturaleza divina del alma parece ser una de las más fundadas de las muchas que se encuentran en la nómina de fuentes antipriscilianistas. También las fuentes provenientes de la secta parecen corroborarlo, y a los estudiosos concedores del texto de los *Tractatus* priscilianeos no les será difícil identificar este argumento vinculado a la expresión *divinum animae genus*, el linaje divino, que Prisciliano emplea para hablar del hombre primordial, el alma, en sus tratados.³⁸ En los últimos años, este aspecto lo han estudiado S. Sanchez y M. Veronese.³⁹ No pretendo ahora abordar de nuevo el tema. Simplemente interesa destacar que, en su defensa, Baquiario hace frente común con la tradición en uno de los asuntos en los que el expediente antipriscilianista no presenta fisuras y que

³⁸ Priscill. *Tract.* 6.70.12: *divinum animae genus*; 6.73.7: *divinum genus hominum*; 6.74.11: *divinam (...) naturam*; 6.81.5: *naturam in vobis dei custodientes et legem*; 10.93.16: *ubi se divinum genus viderit*; 10.98.16: *qui se divinum genus crederet*.

³⁹ Sanchez 2009, 200-216; Veronese 2011, 549-554.

encuentra, además, un correlato aparentemente claro en los textos del manuscrito priscilianista de Würzburg.

Para descartar que el alma sea una parte de Dios, Baquiario utiliza una argumentación consistente en poner de manifiesto la diferencia de naturalezas que deviene de la impassibilidad de Dios y la pasibilidad del alma, añadiendo como testimonio probatorio la experiencia humana:

*Et ideo nec partem dicimus Dei animam, sicut quidam adserunt, quia Deus inpartibilis et indivisus et impassibilis est, anima uero diversis passionibus mancipata est, sicut cotidianus rerum exitus probat.*⁴⁰

Este modo de argumentar contra la identidad de sustancias espirituales entre Dios y el alma aparece similarmente expresado en una epístola de Agustín:

*Non est pars Dei anima. Si enim hoc esset, omni modo incommutabilis atque incorruptibilis esset. Quod si esset, nec deficeret in deterius nec proficeret in melius (...) quantum ad eius ipsius affectiones pertinet. Quam uero aliter se habeat, non opus est extrinsecus testimonio; quisquis se ipsum aduertit, agnoscit.*⁴¹

5. Origen del alma: no procede de criatura alguna

Es precisamente la mutabilidad y la corruptibilidad del alma el fundamento por el cual Agustín se plantea a modo de hipótesis diversas posibilidades que den respuesta al problema de la substancia y el origen del alma en *De Genesi ad litteram*.⁴² Ante la pregunta de si puede existir una *materies animae*, en paralelo con la *materies corporis* (un procedimiento deductivo empleado también por Baquiario), Agustín rechaza que un alma no racional pueda ser la materia del alma racional (*non est igitur materies animae humanae anima irrationalis*).⁴³ La posibilidad de que se tratara de una criatura racional llevaría a concluir que, dado que al ser creada por Dios viviría una vida bienaventurada, la proveniencia del alma humana a partir de esa criatura racional implicaría para el alma una *defluxio*, una degradación de bienaventuranza, y esto es inadmisibile, ya que el alma humana sólo es capaz de mérito o demérito, según la Escritura, una vez que se une con el cuerpo.⁴⁴ Descartada la posibilidad de que exista una *materies animae*, sea irracional o racional, Agustín, por analogía con lo que sucede con el cuerpo de Adán, formado a partir del limo (Gn 2, 7) fuera de los seis días en que se produce la *conditio prima* (en la que es creada la razón

⁴⁰ Bachiar. *fid.* 4.192-195.

⁴¹ Aug. *Ep.* 166.2.3: “El alma no es parte de Dios. Si así fuera, sería en todo caso inmutable e incorruptible. Y si lo fuera, no retrocedería a peor ni avanzaría a mejor... en lo que atañe a sus afecciones. Pero no es necesario un testimonio externo de que se encuentra en una situación muy diferente: Quien se fija en sí mismo lo reconoce” (trad. Cilleruelo 1987).

⁴² Aug. *Gen. ad Litt.* 7.1.1-7.31.21; cf. nota complementaria 32 (“Nature et constitution de l’âme”) en Agaësse – Solignac 1972a, 697-706.

⁴³ Aug. *Gen. ad Litt.* 7.11.18.

⁴⁴ Aug. *Gen. ad Litt.* 7.8.11.

causal del cuerpo humano),⁴⁵ se plantea cómo entender la creación del alma del hombre, a imagen de Dios, consignada en la Escritura (Gn 1, 26), según el principio de las razones causales producidas en los seis días de la *conditio prima*. No trata de investigar ahora sobre la *materies animae*, sino de preguntarse cuál sería la realidad substancial en la que habría sido creada la razón causal del alma y que sería su fundamento,⁴⁶ como el barro lo es del cuerpo del primer hombre.⁴⁷ Establece para ello tres hipótesis que va descartando progresivamente:

- a) Que sea una criatura espiritual indeterminada, lo cual es imposible dado que la Escritura no menciona en lugar alguno la existencia de un *parens animae*.⁴⁸
- b) Que se trate de una criatura espiritual angélica (creada anteriormente, según Gn 1, 3, en el primer día noético, al inicio de los seis días); pero esta hipótesis, que atribuiría a la criatura angélica la paternidad de un alma humana, es también rechazable para Agustín: es difícil admitir que el alma humana sea hija de un ángel o de los ángeles.
- c) Que se trate de una criatura corporal, lo cual es más inaceptable aún que las hipótesis anteriores.⁴⁹

Agustín, por descarte, llega a la conclusión de que la hipótesis más razonable es que, si bien existe una razón causal para el cuerpo del hombre en el barro primigenio (la distinción macho y hembra de Gn 1, 27 atañe a una razón seminal),⁵⁰ sin embargo no puede existir una razón causal para el alma, ya que el alma del primer hombre fue creada por sí misma en las obras de los seis días, de la *conditio prima* (Gn 1, 26). Mas, dado que no es posible hallar un texto de la Escritura que permita afirmar categóricamente qué sucede con el alma creada hasta ser insuflada en el cuerpo (Gn 2, 7), lo más razonable sería pensar que estuvo oculta entre las obras de Dios hasta ese

⁴⁵ Catapano 2018, “Prefazione”, xii: “En la visión de Agustín, los dos relatos de la creación con los que se abre el libro del Génesis se refieren a dos actos diferentes: por un lado, la ‘primera fundación’ del mundo (*prima conditio*), con la que además de los ángeles fueron creados simultáneamente, en un solo instante, sólo los elementos materiales y las razones causales de las criaturas; por otro lado, el providencial ‘gobierno’ del mundo (*administratio*), con el que las criaturas alcanzan su pleno desarrollo sobre la base de las razones causales originalmente creadas, es decir, de los principios formales en los que están precontenidas sus posibilidades de evolución, de modo similar a la forma en que un árbol está precontenido en su semilla. Según Agustín, el propio cuerpo humano, por ejemplo, llegó a constituirse en su forma actual sólo en un momento determinado, a partir de su razón causal puesta en la materia desde el principio”. Decret 2005, 274: “Agustín distingue así entre la creación propiamente dicha y la formación del universo. Ésta es el resultado del progresivo desarrollo de fuerzas o de energías latentes depositadas en su interior y destinadas a manifestarse a lo largo de los siglos en la historia del mundo”.

⁴⁶ Cf. nota complementaria 35 (“La préexistence des âmes”) en Agaësse – Solignac 1972a, 714.

⁴⁷ Aug. *Gen. ad Litt.* 7.22.32.

⁴⁸ Aug. *Gen. ad Litt.* 7.22.33.

⁴⁹ Aug. *Gen. ad Litt.* 7.23.34: *Durum est hoc, Angeli aut Angelorum filiam dicere esse animam: sed multo durius, coeli corporei; quanto magis ergo, maris et terrae? Multo minus igitur in aliqua corporali creatura, causalis animae ratio praecedita est, cum faceret Deus hominem ad imaginem suam, antequam eum suo tempore de limo formatum flatu animaret, si absurde creditur animam causaliter in natura angelica condidisse* (“Violento es decir que el alma es hija del ángel, pero mucho más molesto es decir que procede del cielo corpóreo; ¿y cuánto más, afirmar que proviene del mar o de la tierra? Si se juzga absurdo que el alma fue creada causalmente en la naturaleza angélica, mucho menos aceptable es creer que la razón causal del alma fue creada en alguna criatura corporal cuando hacia Dios al hombre a su imagen antes de animar con el soplo al que formó a su debido tiempo del limo”, trad. Cilleruelo 1969).

⁵⁰ Aug. *Gen. ad Litt.* 6.3.4-5, 6.5.7-8.

momento.⁵¹ Este planteamiento vale solo para el alma de Adán. Respecto de lo que sucede con las almas singulares y cómo se unen a sus respectivos cuerpos, Agustín dedicará espacio en el libro décimo a discurrir entre la preexistencia (como el alma de Adán), el traducianismo y el creacionismo, sin decantarse por una solución definitiva.⁵²

Como ya se ha indicado, Baquiario procede también por analogía con la formación del cuerpo de Adán para razonar su creencia acerca de la constitución del alma; este dato, a la luz del *De Genesi ad litteram* de Agustín, permite precisar que sus reflexiones acerca de la naturaleza y origen del alma atañen al estatuto del primer hombre. Además de esto, la semejanza en el proceder argumental de Baquiario con las reflexiones del *De Genesi ad litteram* invitan a iluminar las afirmaciones de nuestro monje a la luz de algunos pasajes del tratado augustiniano.⁵³

Afirma Baquiario, en primer lugar, que la carne de Adán es formada a partir de las cualidades de la sustancia del mundo. Según Agustín, durante la *conditio prima* se crea el mundo noético y, a partir de sus elementos primordiales, las razones causales de todos los seres que habrían de existir en el mundo visible. El cuerpo de Adán es creado en su razón causal a partir de la tierra, uno de los elementos primigenios.⁵⁴ Los elementos primigenios aportan cualidades a la carne formada más tarde tras la *conditio prima*, la creación de seis días.⁵⁵ En ese instante creador aparecen las primeras criaturas: los ángeles, los astros, la tierra y los abismos; la multitud de seres restantes, dice Agustín, “aquellos seres que el agua y la tierra potencial y causalmente produjeron antes de que apareciesen en la sucesión de los tiempos”, entre los que se encuentra el hombre, son creados en potencia, en germen, a modo de razones causales, “potencialidades invisibles de energías latentes”.⁵⁶

Cabe explicar con un razonamiento similar el texto de Baquiario, de modo que las “cualidades de la sustancia del mundo” con las que se forma el cuerpo de Adán podrían hacer alusión, en clave augustiniana, al mundo noético, creado el primer día de la *prima conditio* (Gn 1, 1), constituido por los cuatro elementos primigenios que

⁵¹ Aug. *Gen. ad Litt.* 7.24.35.

⁵² Aug. *Gen. ad Litt.* 10.1.1-10.24.40; cf. Agaësse – Solignac 1972a, 715; 1972b, 531-532. Para las tres hipótesis clásicas sobre el origen de las almas en Agustín, véase Moro 2018.

⁵³ La importancia y la fortuna del *De Genesi ad litteram*, acabada hacia el 416, sitúan la obra a la altura de las *Confessiones*, el *De Trinitate* y el tratado *De civitate Dei* (Agaësse – Solignac 1972a, 51). Si Agustín es una de las fuentes más caudalosas de la literatura antipriscilianista, probablemente el *De Genesi ad litteram* sea la lámpara que mejor ilumine el escueto fragmento de Baquiario acerca del alma.

⁵⁴ Agustín, como otros autores cristianos, fundamenta la materia corpórea en los cuatro elementos primordiales de los que provienen las realidades materiales; respecto del origen del alma descarta cualquier elemento corpóreo (Aug. *Gen. ad Litt.* 7.21.27: *nec illud audiendum est, quod quidam putaverunt, quintum quoddam esse corpus unde sint animae, quod nec terra, nec aqua sit, nec aer, nec ignis*; “tampoco debemos prestar oídos a lo que dijeron algunos que existe un quinto elemento corpóreo del que es hecha el alma, el cual no es tierra ni agua ni aire ni fuego”, trad. Cilleruelo 1969; *Gen. ad Litt.* 7.15.21: *non est quidem humanae animae natura, nec de terra, nec de aqua, nec de aere, nec de igne quolibet*; “no es ciertamente la naturaleza del alma humana, ni de tierra, ni de agua, ni de aire, ni de cualquier clase de fuego”, trad. Cilleruelo 1969).

⁵⁵ La tierra húmeda, tierra y agua, se convierten en cualidad de carne, consolidando su grosura (Aug. *Gen. ad Litt.* 7.15.21); el fuego aporta cualidad de luz y color a los miembros corporales; el aire también aporta sus cualidades a través de los pulmones, el corazón y la sangre (*Gen. ad Litt.* 7.13.20). En la *prima conditio* Dios crea la razón causal del cuerpo de Adán a partir del elemento primigenio terreno de los cuatro que conforman la sustancia del mundo creado en el primer día. En cierta medida, las razones causales de las realidades creadas en la *conditio prima* albergan las cualidades que les aportan los elementos primigenios procedentes del mundo creado en el primer día.

⁵⁶ Aug. *Gen. ad Litt.* 5.23.45. Decret 2005, 274.

confieren sus cualidades al resto de las criaturas creadas potencialmente, según la doctrina de las razones causales. En lo que atañe al cuerpo de Adán, este es formado del limo de la tierra. Apurando el argumento cabría afirmar, incluso, que el limo infunde implícitamente cualidades de consistencia y humedad a la carne primigenia, invisible, potencial, que más tarde habría de recibir el soplo del alma con la aparición del hombre visible (Gn 2, 7). En síntesis, la analogía por contraste le permite a Baquiario establecer que, en primer lugar, no es posible al ser humano conocer, para el alma creada por Dios, el *unde*, la *ratio animae*. Tan solo cabe afirmar que, respecto de su naturaleza, como ya se ha estudiado líneas atrás, no es una parte de Dios. Pero, frente a lo que sucede con el cuerpo formado del limo, el alma no procede de criatura alguna; podríamos añadir, a la luz de Agustín: ni espiritual (indeterminada o angélica), ni corporal.⁵⁷

Para justificar su oposición a que el alma proceda de otra criatura, Baquiario orquesta un argumento confutatorio a base de tres ideas: a) el fundamento escriturario latente de Gn 1, 28, acerca del mandato de Dios para que domine sobre las criaturas de la tierra; b) la hermenéutica de dicho mandato, según la cual el alma alcanza el dominio sobre las criaturas mediante la condición del bien obrar del alma; c) la imposibilidad de que el alma llegue a alcanzar un estatuto de dominio si, por proceder de criatura, deviene en situación de “vileza” (postulado principal) contraria al estatuto de bienaventuranza inicial de que goza toda criatura espiritual.⁵⁸ De nuevo es posible iluminar a Baquiario partiendo de Agustín, para quien el alma no puede proceder de una criatura racional, ya que semejante dependencia supondría admitir la aparición o formación del alma como consecuencia de una *defluxio*, un descenso que implicaría un decremento de la condición de bienaventuranza respecto de la que sería la *materies animae*. Para Agustín toda criatura espiritual procedente de otra llega al ser en un estatuto de bienaventuranza inferior,⁵⁹ lo cual es un impedimento para aceptar una paternidad espiritual para el alma, ya que está llamada a realizar actos libres, dignos de mérito o castigo, a partir de su integración en el cuerpo.⁶⁰ Quizá sea similar a éste el

⁵⁷ Aug. *Gen. ad Litt.* 7.23.34.

⁵⁸ Aug. *Gen. ad Litt.* 7.8.11.

⁵⁹ “Augustine on the origin of souls” (O’Daly 2001, 188). Para la relación entre *defluxio*, *descensus* y *ruina* primigenia de las criaturas racionales, asociada a la exégesis de la escala de Jacob en la tradición origeniana, véase Courcelle 1968, 423-425.

⁶⁰ Aug. *Gen. ad litt.* 7.8.11: *Nam si iam beata erat vita, de qua facta est hominis anima; deterius ergo facta est: et ideo non iam illa materies huius, sed illius ista defluxio est. Nam materies aliqua cum formatur, praesertim a Deo, in melius sine dubitatione formatur. Sed etiam si cuiusquam in aliqua beatitudine factae a Deo vitae defluxio anima humana posset intellegi, nec sic credenda erat esse coepisse in aliquo actu meritorum suorum, nisi ex quo propriam coepit agere vitam, dum anima facta est animans carnem, et eius sensibus velut nuntiis utens, atque in seipsa se vivere sentiens sua voluntate, intellectu, memoria. Si enim est aliquid, unde istam deflexionem formatae carni Deus inspiraret, tamquam sufflando animam faciens, idemque beatum est; nullo modo movetur, aut mutatur, aut amittit aliquid, cum hoc ab eo defluit, unde anima fit* (“Pues dado que la materia de la que habría sido hecha el alma era ya bienaventurada, el alma, entonces, habría hecha a peor, y por eso aquella ya no habría sido materia de esta, sino esta una degradación de aquella, pues cualquier materia, cuando es formada, y sobre todo cuando es formada por Dios, sin duda lo es a mejor. Pero incluso si pudiese admitirse un alma de hombre como degradación de alguna vida creada por Dios en estado de bienaventuranza, ni aún así sería posible creer que tuvo su comienzo como consecuencia de un acto propio meritorio, impensable sino a partir de que el alma comenzó a tener vida propia”). La traducción está adaptada de la de Cilleruelo 1969, para facilitar su comprensión teniendo en cuenta el contexto de razonamiento hipotético de Agustín. El argumento es válido para cualquier escenario de paternidad espiritual sobre el alma, incluida la angélica; de hecho, Agustín encuentra inaceptable que el alma de Adán haya tenido una paternidad angélica (*Gen. ad Litt.* 7.23.34: *durum est hoc angeli aut angelorum filiam dicere esse animam*).

contexto ideológico subyacente a la objeción de Baquiario de no hacer al alma más vil que las demás criaturas (*ne eam faciamus viliorem reliquis creaturis*).⁶¹

Es lícito pensar que Baquiario procede en su argumentación aplicando al alma de Adán lo que sucede en general al alma de todo ser humano, para destacar así tanto la libertad concedida por Dios al alma como el estatuto de su dignidad, a imagen y semejanza de Dios (Gn 1, 26), aspecto este que adquiere su dimensión más plena al tener en cuenta que la naturaleza humana de Cristo también fue dotada de un alma.⁶² Los eclesiásticos suelen tratar de la dignidad del alma en el ámbito de la excelencia de la criatura humana y del dominio de ésta sobre las criaturas. La postura extrema a este respecto puede tener como exponente a Ambrosio de Milán. En primer lugar, hay que tener en cuenta que Ambrosio se niega a aceptar la procedencia de las almas por generación humana y les concede el estatuto de filiación divina si pertenecen al grupo de los fieles a Dios; no así quienes obran conforme a la carne:

Frecuentemente la Escritura llama ángeles a los hijos de Dios, porque sus almas no son generadas por ningún hombre. Y así, Dios no tuvo reparo en llamar hijos suyos a los varones fieles. Por tanto, al igual que los varones de vida intachable son llamados hijos de Dios, así también a aquellos cuyas obras son carnales los llamamos hijos de la carne con toda la autoridad de las Escrituras.⁶³

En segundo lugar, para Ambrosio la dignidad del hombre reside primordialmente (casi exclusivamente) en el alma, de suerte que con el término “hombre” se refiere en no pocas ocasiones al alma.⁶⁴ En tercer lugar, el obispo de Milán concede al alma, en virtud de la dignidad conferida en Gn 1, 26, el dominio sobre los seres irracionales según el mandato divino sustanciado en Gn 1, 28: “El alma es aquello por lo cual tú dominas a todos los demás animales, bestias y aves; aquello que está hecho a imagen de Dios, mientras el cuerpo es conforme al aspecto de las bestias”.⁶⁵ Pero, dado que Cristo tomó naturaleza humana, la superioridad del alma humana es tal que no solo aventaja a las criaturas irracionales, sino que el hombre es superior a los ángeles no solo porque su alma es imagen de Dios, sino porque Cristo tomó naturaleza humana.⁶⁶ Cristo corrobora y plenifica con su encarnación la superior dignidad creatural del alma humana sobre los ángeles. En la línea hermenéutica de Agustín, Ambrosio lee en la creación del cielo (Gn 1, 1) la aparición de las criaturas angélicas para afirmar la mayor dignidad del alma humana, incluso sobre los que son

⁶¹ Bachiar. *fid.* 4.196.

⁶² Como nota informativa, es oportuno precisar que en *Gen. ad Litt.* 10.18.33 Agustín afirma con cautela que Jesucristo recibió su alma de donde Adán más que de Adán (*unde Adam, quam de Adam*).

⁶³ Ambr. *Noe* 4.9: *Plerumque angelos filios dei scriptura vocat, quia ex nullo homine generantur animae. Itaque viros fideles filios suos dicere deus non aspernatus est. Sicut ergo viri probabilis vitae filii vocantur dei, ita quorum carnalia sunt opera hos filios carnis dicimus scripturarum auctoritate.*

⁶⁴ Ambr. *Hex.* 6.8.46: “Mas ten en cuenta también lo siguiente: que aquí el alma es llamada con el vocablo ‘hombre’”. El obispo de Milán participa de la tradición antropológica de corte alejandrino y raíz platónica en la que mendea definiciones como la de Orígenes (*Princ.* 4.2.7): “llamo hombres a las almas que se valen de cuerpo”.

⁶⁵ Ambr. *Hex.* 6.7.43 (trad. López Kindler 2011).

⁶⁶ Ambr. *in Psalm. 118* 10, 14: “Tenemos algo que quizá los ángeles no tengan, pues donde abundó el pecado sobreabundó la gracia. Para nuestro bien, Cristo nació de una virgen, ya que leemos: *un niño nos ha nacido, un hijo se nos ha dado*. Para nosotros asumió una carne, y digo más, nos asumió en aquella carne porque estableció al hijo del hombre en la sede de Dios. No leo que los ángeles ocupen la sede de Dios, sino que permanecen de pie, ofreciendo su servicio; no leo que sean los ángeles los sepultados con Cristo y resucitados en Cristo, sino los hombres” (trad. propia).

ministros de Dios puestos al servicio de los hombres: *Caelum non ad similitudinem, homo ad similitudinem; angeli enim ad ministerium, homo ad imaginem*.⁶⁷

A la luz de estos fragmentos cabe pensar, pues, que en Baquiario puede ser aceptable un trasfondo interpretativo en el que se declara inaceptable la procedencia angélica del alma de Adán, debido a la dignidad que le confiere su condición a imagen y semejanza de Dios, llamada por ello al dominio de las criaturas por parte de aquellos hombres que obren conforme al querer de Dios, almas llamadas hombres, a cuyo servicio Dios ha puesto a las criaturas angélicas, criaturas sometidas por ello, en cierta medida, al dominio de esas almas.

Tras este acercamiento al posible alcance de la refutación a la doctrina de que el alma proceda de alguna criatura so pena de hacerla más vil que el resto de las demás, vinculada a la pérdida por *defluxio* (según expresión de Agustín) de su estado de bienaventuranza antes de que, ya unida al cuerpo, pueda ejercer su libertad y ser merecedora del dominio al que fue llamada al ser, queda por responder a la cuestión de quién es el potencial adversario de Baquiario en este punto. Partiendo de nuevo del *De Genesi ad litteram*, los estudiosos interpretan que ciertas especulaciones expuestas por Agustín como dignas de rechazo tienen como trasfondo la teoría origeniana de la caída de las almas en los cuerpos como resultado de una falta.⁶⁸

Con el surgimiento de la controversia origenista a finales del siglo IV,⁶⁹ protagonista de no pocos debates teológicos mientras se lo permitió la aparición en escena de Pelagio, el conocimiento en Occidente de la obra de Orígenes, merced a las traducciones que al latín hacen Jerónimo y Rufino, deja paso a todo tipo de noticias acerca de la heterodoxia del Alejandrino que en ocasiones lo acusan de doctrinas que no se ajustan a su verdadero pensamiento. Un ejemplo interesante para el caso que nos ocupa es un pasaje clásico del *De principiis* en la traducción de Rufino, en el que se explica etimológicamente el vocablo griego ψυχή (*anima*) a partir del drama que, según Orígenes, sufre el alma degradada por enfriamiento a partir de su estatuto de criatura racional (νοῦς = *mens*). Orígenes habla de un estado inicial del alma más divino y mejor, de un enfriamiento (ψῦξις) así como de un decaimiento de su estado y dignidad:

*Si ergo ea quidem, quae sancta sunt, ignis et lumen et ferventia nominantur, quae autem contraria sunt, frigida, et 'caritas' peccatorum dicitur 'refrigescere', requirendum est ne forte et nomen animae, quod graece dicitur ψυχή, a refrigescendo de statu diviniore ac meliore dictum sit et translatum inde, quod ex calore illo naturali et divino refrixisse videatur, et ideo in hoc quo nunc est et statu et vocabulo sita sit. (...) Videndum ergo est ne forte, sicut diximus ex ipso nomine declarari, ab eo quod refrixerit a fervore iustorum et divini ignis participatione ψυχή, id est anima, appellata sit, nec tamen amisit facultatem restituendi se in illum statum fervoris, in quo ex initio fuit. (...) Ex quibus omnibus illud videtur ostendi, quod mens de statu ac dignitate sua declinans, effecta vel nuncupata est anima; quae si reparata fuerit et correctae, redit in hoc, ut sit mens.*⁷⁰

⁶⁷ Ambr. in *Psalm. 118* 10.13: "El cielo no es a semejanza, el hombre a semejanza; en efecto, los ángeles para el servicio, el hombre [=alma] a imagen".

⁶⁸ Aug. *Gen. ad Litt.* 6.9.15; 10.7.12. Véase Agaësse – Solignac 1972a, 467.

⁶⁹ Clark 1992 (especialmente 171, 202-204).

⁷⁰ Orig. *Princ.* 2.8.3: "Si las realidades santas son llamadas 'fuego', 'luz' y 'ardor', y las que son contrarias son llamadas 'frío', y la caridad de los pecadores se dice que se enfría, se debe indagar si acaso el término 'alma',

A raíz de este pasaje de Orígenes, la literatura antiorigenista representada por Jerónimo (otrora seguidor acérrimo del Alejandrino) llega a deducir aviesamente, en polémica con Rufino, que uno de los numerosos errores de Orígenes es que “los ángeles se transforman en almas humanas”.⁷¹ La denuncia en semejantes términos del pensamiento de Orígenes ya había sido consignada de modo más amplificado en la carta de Epifanio de Salamina a Juan de Jerusalén,⁷² traducida al latín por Jerónimo, en un pasaje donde se describe no solo el origen angélico del alma humana, sino también la pérdida de la bendición primigenia con la que toda criatura llega a la existencia así como el estado de cautividad que padece mientras reside en el cuerpo:

¿Quién podrá soportar que Orígenes diga que las almas hayan sido ángeles en el cielo, que una vez que pecaron allá arriba fueron arrojadas a este mundo y, relegadas a estos cuerpos como a tumbas y sepulcros, pagan la pena de antiguos pecados, y que los cuerpos de los creyentes no son templos de Cristo, sino cárceles de condenados? (...) Unas veces afirma que, según la etimología griega, las almas se llaman así porque, al bajar de las regiones celestes a estas inferiores, perdieron el calor original; otras, que el cuerpo se llama *béfias* en griego, es decir, ‘vínculo’ o ‘atadura’ o, según otra propiedad, ‘cadáver’, por haber caído en él las almas del cielo; pero que la mayor parte, según el rico ajuar de la lengua griega, traducen cuerpo (*σῶμα*) por ‘sema’, es decir ‘memorial’, porque el cuerpo tiene encerrada al alma como los sepulcros y tumbas encierran los cadáveres de los muertos. (...) Ya no será bendición, sino maldición, según Orígenes, lo que convierte a los ángeles en almas y los hace descender de la sublime cumbre de su dignidad a las regiones inferiores, como si, de no haber pecado los ángeles, Dios no pudiera dar al género humano las almas a manera de bendición, y hubieran de producirse previamente en el cielo tantos desastres cuantos nacimientos en la tierra.⁷³

A la vista del pasaje de Orígenes y de las deformaciones que su contenido experimenta como resultado de la polémica antiorigenista, no resulta extraño que un monje como Baquiaro, sobre el que penden sospechas de herejía debido a su origen gallego, a su conocimiento en cierta medida de la obra de un Rufino al que Jerónimo acusa de origenista, máxime cuando según Orosio, como se verá a continuación, las doctrinas priscilianistas en la *Gallaecia* se vieron atemperadas a la luz del pensamiento de Orígenes traído por los Avitos, pretenda alejar de sí cualquier sospecha de doctrina en la que el origen del alma pueda ser una criatura, aunque sea espiritual.

que en griego se dice, *ψυχή*, no se refiera y provenga del enfriamiento de un estado más divino y mejor; es decir, que parezca que [el alma] se ha enfriado de aquel calor natural y divino, y por eso haya quedado en el estado actual y con el actual nombre. (...) Luego fue llamada *ψυχή*, es decir, ‘alma’, pero porque se enfrió del ardor de los justos y de la participación del fuego divino, como afirmamos que está expresado en el mismo nombre. De todos modos, se debe examinar si acaso no ha renunciado a la capacidad de restablecerse en aquel estado de ardor en el que estuvo desde el inicio. (...) A partir de todo esto, parece que la mente [*νοῦς*], decayendo de su estado y de su dignidad, se volvió o comenzó a ser llamada ‘alma’, la que, si fuera renovada y corregida, vuelve a ser *νοῦς*, es decir, mente” (trad. Fernández Eyzaguirre 2015).

⁷¹ Hier. *A. Ruf.* 12: *Angelos versos in animas hominum.*

⁷² Epiph. Const. *Haer.* 64.4 (*GCS* 31, 411).

⁷³ Hier. *Ep.* 51.4 (trad. Valero 1993).

6. Origen del alma: procede de la voluntad de Dios

En el asunto del origen del alma, la *voluntas Dei* como *materies animae* parece apuntar, en Baquiario, a un problema acerca de los diversos modos de comprensión sobre la creación *ex nihilo*.⁷⁴ Por un lado, la fórmula evoca de nuevo la argumentación de Agustín en el libro séptimo del *De genesi ad litteram*, cuando el obispo de Hipona se pregunta si existe una *materies animae* por analogía con la *materies corporis*.⁷⁵ Conviene recordar que el resultado de la investigación de Agustín en su magno tratado es que no existe tal *materies de qua fieret*, es decir, una materia espiritual a partir de la cual deviene el alma, sino que Dios crea el alma de Adán *ex nihilo*:

Con todo, ahora, acerca del alma que Dios infundió en el hombre [Adán] soplando en su rostro, no aseguro nada, salvo que proviene de Dios, de suerte que no es substancia de Dios; y que es incorpórea, es decir, que no es cuerpo sino espíritu no engendrado a partir de la substancia de Dios ni procedente de la substancia de Dios, sino creado por Dios; y creado de tal manera que ninguna naturaleza de cuerpo o de alma irracional fue mutada en su naturaleza y, por ello, creado de la nada.⁷⁶

Por otro lado, resulta sintomático que fragmentos del texto de Baquiario (*nec partem dicimus Dei animam (...) sed ex Dei tantum voluntate formari*) estén en consonancia formal con una fórmula del primer Concilio de Toledo, un documento de marcado carácter antipriscilianista en el que resulta sorprendente que nunca aparezca la fórmula *ex nihilo*: *Animam autem hominis non divinam esse substantiam aut dei partem; sed creaturam dicimus divina voluntate creatam*.⁷⁷ Aunque es muy arriesgado fundamentar probaturas en el silencio de las fuentes, cabe pensar que la fórmula *ex nihilo* podría haber sido sustituida en el documento conciliar por la de *divina voluntate* que, precisamente, resulta ser para Baquiario (*voluntate Dei*) la materia *ex qua*, a partir de la cual Dios crea el alma.

El presbítero Orosio parte de su patria situada en la costa oceánica del confín de Hispania para visitar a Agustín,⁷⁸ llevando consigo un *Comonitorio sobre el error de priscilianistas y origenistas*, en el que aporta interesantes noticias sobre las marejadas ideológicas que están convulsionando en ese momento la *Gallaecia* y que ofrecen un posible contexto donde insertar la cuestión que nos ocupa.⁷⁹ Unos priscilianistas galaicos paisanos de Orosio, los conocidos como los dos Avitos, ante la situación de acorralamiento por parte de la verdad que sufrían los desatinos doctrinales de la secta (“cuando ya la verdad sola había desnudado por sí misma

⁷⁴ Bachiar. *fid.* 4.197-200: *sed ex Dei tantum voluntate formari, cuius potentiae non necessaria est materia, ex qua quod voluerit operetur, sed ipsa voluntas eius materia eorum, quae fieri aut esse mandaverit.*

⁷⁵ Aug. *Gen. ad Litt.* 7.6.9.

⁷⁶ Aug. *Gen. ad Litt.* 7.28.43: *Nunc tamen de anima, quam Deus inspiravit homini sufflando in eius faciem, nihil confirmo, nisi quia ex Deo sic est, ut non sit substantia Dei; et sit incorporea, id est, non sit corpus, sed spiritus; non de substantia Dei genitus, nec de substantia Dei procedens, sed factus a Deo; nec ita factus ut in eius naturam natura ulla corporis vel irrationalis animae verteretur; ac per hoc, de nihilo.*

⁷⁷ Así reza en el fragmento 21 de la redacción larga en la sección conciliar dedicada al símbolo (Aldama 1934b, 34).

⁷⁸ Aug. *Ep.* 169.4.13: *cuiusdam sanctissimi et studiosissimi iuvenis presbyteri Orosii, qui ad nos ab ultima Hispania, id est, ab oceani littore, solo sanctarum Scripturarum ardore inflammatus advenit.*

⁷⁹ Oros. *Comm.* 3. Duhr (1928, 316) se hace eco de esta polémica.

tan torpe confusión”), peregrinan a Jerusalén y a Roma respectivamente y, a su vuelta, regresan condenando a Prisciliano porque habían aceptado los postulados de Orígenes. Orosio dice que empezaron a predicar muchas doctrinas sanas, sobre la Trinidad, sobre la bondad de la creación y que ésta era creación *de nihilo*. Los sabios locales recogieron todas estas enseñanzas e hicieron una revisión de sus antiguas ideas priscilianistas, salvo en lo tocante a la doctrina de la creación *de nihilo* del alma, porque, según afirmaban, “la voluntad de Dios no puede ser la nada”.⁸⁰ Orosio concluye al respecto: esta doctrina “sigue vigente casi hasta ahora”. Interesa destacar que, según la noticia de Orosio, la renuencia a admitir la fórmula *de nihilo* aplicada a la creación del alma es planteada desde el pensamiento priscilianista.

En la *Benedictio super fideles* del código de Würzburg se declara que, en la creación de las realidades visibles, el mandato divino (*iussio*) produce la creación *ex nihilo* de la materia informe (*ex nihilo opus proferens*); ésta es en un primer momento configurada con cualidades perceptibles por los sentidos humanos; posteriormente, esa materia informe recibe el orden adecuado para dar la gloria oportuna a Dios:

Y tu mandato se cumplió en la naturaleza de las cosas visibles, de suerte que, al crear tu obra de la nada (*ex nihilo opus proferens*), en primer lugar apareció lo desordenado y lo sumido en tinieblas (Gn 1, 2), y después adjudicaste sensibilidad a lo insensible, visibilidad a lo atenebrado, olor a lo inodoro, sonido a lo rígido y oído a lo embotado, a fin de que tu palabra, mostrándose en todo lugar [de la creación] para provecho de tu obra, ordenara la materia de las cosas que tu mandato había engendrado informe, y a fin que toda la gloria de tus acciones, para dar a conocer tu sabiduría, cantase que [tu palabra] llamando a cada cosa por su nombre, levantó lo erguido, abajó lo inclinado, colmó lo pleno, ensanchó las llanuras, cubrió la espesura de los bosques, [y cantase] para ti, que eres el único a quien, aunque en su mudez no pudieran confesarte con palabras, aun así, el orden que habla a través de la disposición de las cosas no negaría el testimonio de tu omnipotencia.⁸¹

Es posible que, en el ambiente doctrinal hispánico en el que podemos integrar tanto las fórmulas del Concilio I de Toledo como el pensamiento del galaico

⁸⁰ Oros. *Comm.* 3 (Schepss 1889, 155.16-18): *Didicimus enim de trinitate doctrinam satis sanam omnia, quae facta essent, a deo facta esse et omnia bona valde et facta de nihilo, tunc deinde scripturarum solutiones satis sobrias. Omnia haec statim a sapientibus fideli pristinorum expurgatione suscepta sunt. Remansit sola offensa de nihilo. Credere enim persuasum erat esse animam, non tamen persuaderi potuerat factam esse de nihilo argumentantes quia voluntas dei nihil esse non possit. Hoc paene usque ad nunc manet.* Un interesante estudio histórico y doctrinal del *Commonitorio* de Orosio puede leerse en Martínez Caveró 2002, 63-94.

⁸¹ Priscill. *Tract.* 11 (CSEL 18, 104-21-105.6): *Et iussio tua in apparabilium facta natura est, ut ex nihilo opus proferens primum inconposita et intenebrata parerent, postea insensibilibus sensibilitatem, tenebrosis visum, brutis odoratum, sonum duris et obduratis distribueres auditum, ut ubique te praestans materiam rerum, quam iussio protulerat informem, in usum operis tui sermo disponeret et unumquid vocans nomine suo, si sublimaret erecta, diuexa uergeret, praessa plenaret, aperiret campestris, silvarum tegeter occulta, tibi soli ad agnitionem scientiae tuae factorum gloria tota concineret, cui etsi confiteri in loquellam muta non possent, tamen dispositionibus rerum loquens ratio omnipotentiae testimonium non negaret.* Véase Crespo 2017, 276 (traducción), 270-274 (comentario). Veronese (2010, 384-387) detecta que la doctrina que destila este pasaje presenta ciertas contradicciones con el tratado quinto (*Tractatus Genesis*) de la compilación virceburguense y deduce que, o se trata de una evolución en el pensamiento del autor, o nos encontramos ante escritos de dos autores diferentes que comparten, sin embargo, un pensamiento común modalista respecto de la Trinidad.

Baquiario (a la luz de lo que se desprende de la lectura de la *Benedictio super fideles*), la creación *ex nihilo* resulte admisible exclusivamente para la materia informe de la que posteriormente habría de surgir el cosmos; además, quizá sea una reacción contra quienes defienden la preexistencia de una substancia material al margen de la creación de Dios, que pudiera justificar de alguna manera la existencia del mal. En el caso de la noción *de nihilo* aplicada al alma,⁸² su rechazo podría tener un fundamento (restringido al alma) similar a los principios establecidos por Eusebio de Cesarea quien, al describir el poder del Dios supremo y creador de todo, afirma que nada de lo creado procede de lo que no existe (ἐξ οὐκ ὄντων = *ex nihilo*), sino que todo ha sido producido con la voluntad de Dios:

Así, produciendo su decisión y su potestad como materia y substancia de creación y establecimiento de todas las cosas, se ha creado libremente y sin impedimento todo lo que de bello y útil existe en las realidades visibles e invisibles, estableciendo su voluntad y su poder (τὴν ἑαυτοῦ βουλὴν καὶ δύναμιν) como una especie de materia y de substancia de la generación y del fundamento de todo; hasta el punto de que no cabe afirmar racionalmente que cualquier realidad que existe proviene de lo que no existe (ἐξ οὐκ ὄντων = *ex nihilo*). En efecto, no hay nada que pueda proceder *de nihilo* (ἐκ μὴ ὄντος). Pues, ¿cómo lo que no es puede ser causa para que otra cosa sea?⁸³

Esta doctrina podría encajar perfectamente con el pensamiento de los priscilianistas galaicos de los que habla Orosio, si es que se entiende que su renuencia a aceptar la fórmula *de nihilo* atañe únicamente al alma y no a la creación material,⁸⁴ habida cuenta, además, de que muy probablemente la oposición de estos sabios priscilianistas al “*de nihilo*” surgiera al escuchar de los Avitos la doctrina sobre la preexistencia de las criaturas racionales antes de la creación material, aspecto primordial del pensamiento de Orígenes que el propio Orosio, de alguna manera, pone de manifiesto en su *Commonitorium*.⁸⁵ Por su parte, Agustín aborda esta cuestión en su respuesta a Orosio, afirmando en primer lugar que se trata de un asunto de gran calado, pero que, en todo caso, no es una cuestión que deba restringirse al pensamiento de los priscilianistas. En el decurso de su argumentación afirma, primero, que Dios ha creado el alma de la nada por su voluntad (*quo volente*); segundo, que es impío

⁸² El problema gira en torno al principio aristotélico de que lo que nace necesita de una materia de base a partir de la cual producirse (Arist. *Phgn.* 191a 30-31). En latín aparece reflejado en Calcidio con la siguiente formulación: *quia necesse est ei quod fit subesse aliquam materiam ex qua fiat* (Chal. *Comm.* 283).

⁸³ Eus. *DE* 4.1.7: διὸ καὶ θέλων ὁμοῦ καὶ δυνάμενος, ἀκωλότως καὶ ἀπαρμποδίτως πᾶν ὃ τι καλὸν καὶ συμφέρον ἐν τε ὁρωμένοις καὶ ἀφανέσιν αὐτὸς ἑαυτῷ συνεστήσατο, ὅλην ὥσπερ τινὰ καὶ οὐσίαν τῆς τῶν ὄλων γενέσεώς τε καὶ συστάσεως τὴν ἑαυτοῦ βουλὴν καὶ δύναμιν προβεβλημένος, ὡς μηκέτι εὐλόγως φάναϊ δεῖν ἐξ οὐκ ὄντων εἶναί τι τῶν ὄντων· οὐδὲ γὰρ ἂν εἴη τι τὸ ἐκ μὴ ὄντος. πῶς γὰρ τὸ μὴ ὄν ἐτέρῳ τοῦ εἶναι γένοιτ' ἂν αἴτιον;

⁸⁴ Florius (1748) apunta que las dos controversias que agitaban la Hispania de comienzos del siglo V versaban sobre la substancia del alma y sobre la creación *ex nihilo* del alma (Dissertatio prima III, p. XX: *Duae nimirum saeculo Ecclesiae quinto non admodum adulto in Hispania agitabantur controversiae, quarum una erat de animae substantia, altera de ipsius ex nihilo creatione*), y que la noticia de los Avito y lo del obstáculo del *de nihilo* atañe también a la controversia sobre el alma (Dissertatio prima III, p. XXIII: *Alteram quod attinet de anima controversiam (...) refert Orosius in Commonitorio*).

⁸⁵ Oros. *Comm.* 3 (Schepss 1889, 156.1-2): *primum omnia antequam facta apparerent semper in dei sapientia facta mansisse*. La investigación sobre este punto ofrecida por Duhr (1928, 316) no tiene en cuenta los datos de la fuente priscilianea (n. 7: “Priscillien n’avait jamais employé l’expression”).

afirmar que la voluntad de Dios sea la nada.⁸⁶ Para comprender qué significa “*ex nihilo*” y precisar que es algo que no anula la voluntad creadora de Dios, el obispo de Hipona establece, como ya se ha dicho, una analogía con el cuerpo de Adán, creado por voluntad de Dios del limo terrestre; en el caso del alma, como no tenía necesidad de una materia de dónde hacerla (*unde faceret*), se dice que la hizo *ex nihilo*, porque la voluntad de Dios creador es suficiente para crear y no necesita de materia alguna (*voluntas creantis etiam sine materia sibi sufficit*); más aún, cuando se dice que Dios hizo algo de la nada resplandece precisamente su voluntad (*praecipue commendatur*), que, en todo caso, no es la nada.⁸⁷ Interesa en este punto mostrar en paralelo sendas afirmaciones de Agustín⁸⁸ (*[Deus] de nihilo creari aliquid possit, quia voluntas creantis etiam sine materia sibi sufficit*) y de Baquiario:

*[carnem (...) ex mundi qualitibus substantiae Deo artifice et auctore compactam] ex Dei tantum voluntate formari, cuius potentiae non necessaria est materia, ex qua quod voluerit operetur; sed ipsa voluntas eius materia eorum, quae fieri aut esse mandaverit.*⁸⁹

Agustín distingue la causa material (*causa ex qua*) de la causa eficiente.⁹⁰ Así, discurre por analogía para afirmar que el cuerpo de Adán tiene como causa material el limo de la tierra, pero como causa eficiente la voluntad del Creador. De ahí salta a la mayor para concluir que lo que ha sido hecho de la nada, siendo la nada la causa material (cabría deducirlo), recibe como causa eficiente también la voluntad de Dios, distinguiendo así la causa material de la eficiente y concluyendo que la voluntad de Dios (causa eficiente) no es la nada (causa material). Por su parte, Baquiario no niega que tanto el alma como el cuerpo del ser humano tengan su causa en Dios. Sin embargo, asigna las cualidades de la substancia del mundo como causa material en la creación del cuerpo de Adán⁹¹ y pone la voluntad de Dios como causa material de la creación del alma.⁹² Con el vocablo *voluntas*, Baquiario aúna tanto lo que Agustín distingue como causa material, que en el caso del alma no existe (*cuius potentiae non necessaria est materia, ex qua quod voluerit operetur*) y la causa eficiente, responsable de todo lo creado, incluida el alma (*ipsa voluntas eius materia eorum, quae fieri aut esse mandaverit*).⁹³

⁸⁶ Aug. c. Priscill. 2.2.

⁸⁷ Aug. c. Priscill. 3.3.

⁸⁸ Aug. c. Priscill. 3.3.

⁸⁹ Bachiar. fid. 4.[186-188], 197-200.

⁹⁰ Cf. Aug. divers. quaest. 28: *Qui quaerit quare voluerit Deus mundum facere, causam quaerit voluntatis Dei. Sed omnis causa efficiens est. Omne autem efficiens maius est quam id quod efficitur. Nihil autem maius est voluntate Dei; non ergo eius causa quaerenda est.*

⁹¹ Bachiar. fid. 4.186-188.

⁹² Bachiar. fid. 4.197.200.

⁹³ Puede aportar luz a mi torpe explicación el apunte que ofrece Florius (1748, Dissertatio prima III, p. XXV-XXVI): “Eusebio de Cesarea (Eus. DE 4.1) describe la potencia del Dios supremo y creador de todas las cosas afirmando que nada ha sido hecho a partir de lo que no existe [*nihil quicquam ex non extantibus* = οὐδὲ γὰρ ἄν εἶη τι τὸ ἐκ μὴ ὄντος], sino que se ha producido con la total voluntad de Dios ‘produciendo su voluntad y su poder como la materia y la substancia de la factura y creación de todas las cosas hasta el punto de que no puede afirmarse por ningún motivo que existe nada de lo que existe a partir de lo que no existe. En efecto, nada puede existir *de nihilo* pues ¿cómo lo que no es puede ser causa de que otra cosa sea? (Πῶς γὰρ τὸ μὴ ὄν ἐτέρω τοῦ

Francisco Florio, tras poner en paralelo los pasajes del obispo y del monje, afirma: “Juzguen los más doctos si Baquiaro tomó prestado este argumento de la elogiada obra del doctor Hiponense contra los discípulos de Orígenes y de Prisciliano. Para mí es muy probable y, basándome en ello con gusto, establecería la fecha del libro *De fide* tras el año 415”.⁹⁴

7. Origen de las almas particulares: la transfusión

Baquiaro, por último, se muestra poco complaciente con la hipótesis del origen de las almas particulares generadas por lo que él llama transfusión, un concepto con el que rechaza las tesis traducianistas.⁹⁵ Afirma, además, que a algunos esta teoría les resulta satisfactoria. Sin embargo, conoce que el pensamiento de la Iglesia en aquella época no era renuente a este postulado, pues no tenía fijada una doctrina al respecto. De hecho, Agustín, entre otros lugares de su obra, le dedica un amplio espacio en *De Genesi ad litteram*. El libro décimo de esta importante obra sirve como testimonio ilustrativo de la nunca definitiva postura de Agustín respecto a la cuestión del origen de las almas en los seres humanos.⁹⁶

Baquiaro utiliza dos citas escriturísticas como refrendo a su rechazo del traducianismo. La de Sal 32, 15 es una cita clásica para este tipo de controversias, en la que el corazón del hombre modelado singularmente por Dios es entendido alegóricamente como el alma. Agustín indica que la cita sirve tanto para aceptar el traducianismo como el creacionismo, ya que ambas hipótesis parten de que, como dice el propio salmo, Dios es en todo caso el creador de las almas:

En cuanto a lo que está escrito: *Él es el que formó los corazones para cada uno de los hombres*, si queremos entender por corazones las almas, tampoco se opone esto a cualquiera de las dos sentencias de las que tratamos ahora, porque ora forme Dios, como forma los cuerpos, cada alma de aquella única que inspiró en el cuerpo del primer hombre, ora cree en particular cada una y las introduzca en los cuerpos, o las forme en los mismos cuerpos para quienes las produce, Él es ciertamente quien las crea.⁹⁷

Donde Baquiaro se hace fuerte en su refutación es en Sal 99, 3, una cita mucho menos utilizada en textos relativos al origen y generación del alma, hasta casi parecer original de nuestro monje.⁹⁸ De su contenido se desprende que el hermeneuta galaico,

εἶναι γένοιτ' ἂν αἴτιον). Mas todo lo que existe procede de uno solo que es existente y preexistente, de quien dijo 'yo soy el que soy' y admitió que era'".

⁹⁴ Florius 1748, *Dissertatio prima* III, p. XXIV-XXV.

⁹⁵ Bachiar. *fid.* 4.200-209.

⁹⁶ Moro 2018.

⁹⁷ Aug. *Gen. ad Litt.* 10.6.10: *Et illud quod scriptum est: Qui finxit singillatim corda eorum, si nomine cordium voluerimus animas intellegere, neque hoc repugnat cuiquam duorum de quibus nunc ambigimus. Sive enim ex una illa quam flavit in faciem primi hominis, ipse utique singulas fingit, sicut etiam corpora; sive singulas vel fingat et mittat, vel in eis ipsis quibus miserit, eas fingat* (trad. Cilleruelo 1969).

⁹⁸ Aparece también en un catálogo de citas de la Escritura para impugnar el traducianismo, compiladas en la *Altercatio sancti Ambrosii contra eos, qui animam non confitentur esse facturam, aut ex traduce esse dicunt* (Caspari 1883, 228), texto del que se hace eco Juan Hispalense en una epístola dirigida a Álvaro de Córdoba.

quizá un tanto falazmente, pretende deducir que el traducianismo niega que las almas sean creadas por Dios, insistiendo en el *non ipsi nos*, como si la transmisión del alma de Adán a sus descendientes fuera un hecho al margen de la actividad creadora de Dios. Conviene distinguir dos modos de propagación de las almas dentro de lo que se conoce como traducianismo. El primero de ellos, representado por Tertuliano, concibe una suerte de alma corpórea que se transmite de padres a hijos junto con el cuerpo por vía seminal.⁹⁹ El segundo tipo entiende que el semen del varón es solo un vehículo a través del que se propaga la semilla espiritual emitida por los padres que da origen al alma racional del nuevo ser. Agustín, quien siempre vio como difícilmente conciliable la creación de las almas directamente por Dios con el dogma del pecado original, si bien fue progresivamente suavizando su rechazo al creacionismo, se mantuvo proclive a la hipótesis de este traducianismo espiritual, conocido más tarde como generacionismo.¹⁰⁰

Volviendo a las líneas de Baquiaro, cabe anotar que han sido objeto de numerosas valoraciones por parte de los estudiosos.¹⁰¹ En lo que respecta a Florio, opina que el fragmento demuestra que el *De fide* ha sido redactado con anterioridad a la polémica desatada por Pelagio, pues, en caso contrario, Baquiaro no habría rechazado una hipótesis que, como la del traducianismo, ofrece una respuesta tan convincente a la doctrina de la transmisión del pecado de Adán del que las almas particulares son herederas.¹⁰² Desde la perspectiva de Florio, Baquiaro sería un detractor del traducianismo en la línea de Optato de Milevi, interlocutor de Agustín; sin embargo, de la opinión de Florio conviene matizar que el obispo de Hipona advierte a Optato de que su postura ambigua deja abierta la puerta a dar por buena la errónea hipótesis de que las almas sean encerradas en cuerpos debido a los méritos adquiridos en la preexistencia, doctrina ésta que Agustín atribuye a Orígenes y a Prisciliano.¹⁰³ El canónigo de Aquileya intuye, además, que la oposición de

Juan, que recoge parcialmente la *Altercatio* y añade de su cuenta interpolaciones acerca de la concepción del alma como porción de Dios que atribuye a Prisciliano, considera que el texto pseudo ambrosiano es una enseñanza contra aquellos que confiesan que el alma no es criatura de Dios, o afirman que viene por transmisión, o bien aseguran que es una porción de Dios (Alb. Cordub. Ep. 6.3: *animam non confitentur Dei esse facturam, aut ex traduce dicunt esse exortam, aut portionem Dei adserunt esse predicatam*; Madoz 1947, 166).

⁹⁹ Tert. *Anim.* 19.6, 27.8, 36.1-4.

¹⁰⁰ El creacionismo según *De Genesi ad litteram* de Agustín no ha de entenderse en sentido moderno del concepto, sino como la creación en cada ser humano particular de un alma que preexiste no realmente, sino ideal o lógicamente en el alma de Adán, creada esta entre las obras de los seis días; tal hipótesis implica para las almas humanas una comunidad ideal, de suerte que las almas forman parte de un mismo género, pero cada una de ellas es creada por Dios en su propia realidad (Aug. *Gen. ad Litt.* 10.3.5). Por el contrario, el traducianismo descrito por Agustín en el mismo tratado implica una comunidad de almas que es no sólo genérica sino, por así decir, física y genética, toda vez que son creadas por Dios a partir de un protogenerador, el alma de Adán, ya que todas derivan de él, hipótesis esta que parece más conveniente para explicar la transferencia en las almas particulares del pecado de Adán (Gn 1, 26) (Agaësse – Solignac 1972b, 533-534).

¹⁰¹ Lacroix 1944, 196, rechazo del emanatismo (en las dos secciones anteriores) y del traducianismo, así como simpatías por el creacionismo. Madoz 1941, 471-472, oposición a las doctrinas de los luciferianos; el término *transfusio* es anterior a la terminología introducida por Pelagio, y propio de los luciferianos (Ps. Hier. *indic. de Haer.* 25; Aug. *Haer.* 81), noticia que corrobora Mundó (1965, 281-282); Duhr 1928, 315-316, la expresión *generare ex transfusione* de Baquiaro es conscientemente ambigua para negar dos modos de generación de las almas, la transmisión por sangre y por semen. Baquiaro está defendiéndose ante el juicio de Jerónimo de la doctrina traducianista que profesaban Tertuliano y Apolinar. Para una noticia completa y muy perfilada del traducianismo en el pensamiento cristiano de los primeros siglos, véase Michel 1946, 1350-1356.

¹⁰² Florius 1748, *Dissertatio prima* III, p. XXVII.

¹⁰³ Aug. Ep. 202/A.8: *Nam illud Origenis et Priscilliani, vel si qui alii tale aliquid sentiunt, quod pro meritis vitae prioris terrena atque mortalia contra dantur an corpora, absit ut sentias*; “Está fuera de lugar que opines lo

Baquiario al traducianismo puede ser una actitud antipriscilianista, para lo cual se apoya en la similar argumentación que presenta el anónimo tratado *De Trinitate*, atribuido falsamente a Ambrosio de Milán y clasificado por Díaz y Díaz como de origen hispano, contemporáneo del Concilio I de Braga (561). El erudito gallego apunta que la sección dedicada al origen al alma, en la que el anónimo defiende el creacionismo, censura por igual el traducianismo, el panteísmo o la eternidad de las almas, en paralelo formal con que los anatemas V y VI del Concilio atacan una doctrina sobre el alma imputable a Manes y a Prisciliano, aunque, en mi opinión, el anatema VI de Braga evoca poderosamente una doctrina origeniana.¹⁰⁴

Quizá en el traducianismo existe el peligro de ver en la transfusión del alma la derivación de ésta a partir de una criatura angélica. De hecho, entre las especulaciones de Agustín en *De Genesi ad litteram*, se plantea como una posibilidad descartable el que, al igual que la razón causal del cuerpo del hombre es la tierra, de la cual se deriva el cuerpo del primer hombre y de éste los demás cuerpos, así también la razón causal del alma del primer hombre sea una criatura angélica o, incluso, se aventura el caso de que las almas de los hombres singulares, al igual que la de Adán, tengan como razón causal las criaturas angélicas. En el pasaje donde se ofrece esta hipótesis aparece una formulación en la que cabe identificar un traducianismo biológico para el cuerpo y una suerte de traducianismo psicológico para el alma: *ut corporum quidem humanorum parentes homines sint, animarum autem angeli*.¹⁰⁵ Si bien el planteamiento no explica cómo ello podría ser, no niega que pudiera ser así. Quizá por ello, de alguna manera, la visión peyorativa de una transferencia espiritual de las almas a partir de los ángeles, que podría interpretarse como traducianismo psicológico, esté en el trasfondo del rechazo que aparece en el *De Trinitate* pseudo ambrosiano y que es interpretado como un mentís al priscilianismo por Florio: *Sicut ergo impium est animam hominis de substantia Dei, vel animam ex anima dici, ita impium est dicere quod ante plasmationem corporis facta sit*.¹⁰⁶

En la fórmula *animam ex anima*, imputable al priscilianismo según Florio, cabría pensar en el ya mencionado traducianismo psicológico, rechazable desde una perspectiva creacionista como la del Pseudo Ambrosio, similar al que quizá, de alguna manera, preconizaban foros priscilianistas. Al amparo de esta hipótesis, creo que el interés de Baquiario en denostar la doctrina de la transfusión de las almas lleva a pensar, de nuevo, que pretende con ello exculparse de las acusaciones de ser priscilianista. Y de nuevo, no sin motivo, pues, aunque en la literatura adversa no aparezca reflejado este asunto, sin embargo, en los tratados priscilianeos encontramos un texto en el que, en mi opinión, se postula, *traduce natura*, la propagación no sólo del cuerpo sino del alma. Como ya apunté en otro lugar, “la fórmula *caro ex carne*, que subyace a la traducción ‘la carne de la carne’, es una referencia inequívoca a

que Orígenes, Prisciliano, o algunos otros que piensan algo semejante, a saber, que las almas son encerradas en cuerpos terrenos y mortales por los méritos de su vida pasada” (trad. propia).

¹⁰⁴ Díaz y Díaz 1957, 17. En las notas 52 y 53 pone en paralelo los anatemas antipriscilianistas (V. *Si quis animas humanas vel angelos ex dei credit substantia extitisse, sicut Manicheus et Priscillianus dixerunt, anathema sit*. VI. *Si quis animas humanas dicit prius in caelesti habitatione peccasse et pro hoc in corpora humana in terra deiectas, sicut Priscillianus dixit, anathema sit* [cf. Künstle 1905, 37]) con la declaración del anónimo hispano *De Trinitate* (*Quotidie ergo deus maiestatis in plasmatis iam corporibus animas facit et inmittit (...) Sicut ergo impium est animam hominis de substantia dei, vel animam ex anima dici, ita impium est dicere quod ante plasmationem corporis facta sit* [cf. Ps.Ambr. *trin.* 18, PL 17, 559]).

¹⁰⁵ Aug. *Gen. ad Litt.* 7.23.34.

¹⁰⁶ Ps. Ambr. *Trin.* 18, PL 17, 559.

Gn 2, 23. De ahí se puede deducir que Prisciliano, en una lectura espiritual de la primera pareja humana, está haciendo referencia, con el binomio hombre-carne, a alma y cuerpo, en cuyo caso la referencia al hospedaje corpóreo se identificaría con la carne”.¹⁰⁷ Conviene traer el texto como refrendo a lo dicho:

Denique his omnibus quae conuersatio mundi possidet secundum genus suum factis hominem ad imaginem et similitudinem suam deus fecit acceptoque limo terreni habitaculi nostrum corpus animavit (...) ac post traduce natura hospitium corporale homo ex homine praesumens caro nasceretur ex carne.

En fin, una vez creadas según su especie [Gn 1, 21] todas estas cosas que posee el régimen del mundo, Dios creó al hombre a su imagen y semejanza [Gn 1, 26-27] y, con limo recogido del habitáculo terreno [Gn 2, 7], dio vida a nuestro cuerpo [Gn 2, 7] (...) y después, ocupando previamente un hospedaje corporal con la mediación de la naturaleza, el hombre naciera del hombre, la carne de la carne.¹⁰⁸

A la luz de lo estudiado en páginas anteriores, cabría pensar que también Prisciliano concibe la creación del ser humano primigenio en dos fases: la de la creación noética a imagen y semejanza, en los seis días de la *conditio prima*, en el día sexto, tras la creación de todo lo que posee el mundo noético, según la substancia y las cualidades del mundo noético; y la fase de la creación visible, en la que el cuerpo es creado del limo y posteriormente vivificado; tras estas dos fases vendría la etapa histórica, en la que se produce el hospedaje de las almas particulares en los cuerpos con el consiguiente nacimiento del cuerpo por generación biológica y el del alma por generación espiritual o psicológica. No es posible responder a otras cuestiones de las que el texto no habla, pero sí que es posible aventurar que, si Baquiario ha conocido el contenido de los *Tractatus* del códice de Würzburg, la reacción contra el traducianismo en el *De fide* pueda responder a una estrategia de defensa contra quienes pudieran hacerle copartícipe de esta doctrina prisciliana.

8. Conclusiones

El estudio pormenorizado del pasaje acerca del alma en el *De fide* de Baquiario permite afirmar que depende de la *Apologia* de Rufino de Aquileya, no solo en el bloque que contiene la expresión del símbolo (Trinidad, Cristología, Resurrección) sino también, al menos en su estructura, en lo que atañe a la cuestión sobre el alma, un tema que es objeto de intenso debate entre los eclesiásticos de la Magna Iglesia en los albores del siglo V, antes incluso de la aparición en escena de la polémica pelagiana. Los argumentos de Baquiario, expresados de forma sucinta, densa y oscura, han sido explicados en este trabajo a la luz de la temática sobre el alma planteada en los libros séptimo y décimo del *De Genesi ad litteram* de Agustín. La analogía discursiva que emplea el obispo de Hipona, partiendo de las noticias que la Escritura aporta sobre la

¹⁰⁷ Crespo Losada 2017, 188.

¹⁰⁸ Priscill. *Tract.* 5 (CSEL 18, 65.18-25).

creación del cuerpo de Adán para deducir la naturaleza y el origen del alma, podría ser el trasfondo con el que opera Baquiario en sus reflexiones.

Por otro lado, las afirmaciones por vía negativa acerca de lo que piensa el monje galaico sobre el alma permiten sugerir las doctrinas de las que pretendió distanciarse Baquiario en este tratado de descargo. Así, parece que sus alusiones anónimas a los que creen que el alma es parte de Dios y que no proviene de la trasfusión hacen referencia, de un lado, a la idea del alma como linaje divino presente en muchos lugares de los *Tractatus* priscilianeos; de otro, se ha planteado una posible referencia a una suerte de traducianismo psicológico que aparece en el *Tractatus Genesis* prisciliano. Un asunto que se deduce de la idea de que el alma es creada a partir de la voluntad de Dios, sin necesidad de otra *materies unde*, parece indicar una mentalidad común a la fórmula que aparece en los artículos sobre el símbolo del Concilio I de Toledo, consistente en una aversión a aplicar la fórmula *ex nihilo* para el alma; el estudio por contraste de la presencia del *ex nihilo* aplicado a la creación de la materia en la *Benedictio super fideles* de la compilación prisciliana¹⁰⁹ y la pertinacia de los priscilianistas galaicos en rechazar el *ex nihilo* para el origen del alma incluso tras su “conversión” a las doctrinas de Orígenes traídas por los Avitos, según noticia de Orosio, permite imaginar en Hispania, quizá por influjo de la mayor pujanza cultural de que gozaba la *Gallaecia* a comienzos del siglo V, un ambiente doctrinal en el que la creación *ex nihilo* se adapta mejor como fórmula al origen de la materia que a la creación del alma.

Por último, la doctrina del origen del alma a partir de una criatura, que Baquiario niega sin atribuirle a ningún adversario anónimo, parece tener como trasfondo la hipótesis origeniana sobre la caída de los seres racionales desarrollada en el *De principiis* y deformada en la acusación, procedente de Epifanio y Jerónimo, de que las almas son ángeles que pecaron y fueron encerrados en cuerpos humanos. En plena conmoción antiorigenista como la que experimenta la Magna Iglesia a comienzos del siglo V, quienes aceptan muchas de las doctrinas y los métodos exegéticos de Orígenes (tal es lo traído por los Avitos a la *Gallaecia*) ofrecen un flanco vulnerable a sus adversarios, como le sucede a Rufino de Aquileya y, quizá, a Baquiario. El presente estudio espera otros similares que tengan por objeto los restantes apartados del *De fide*. Por ahora, de modo provisional, cabe apuntar que en la sección sobre el alma Baquiario reacciona contra las sospechas de priscilianismo que penden sobre él, pero también algunos de sus argumentos de defensa parecen apuntar a un afecto por ciertos postulados y modos hermenéuticos cercanos a Orígenes, aunque matizados o enmendados gracias a sus más que probables lecturas agustinianas.

9. Referencias bibliográficas

Agaësse, P. – Solignac, A.

(1972a): *La g n se au sens litt ral en douze livres (I-VII)*. De Genesi ad litteram, libri duodecim. Traduction, introduction et notes (=Biblioth que agustinienne. Œuvres de Saint Augustin 48), Paris.

¹⁰⁹ Priscill. *Tract.* 11.

- (1972b): *La génèse au sens litteral en douze livres (VIII-XII)*. De Genesi ad litteram, libri duodecim. *Traduction, introduction et notes* (=Biblioth que augustinienne. Œuvres de Saint Augustin 49), Paris.
- Aldama, J. A. de
 (1934a): “Baquiario y Rufino”, *Gregorianum* 15/4, 589-598.
 (1934b): *El Símbolo Toledano I: Su texto, su origen, su posición en la historia de los símbolos* (=Analecta Gregoriana 7), Roma.
- Caspari, C. P. (1883): *Kirchenhistorische anecdota nebst neuen Ausgaben patristischer und kirchlich-mittelalterlicher Schriften*, Christiania.
- Catapano, G. (2018): “Prefazione”, [en] *Agostino. Commenti alla Genesi – La Genesi contro i Manichei – Libro incompiuto sulla Genesi alla lettera – La Genesi alla lettera; Testo latino a fronte, Prefazione e note al testo latino*, Firenze–Milano (ed. digital).
- Cilleruelo García, L.
 (1969): *Obras de San Agustín 15. Del G n sis a la letra. Edición preparada por Balbino Martín* (=Biblioteca de Autores Cristianos III. Santos Padres 168), Madrid.
 (1987): *Obras completas de San Agustín. 11a, Cartas (2): 124-187, traducción y notas* (=Biblioteca de Autores Cristianos 99), Madrid.
- Clark, E. A. (1992): *The Origenist Controversy: The Cultural Construction of an Early Christian Debate* (=Princeton Legacy Library 146), Princeton, N.J.
- Collins, R. (2019): “Historical introduction”, [en] Martín-Iglesias (ed.), 2019, 5*-33*.
- Courcelle, P. (1968): *Recherches sur les Confessions de Saint Augustin*, Paris.
- Crespo Losada, M. J.
 (2009): *Traducción y comentario filológico del “Tractatus primus” de Prisciliano de  vila, intitulado “Liber Apologeticus”*, Tesis doctoral, Universidad Complutense de Madrid.
 (2017): *Prisciliano de  vila. Tratados. Edición y traducción*, Madrid.
- Decret, F. (2005): “Dios, creador”, [en] J. Oroz Reta – J. A. Galindo Rodrigo (dirs.), *El pensamiento de San Agustín para el hombre de hoy. Tomo II. Teología dogmática*, Valencia, 265-319.
- Díaz y Díaz, M. C. (1957): “Un tratado hispano *De Trinitate*”, *Revista espa ola de Teolog a* 17, 13-20.
- Domínguez García, M. (2002): “Pervivencia de Baquiario (IV-V)”, [en] M. Domínguez García (coord.), *Sub luce florentis calami. Homenaje a Manuel C. Díaz y Díaz*, Santiago de Compostela, 319-334.
- Duhr, J.
 (1928): “Le *De Fide* de Bachiarius”, *Revue d’Histoire Ecclésiastique* 24, 1-40, 301-331.
 (1934a): “A propos du *De fide* de Bachiarius”, *Revue d’Histoire Ecclésiastique* 30, 85-95.
 (1934b): *Aperçus sur l’Espagne chrétienne du IV^e siècle, ou Le « De lapsu » de Bachiarius* (=Biblioth que de la *Revue d’histoire ecclésiastique* 15), Louvain.
- Fernández Eyzaguirre, S. (2015): *Orígenes. Sobre los principios; introducción, texto crítico, traducción y notas* (=Fuentes patristicas 27), Madrid.
- Florius, F. (1748): *Bachiarii monachi opuscula De fide et De reparatione lapsi, ad Codices Bibliothecae Ambrosianae, necnon ad priores editiones castigata, dissertationibus et notis aucta*, Romae.
- Iranzo Abellán, S. (2010): “Baquiario”, [en] C. Codo ner – M. A. Andrés Sanz – S. Iranzo Abellán – J. C. Martín – D. Paniagua (eds.), *La Hispania visigótica y mozárabe: dos épocas en su literatura* (=Ediciones Universidad de Salamanca. Obras de referencia 28), Salamanca.

- Iranzo Abellán, S. – Martín-Iglesias, J. C. (2015): “Bacharius monachus”, [en] E. Colombi (ed.), *Traditio Patrum I. Scriptores Hispaniae* (=Corpus Christianorum, Claves - Subsidia 4), Turnhout, 401-415.
- Künstle, K. (1905): *Antipriscilliana*, Freiburg in Breisgau.
- Lacroix, R. (1944): “L’origine de l’âme humaine”, *Revue de l’Université d’Ottawa* 14, 61-97, 175-202, 209-249.
- López Kindler, A. (2011): *Ambrosio de Milán. Los seis días de la creación (Hexamerón): introducción, traducción y notas* (=Biblioteca de Patrística 86), Madrid.
- López Pereira, J. E. (1989): *El primer despertar cultural de Galicia. Cultura y literatura en los siglos IV y V* (=Universidad de Santiago de Compostela. Biblioteca de Divulgación. Serie Galicia 1), Santiago de Compostela.
- Madoz, J.
 (1941): “Una nueva redacción del *Libellus de fide* de Baquiaro”, *Revista Española de Teología* 1, 457-488.
 (1943): “La nueva redacción del *Libellus de fide* de Baquiaro utilizada en la *Confessio fidei* del Ps. Alcuino (s. XI)”, *Estudios Eclesiásticos* 17, 201-211.
 (1947): *Epistolario de Álvaro de Córdoba. Edición crítica* (=Monumenta Hispaniae Sacra. Serie Patrística 1), Madrid.
- Martín-Iglesias, J. C. (ed.), (2019): *Bacharius monachus. De fide, Epistula ad Ianuarium, Epistulae II* (=CCSL 69C), Turnhout.
- Martínez Cavero, P. (2002): *El pensamiento histórico y antropológico de Orosio* (=Antigüedad y Cristianismo 19), Murcia.
- Michel, A. (1946): “Traducianisme”, [en] A. Vacant – E. Mangenot – E. Amann (eds.), *Dictionnaire de théologie catholique* 15/1, Paris, 1350-1365.
- Moro, E. (2018): “A proposito delle tre ipotesi sull’origine delle anime nel libro X del *De Genesi ad litteram* (X, 1, 1–5, 8)”, *Revue d’Études Augustiniennes et Patristiques* 64, 115-137 (<https://doi.org/10.1484/J.REA.5.116533>).
- Mundó, A. M. (1965): “Estudis sobre el *De fide* de Baquiaro”, *Studia Monastica* 7, 247-303.
- O’Daly, G. (2001): *Platonism Pagan and Christian: Studies in Plotinus and Augustine* (=Variorum Collected Studies Series: CS719), Aldershot.
- Olivares Guillem, A. (2004): *Prisciliano a través del tiempo. Historia de los estudios sobre el priscilianismo*, La Coruña.
- Orbe, A.
 (1968): “Doctrina trinitaria del anónimo priscilianista *De Trinitate fidei catholicae* (Exégesis de Io. 1,1 4a: ed. Morin, p. 1 79,10 p. 182,27)”, *Gregorianum* 49, 510-562.
 (1985): “Heterodoxia del (*Priscilliani*) *Tractatus Genesis*”, *Hispania Sacra* 33, 285-311.
- Palanque, J.-R. (1936): “Joseph Duhr, *Aperçus sur l’Espagne chrétienne du IV^e siècle*”, *Revue des Études Anciennes* 38, 257-258.
- Romero Pose, E. (2008 [1979]): “Estado actual de la investigación sobre Prisciliano”, [en] J. J. Ayán Calvo (ed.), *Eugenio Romero Pose. Scripta Collecta. 2, La siembra de los Padres* (=Studia Theologica Matritensia 12), Madrid, 391-404 (=Encrucillada 12, 1979, 150-162).
- Sanchez, S. J. G. (2009): *Priscillien, un chrétien non conformiste. Doctrine et pratique du priscillianisme du IV^e au VI^e siècle* (=Théologie historique 120), Paris.
- Schepss, G. (1889): *Pauli Orosii ad Aurelium Augustinum Commonitorium de errore priscillianistarum et origenistarum* (=CSEL 18), Vindobonae.
- Simonetti, M. (1960): “Note Rufiniane”, *Rivista di Cultura Classica e Medioevale* 2, 140-172.

- Simonetti, M. (ed.), (1961): *Tyrannius Rufinus. Opera* (=CCSL 20), Turnhout.
- Straeten, J. van der (1954): “Sainte Hunégonde d’Homblières. Son culte et sa vie rythmique”, *Analecta Bollandiana* 72, 39-64 (<https://doi.org/10.1484/J.ABOL.4.01895>).
- Valero, J. B. (1993): *San Jerónimo. Obras completas. 10a, Epistolario. I, (Cartas 1-85**); introducciones, traducción y notas* (=Biblioteca de Autores Cristianos 710), Madrid.
- Veronese, M.
(2010): “La dottrina della creazione del mondo negli scritti priscillianisti”, *Auctores Nostris* 8, 373-396.
(2011): “Agostino contro i priscillianisti Manichaeorum simillimi”, *Auctores Nostris* 9, 543-572.