

# La preocupación por la *ueritas* en los *Diálogos* de Gregorio Magno

PEDRO JUAN GALÁN SÁNCHEZ  
Universidad de Extremadura  
pjpgalan@unex.es

**Resumen:** En el género de las Vidas de Santos es frecuente encontrar manifestaciones de los hagiógrafos sobre la «veracidad» de sus relatos, de acuerdo con el conocido principio historiográfico de la *ueritas*. Pero tal preocupación es mucho mayor en los *Diálogos* de Gregorio Magno que en las obras de sus predecesores. En este artículo se analizan diferentes recursos empleados por el autor para convencer a sus lectores de la veracidad de lo narrado: confirmación de la existencia de santos taumaturgos en Italia en época antigua, reciente y contemporánea; defensa del uso de fuentes de información indirectas; mención de los informadores de todos y cada uno de los milagros; demostración de la fiabilidad de los testigos (por ser informadores nobles o eclesiásticos, por tratarse de testigos recientes, testigos vivos, testigos oculares, etc.); y empleo de diversas estrategias con las que lograr cierta impresión de veracidad, como, por ejemplo, el descarte de posibles explicaciones naturales de los prodigios, la aportación de pruebas materiales o la comparación con milagros bíblicos similares.

**Palabras clave:** Gregorio Magno; hagiografía; *Diálogos*; *Vitae*; *ueritas*.

## The concern for *ueritas* in the *Dialogues* of Gregory the Great

**Abstract:** In the genre of lives of the saints, it is common for hagiographers to attest to the veracity of their stories, as per the well-known historiographical principle of *ueritas*. Yet such concern is much greater in the *Dialogues* of Gregory the Great than it is in his predecessors' works. This paper analyzes different resources used by the author to convince his readers of the truthfulness of the narrative: the confirmation of the existence of thaumaturgical saints in ancient, modern, and contemporary Italy; the defense of the use of secondary sources of information; the mention of those who witnessed each and every one of the miracles; the demonstration of the witnesses' reliability (given their nature: noble or ecclesiastical witnesses, recent witnesses, living witnesses, eyewitnesses, etc.); and the use of multiple strategies developed to provide a certain impression of truthfulness, such as discarding possible natural explanations for the prodigies, presenting material evidence, or drawing comparisons with similar biblical miracles.

**Keywords:** Gregory the Great; hagiography; *Dialogues*; *Vitae*; *ueritas*.

## 1. INTRODUCCIÓN

La preocupación por la veracidad historiográfica es un lugar común en los prefacios de las obras de los historiadores clásicos, en escritores como Salustio (*Catil.* 4, 3), Tito Livio (6, 1, 1), Tácito (*Ann.* 1, 1), Amiano Marcelino (31, 16, 9), etc. Los hagiógrafos cristianos, por su parte, a pesar de la gran cantidad de milagros que inundan sus obras, conciben sus narraciones como plenamente ajustadas a la verdad histórica. Por ello, en las *Vidas de Santos* serán también frecuentes las alusiones a la veracidad de lo narrado; tanto más cuanto que los autores eran conscientes de que sus relatos podían suscitar un natural escepticismo entre sus lectores, quienes, si bien se hallaban bien dispuestos a dar crédito a los milagros bíblicos, no eran tan proclives, sin embargo, a creer en milagros obrados en su propia época y lugar. Por ello, para arrancar cualquier resquicio de duda, los autores de *Vitae* mostrarán su preocupación por subrayar la veracidad de lo que narran ya desde las primeras páginas de sus obras. Eso es lo que ocurre en las dos obras que inauguraron el género a finales del s. IV: la *Vita Antonii* de Atanasio de Alejandría (traducida al latín por Evagrio)<sup>1</sup> y la *Vita Martini* de Sulpicio Severo<sup>2</sup>. Eso es lo que ocurre también en los *Dialogi* del mismo Sulpicio Severo<sup>3</sup> o en la *Historia Philothea* de Teodoreto de Ciro<sup>4</sup>. Y eso es lo que ocurre, por supuesto, en los *Dialogi de uita et miraculis patrum Italicorum* de Gregorio Magno<sup>5</sup>. De hecho, la preocupación del Papa por convencer a sus lectores de la veracidad de sus relatos hagiográficos — extraordinariamente plagados de prodigios y hechos maravillosos<sup>6</sup>— será una constante a lo largo de toda su obra. Pues bien, esta cuestión, no

<sup>1</sup> Athan., *Vita Ant. praef. (uersio Euagrii): utrobique curam ueritatis habens, ut neque plus aliquis audiens, miraculorum congestionem non credat, nec rursus meritis eius inferiora cognoscens, non putet dignum esse miraculo pro tanti nominis uiro*. Sobre esta *Vita uid.* Bartelink (1994); Rupérez Granados (1995).

<sup>2</sup> Sulp. Sev., *Mart.* 1, 9: *Obsecro autem eos qui lectura sunt, ut fidem dictis adhibeant, neque me quicquam nisi conpertum et probatum scripsisse arbitrentur; alioquin tacere quam falsa dicere maluisse*. Vid. también *ibid.* 27, 7. Sobre la preocupación por la *ueritas* en la *Vita Martini uid.* Fontaine (1968-1969: 426-427 y 1116-1118). Sobre la hagiografía de S. Severo, *uid.* Codoñer (1987: XXII-XXXV).

<sup>3</sup> Sulp. Sev., *Dial.* 1, 15, 1: *Fides Christi adest me nihil fingere, neque incertum auctoribus uulgata narrare; sed quae mihi per fideles uiros comperta sunt explicabo*. Vid. también *ibid.* 3, 1, 2-3 y 3, 5, 6.

<sup>4</sup> Thdt., *H. Ph. praef.* 10-11: *Ἀξιῶ δὲ τοὺς ἐντευξομένους τῆδε τῆ φιλοθέῳ ἱστορίᾳ ἢ ἀσκητικῆ πολιτείᾳ... μὴ ἀπιστεῖν τοῖς λεγομένοις, εἴ τι ὑπὲρ τὴν ἑαυτῶν ἀκούοιεν δύναμιν... Πλείονας δὲ περὶ τούτου δεδαπάνηκα λόγους, πείσαι βουλόμενος ὡς ἀληθῆ διηγῆσομαι*.

<sup>5</sup> Sobre el género cristiano del «diálogo», *uid.* González Iglesias (2001).

<sup>6</sup> Como indica Cracco (1977: 182-183), en los *Diálogos* de Gregorio Magno apenas existen datos biográficos (*uita moresque*), casi toda la narración está ocupada por milagros (*miracula*). Sobre la función del milagro en la historiografía y la hagiografía tardo-imperiales *uid.* Cracco Ruggini (1981: 161-204). Sobre la teoría gregoriana del milagro *uid.* Boglioni (1974: 70-102); sobre la tipología de los milagros de los *Diálogos* de Gregorio Magno *uid.* Boesch Gajano (1979a: 10-19).

analizada aún de un modo pormenorizado y sistemático por los estudiosos de Gregorio, constituirá el objeto de estudio del presente trabajo<sup>7</sup>.

## 2. EXISTENCIA DE SANTOS TAUMATURGOS EN ITALIA

Ya desde el comienzo de los *Diálogos* queda planteada formalmente la duda sobre la existencia o no de santos taumaturgos en Italia. En efecto, en el prólogo de la obra<sup>8</sup> el interlocutor del Papa, el diácono Pedro, se muestra sumamente escéptico ante tal posibilidad, manifestando que no cree que haya existido nunca nadie en Italia capaz de hacer milagros (*Dial.* 1, *praef.* 7)<sup>9</sup>:

*Non ualde in Italia aliquorum uitam uirtutibus fulsisse cognoui... Et quidem bonos uiros in hac terra fuisse non dubito, signa tamen atque uirtutes aut ab eis nequaquam factas existimo, aut ita sunt hactenus silentio suppressa, ut utrumne sint facta nesciamus*<sup>10</sup>.

En realidad, las palabras de Pedro sirven para darle al hagiógrafo la oportunidad de disipar el escepticismo del diácono. En efecto, muy pronto, al acabar el tercer capítulo, Pedro reconocerá su error por haber cuestionado la existencia de santos taumaturgos en Italia (*Dial.* 1, 3, 5): *incassum ego non fuisse patres in Italia qui signa facerent aestimabam*. Y, dado que la función de Pedro consiste, a menudo, en representar la opinión de los lectores más escépticos (a cuyas dudas y objeciones presta voz)<sup>11</sup>, su reconocimiento de la existencia de taumaturgos italianos constituye un recurso muy eficaz para inducir a los lectores a otorgar credibilidad a los milagros. Ahora bien, en *Dial.* 1, 12, 4, el diácono se erige, nuevamente, en portavoz de una segunda manifestación de escepticismo. Así, tras haber admitido la existencia de santos italianos en épocas más o menos lejanas en el tiempo, no cree, sin embargo, en la posibilidad de encontrar tales varones en «época reciente» (*modo*): *Sed quid esse dicimus, quod tales uiri modo nequeunt inueniri?* Esta segunda manifestación de escepticismo quedará resuelta en *Dial.* 3, 16, 11, donde el diácono reconoce que también en

<sup>7</sup> Para un resumen y valoración de los temas que han preocupado en las últimas décadas a los estudiosos de la obra hagiográfica de Gregorio *uid.* Cremascoli (2014).

<sup>8</sup> Para un excelente análisis del prólogo de los *Diálogos uid.* Vitale Brovarone (1974: 150-173).

<sup>9</sup> Sobre el escepticismo del diácono, *uid.* Uytfanghe (1986); Galán Sánchez (2010: 25-26). Por su parte, Moorhead (2002: 475) opina que más que de escepticismo se trata de una simple falta de conocimiento, por parte del diácono Pedro, de la existencia de santos italianos.

<sup>10</sup> Para el texto latino de los *Dialogi* sigo la edición de Pricoco & Simonetti (2005-2006).

<sup>11</sup> Cf. Uytfanghe (1986: 317), quien cita oportunamente al respecto, entre otros pasajes, *Dial.* 4, 4, 9. Por lo demás, también en los *Diálogos* de Sulpicio Severo uno de los intervinientes (Postumiano) asume el punto de vista crítico y escéptico de los lectores: Cf. González Iglesias (1992: 78).

época reciente ha habido santos taumaturgos en Italia: *Facta haec placent, quia mira, et multum, quia recentia*<sup>12</sup>. Pero todavía en *Dial.* 3, 34, 6, el interlocutor del Papa, adoptando una vez más el papel de los lectores más escépticos, plantea la duda de si es posible creer que en la «época actual» (*nunc*) siga habiendo santos taumaturgos en el mundo: *libet inquirere si nunc in mundo esse credendum est aliquos tales*. A estas dudas Gregorio responderá, por un lado, reservando los últimos cuatro capítulos del libro III para el relato de milagros de santos vivos (Amancio y Maximiano) o muertos muy recientemente (Sántulo y Redento); y, por otro, situando la mayoría de los prodigios del libro IV en el momento presente. En suma, son tres las dudas planteadas por el diácono y tres las dudas resueltas, oportunamente, por el Papa: la existencia de santos taumaturgos en Italia en época antigua, en época reciente y en época contemporánea.

### 3. GARANTÍAS DE LA VERACIDAD DE LA NARRACIÓN

En el prólogo de los *Diálogos* el papa Gregorio ofrece como garantía de veracidad de su narración —tal como habían hecho algunos historiadores clásicos<sup>13</sup>— dos tipos de fuentes, indirectas y directas: lo que él ha conocido por el relato de varones «piadosos y dignos de todo crédito» y lo que ha llegado a saber «por sí mismo» (*Dial. praef.* 8): *Si sola, Petre, referam quae de perfectis probatisque uiris unus ego homuncio uel bonis ac fidelibus uiris adtestantibus agnoui uel per memetipsum didici, dies, ut opinor, anteaquam sermo cessabit*. Con ello Gregorio sigue, nuevamente, la estela de sus predecesores<sup>14</sup>. Así, Atanasio de Alejandría en su *Vita Antonii* aduce dos tipos de fuentes similares: lo que él mismo ha sabido a partir de sus frecuentes visitas al santo (fuente directa) y lo que ha llegado a conocer a través de una persona que vivió con Antonio durante bastante tiempo (fuente indirecta)<sup>15</sup>. Por su parte, Sulpicio Severo en sus *Dialogi* aduce tres tipos de fuentes: lo que él ha visto con sus propios ojos, lo que ha conocido de personas fidedignas y lo que ha oído de boca del propio santo<sup>16</sup>. De

<sup>12</sup> El reconocimiento de la existencia de milagros en época reciente se da también en *Dial.* 3, 19, 5 y 3, 31, 8. Cf. Pricoco (2005-2006: 294).

<sup>13</sup> Cf. por ejemplo, Hdt., 99, 1; Amm., 15, 1, 1.

<sup>14</sup> Sobre los predecesores de Gregorio y la posible influencia de estos en los *Diálogos* en muy diversos aspectos *uid.* Cracco (1977: 177-202).

<sup>15</sup> Athan., *Vita Ant. praef.* (*uersio Euagrii*): *et ipse noueram —frequenter enim eum uisitauit— et quae ab eo didici qui ab praebendam ei aquam non paululum temporis cum eo fecit, dilectioni uestrae indicare properaui*.

<sup>16</sup> Sulp. Sev., *Dial.* 3, 5, 5: *nos nec alia dixisse nec alia dicturos quam quae aut ipsi uidimus aut quae manifestis auctoribus uel plerumque ipso referente cognouimus*. Por su parte, en *Mart.* 25, 1 Sulpicio Severo habla de dos tipos de fuentes: lo que supo de boca del propio santo y lo que escuchó de los que habían convivido con él: *partim ab ipso, in quantum ille interrogari potuit, scistitati sumus, partim ab his qui interfuerant uel sciebant cognouimus*.

manera parecida se expresa Teodoreto de Ciro en su *Historia Philothea* (o *Historia de los monjes de Siria*) cuando afirma que ha visto con sus propios ojos algunos de los milagros que cuenta y que lo que no ha visto se lo ha escuchado a testigos oculares<sup>17</sup>. Con similares palabras se manifiesta, en fin, el autor anónimo de las *Vitae patrum Iurensium*, quien anuncia que se dispone a contar fielmente (*fideliter*) los hechos de los padres del Jura, según lo que él mismo ha visto y según el relato de los ancianos<sup>18</sup>.

Sin embargo, a pesar de lo anunciado por Gregorio en el prefacio de su obra, lo cierto es que la aportación de «testimonios directos» se produce en una sola ocasión. En efecto, del total de 231 prodigios registrados en los *Diálogos*, el autor es testigo presencial de un único milagro, su propia curación de unos fuertes dolores estomacales gracias a la oración del santo abad Eleuterio (*Dial. 3, 33, 7*): *Huius uiri oratio quantae uirtutis esset, in memetipso expertum sum*. Pero, en todo caso, el autor aprovecha la ocasión para, a partir de ese único testimonio directo, otorgar veracidad «por analogía» al resto de milagros del santo en los que el autor no estuvo presente (*Dial. 3, 33, 9*): *Sicque factum est ut in me probare ea etiam de illo uera esse, quibus ipse minime interfuissem*. Y al mismo argumento acudirá también en *Dial. 3, 35, 3-5*, en donde, tras asegurar la veracidad —a partir del testimonio de dos testigos oculares— de un milagro del presbítero Amancio, considera lógico otorgar también credibilidad, a partir de ese solo hecho, al resto de milagros del santo: *Ex quo eius uno facto didicimus, ut de eo illa omnia audita crederemus*<sup>19</sup>.

Junto al único testimonio directo mencionado, en cuatro ocasiones, si bien Gregorio no es testigo presencial del milagro, sus informadores son los propios taumaturgos o el beneficiario mismo del prodigio, según se encarga de enfatizar el autor en los cuatro casos: *ipse fatebatur* (*Dial. 3, 33, 1*), *ipse fateri cogebatur* (*Dial. 3, 37, 1*), *ipse narrabat* (*Dial. 3, 38, 1*), *de semetipso mihi narrare consueuerat* (*Dial. 4, 37, 5*); y ello, evidentemente, con el fin de dotar de credibilidad a los milagros que narra. Que esa efectivamente, es la razón lo confirma indirectamente su predecesor Sulpicio Severo, quien en la *Vita Martini* presenta como garantía de veracidad de un determinado

<sup>17</sup> Thdt., *H. Ph. praef.* 11: Τῶν δὲ λεχθησομένων ἐνίων μὲν αὐτόπτης ἐγενόμην ἐγώ· ὅσα δὲ μὴ τεθέσμαι, παρὰ τῶν ἐκείνους τεθεσμένων ἀκήκοα... Τοιγάρτοι καὶ ἡμεῖς τὰ μὲν ἐροῦμεν ὡς αὐτόπται, τὰ δὲ τοῖς αὐτόπταις διηγησαμένους πεπιστευκότες. Sobre las fuentes de información de Teodoreto *uid.* Canivet & Leroy-Molinghen (2013: 18-22); Teja (2008: 13-14).

<sup>18</sup> *Vita Patr. Iurens.* 1,1: *Igitur praefatorum uenerabilium Iurensium patrum actus uitamque ac regulam, quantum inibi proprio intuitu uel seniorum traditione percepi, nitar fideliter in Christi nomine replicare*. Sobre esta obra *uid.* Sánchez Salor (2014: XVII-XLV).

<sup>19</sup> Dudden (1905: I, 342-343) ve en este tipo de argumentaciones «analógicas» de Gregorio una prueba de su gran debilidad argumentativa. No le falta razón, pero al mismo tiempo es una prueba también de lo mucho que le preocupa al Papa garantizar la *ueritas*, intentando convencer a sus lectores, a toda costa, de la realidad de los prodigios que cuenta, aunque sea con argumentos tan débiles como los mencionados.

prodigio el haberlo conocido de labios del propio taumaturgo: *Hoc itaque gestum... ex ipsius Martini ore cognoui, ne quis forte existimet fabulosum* (Sulp. Sev., *Mart.* 24, 8).

Ahora bien, fuera de los cinco casos mencionados, para la inmensa mayoría de los prodigios Gregorio acude siempre a fuentes indirectas, de modo que la única garantía de veracidad de los milagros que narra es el «relato oral»<sup>20</sup> que de tales prodigios le proporcionan sus informadores<sup>21</sup>. Consciente de que ello puede representar un serio problema en relación con la credibilidad de sus relatos, el autor reserva las últimas palabras del prólogo para defender la plena validez historiográfica del uso de «fuentes indirectas». Y apela para ello a la autoridad de la Biblia. Argumenta, en efecto, que tampoco los evangelistas Marcos o Lucas (por no ser discípulos directos de Jesús) conocieron con sus propios ojos, sino solo a partir de lo que oyeron (*non uisu sed auditu*) los hechos narrados en sus respectivos Evangelios (*Dial.* 1, *praef.* 10):

*Ea quae mihi sunt uirorum uenerabilium narratione conperta incunctanter narro sacrae auctoritatis exemplo, cum mihi luce clarius constet quia Marcus et Lucas euangelium quod descripserunt, non uisu sed auditu dedicerunt.*

Esta particular argumentación parece estar tomada directamente de Teodoreto de Ciro, quien en su *Historia Philothea* echa mano exactamente de la misma comparación evangélica para justificar el empleo de fuentes indirectas<sup>22</sup>. Teodoreto, en efecto, afirma que no solo son dignos de fe los Evangelios de Mateo y Juan (testigos oculares, según la opinión general de la época, de los milagros de Cristo), sino también los de Lucas y Marcos, pues estos dos evangelistas —dice—, a pesar de no haber sido testigos presenciales de los hechos, recibieron la información de personas que sí asistieron a los prodigios<sup>23</sup>.

<sup>20</sup> Gregorio recurre a fuentes escritas una sola vez, a propósito de un milagro de Paulino de Nola (*Dial.* 3, 1, 9). Según De Vogüé (1978-1980: II, 265, n. 9), la fuente concreta habría sido el *De obitu Paulini* de Uranio.

<sup>21</sup> El conocimiento de los milagros a partir del «relato oral» de los informadores se verbaliza mediante el empleo de los sustantivos *relatio* o *narratio* (16 veces el primero y 5 el segundo) o bien mediante alguno de los siguientes verbos: *narrare* (31 veces) *testari* (13) *agnoscere* (6), *adtestari* (5), *ferre* (3), *referre* (3) *asserere* (3), *perhibere* (2), *dicere* (2) *audire* (2), *fateri* (2), *indicare* (2), *testificari* (1), *digerere* (1), *intimare* (1), *aiere* (1). Únicamente en dos casos (*Dial.* 1, 4. 9 y *Dial.* 3, 32, 1) se echa en falta un sustantivo o un verbo como los mencionados.

<sup>22</sup> Cf. Cracco (1977: 194).

<sup>23</sup> Thdt., *H. Ph. praef.* 11: ἀξιόχρεως δὲ καὶ τὴν εὐαγγελικὴν συγγράφων διδασκαλίαν οὐ μόνον Ματθαῖος καὶ Ἰωάννης, οἱ μεγάλοι καὶ πρῶτοι τῶν εὐαγγελιστῶν, οἱ τῶν δεσποτικῶν θαυμάτων αὐτόπται, ἀλλὰ καὶ Λουκᾶς καὶ Μάρκος, οὓς οἱ ἐξ ἀρχῆς αὐτόπται καὶ ὑπέρηται τοῦ λόγου, οὐ μόνον ἂ πέπονθέ τε καὶ δέδρακεν ὁ δεσπότης, ἀλλὰ καὶ ἂ διδάσκων διετέλεσεν. Además del *locus* mencionado, hay un segundo pasaje de la obra de Gregorio (*Dial.* 3, 16, 9) calcado, en todos los detalles, de la *Historia Philothea* de Teodoreto (*H. Ph.* 26, 10), obra que no fue traducida al latín hasta el s. XVI.

Por último, al finalizar el prólogo de los *Diálogos*, y en relación, una vez más, con la preocupación por garantizar la veracidad de la narración, Gregorio advierte que, para no dar ocasión de duda a los lectores, indicará cuáles son sus fuentes de información, mencionando siempre las personas a partir de las cuales ha tenido noticia de cada uno de los milagros que narra (*Dial. 1, praef. 10*)<sup>24</sup>: *Sed ut dubitationis occasionem legentibus subtraham, per singula quae describo, quibus mihi haec auctoribus sint conperta manifesto*<sup>25</sup>. En este caso el autor de los *Diálogos* parece tener en mente la obra homónima de Sulpicio Severo, quien en *Dial. 3, 5, 2-3* dice que a partir de ese momento va a empezar a dar los nombres de los testigos de todos y cada uno de los milagros, a fin de disipar la incredulidad (*si quis fuerit incredulus*) y la falta de fe (*infidelitas*) de muchos que el día anterior dudaron sobre los prodigios de Martín (*qui in aliquibus, quae hesterno memorata sunt, nutare dicuntur*). Y así, Gregorio —como Sulpicio Severo— informará cumplidamente a sus lectores sobre sus fuentes de información, dato que suele aportar inmediatamente antes de comenzar a narrar los milagros de cada taumaturgo<sup>26</sup>. A veces incluso, en su afán por persuadir a los lectores de la *ueritas* de sus relatos milagrosos, Gregorio aporta testimonios dobles (e incluso triples)<sup>27</sup>. Además, en tales casos no es raro que el autor subraye que el relato del segundo informador viene a «confirmar» (*adtestatur*) el testimonio del primero<sup>28</sup>. Por ejemplo (*Dial. 3, 10, 1*): *huius quoque uenerabilis uiri Venanti episcopi aliud miraculum relatione cognoui... Quod uir quoque ueracissimus Iohannis... ita ut*

---

Los dos estudiosos que han abordado la cuestión del conocimiento del griego por parte de Gregorio —Petersen (1976), defensora de un conocimiento del griego más que suficiente por parte de Gregorio como para poder leerlo y quizá hablarlo; y Bartelink (1995), que piensa que Gregorio apenas si sabía griego— han obviado estos dos pasajes de Gregorio que parecen proceder de la lectura directa de Teodoro. En mi opinión ambos fragmentos deben sumarse a los argumentos de Petersen en favor de que Gregorio era perfectamente capaz de leer y entender la lengua griega (aunque solo fuera por haber vivido seis años en Constantinopla como *apocrisarius* del papa Pelagio II). Cf. al respecto Cracco (1977: 191-193).

<sup>24</sup> Para Boesch Gajano (1979b: 399), la cita constante de las fuentes de información es el principal instrumento de Gregorio para intentar legitimar y hacer creíbles sus relatos hagiográficos. Cf. también De Vogüé (1978-1980: I, 124-126).

<sup>25</sup> Sobre la puntualidad con que el autor cita sus fuentes de información para eliminar cualquier duda en sus lectores en relación con la veracidad del relato *uid*. Pricoco & Simonetti (2005-2006: I, XLV-XLVI).

<sup>26</sup> Según refiere el propio Gregorio, habitualmente los milagros se los cuentan sus informadores de viva voz. Pero sabemos también que a veces pedía a sus amigos y conocidos que le notificaran por escrito todo lo que supieran sobre los prodigios de tal o cual personaje. Así, por ejemplo, en una carta le pide al obispo Maximiano información sobre Nonnosio (Greg., *Reg. 3, 50*). Y luego, en *Dial. 1, 7, 1*, al tratar sobre dicho taumaturgo, no olvida mencionar su fuente de información, el citado obispo Maximiano (cf. De Vogüé (1999: 9-10).

<sup>27</sup> *Dial. 1, 3, 5; 1, 4, 9; 1, 7, 1; 3, 16, 1; 3, 35, 4; 4, 20, 1; 4, 55, 1.*

<sup>28</sup> *Dial. 1, 5, 1; 3, 10, 1; 3, 32, 1-3.* En *Dial. 4, 59, 6* es el interlocutor Pedro quien confirma que él también tuvo noticia en su día, a través de otros testigos, del prodigio contado por Gregorio.

*episcopus memorat quia gestum fuerit adtestatur*. Solo en cuatro ocasiones faltan las fuentes de información (*Dial.* 4, 38; 4, 48; 4, 58; 4, 59, 1). Pero los cuatro episodios son muy breves, de escasísima relevancia y descritos por el autor como de pasada. Hay además otros once casos en los que tampoco se informa sobre las fuentes, pero esta vez se trata de falsas excepciones. Así, en seis ocasiones debe entenderse, sencillamente, que el informador del milagro es el mismo que el del capítulo anterior<sup>29</sup>; mientras que en otras cinco los prodigios se producen en el monasterio de Gregorio o en su entorno familiar más íntimo, por lo que está claro que los informadores no pueden ser otros que los propios monjes o los allegados del Papa<sup>30</sup>.

Gregorio cierra el prólogo de la obra aludiendo a un último elemento cuya finalidad parece ser también la de garantizar la veracidad de la narración: la inclusión, en ocasiones, de «testimonios literales». El autor advierte al lector, en efecto, de que, además de mencionar siempre el nombre de sus informadores, en algunos casos aportará además las propias palabras de estos (*Dial.* 1. *praef.* 10): *in quibusdam sensum solummodo, in quibusdam uero et uerba cum sensu teneo*; y si no lo va a hacer siempre — se justifica Gregorio— será debido a razones estilísticas, a fin de evitar el uso de expresiones vulgares (*rusticano usu*)<sup>31</sup>. Una vez más, lo que el autor parece buscar con tal advertencia es —como dice Pricoco (2005-2006: I, 233)— tranquilizar al lector sobre su «fidelidad a las fuentes», poniendo en boca de los informadores, en primera persona, el relato directo de los milagros<sup>32</sup>.

#### 4. FIABILIDAD DE LAS FUENTES DE INFORMACIÓN

Con el fin de garantizar al lector la fiabilidad de sus fuentes, Gregorio no deja nunca de llamar la atención sobre determinadas condiciones o características de sus informadores que les confieren un determinado «plus» de credibilidad, algo en lo que el autor se diferencia de todos los hagiógrafos anteriores. De entrada, siempre que puede, Gregorio menciona el «nombre» de quienes le han proporcionado el testimonio (en 52 ocasiones). Pero, además, alude siempre a determinadas características

<sup>29</sup> *Dial.* 1, 6; 1, 8; 1, 12; 3, 3; 3, 4; 4, 24. A este respecto conviene recordar que la capitulación de los *Diálogos* no es atribuible a Gregorio, quien simplemente se habría limitado a dividir la obra en cuatro libros, sin capitulación alguna dentro de cada uno de ellos: *uid.* Galán Sánchez (2012).

<sup>30</sup> El milagro afecta a miembros del monasterio de Gregorio en *Dial.* 3, 36; 4, 27, 4-5; 4, 40, 2-9; 4, 49, 2-5; en *Dial.* 4, 17 le acontece a su tía Társila.

<sup>31</sup> La preocupación estilística de Gregorio Magno en los *Diálogos* ha sido muy bien estudiada por Tateo (1965), autor que analiza en profundidad todas las figuras literarias empleadas por el autor en la obra.

<sup>32</sup> *Cf.* también Vitale Brovarone (1974: 171); Boesch Gajano (1980: 662, n. 184). Gregorio aporta las palabras literales de los informadores en siete ocasiones: *Dial.* 1, 10, 12-15; 1, 10, 17-18; 3, 12, 2-3; 3, 13, 1-3; 4, 31, 2-4; 4, 32, 2-4; 4, 33, 1-3.



suplementarias de sus informadores, tendentes todas ellas a dotar de una mayor credibilidad a sus fuentes<sup>33</sup>. Concretamente, en relación con sus informadores o testigos el autor ofrece, sistemáticamente, una o varias de las siguientes garantías de fiabilidad:

4.1. El cargo o «dignidad eclesiástica» (papa, obispo, abad, prior, monje, presbítero, clérigo, sacerdote, subdiácono, etc.), con indicación a menudo del lugar de desempeño de la labor eclesial<sup>34</sup>. Por ejemplo, *Dial.* 3, 11, 4: *Venantio Lunense episcopo narrante*. A este respecto hay que decir que la condición clerical, por razones obvias, constituía en la época una de las más importantes garantías de fiabilidad y de credibilidad. De hecho, 40 de los 52 informadores identificados por su nombre son clérigos.

4.2. La «nobleza» o elevada condición social. Ello se explicita mediante la aplicación a los informadores o testigos de adjetivos como *inlustris*, *magnificus* o *nobilissimus*, con especificación a veces del cargo civil del personaje (*tribunus*, *uicepraefectus*)<sup>35</sup>. A este respecto hay que decir que, igual que la dignidad eclesiástica constituye la mayor prueba de veracidad en el caso de los clérigos, la nobleza es la mayor garantía de veracidad en el caso de los laicos<sup>36</sup>.

4.3. La «respetabilidad»: mediante la aplicación al informante de adjetivos tales como *honestus*, *uenerabilis*, *reuerentissimus*, o bien el sintagma *uir uitae uenerabilis*<sup>37</sup>. Por ejemplo, *Dial.* 4, 12, 1: *quod uir uenerabilis Abbas Stephanus... referebat*.

4.4. La «vida de santidad»<sup>38</sup>. Que la vida ejemplar del testigo constituye, en sí misma, una firme garantía de fiabilidad lo subraya expresamente el propio Gregorio, cuando en *Dial.* 3, 15, 1 afirma que el género de vida de su informador, el presbítero Sántulo (taumaturgo él mismo), obliga a que no se pueda dudar de su palabra: *Sanctuli presbiteri narratione cognoui, de cuius uerbis ipse non dubitas, quia eius uitam fidemque minime ignoras*.

<sup>33</sup> Como dice De Vogüé (1978-1980: I, 125), en Gregorio «hay una preocupación manifiesta por acreditar todos sus relatos, autenticándolos en la medida que puede». Sobre la especial preocupación de Gregorio por la elección de fuentes fiables y bien cualificadas *uid*. Boesch Gajano (1980: 641-644).

<sup>34</sup> *Dial.* 1, 3, 1; 1, 3, 5; 1, 4, 9; 1, 4, 20; 1, 5, 1; 1, 7, 1; 1, 9, 1; 1, 9, 15-16; 2, *praef.* 2; 3, 9, 1; 3, 10, 1; 3, 11, 4; 3, 12, 2; 3, 13, 1; 3, 14, 1; 3, 15, 1; 3, 16, 1; 3, 17, 1; 3, 18, 1; 3, 21, 1; 3, 22, 1; 3, 23, 1; 3, 29, 1; 3, 30, 1; 3, 32, 3; 3, 35, 1; 3, 35, 5; 3, 37, 1; 4, 12, 1; 4, 15, 5; 4, 16, 1; 4, 18, 1; 4, 22, 1; 4, 27, 6; 4, 27, 9; 4, 33, 1; 4, 37, 3; 4, 40, 10; 4, 49, 5; 4, 49, 7; 4, 53, 1; 4, 55, 1; 4, 57, 3. Por su parte, los informadores de *Dial.* 1, 10, 1 y 4, 31, 1 son *defensores eclesiásticos* (altos funcionarios laicos al servicio de la Iglesia).

<sup>35</sup> *Dial.* 2, 26; 3, 10, 1; 3, 19, 1; 4, 37, 5; 4, 54, 1; 4, 55, 1. En *Dial.* 4, 32, 1 se dice del testigo, el honorable anciano Deusdedit, que era *ualde huius urbis nobilibus amicus*.

<sup>36</sup> Como indica Boesch Gajano (1979b: 400), Gregorio selecciona a los testigos siguiendo un criterio de confianza y de dignidad espiritual y social (clérigos y nobles). *Cf.* también Pricoco (2005-2006: I, XLVI).

<sup>37</sup> *Dial.* 1, *praef.* 10; 1, 3, 5; 1, 4, 9; 1, 4, 20; 1, 4, 21; 1, 7, 1; 1, 10, 20; 2, *praef.* 2; 3, 9, 1; 3, 10, 1; 3, 13, 1; 3, 14, 1; 3, 15, 1; 3, 35, 4; 4, 11, 1; 4, 12, 1; 4, 22, 1; 4, 27, 6; 4, 32, 1; 4, 33, 1; 4, 36, 1; 4, 53, 1; 4, 55, 1.

<sup>38</sup> *Dial.* 1, 5, 1; 3, 14, 1; 3, 15, 1; 3, 20, 1; 3, 35, 1.

4.5. La condición de «varón piadoso»<sup>39</sup>: mediante la aplicación del término *religiosus*<sup>40</sup>. Por ejemplo, *Dial.* 1, 1, 4: *sicut religiosus uir Laurentius perhibet*. Que la vida piadosa es garantía de fiabilidad lo confirma el propio Gregorio, cuando a propósito de los informadores de los milagros del papa Juan (*Dial.* 3, 2), el papa Agapito (*Dial.* 3, 3) y el obispo Dacio (*Dial.* 3, 4) dice lo siguiente (*Dial.* 3, 1, 10): *ego tam religiosorum uirorum relatione didici, ut de his omnimodo ambigere non possim*.

4.6. La «ancianidad»<sup>41</sup>. Por ejemplo, *Dial.* 1, *praef.* 10: *Seniorum ualde uenerabilium didici relatione quod narro*. Que la edad proveceta constituye también una garantía de fiabilidad lo afirma expresamente, de nuevo, el propio Gregorio cuando, a propósito de los *seniores* anónimos gracias a los cuales tuvo conocimiento de los milagros de Paulino de Nola, dice lo siguiente (*Dial.* 3, *praef.*): *Quorum me necesse fuit grandaeuitati tam certo credere, ac si ea quae dicerent meis oculis uidissem*.

4.7. La especial «credibilidad» de los informadores, con alusión expresa a la fiabilidad de sus testimonios mediante el empleo de sustantivos como *ueritas*, *fides*, *grauitas*, adjetivos como *uerax*, *fidelis*, *grauis* (a veces en grado superlativo: *ueracissimus*, *fidelissimus*) o adverbios como *sedulo*<sup>42</sup>. Por ejemplo, *Dial.* 3, 17, 1: *cuius ualde ueracis uiri narratione res mira innotuit*.

4.8. La condición de «testigos vivos»<sup>43</sup>. Por ejemplo, *Dial.* 1, 2, 1: *Laurentius religiosus uir, qui nunc superest*. A este respecto resultan muy ilustrativas las palabras de Sulpicio Severo, predecesor del Papa romano, quien en *Dial.* 3, 5, 2 considera una sólida garantía de fiabilidad el que los testigos vivan todavía: *Accipiant ergo testes adhuc incolumes atque uiuentes, quibus, quia de fide nostra dubitant, magis credant*.

4.9. La condición de «testigos presenciales». Aducir el testimonio de personas que vieron con sus propios ojos los milagros era una de las mayores garantías que podían aportar los hagiógrafos para avalar la fiabilidad de los testigos<sup>44</sup>. Así lo pone de manifiesto, de nuevo, Sulpicio Severo, quien, para disipar las dudas de algunos a quienes les podría parecer increíble un

<sup>39</sup> *Dial.* 1, 1, 4; 1, 2, 1; 3, 1, 10; 3, 5, 1; 3, 8, 1; 3, 16, 1; 4, 10; 4, 19, 1; 4, 59, 2; 4, 20, 1; 4, 23, 1; 4, 35; 4, 59, 2.

<sup>40</sup> Como dice Pricoco (2005-2006: I, 237), el vocablo *religiosus* sirve para subrayar la veracidad del testimonio. Sobre el significado de esta palabra en los *Diálogos*, *uid.* De Vogüé (1999: 30-31).

<sup>41</sup> *Dial.* 1, *praef.* 10; 1, 5, 1; 1, 7, 1; 1, 9, 15-16; 1, 10, 11; 3, *praef.* 1; 3, 2, 3; 3, 12, 2; 3, 21, 1; 3, 25, 1; 3, 32, 1; 3, 32, 3; 4, 32, 1; 4, 36, 1; 4, 42, 1.

<sup>42</sup> *Dial.* 3, 6, 1; 3, 8, 1; 3, 10, 1; 3, 15, 1; 3, 17, 1; 3, 35, 1; 3, 37, 1; 4, 8, 1; 4, 10; 4, 14, 1; 4, 31, 1; 4, 54, 1; 4, 55, 1; 4, 59, 2.

<sup>43</sup> *Dial.* 1, 2, 1; 1, 4, 9; 1, 7, 1; 1, 9, 1; 3, 11, 3; 3, 12, 2; 3, 20, 1; 3, 24, 1; 4, 13, 1; 4, 15, 5; 4, 40, 10; 4, 55, 1. En *Dial.* 4, 13, 2 quien «vive todavía hoy» (además del informador) es el testigo directo del milagro. En *Dial.* 4, 59, 2 se dice que los informadores de Gregorio siguen atestiguando en la actualidad lo que atestiguaron cuando ocurrió el milagro; y lo mismo se dice también en *Dial.* 4, 59, 5 del testigo y beneficiario directo del milagro.

<sup>44</sup> Cf. Sánchez Salor (1991: 788).

milagro de san Martín, aduce como garantía de veracidad el que uno de los presentes en el coloquio, Evagrio, fue testigo presencial del prodigio (*Dial.* 3, 2, 8): *Ac ne cuiquam id incredibile forte uideatur, perhibeat uobis praesens Euagrius testimonium ueritatis, nam res ipso praesente tum gesta est.* Y el propio Gregorio garantiza la veracidad del testimonio de Gaudencio acerca de los milagros de Bonifacio aduciendo (*Dial.* 1, 9, 1) que, al haberse criado a su servicio, tuvo la oportunidad de asistir a ellos (*interesse*): *qui in eius obsequio nutritus, tanto ualet de illo quaeque ueracius dicere, quanto eis hunc contigit et interesse.* Así pues, siempre que puede, Gregorio se cuida de indicar que una o varias personas conocieron los milagros de primera mano. Por eso en los *Diálogos* son frecuentes fórmulas alusivas a la «presencia» de los testigos (*qui praesentes fuerunt; actibus praesentes extiterunt, etc.*), expresiones relativas a que los milagros «fueron vistos» por uno o por varios testigos (*se uidisse testantur; aspexit et uidit; uiderunt*) o palabras destinadas a subrayar que los portentos tuvieron lugar «a la vista de todo el mundo» (*sub oculis omnium; in conspectu omnium, etc.*)<sup>45</sup>. Otras veces, tratándose de prodigios de naturaleza psíquica o interior (sueños, visiones, apariciones celestiales o diabólicas, etc.), el autor acostumbra a recordar que el propio taumaturgo o la persona afectada por el prodigio refirieron el milagro directamente a los testigos y ellos lo oyeron de sus labios (mediante expresiones como *narrauit; nuntiauit; indicauit; dixit; audierunt, etc.*)<sup>46</sup>.

4.10. La «multiplicidad de testigos». Ello se expresa unas veces mediante el vocablo *multi*; otras mediante la alusión a los habitantes de una ciudad (*populus* o *ciues*) o a los miembros de un gremio determinado (*tinctorum plurimi*)<sup>47</sup>. Por lo demás, que el testimonio de mucha gente es garantía de fiabilidad lo pone de manifiesto, una vez más, el propio Gregorio cuando, a propósito de los milagros de Andrés, obispo de Fondi, dice lo siguiente (*Dial.* 3, 7, 1): *Nec res est dubia quam narro, quia paene tanti in ea testes sunt, quanti et eiusdem loci habitatores existunt;* o cuando, a propósito del eremita Menas, dice esto otro (*Dial.* 3, 26, 1): *De cuius operis narratione unum auctorem non infero, quia paene toto mihi eius uita testes sunt, quot Samnii prouinciam nouerunt*<sup>48</sup>.

4.11. La «familiaridad del testigo con el taumaturgo». Con bastante frecuencia Gregorio subraya el hecho de que el testigo tuvo una relación

<sup>45</sup> *Dial.* 1, 1, 2; 1, 10, 1; 2, 32, 3; 3, 1, 9; 3, 2, 3; 3, 3, 2; 3, 6, 2; 3, 8, 1; 3, 11, 3; 3, 12, 2; 3, 16, 1; 3, 16, 8; 3, 17, 1-5; 3, 19, 1; 3, 21, 1-3; 3, 23, 1; 3, 30, 1; 3, 32, 3; 3, 35, 4; 3, 37, 3; 3, 37, 15; 4, 11, 4; 4, 15, 5; 4, 19, 3; 4, 20, 4; 4, 22, 2; 4, 28, 5; 4, 33, 3; 4, 35; 4, 36, 3; 4, 55, 2.

<sup>46</sup> *Dial.* 4, 9, 2; 4, 12, 4; 4, 13, 2-4; 4, 14, 4-5; 4, 17, 1-2; 4, 27, 4-5; 4, 27, 6-8; 4, 31, 3-4; 4, 37, 3; 4, 37, 7-12; 4, 40, 4-5; 4, 40, 11; 4, 48; 4, 49, 6-7; 4, 53, 2; 4, 56, 1-2; 4, 57, 3-7.

<sup>47</sup> *Dial.* 1, 4, 9; 3, 6, 1; 3, 7, 1; 3, 8, 1; 3, 11, 3; 3, 15, 18; 3, 16, 1; 3, 26, 1; 3, 30, 1; 3, 31, 1; 3, 32, 1; 4, 28, 1; 4, 37, 8; 4, 56, 1; 4, 59, 2.

<sup>48</sup> El argumento de la multiplicidad de testigos es empleado una vez por Sulpicio Severo: *Dial.* 3, 7, 4.

personal, a menudo íntima, con el taumaturgo, lo que constituye una prueba implícita de la fiabilidad de su testimonio. Así, unas veces se dice que el testigo fue *discipulus* del santo, que este fue su maestro (*nutritor*) o que aquel fue instruido por él (*nutritus*)<sup>49</sup>; otras veces, se indica que el testigo es familiar del taumaturgo o de la persona afectada por el milagro (*frater, soror, patruus, propinquus*)<sup>50</sup>; en ocasiones se señala que reside en el mismo monasterio que el santo (es su abad, su prior, su hermano en el monacato), lo cual implica una convivencia muy estrecha con él<sup>51</sup>. A veces se dice que el testigo «conoció» al santo (*nouit*), otras se enfatiza que lo «conoció bien» (*bene nouit*)<sup>52</sup>, otras se recalca que mantuvo con él un trato íntimo: mediante el uso del sustantivo *familiaritas*, el adjetivo *familiarissimus* o el adverbio *familiariter*; o bien mediante el empleo de verbos como *inhaereo* o *iungere* (ambos con el significado de ‘estar estrechamente unido’)<sup>53</sup>.

4.12. La «coterraneidad del testigo y el taumaturgo». A menudo el hagiógrafo advierte al lector de que los testigos o informantes vivieron en la misma ciudad o en la misma región que el santo o incluso que fueron vecinos suyos<sup>54</sup>. Con ello se trata, una vez más, de reforzar la veracidad del testimonio, situando físicamente al testigo en el mismo lugar en el que se produjeron los milagros, para insinuar así su conocimiento más o menos directo de los hechos.

4.13. El «carácter reciente del testimonio». A veces el autor subraya que la noticia sobre el milagro ha llegado a sus oídos muy recientemente: bien mediante expresiones genéricas del tipo *nuper... me docuit*, bien mediante la indicación de que ha sabido del milagro hace solo unos días (por ejemplo: *quod ante dies fere duodecim agnouit*)<sup>55</sup>. Con ello lo que el autor pretende nuevamente —como indica Pricoco (2005-2006: II, 422)— es subrayar el valor del testimonio, haciendo ver que el milagro se halla muy vivo en su memoria, al haber tenido conocimiento de él apenas unos días antes de su redacción<sup>56</sup>.

<sup>49</sup> *Dial.* 1, 7, 1; 1, 9, 1; 2, *praef.* 2; 2, 27, 1; 3, 13, 1; 3, 33, 1; 4, 8.

<sup>50</sup> *Dial.* 4, 18, 1; 4, 36, 1; 4, 40, 6; 4, 57, 15. En *Dial.* 4, 27, 9-11 el informante Amonio es suegro de Valeriano, en cuya casa tuvo lugar el extraordinario milagro protagonizado por un criado de este.

<sup>51</sup> *Dial.* 1, 3, 1; 3, 23, 1; 4, 22. En *Dial.* 3, 35, 1 el informante es el obispo Florido, y el taumaturgo un presbítero suyo llamado Amancio.

<sup>52</sup> *Dial.* 1, 10, 11; 3, 24, 1. También en Teodoreto de Ciro se alude en un par de ocasiones al buen conocimiento que el informante tiene del santo: *H. Ph.* 2, 22; 4, 6.

<sup>53</sup> *Dial.* 1, 2, 1; 1, 4, 1; 1, 7, 1; 1, 10, 1; 3, 8, 1; 3, 14, 1; 4, 37, 3.

<sup>54</sup> *Dial.* 1, 5, 1-2; 1, 9, 15; 1, 10, 11; 3, 5, 1; 3, 6, 1; 3, 7, 1; 3, 9, 1; 3, 10, 1; 3, 15, 1; 3, 15, 18; 3, 26, 1; 3, 29, 1; 3, 31, 1; 3, 32, 3; 3, 37, 1; 4, 28, 1; 4, 53, 1; 4, 56, 1. También Teodoreto de Ciro presenta, en un par de ocasiones, como informadores de los milagros a personas que viven en el mismo lugar que el santo: *H. Ph.* 28, 1 (los campesinos de la zona); 28, 5 (las gentes del lugar).

<sup>55</sup> *Dial.* 1, 9, 15; 1, 10, 11; 3, 6, 1; 3, 9, 1; 3, 13, 1; 3, 19, 1; 3, 29, 1.

<sup>56</sup> El procedimiento aparece también, un par de veces, en Sulpicio Severo: *Dial.* 3, 3, 1: *paruum illud est quod nuper Harpagio presbytero referente cognoui*; y *Dial.* 3.14.1: *testantem quandam nuper audiui*.

4.14. El «buen conocimiento del testigo por parte del hagiógrafo». Con mucha frecuencia el hagiógrafo informa al lector de que conoce muy bien al testigo o informante del milagro, lo que implícitamente se presenta como un aval de su fiabilidad y credibilidad. Así, Gregorio dice que algunos testigos han vivido en su propio monasterio o han compartido con él la labor pastoral; que otros suelen visitarlo con frecuencia; que con algunos mantiene una estrecha relación de cariño (*caritas*) o de amistad (*amicitia / familiaritas*); que otros, en fin, han sido vecinos suyos (*uicini*)<sup>57</sup>.

## 5. ESTRATEGIAS PARA LOGRAR «IMPRESIÓN DE VERACIDAD»

Junto a la preocupación por garantizar la fiabilidad de sus fuentes de información, Gregorio Magno se sirve además de una serie de estrategias con el objeto de persuadir al lector de la veracidad de los milagros que narra<sup>58</sup>. Tres son las más importantes:

### 5.1. DESCARTE DE POSIBLES «EXPLICACIONES NATURALES» DE LOS MILAGROS

Una primera estrategia consiste en la introducción en el relato de ciertos comentarios y apostillas con el objeto de descartar cualquier posible «explicación natural» de los prodigios, para dejar claro a los ojos del lector que se trata de hechos de auténtico carácter milagroso. Así, en los prodigios consistentes en la «producción de lluvia», con el fin de desechar que el aguacero provocado por el santo pueda explicarse por meras causas atmosféricas de orden natural, Gregorio acostumbra a indicar que en el momento de producirse el temporal el cielo se hallaba completamente sereno y sin nubes<sup>59</sup>. Por ejemplo: *tanta uero erat caeli serenitas, ut nulla in aere nubes appareret*<sup>60</sup>. Esa misma finalidad —descartar cualquier posible explicación de orden natural— subyace también en los comentarios de Gregorio a propósito de los tres prodigios que siguen: en *Dial.* 1, 4, 20 un torbellino de viento venido del Cielo arroja al suelo un arcón que un campesino irreverente había colocado sobre la tumba de san Equicio; pues bien, el hagiógrafo comenta que el arcón saltó por los aires mientras todo lo demás se mantenía estable (*rebus illic omnibus in sua stabilitate manentibus*); en *Dial.* 2, 8, 6, con ocasión del derrumbe de un balcón provocado por

<sup>57</sup> *Dial.* 1, 4, 20; 1, 10, 20; 3, 18, 1; 3, 22, 1; 3, 29, 1; 3, 33, 1; 3, 36, 1; 3, 38, 1; 4, 15, 5; 4, 16, 1; 4, 22, 1; 4, 27, 9; 4, 31, 1; 4, 32, 1; 4, 33, 1; 4, 36, 7; 4, 37, 3; 4, 49, 7.

<sup>58</sup> Sobre diversos tipos de estrategia utilizados para lograr la impresión de veracidad en una obra deudora en muchos aspectos de los *Diálogos* de Gregorio Magno, como es la *Vita sanctorum patrum Emeritensium*, *uid.* Velázquez (2008: 28-32).

<sup>59</sup> Cf. Pricoco (2005-2006: I, 362); Galán Sánchez (2010: 20).

<sup>60</sup> *Dial.* 2, 33, 3. *Vid.* también *Dial.* 3, 15, 11: *Erat autem tunc mira serenitas...subito caelum intonuít.*

la cólera divina para acabar con la vida del malvado Florencio, el autor anota que ello sucedió mientras toda la estructura de la casa permanecía en pie (*perdurante immobiliter tota domus fabrica*); por último, en *Dial.* 3, 1, 9, a propósito del súbito terremoto que siguió a la muerte de Paulino de Nola, Gregorio afirma que el temblor se produjo en la estancia en la que el santo se hallaba, mientras el resto de la casa permanecía inmóvil (*dumque eius omnis domus in sua soliditate persisteret*). Es evidente que los tres comentarios del hagiógrafo persiguen el mismo objetivo: descartar el carácter natural de los sucesos y acreditar su naturaleza milagrosa.

También en los cuatro prodigios que siguen los comentarios o apostillas del narrador persiguen lo mismo, ahuyentar de la mente del lector cualquier asomo de duda sobre su naturaleza milagrosa: en *Dial.* 3, 16, 7-8 una enorme roca suspendida sobre la cueva del anacoreta Martín, tras precipitarse súbitamente, da un salto repentino para evitar matar al siervo de Dios; y ello a pesar de que —según comenta el hagiógrafo—, si la roca se desplomaba, *dubium non erat quod simul et specum destrueret et Martinum necaret*; en *Dial.* 1, 1, 4 san Honorato logra detener con la señal de la cruz una enorme roca que venía rodando ladera abajo del monte, y ello a pesar de que —según anota el narrador— no había allí nada con lo que la roca pudiera detenerse (*locus non fuerit quo inhaerere potuisset*); en *Dial.* 3, 16, 6, un niño cae desde lo alto de un monte y rueda hasta el valle sin hacerse un solo rasguño gracias a la oración del santo; y ello —según apostilla el autor— a pesar de que lo natural es que el niño hubiera muerto, destrozado por los peñascos que había por todos sitios (*Quis enim aliud nisi extinctum crederet? Quis uel corpus ad terram integrum peruenisse suspicaretur, dum interpositis ubique scopulis in partibus discerpi potuisset?*); en *Dial.* 2, 28, 2, en fin, un recipiente de vidrio lleno de aceite se mantiene milagrosamente intacto tras haber sido lanzado por la ventana por orden de san Benito; y ello a pesar de que —según asegura el hagiógrafo— debajo de la ventana se extendía un enorme precipicio, muy escarpado y plagado de grandes rocas (*ingens praecipitium patebat, saxorum molibus asperum*), y a pesar de que la botella fue a chocar contra las rocas mismas (*uas uitreum uenit in saxis*). Como dice González Iglesias (1992: 72-73) a propósito de un milagro similar presente en los *Diálogos* de Sulpicio Severo<sup>61</sup>, con este tipo de comentarios lo que el narrador pretende es anticiparse a cualquier posible objeción de los lectores e imponerles una determinada interpretación del relato: la naturaleza milagrosa —no azarosa— del suceso.

Tratándose de «curaciones», con el fin de persuadir a los lectores de su carácter milagroso, los hagiógrafos suelen aducir que el enfermo, antes de ponerse en manos del santo, ya había sido desahuciado por los médicos. Eso

<sup>61</sup> Sulp. Sev., *Dial.* 3, 3, 5-6: un frasco de cristal lleno de aceite se mantiene intacto, a pesar de haber caído desde una ventana sobre un suelo de mármol. Y el narrador apostilla que ello no debe atribuirse al azar, sino a la virtud de Martín (*quae res non potius ad casum quam ad Martini est referenda uirtutem*).

es lo que ocurre en *Dial.* 4, 49, 6, en donde un monje llamado Juan, a punto ya de morir, sanó milagrosamente *dum iam esset a medicis desperatus*<sup>62</sup>. De manera inversa, en *Dial.* 4, 54, 2 el mártir Faustino amenaza de muerte a un obispo si no arroja fuera de la iglesia el cuerpo de un vil pecador que fue enterrado en ella a cambio de dinero. Al no cumplirse la orden del santo, Gregorio subraya que el obispo, habiendo marchado «sano y salvo» a la cama al anochecer, murió de muerte súbita y repentina (*cum uespertina hora sanus atque incolumis ad lectum redisset, subita et inopinata morte defunctus est*). Es evidente que la mención del óbito repentino y del buen estado de salud del obispo no tiene otra finalidad que la de convencer a los lectores de la naturaleza milagrosa de su muerte.

En *Dial.* 3, 36, 5, para demostrar que la salvación del naufragio del obispo Maximiano fue realmente un milagro y no un suceso fortuito, Gregorio subraya la paradoja de que la nave en la que viajaba, habiendo logrado flotar en medio del temporal, completamente anegada de agua, abarrotada de hombres y en mar abierto, en cambio nada más ponerse a salvo el obispo se hundió, a pesar de haber cesado ya la tormenta, estar la nave completamente vacía y a cubierto del puerto; y ello —según apostilla el hagiógrafo— para que Dios todopoderoso pudiera mostrar que aquello había sido un auténtico milagro divino. En *Dial.* 3, 13, 2-3 el cuerpo de san Herculano es hallado incorrupto a los cuarenta días de haber sido enterrado; y el hagiógrafo comenta que, en cambio, el cuerpo de un niño que había sido enterrado el mismo día y en el mismo sitio fue encontrado corrompido por la putrefacción y lleno de gusanos (*tabe corruptum et uermibus plenum*). Está claro que la mención del cuerpo corrupto del niño no tiene otra finalidad, una vez más, que descartar cualquier posible explicación natural del suceso y garantizar su carácter verdaderamente milagroso.

Un último recurso empleado muy a menudo por Gregorio para probar la naturaleza milagrosa —no azarosa— de los sucesos extraordinarios consiste en subrayar la «coincidencia temporal» entre el milagro y la acción taumatúrgica del santo. Así, en los prodigios obrados «a distancia» el hagiógrafo apostilla, sistemáticamente, que tras realizarse minuciosas averiguaciones (*requirens subtiliter; subtiliter inquirentes*, etc.), se descubrió que el hecho extraordinario aconteció exactamente el mismo día o a la misma hora (*illo die; eadem hora; ipso momento*, etc.) en los que, en otro lugar muy distante, se había producido la acción taumatúrgica del santo o la intervención divina<sup>63</sup>. Por ejemplo (*Dial.* 1, 4, 6): *ea hora salutem restitutam Dei uirginem agnouit, qua eandem salutem illius Dei famulus Equitius longe*

<sup>62</sup> La apostilla del «desahucio de los médicos» aparece sobre todo en Teodoreto de Ciro (*H. Ph.* 9, 5, 14; 13, 13; 14, 3; 22, 4); y la encontramos un par de veces en la *Vita Hilarionis* de Jerónimo de Estridón (8, 2; 9, 1). Sobre esta *Vita uid.* Mohrmann (1975: XL-LI).

<sup>63</sup> Cf. Pricoco (2005-2006: II, 476-477); Galán Sánchez (2010: 20).

*positus dixit*<sup>64</sup>. Este tipo de argumentación se inspira claramente en los Evangelios. De hecho, el propio Gregorio, en el episodio de la curación a distancia de una monja por obra de S. Equicio (*Dial.* 1, 4, 5-6), recuerda expresamente que en la sanación realizada por Jesús al hijo de un oficial real el muchacho que estaba a punto de morir en Cafarnaún restableció su salud a la misma hora en que Jesús, en la ciudad de Caná, había dicho «Tu hijo vive»<sup>65</sup>. Y a partir de los Evangelios este género de argumentación habría de pasar a bastantes Vidas de Santos<sup>66</sup>.

Pero, además de en los milagros a distancia, el recurso de la «coincidencia temporal» es utilizado por Gregorio en otras ocasiones. Así, en el prodigio de la lluvia provocada por Escolástica (*Dial.* 2, 33, 3), el hagiógrafo anota que la concordancia temporal (*conuenientia*) entre la oración de la santa y el aguacero fue tal que la lluvia empezó a caer justo en el instante en que la santa dio por terminada su plegaria levantando la cabeza de la mesa (*quatenus unum idemque esset momentum et leuare caput et pluuiam deponere*). En *Dial.* 4, 37, 6 el noble Esteban resucita tras haber sido confundido por error con Esteban el herrero, dándose la circunstancia de que el herrero murió exactamente a «la misma hora» (*eadem hora*) en la que el noble Esteban volvió a la vida; y de ese modo se demostró —apunta el hagiógrafo— que las palabras de este último acerca del milagro de su resurrección eran ciertas (*sicque probatum est uera fuisse uerba*). En *Dial.* 4, 57, 15-16 un monje se aparece a un hermano suyo anunciándole que acaba de salir del Purgatorio; y Gregorio señala que los monjes computaron cuidadosamente los días (*sollicite computauerunt dies*), comprobando que ello sucedió a los treinta días exactos de haber estado ellos ofreciendo la misa por la salvación de su alma, lo cual evidenció (*res aperte claruit*) —dice el hagiógrafo— que el monje se libró del Purgatorio gracias a las misas que habían sido ofrecidas por él.

<sup>64</sup> El recurso de la «coincidencia temporal» aparece en los *Diálogos* nada más y nada menos que diez veces: *Dial.* 1, 4, 6; 2, 35, 4; 3, 5, 3-4; 4, 9, 2; 4, 10; 4, 31, 3-4; 4, 36, 3-5; 4, 36, 8-9; 4, 59, 1; 4, 59, 2-5.

<sup>65</sup> Jn., 4, 52-53: *Interrogabat ergo horam ab eis, in qua melius habuerit. Dixerunt ergo ei: «Hæri hora septima reliquit eum febris».* *Cognouit ergo pater quia illa hora erat, in qua dixit ei Iesus: «Filius tuus uiuit».* Cf. García de la Fuente (1991: 226).

<sup>66</sup> Athan., *Vita Ant.* 61 (*uersio Euagrii*): *Orauit Antonius, et diem quo oratio fuerat facta anotaui Archelaus... Percontatus diem sanitatis, reperit tempus medelae cum annotatione congruere. Et omnes admirati sunt, agnoscentes eo tempore illam a Domino fuisse a doloribus liberatam, quo orans Antonius pro ipsa bonitatem Saluatoris inuocauerat.* Thdt., *H. Ph.* 3, 9: Ἀριθμήσας τοῖνον τὰς ἡμέρας καὶ τὸν καιρὸν ἀκριβῶς ἐξετάσας, ἐκεῖνον εἶναι μεμάθηκεν, ἐν ᾧ τὸ ληκῦθιον ἐξεκόμισεν ὁ πρεσβύτερος. Sulp. Sev., *Dial.* 2, 13, 8: *Nos postea tempus habitii concilii sollicite requirentes, satis compertum habuimus ipsum diem fuisse conuentus, et ea ibi ab episcopis fuisse decreta quae Martino angelus nuntiarat.*



5.2. *PRUEBAS MATERIALES DE LOS MILAGROS*

Una segunda estrategia utilizada por Gregorio para tratar de convencer a los lectores de la veracidad de los prodigios que narra es la aportación de ciertas «pruebas materiales» confirmatorias de los mismos. Así, en tres ocasiones (*Dial.* 4, 15, 5; 4, 17, 2; 4, 49, 5), a propósito de hechos sobrenaturales solamente visibles o audibles para los santos (visiones celestiales o cánticos angélicos), se menciona el surgimiento de una súbita fragancia u olor maravilloso, percibido por todos los presentes, que viene a demostrar —según indica expresamente el autor— la veracidad de los milagros. Así, por ejemplo, ante la visión que su tía Társila tuvo de Jesús, el narrador comenta lo siguiente: *tantaque subito flagrantia miri odoris aspersa est, ut ipsa quoque suauitas cunctis ostenderet illic auctorem suauitatem uenisse* (*Dial.* 4, 17, 2)<sup>67</sup>. En dos ocasiones, a propósito de ciertos pecadores enterrados en sendas iglesias, las «visiones» nocturnas de los guardianes de los templos se ven confirmadas al día siguiente por el hallazgo de diversas pruebas materiales. Así, en *Dial.* 4, 53, 2 se encuentran por la mañana los restos del fuego con el que, según la visión del guardián, el cadáver de una religiosa pecadora había sido quemado por la noche (*ipsa flammae combustio ita ante altare in marmoribus apparuit*). En *Dial.* 4, 55, 2-3 la tumba del pecador Valentín es hallada vacía y su cadáver enterrado fuera de la iglesia, con los pies atados; y ello de acuerdo, en todos los detalles, con la «visión» que los guardianes del templo habían tenido la noche anterior.

Por otro lado, en varias ocasiones el hagiógrafo se encarga de subrayar que las pruebas materiales del prodigio se han conservado incluso hasta el momento presente. Así, en *Dial.* 1, 1, 4, a propósito del peñasco que san Honorato hizo detener milagrosamente en la ladera de un monte, Gregorio indica que todavía hoy (*nunc usque*), para los que miran desde lejos hacia la montaña, da la impresión de que la roca se mantiene suspendida en su caída. En *Dial.* 2, 1, 2, se dice que la criba rota arreglada milagrosamente por san Benito se conservó durante mucho tiempo, hasta la época actual de los lombardos (*usque ad haec Langobardorum tempora*). En *Dial.* 2, 5, 3 Gregorio indica que el manantial que san Benito hizo brotar de una roca aún en la actualidad fluye abundantemente (*nunc usque ubertim defluat*). En *Dial.* 4, 56, 2, en fin, se señala que las ropas del pecador que fueron halladas intactas en su tumba tras haber sido quemado su cuerpo por un castigo divino, se han conservado hasta el día de hoy como testimonio del milagro (*quae nunc usque... pro eiusdem causae testimonio seruantur*)<sup>68</sup>.

<sup>67</sup> En Sulp. Sev., *Mart.* 24, 8 se recurre en una ocasión a la prueba contraria (el hedor que quedó en el ambiente) para demostrar la efectiva presencia del demonio: *cellulam tanto foetore compleuit ut indubia indicia relinqueret diabolum se fuisse*.

<sup>68</sup> La conservación en el presente de ciertos objetos materiales como prueba de los milagros aparece también, aunque mucho más ocasionalmente, en varios hagiógrafos anteriores: Rufin., *Hist.*

### 5.3. COMPARACIÓN CON MILAGROS BÍBLICOS

Por último, una tercera estrategia para avalar la veracidad de los relatos hagiográficos consiste en la comparación con milagros bíblicos similares<sup>69</sup>. En general, los hagiógrafos confían en el poder de la autoridad de la Biblia para dotar de credibilidad a los prodigios de los tiempos modernos<sup>70</sup>. La idea aparece expuesta abiertamente en Teodoreto de Ciro, quien argumenta (*H. Ph. praef.* 10) que aquellos que no crean en la veracidad de los milagros narrados por él tampoco deberían creer en los prodigios de Moisés, Josué, Elías, Eliseo o los santos Apóstoles; y a la inversa, quienes crean en los milagros bíblicos deberían considerar también verdaderos sus relatos hagiográficos<sup>71</sup>. De hecho, como ha subrayado Cracco (1977: 195-196), la obra de Teodoreto está salpicada de numerosas analogías entre los santos de la Biblia y los santos de su época<sup>72</sup>. Por su parte, Sulpicio Severo, en *Dial.* 1, 26, 4-5, recuerda a todos aquellos que le acusan de haber mentado en su *Vita Martini* que el propio Jesús afirmó en los Evangelios que todo el que tuviera fe podía realizar milagros, según lo cual —dice— no creer en los prodigios de Martín equivale a no creer en las palabras de Jesús (*qui Martinum non credit ista fecisse, non credit Christum ista dixisse*)<sup>73</sup>.

Por lo que respecta a la obra de Gregorio, en *Dial.* 2, 22, 4-5 el autor se sirve, como tantas otras veces, del interlocutor Pedro para cuestionar la verosimilitud de cierto milagro. En realidad, se trata de un artificio para convencer a los posibles lectores incrédulos —más que al propio diácono— de la veracidad del prodigio en cuestión. Y ello lo hace Gregorio apelando a la autoridad de la Biblia. Así, ante el escepticismo de Pedro sobre la aparición de san Benito en sueños a dos de sus discípulos para darles instrucciones sobre la construcción del monasterio de Terracina, el hagiógrafo replica que si en la Biblia el profeta Habacuc pudo ser transportado corporalmente por un ángel desde Judea hasta Caldea para alimentar al profeta Daniel, no debería sorprender (*quid mirum*) que san Benito pudiera viajar espiritualmente a Terracina para hablar en sueños a sus discípulos<sup>74</sup>. En cuanto a los casos concretos de comparación de

---

*mon.* 10, 22; 21, 15; Thdt., *H. Ph.* 2, 8; Sulp. Sev., *Dial.* 1, 19, 5; *Vita patr. Iurens.* 3, 18.

<sup>69</sup> En Atanasio de Alejandría se alude un par de veces a milagros bíblicos comparables a sendos prodigios de san Antonio (*Vita Ant.* 58) y de san Ammón (*Vita Ant.* 60).

<sup>70</sup> Cf. Pricoco (2005-2006: I, XLIX); Galán Sánchez (2010: 20 y 87).

<sup>71</sup> Sobre la gran afinidad existente entre la *Historia Philothea* de Teodoreto de Ciro y los *Diálogos* de Gregorio Magno, en cuanto a la inspiración y los temas, *uid.* Cracco (1977: 194-202).

<sup>72</sup> En la *H. Ph.* aparecen comparaciones con milagros bíblicos hasta en veinte pasajes: 1, 5; 1, 6; 1, 8; 1, 9; 1, 11; 1, 13; 2, 8; 2, 19; 2, 22; 6, 11; 9, 12; 9, 14; 9, 15; 13, 17; 14, 2; 14, 3; 21, 14; 21, 18; 22, 3; 26, 17.

<sup>73</sup> En todo caso, en Sulpicio Severo hallamos un único caso de comparación con milagros bíblicos: *Dial.* 3, 9, 3.

<sup>74</sup> Cf. al respecto Pricoco (2005-2006: I, 346).

los prodigios de los santos italianos con los de otros personajes bíblicos, el autor se sirve de esta estrategia en dieciséis ocasiones, con alusión a milagros de Jesús, Pedro, Eliseo, Moisés, Elías, Habacuc, etc.<sup>75</sup> Y es que el prestigio de la Biblia constituía un sólido aval para dotar de crédito a los milagros más fabulosos, siempre que tuvieran el correspondiente reflejo en sus páginas sagradas<sup>76</sup>.

## 6. CONCLUSIÓN

El análisis de los *Diálogos* de Gregorio Magno revela una constante preocupación del autor por convencer a los lectores de la veracidad de los milagros que narra. Es cierto que tal preocupación ya existía en algunas de las obras de sus predecesores, como la *Vida de Antonio* de Atanasio de Alejandría, la *Vida de Martín* o los *Diálogos* de Sulpicio Severo, la *Historia de los monjes de Siria* de Teodoreto de Ciro, la *Historia de los monjes de Egipto*, de autor anónimo, la *Vida de Hilarión* de Jerónimo de Estridón o la también anónima *Vida de los padres del Jura*. Sin embargo, la comparación de la obra de Gregorio con todas y cada una de estas *Vitae* demuestra que en ninguna de ellas existe una preocupación por la *ueritas* tan grande como la que se observa en los *Diálogos* de Gregorio. Ello tiene que ver muy probablemente con el hecho de que la obra del Papa romano no tiene parangón alguno con las de sus predecesores ni en cuanto a la enorme cantidad de milagros que se acumulan en ella ni en cuanto al carácter extremadamente increíble y fabuloso de muchos de ellos. Esa doble circunstancia explicaría, en mi opinión, la gran cantidad de recursos de los que echa mano el autor para hacer pasar por verdaderos unos relatos que sin duda muchos lectores del s. VI debían de considerar excesivamente fantasiosos e inverosímiles.

Por lo demás, en este trabajo se han tenido en cuenta las *Vitae* principales de la hagiografía cristiana desde la *Vida de Antonio*, fundadora del género, hasta los *Diálogos* de Gregorio Magno. Sería interesante comprobar en qué medida la preocupación por la *ueritas* continuó estando presente, o no, en las *Vitae* posteriores a la del Papa Gregorio, como, por ejemplo, en la *Vida de los padres* de Gregorio de Tours, en la anónima *Vidas de los santos padres de Mérida*, etc. Se trata de un reto pendiente que habría que abordar en futuros trabajos de investigación, a fin de tener una visión más

---

<sup>75</sup> *Dial.* 1, 2, 7; 1, 4, 6; 1, 7, 4-6; 2, 5, 3; 2, 6, 2; 2, 7, 2; 2, 8, 8; 2, 13, 2-4; 2, 22, 4; 3, 3, 2; 3, 16, 2; 3, 18, 3; 3, 19, 1-4; 3, 21, 3-4; 3, 35, 1; 3, 37, 6-8. Sobre la comparación expresa de los milagros bíblicos y los de los *Diálogos* de Gregorio Magno *uid.* Boesch Gajano (1980: 650-651); De Vogüé (1978-1980: I, 135-138). Para otros milagros inspirados también en la Biblia *uid.* García de la Fuente (1991: 224-231).

<sup>76</sup> De hecho, como dice De Gaiffier (1966: 385), muchas vidas de santos a menudo «abusaron» del prestigio de la Biblia con tal de conferir mayor crédito a los milagros relatados en ellas.

cabal y completa sobre la preocupación por la *ueritas* historiográfica en la hagiografía cristiana.

#### REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BARTELINK, G. J. M. (1994): *Athanase d'Alexandrie, Vie d'Antoine. Introduction, texte critique, traduction, notes et index*, París, Éd. du Cerf.
- BARTELINK, G. J. M. (1995): «Pope Gregory the Great's Knowledge of Greek», en Cavadini, J. C. (ed.), *Gregory the Great. A Symposium*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 117-136.
- BOESCH GAJANO, S. (1979a): «*Narratio e expositio* nei *Dialoghi* di Gregorio Magno», *Bullettino dell'Istituto Storico Italiano per el Medio Evo* 88, 1-33.
- BOESCH GAJANO, S. (1979b): «Dislivelli culturali e mediazioni ecclesiastiche nei *Dialoghi* di Gregorio Magno», *Quaderni Storici* 41, 398-415.
- BOESCH GAJANO, S. (1980): «La proposta agiografica dei *Dialoghi* di Gregorio Magno», *StudMed* 21, 623-664.
- BOGLIONI, P. (1974): «Miracle et nature chez Grégoire le Grand», *Cahiers d'Études Médiévales* 1, 11-102.
- CANIVET, P. & LEROY-MOLINGHEN, A. (1977): *Théodore de Cyr. Histoire des moines de Syrie. Introduction, texte critique, traduction et notes*, París, Éd. du Cerf. (2ª reimp. 2013).
- CODOÑER, C. (1987): *Sulpicio Severo. Obras completas. Estudio preliminar, traducción y notas*, Madrid, Tecnos.
- CRACCO, G. (1977): «Uomini di Dio e uomini di Chiesa nell'alto Medioevo (per una reinterpretazione dei *Dialoghi* di Gregorio Magno)», *Ricerche di storia sociale e religiosa* 12, 163-202.
- CRACCO RUGGINI, L. (1981): «Il miracolo nella cultura del tardo impero: concetto e funzione», en Patlagean, E. & Riche, P. (eds.), *Hagiographie, cultures et sociétés (IVe-XIIe siècles). Actes du colloque organisé à Nanterre et à Paris (2-5 mai 1979)*, París, Etudes Augustiniennes, 161-204.
- CREMASCOLI, G. (2014): «Sul significato dei *Dialoghi* di Gregorio Magno», en Leonardi, C. (ed.), *Gregorio Magno e le origini dell'Europa*, Florencia, Sismel-Edizioni del Galluzzo, 237-245.
- DUDDEN, H. F. (1905): *Gregory the Great. His Place in History and Thought*, Londres, Longmans, Green.
- FONTAINE, J. (1967-1969): *Sulpice Sévère. Vie de saint Martin*, París, Éd. du Cerf.
- GAIFFIER, B. DE (1966): «Miracles bibliques et vies de saints», *NRTh* 88, 376-385.
- GALÁN SÁNCHEZ, P. J. (2010): *Vida de san Benito y otras historias de santos y demonios. Diálogos. Introducción, traducción y notas*, Madrid, Trotta.
- GALÁN SÁNCHEZ, P. J. (2012): «La capitulación y la titulación de los capítulos en los *Diálogos* de Gregorio Magno», *CFC(L)* 32/2, 271-297.
- GARCÍA DE LA FUENTE, O. (1991): «Reminiscencias bíblicas en el libro I de los *Diálogos* de Gregorio Magno», *ExcPhilol* 1/1, 221-234.

- GONZÁLEZ IGLESIAS, J. A. (1992): «El *exemplum* en los *Diálogos* de Sulpicio Severo», *Emerita* 60/1, 71-89.
- GONZÁLEZ IGLESIAS, J. A. (2001): *Estudio del género del diálogo en autores latinos tardíos*, Salamanca, Universidad de Salamanca.
- MOHRMANN, CH. (1975): *Vita di Martino. Vita di Ilarione. In Memoria di Paola. Introduzione*, Milán, Fondazione Lorenzo Valla.
- MOORHEAD, J. A. (2002): «The figure of the deacon Peter in the *Dialogues* of Gregory the Great», *Augustinianum* 42/2, 469-479.
- PETERSEN, J. (1976): «Did Gregory the Great Know Greek?», en Baker, D. (ed.) *The Orthodox Churches and the West*, Oxford, Basil Blackwell, 121-134.
- PRICOCO, S. & SIMONETTI, M. (2005-2006): *Gregorio Magno. Storie di santi e di diavoli (Dialoghi). Introduzione e commento. Testo critico e traduzione*, Milán, Fondazione Lorenzo Valla.
- RUPÉREZ GRANADOS, P. (2013): *Atanasio. Vida de Antonio. Introducción, traducción y notas*, Madrid, Editorial Ciudad Nueva (1ª ed. 1995).
- SÁNCHEZ SALOR, E. (1991): «Historiografía latino-cristiana. Principios», *ExcPhilol* 1/2, 779-796.
- SÁNCHEZ SALOR, E. (2014): *Vida de los Padres del Jura. Edición crítica y traducción*, Madrid, CSIC.
- TATEO, F. (1965): «La struttura dei dialoghi di Gregorio Magno», *VetChr* 2, 101-127.
- TEJA, R. (2008): *Historias de los monjes de Siria. Teodoro de Cirio. Introducción, traducción y notas*, Madrid, Trotta.
- UYTFANGHE, M. VAN (1986): «Scepticisme doctrinal au seuil du moyen âge? Les objections du diacre Pierre dans les *Dialogues* de Grégoire le Grand», en Fontaine, J. et alii (eds.) *Grégoire le Grand. Colloques internationaux du CNRS (Chantilly 15-19 sept. 1982)*, París, CNRS, 315-326.
- VELÁZQUEZ, I. (2008): *Vidas de los santos padres de Mérida. Introducción, traducción y notas*, Madrid, Trotta.
- VITALE BROVARONE, A. (1974): «La forma narrativa dei *Dialoghi* di Gregorio Magno: problema storico-letterari», *AAT* 108, 95-173.
- VOGÜÉ, A. DE & ANTIN, P. (1978-1980): *Gregoire le Grand. Dialogues*, París, Éd. du Cerf.
- VOGÜÉ, A. DE (1999) «Moines, clercs et laïcs dans les *Dialogues* de Grégoire le Grand», *Revue Mabillon* 71, 9-35.

