

DISCERE-DOCERE: TERTULIANO Y ALCUINO FRENTE A LA PAIDEIA OFICIAL

Por RUBÉN FLORIO

En este trabajo nos proponemos revisar uno de los sucesos trascendentales que repercutieron sobre la cultura del Imperio Romano, produciendo modificaciones sustantivas en todos los órdenes de su vida, y de tan pronunciada magnitud, que incluso se consolidó como sustrato medular del imaginario medieval, en general, y de su literatura, en particular. Ese acontecimiento, de dinámica progresión temporal, es la paulatina infiltración del cristianismo, cuya actividad culmina con la conquista del poder político — observando principios que seguirá ejercitando hasta en tiempos de absoluta hegemonía —, y su relación con la cultura oficial.

No es descabellado considerar que la penetración del cristianismo en la literatura romana haya comenzado en y con su autor más importante: Virgilio. No nos referimos particularmente a la problemática bucólica IV (cuya lectura cristiana podría haber tenido una intencionalidad política por parte de Constantino),¹ sino a una nueva concepción de vida que Virgilio transmite en el aliento general de su obra. No obstante seamos conscientes de que mucho es paralelismo entre ética cristiana y ética virgiliana, también es cierto que existen coincidencias por demás significativas en aspectos y temas sensibles para el cristianismo, sin que olvidemos algunas semejanzas puntuales.² Si, según

¹ En un apéndice a la *Vita Constantini* de Eusebio de Cesarea (*Eusebius Werke*, en GSC 7, ed. Ivar A. Heikel [Leipzig, 1902], 1:181–92) se reproduce el discurso del emperador a la Santa Asamblea (*Oratio*), durante el viernes santo de 313, glosando la égloga IV en griego. La literatura mesiánica existía en Roma desde la República y habría persistido durante el Imperio, fuere o no la bucólica IV escrita con esa intención; sobre este punto y la nueva tendencia moral que refleja Virgilio, véase Timothy D. Barnes, *Constantine and Eusebius* (Cambridge, 1981), 73–76; Pierre Paul Courcelle, “Les exégèses chrétiennes de la quatrième Églogue”, *Revue des études anciennes* 59 (1957): 294–319; Stephen Benko, “Virgil’s Forth Eclogue in Christian Interpretation”, *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, Teil II (1980), 31.1:646–705; P. Veyne, *La Société romaine* (Paris, 1991), XXXIX–XL; 90–94; 120–30; Sabine MacCormack, *The Shadows of Poetry: Vergil in the Mind of Augustine* (Berkeley and Los Angeles, 1998), 22–31; John R. Curran, *Pagan City and Christian Capital: Rome in the Fourth Century* (Oxford, 2000), 70–115.

Este trabajo ha sido posible gracias a dos subsidios para investigación, otorgados por la Universidad Nacional del Sur, PGI 24/I136, y por la Agencia Nacional para la Ciencia y la Tecnología, PICT 2007 n° 01525.

² Muchas son las coincidencias conceptuales. En las *Bucólicas*, por ejemplo, para el tema de la edad de oro, véase Isaías 11:6 y 65:25, y B. 4.21–22; 5.60–61. En *Geórgicas*, el poder que otorga Dios al hombre, según el Salmo 8:7–8: πάντα ὑπέταξας ὑποκάτω τῶν ποδῶν αὐτοῦ, πρόβατα καὶ βόας πάσας, ἔτι δὲ καὶ τὰ κτήνη τοῦ πεδίου (LXX); *omnia subiecisti*

opinión unánime, en la obra de Virgilio se verifica una tendencia espiritual consistente en rescatar toda la cultura de su pasado, por lo tanto, y en primer lugar, no debió ser ajeno a sus intereses el conocimiento de la Biblia de los Setenta, traducida al griego a fines del siglo III a. C.³

Por otra parte, erraríamos si pensáramos que Virgilio rescata esa cultura del pasado con avidez anticuaria, para asentarla como registro histórico, demostrando excelencia de conocimientos esclerotizados. Al estilo del alejandrinismo, Virgilio recompone y vivifica el pasado, que — así se desprendería de su obra — encubiertamente opera en el presente, modelando el ritmo anímico del romano de su tiempo. Sus preguntas retóricas reflejan encontrados sentimientos colectivos, como aquella que devela la perplejidad de sus contemporáneos ante la naturaleza y propósitos de la divinidad (*Aen.* 1.11): *tantaene animis caelestibus irae?* Incertidumbre crucial que se extiende, también, no solo a la religión tradicional, sino a otras formulaciones recientes, como la de Lucrecio, cuyo ideal de hombre consiste en lograr una vida digna de dioses durante la existencia terrenal (3.322): *ut nil impediatur dignam dis degere vitam*. Sin embargo, lo que más debe haber seducido a los cristianos es la interiorización espiritual con que Virgilio (buen discípulo de Lucrecio y de la filosofía helenística) caracteriza a los personajes paradigmáticos de sus obras (pastores como Menalcas, labriegos como Coricio, jefes como Eneas, para citar solo un ejemplo de cada una). En su progresión creadora, la *Eneida* marca, sin dudas, el punto más alto de sus concepciones morales, al tiempo que se erige como la obra más contrastante con respecto a las costumbres vigentes en su tiempo; poco después, entre otros ejemplos, *Amores* y *Satyricon* denuncian la generalización de conductas licenciosas, que en la obra de Catulo aparecen restringidas a un grupo social reducido. Sea como

sub pedibus eius oves et boves universas insuper et pecora campi (VUL) y el que provee el conocimiento al hombre *G.* 2.490–92: *felix, qui potuit rerum cognoscere causas, / atque metus omnis et inexorabile fatum / subiecit pedibus strepitumque Acherontis avari* (cf. Lucrecio, 1.78–79: *quare religio pedibus subiecta vicissim / opteritur, nos exaequat victoria caelo*). Con respecto al pasaje dedicado al viejo Coricio, donde consigna que es el primero en recoger los frutos por su dedicación y empeño, *G.* 4.134: *primus vere rosam atque autumnum carpere poma*, es interesante su paralelismo con 2 Tim. 2:6: *laborantem agricolam oportet primum de fructibus accipere*. Véase el trabajo de Susanne Daub, “Vergil und die Bibel als verschränkte Prätexte — ein poetisches Experiment”, *Rheinisches Museum für Philologie* 146 (2003): 85–102.

³ Sobre el particular, además de la famosa cita de Donato en su *Vita Vergilii: inter cetera studia medicinae quoque ac maxime mathematicae operam dedit*, véase la reconstrucción de vida, estudios, obra en Pierre Grimal, *Virgilio o el segundo nacimiento de Roma*, (Buenos Aires, 1987), y, especialmente, el minucioso informe de Nicholas Horsfall, *Virgilio: l'epopea in alambicco* (Napoli, 1991), 29–53. Sobre la fecha de traducción de la Septuaginta, véase Manuel Fernández Galiano, “Veinte Años de Crítica Textual de la Biblia Griega”, *Estudios Clásicos* 2 (1951): 57–72, en 64–65.

fuere, el sistema educativo, construido por la cultura helenística y perfeccionado por la romana, transmitió y preservó una idiosincrasia colectiva y un perfil de individuo homogéneos. En ese contexto, el cristianismo representa un choque de culturas y, obviamente, de arquetipos y de objetivos ideológicos vitales.

Las primeras reacciones que suscitaron los cristianos en la sociedad romana no fueron favorables. Los testimonios de escritores de inicios del Imperio Romano evidencian el estupor producido en el poder vigente por sus comportamientos y sus creencias, poder que, como el de cualquier tiempo, temía prácticas extrañas a sus costumbres bajo sospecha de sedición.⁴ Tácito, Plinio el Joven y Marco Aurelio comentan que la conducta de los cristianos los había vuelto aborrecibles para los romanos desde antes de Nerón, quien vio la oportunidad de atribuirles el incendio de Roma (año 64), perseguirlos y torturarlos.⁵ Si bien no parece que los cristianos tuvieran la intención de conquistar el poder político durante este periodo, los recelos de subversión no eran errados. Cuando san Agustín sentencia *Crede ut inte-*

⁴ Amplia información al respecto en Robert Louis Wilken, *The Christians as the Romans Saw Them* (New Haven, 1984).

⁵ Tac. *Ann.* 15.44: *ergo abolendo rumori Nero subdidit reos et quaesitissimis poenis adfecit, quos per flagitia invisos vulgus Christianos appellabat. auctor nominis eius Christus Tiberio imperitante per procuratorem Pontium Pilatum supplicio adfectus erat; repressaque in praesens exitiabilis superstitio rursus erumpebat, non modo per Iudaeam, originem eius mali, sed per urbem etiam, quo cuncta undique atrocitas aut pudenda confluunt celebranturque. igitur primum correpti qui fatebantur, deinde indicio eorum multitudo ingens haud proinde in crimine incendii quam odio humani generis convicti sunt.* Sobre el párrafo, diversas y no excluyentes opiniones en Jean Bayet, *Histoire politique et psychologique de la religion romaine* (Paris, 1969²), 266; E. R. Dodds, *Paganos y Cristianos en una Época de Angustia* (Madrid, 1975), 147; Mircea Eliade, *Historia de las Creencias y de las Ideas Religiosas. De Gautama Buda al Triunfo del Cristianismo*, 4 vols. (Madrid, 1979), 2:357–58. En una carta escrita alrededor del 110 a Trajano, comenta Plinio el Joven, *Ep.* 10.96.3–4, 8, 9: *Neque enim dubitabam, qualecumque esset quod faterentur, pertinaciam certe et inflexibilem obstinationem debere puniri. Fuerunt alii similis amentiae, quos, quia cives Romani erant, adnotavi in urbem remittendos . . . Nihil aliud inveni quam superstitionem pravam et immodicam . . . Neque civitates tantum, sed vicos etiam atque agros superstitionis istius contagio pervagata est.* Poco después, encontramos el informe de Marco Aurelio, *Med.* 11.3–5: *Οἷα ἐστὶν ἡ ψυχὴ ἢ ἔτοιμος, ἐὰν ᾗδῃ ἀπολυθῆναι δέη τοῦ σώματος, [καί] ἤτοι σβεσθῆναι ἢ σκεδασθῆναι ἢ συμμειῖναι. τὸ δὲ ἔτοιμον τοῦτο ἵνα ἀπὸ ἰδικῆς κρίσεως ἔρχεται, μὴ κατὰ ψιλὴν παρατάξιν ὡς οἱ Χριστιανοί, ἀλλὰ λελογισμένως καὶ σεμνῶς καὶ ὥστε καὶ ἄλλον πείσαι, ἀτραγώδως.* Sobre esta frase, Carlos García Gual, “El Crepúsculo de la Filosofía Pagana: las Meditaciones de Marco Aurelio”, *La Conversión de Roma. Cristianismo y Paganismo*, eds. José María Candau, Fernando Gascó, Antonio Ramírez de Verger (Madrid, 1990), 19, comenta: “La actitud cristiana ante el martirio no tenía nada en común con la serena preparación a morir bien, sin quejas, al modo estoico. La palabra con que Marco Aurelio se refiere a los cristianos, parataxis, indica solo rebeldía y desobediencia, aludiendo al espíritu contumaz e ilógico con que muchos miembros de la secta arrostraban el trance”.

lligas,⁶ el edificio de la lógica antigua presiente su extinción (a diferencia de la pagana, la razón cristiana es sobrenatural y, por lo tanto, suprarrazional). La novedad, sin embargo, solo está en la síntesis de la formulación; Tertuliano había anticipado, por lo menos dos siglos antes, semejante enunciado en una declaración de principios de tono intencionalmente épico:

Proelium est nobis, quod provocamur ad tribunalia, ut illic sub discrimine capitis pro veritate certemus. Victoria est autem, pro quo certaveris, obtinere. Ea victoria habet, et gloriam placendi Deo, et praedam vivendi in aeternum . . . ergo vincimus, cum occidimur.⁷ *Apol.* 50.2-3.

Esta concepción no mereció expresiones aisladas de parte de algunos pensadores cristianos, fue eje de un programa de códigos, aprendidos y reiterados, que cada uno de sus escritores hizo circular en sus obras.⁸ Su finalidad consistió en infiltrar y terminar impregnando todos los resquicios de la idiosincrasia pagana, hasta producir su completa transformación espiritual. La respuesta poco inteligente del gobierno imperial aceleró el proceso; creyó que, como había sucedido hasta entonces con ese pueblo romano sin fe cierta en sus agotadas divinidades, el empleo de la fuerza sería recurso suficiente. En verdad, no supo recordar el poderío transformador de una fe sincera y cometió un error de consecuencias imprevisibles: obligó a los cristianos a pelear para sobrevivir. En la contienda, los cristianos difundieron su fe y sus ideas; sus perseguidores colaboraron en la conquista de adeptos, pues, a partir del siglo III, dos hechos, al menos, favorecieron su consolidación y expansión: por un lado, muchos romanos no cristianos se sintieron, gracias a los abusos de los poderosos, extranjeros en su patria;⁹ por el otro, frente al liber-

⁶ El párrafo dice (*Ser.* 43.4): *Dicit mihi homo: Intelligam, ut credam; ego ei respondeo: Crede ut intelligas.* Remate del tema, en la máxima de Juan Escoto Erígena, s. IX, (PL 122:284D): *Nisi credideritis non intelligetis*, y luego en el lema que san Anselmo de Cantorbery (s. XI), partiendo de la fórmula *fides quaerens intellectum*, coloca en su *Proslogium* (PL 158:227C): *neque enim quaero intelligere ut credam, sed credo ut intelligam.*

⁷ El recurso de la inversión lógica era consciente; así lo explica Prudencio, *Perist.* 10.941-45:

dubitasne verti posse naturae statum
cui facta forma est, qualis esset primitus?
Hanc nempe factor vertere, ut libet, potest,
positasque leges texere ac retexere,
linguam loquella ne ministram postulet.

⁸ Bastante después, san Jerónimo recomienda el mismo procedimiento, *Ep.* 60.14: *aliud vivere moriturum, aliud mori victurum. Ille moriturus ex gloria est; iste moritur semper ad gloriam*; porque no es otra cosa que seguir los pasos de Cristo, *Ep.* 75.1: *ideoque et mortuus est, ut mors illius morte moreretur.*

⁹ Véase el estado de situación que describe Géza Alföldy, *Historia Social de Roma* (Madrid, 1987), 214-18 y 272-80. Thomas S. Burns, *Rome and the Barbarians*, 100 B. C.-A. D. 400 (Baltimore, 2003), 314, consigna que, desde Diocleciano, "Within Roman society

tinaje generalizado, se acentuó una corriente de ascetismo de raíz romana.¹⁰ Los cristianos, paradójicamente, eran considerados “bárbaros”. El apelativo con que se identificaban (*christianus* < *χριστιανός*) tenía un sonido extraño para los paganos; su lenguaje, lleno de palabras incomprensibles y plagadas de garrafas vicios, sus costumbres y rituales eran percibidos como propios de gentes bárbaras y foráneas.¹¹ Ante semejantes diferencias, los cristianos debieron encontrar puntos de coincidencia con sus interlocutores, un proceso en el que se volvieron ecuménicos y construyeron una *paideia* capaz de sustituir la pagana, base de la resistencia cultural, pues toda *paideia* incluye un ideal de cultura de la que el hombre y la sociedad son conscientes y partícipes. En suma, se integraron en la sociedad romana sin perder sus características esenciales, con el propósito de socavarla desde dentro, apropiándose de su constitución medular, durante un proceso en el que se fueron sintiendo y terminaron convirtiéndose en sus naturales sucesores.

Tertuliano (ca. 160–ca. 240), el primero de los grandes apologistas cristianos, advirtió rápidamente las insuficiencias y orfandades que su creencia presentaba en varios frentes. Si bien contaban con un libro canónico (aunque en traducciones parciales al latín), si bien estaban adiestrados en el empleo de la palabra, en convicciones de una fuerza inquebrantable y en un inagotable servicio misionero, carecían, sin embargo, casi por completo, de literatura y la administración de la enseñanza se encontraba en manos de un estado que transmitía una cultura contraria a sus intereses. En tiempos de Constantino, cuando comienzan a participar del gobierno, carecen de maestros que puedan ser entendidos por paganos educados en la enseñanza clásica. No obstante, ese sistema de enseñanza les había proporcionado un arma que aprovecharían al máximo: todos los resortes del discurso retórico, cuya finalidad es la persuasión. Ante semejante escenario, Tertuliano pronuncia una pregunta trascendental, relacionada con la escuela, la pedagogía, el subconsciente, la encrucijada espiritual de los cristianos frente a sí mismos

there was a progressive division of the population into the haves and the have-nots, characteristically referred to in Roman law, even that edited under later barbarian kings, as the *honestiores* (those with honors, that is, the office-holding families) and the *humiliores*, those without, the humble”.

¹⁰ Véase Karen Jo Torjesen, “Social and Historical Setting: Christianity as Culture Critique”, *The Cambridge History of Early Christian Literature*, eds. Frances M. Young, Lewis Ayres, Andrew Louth (Cambridge, 2004), 193.

¹¹ Respectivamente, Tertuliano, *Apol.* 3.3: *barbarum sonat*; y Arnobio, *Adv. nat.*, 1.59: *barbarismis . . . et vitiorum deformitate pollutae*; 2.6: *voces barbaras*; 2.66: *barbaros ritus peregrinosque*. Más tardíamente, Amiano Marcelino (22.5.4), indica que el emperador Juliano los consideraba como un grupo lleno de disensiones y de características bestiales (*bestiales*) para los hombres e incluso para sí mismos (*sibi feralibus plerisque Christianorum*). Véase S. E. Antonova, “Barbarians and the Empire-Wide Spread of Christianity”, *The Spread of Christianity in the First Four Centuries*, ed. William V. Harris (Leiden, 2005), 69–85.

y a sus discípulos (*De idolatr.* 10.4): *Quomodo repudiamus saecularia studia, sine quibus divina non possunt?* Sin duda, además de reconocer el papel de la cultura profana como propedéutica de los estudios divinos, habla de enseñanza, pero sobre todo se refiere a la literatura pagana, la que él mismo había aprendido en la escuela, la que había construido el imaginario vigente en su tiempo, la única que existía, y se refiere al dilema que esa arraigada literatura les producía cuando intentaban enseñar los textos de la fe cristiana. Como bien lo señaló Jean Claude Fredouille, la tensión se plantea entre dos términos conceptuales de una misma operación: aprender y enseñar o, según subyace en la pregunta de Tertuliano con respecto a la literatura pagana: *discere, non docere*. Esta fórmula dialéctica es desarrollada, poco tiempo después, por san Jerónimo en una de sus epístolas (70), donde, con profusión de ejemplos, recomienda aprender la literatura pagana (su retórica, en especial), para usarla disimuladamente (*dissimulandum*, 70.6.5) según las finalidades del cristianismo.¹²

Aceptar el sistema de educación clásica no significa que los cristianos deban aceptar la cultura que esa educación construía de acuerdo con sus necesidades y finalidades. Con sencillez y claridad Tertuliano expuso el conflicto al que se enfrentaban; luego de reiterar la pregunta formulada (*quomodo repudiamus . . . ?*) y sentenciando sobre la importancia de la literatura en la formación de un individuo (*cum instrumentum sit ad omnem vitam litteratura?*), arguye (*De idolatr.* 10.5–7):

Fideles magis discere quam docere litteras capit; diversa est enim ratio discendi et docendi. Si fidelis litteras doceat, insertas idolorum praedicationes sine dubio, dum docet, commendat, dum tradit, affirmat, dum commemorat, testimonium dicit. . . . Tanto autem facilius est litteras non docere quam non discere, quanto et reliqua scholarum de publicis ac propriis sollemnitatibus inquinamenta facilius discipulus fidelis non adibit quam magister non frequentabit.

En una nueva pregunta Tertuliano ahonda su preocupación (*De praescr.* 7.9): *quid ergo Athenis et Hierosolymis? Quid accademiae et eclessiae? quid hae-*

¹² Jean Claude Fredouille, *Tertullien et la conversion de la culture antique* (Paris, 1972), 418–23. La frase de Tertuliano remata una reflexión más amplia: *Scimus dici posse: si docere litteras dei servis non licet, etiam nec discere licebit, et, quomodo quis institueretur ad prudentiam interim humana vel ad quemcumque sensum vel actum, cum instrumentum sit ad omnem vitam litteratura? Quomodo repudiamus saecularia studia, sine quibus divina non possunt?* Para el contrapunto de esta frase con el edicto de Juliano sobre la enseñanza, en 362, véase Valerio Ugenti, “Tertulliano, Giuliano e l’insegnamento delle lettere classiche”, *Rudiae* 155/5 (1993): 155–59, en 158–59. Similar preocupación en Lactancio, *Div. inst.* 5.1–2. Véase Ann Mohr, “Jerome, Virgil, and the Captive Maiden: The Attitude of Jerome to Classical Literature”, *Texts and Culture in Late Antiquity: Inheritance, Authority, and Change*, ed. J. H. D. Scourfield (Swansea, 2007), 299–322, en 307.

reticis et christianis?, marcando nítidas diferencias entre paganos y cristianos. Un siglo después, el espíritu de ambas interrogaciones fue recogido por san Jerónimo (*Ep.* 22.54.29): *quid facit cum psalterio Horatius? cum evangelii Maro? cum apostolo Cicero?*, destacando los nombres de los autores más admirados y temidos para el proyecto de conversión pedagógica, cada uno según los géneros de los que se habían constituido en modelos a imitar y que el cristianismo quería ocupar con preeminencia. De todos ellos, Virgilio era a quien, explícita o implícitamente, profesaban rendida devoción hasta en sus rechazos, tanto si lo conocían de primera mano, como por una tradición deformada.¹³

La interpretación de la obra del poeta romano se había diversificado desde su aparición; a los estudios que le dedicaron los críticos antiguos, como Servio, se sumaron los de los cristianos, quienes, como san Agustín en particular, para explicar las Escrituras recurrieron a la alegoría, recurso de la retórica pagana. Equiparar los evangelios con Virgilio es una ecuación cuyos términos se oponen sobre la base de textos que, partiendo del plano de un género literario — el de la épica — sumamente apreciado por su relación con la identidad y destino de los pueblos en que surge y a los que

¹³ Según Justo L. González, “Athens and Jerusalem Revisited: Reason and Authority in Tertullian”, *Church History* 43 (1974): 17–25, en 22–24, Atenas y Jerusalén son símbolos que remiten a razón y fe; esta opinión había sido adelantada por Werner Jaeger, *Cristianismo Primitivo y Paideia Griega*, trad. Elsa Cecilia Frost (México, 1965²), 53. Según Peter Iver Kaufman, “Tertullian on Heresy, History, and the Reappropriation of Revelation”, *Church History* 60 (1991): 167–79, en 171, también podría relacionar, contrastivamente, las fábulas del paganismo y los evangelios. Y, obviamente, refieren a la contaminación que la *paideia* griega producía en la enseñanza de temas cristianos; véase Frances M. Young, “Christian Teaching”, *The Cambridge History of Early Christian Literature*, 474. Para Tertuliano, el padre de la herejía parece ser la filosofía (*De praescr.* 7.3): *Ipsae denique haereses a philosophia subornantur*. Sus temores no eran antojadizos, pues conoció mejor que muchos de su generación el repertorio de la literatura clásica; véase Timothy D. Barnes, *Tertullian: A Historical and Literary Study* (Oxford, 1985), 196–206. San Agustín, en sus *Confesiones*, 1.13, se lamenta por haber perdido el tiempo leyendo a Virgilio en su juventud, después de repasar minuciosamente el canto 4 de la *Eneida*. La *Eneida*, sobre todo, será objeto de crítica recurrente — y cita — a lo largo de su *Civitas Dei*, no solo porque era la obra más y mejor conocida por los romanos, sino porque allí se encontraban los dioses paganos, interactuando con el destino de Eneas y los restantes personajes; el conocimiento de la *Eneida*, entonces, conllevaba el de una religión que los cristianos se esforzaban por erradicar de la conciencia del pueblo. Véase el registro de citas virgilianas en Pierre Paul Courcelle y Jeanne Courcelle, *Lecteurs païens et lecteurs chrétiens de l'Énéide*, 2 vols. (Paris, 1984). Henri-Irénée Marrou, *Historia de la Educación en la Antigüedad*, trad. José Ramón Mayo (Buenos Aires, 1970²), 390–97, revisa el problema en sus aspectos extremos, desde el rechazo hasta la aceptación de la cultura pagana por parte de los cristianos, y Magali Coumert, *Origines des peuples. Les récits du haut Moyen Âge occidental (550–850)* (Paris, 2007), 267–78, recorre los grados de conocimiento que, desde el siglo IV, hubo de la obra de Virgilio a propósito de la caída de Troya.

representa, también exceden el plano de la mera literatura para proyectarse sobre el de la hermenéutica. Esa retórica interrogación de san Jerónimo parece rebasar el ámbito literario para inscribirse en una polémica ideológica, cuyo extremo opuesto está representado por juicios vertidos hacia bastante tiempo (el de Marcial, renovado por los de Macrobio en el siglo IV), valorando la *Eneida* como un poema sagrado.¹⁴

Tales interrogaciones retóricas cobraron vida en la obra del mayor poeta cristiano de la Tardía Antigüedad; Prudencio ejemplificó muy concretamente la división de conciencia, o razón escindida, de esa contienda épica que afectaba a los habitantes del Imperio desde hacía más de un siglo, en un pasaje memorable del *Peristephanon* (5.213–16):

ventum ad palestram gloriae,
spes certat et crudelitas,
luctamen anceps conserunt
hinc martyr, illinc carnifex.¹⁵

La recordación de la lucha de un mártir en la arena es tan solo lectura liminar del pasaje. La palestra es también símbolo del Imperio Romano, donde se libra el combate entre los que defienden la nueva fe al precio de sus vidas (tal el sentido que adquiere entre los cristianos *martyr* < μάρτυς) y sus verdugos paganos.

Converso, como todos los cristianos de estos primeros tiempos, Tertuliano proponía reformar la lengua pagana para que fuera vehículo de expresión de la nueva fe,¹⁶ introduciendo términos, relevantes para el cristianismo, de los que el latín carecía (v.g. *baptizare*), modificando el significado de otros (v.g. *redemptor*) y produciendo, hasta donde y siempre que se pudiese, una intelección cristiana de la literatura y de la historia paganas (operaciones conocidas, respectivamente, como *interpretatio christiana* y “providencialismo”).¹⁷

¹⁴ Marcial, 7.58.5: *sacra cothurnati non attigit ante Maronis*; 8.56.3: *ingenium sacri miraris desse Maronis*. Igualmente, hablando de la *Eneida*, consigna Macrobio, 1.24.13: *sed nos, quos crassa Minerva dedecet, non patiamur abstrusa esse adyta sacri poematis, sed arcanorum sensuum investigato aditu doctorum cultu celebranda praebeamus reclusa penetralia*. Véase Ernst Robert Curtius, *Literatura Europea y Edad Media Latina*, trad. Margit Frenk Alatorre y Antonio Alatorre (México, 1955), 628–30, y Benjamin Goldlust, “Religion et culture dans le dernier banquet païen des lettres latines, les Saturnales de Macrobie”, *Bulletin de l'Association Guillaume Budé* 2 (2007): 147–73, en 169–73.

¹⁵ Véase Rubén Florio, *Transformaciones del Héroe y el Viaje Heroico en el Peristephanon de Prudencio* (Bahía Blanca, 2001), 63–65, 174–79.

¹⁶ Catherine M. Chin, *Grammar and Christianity in the Late Roman World* (Philadelphia, 2008), 1, consigna la tesis de su trabajo: “how the teaching of language in late antiquity shaped the ability of late ancient readers and writers to have concepts that we call religious”.

¹⁷ El providencialismo histórico, que había expuesto Orígenes en su *Contra Celsum* (2.30), dando a entender que el Imperio Romano es la causa final, penetra en Occidente

Un siglo después, Lactancio recomendará utilizar la retórica pagana para defender apropiadamente la verdad cristiana.¹⁸

La pregunta de Tertuliano debe haber producido debate en las filas cristianas y consecuente revisión del problema; sus repercusiones pueden observarse en, al menos, tres expresiones casi simultáneas, disímiles y complementarias, y un inesperado apéndice. Este último, el menos relevante, desacreditado por los autores cristianos, llegó de la mano de una cristiana ferviente, Proba, quien, convencida del cristianismo disimulado de Virgilio, rearticuló la obra del poeta romano, escogiendo hemistiquios que concluyó con otros de su cosecha, hasta componer un centón en alabanza a Cristo: *Cento Vergilianus de Laudibus Christi*.¹⁹ Un poco antes hemos señalado cómo esta interpretación podría estar relacionada con una perspectiva hermenéutica pero de signo pagano, representada por Macrobio.

En la misma época, Ausonio, con su *Cento Nuptialis*, sin proponerse la finalidad de rebatir a Proba, demostró que la interpretación de la escritora era insuficiente, y que, sometida al arte combinatorio, en la obra de Virgilio podía estar disimulado, antes que un sentido de moral cristiana, uno total-

con san Ambrosio, *Psalms*. XLV, 21 (PL 14:1143B): *Hoc autem eo profecit* [desde la fundación de Roma hasta la llegada del cristianismo], *ut recte per totum orbem apostoli mitterentur, dicente Domino Iesu: Euntes docete omnes gentes*. Prudencio, san Agustín y Paulo Orosio cristianizan la historia, atribuyendo el surgimiento y desarrollo del Imperio Romano a la Providencia; véase Christoph Marksches, *Estructuras del Cristianismo Antiguo*, trad. José Antonio Padilla Villate (Madrid, 2002), 26–28. San Agustín (*Exp. inch. in Ep. ad Rom.*, PL 35:2089) ve la anticipación del cristianismo en la bucólica IV de Virgilio.

¹⁸ *Div. inst.* 1.1.10: *Multum tamen nobis exercitatio illa fictarum litium contulit, ut nunc maiore copia et facultate dicendi causam veritatis peroremus: quae licet possit sine eloquentia defendi, ut est a multis saepe defensa; tamen claritate ac nitore sermonis illustranda et quodam modo disserenda est, ut potentius in animos influat et vi sua instructa, et luce orationis ornata*. La preocupación de Lactancio se basaba en que los escritos de los cristianos habían sido criticados por su estilo poco elaborado; las críticas habrían recaído, en particular, sobre las versiones antiguas de las Escrituras, como señala en *Div. inst.* 5.1.15.

¹⁹ El empleo del centón con esta finalidad no fue bien visto por los escritores cristianos; san Jerónimo, *Ep.* 53.7: *puerilia sunt haec et circulatorum ludo similia*. Unas líneas antes había descalificado a todos los que se dedicaban a ese tipo de escritura: *hanc [scripturarum ars] garrula anus, hanc delirus senex, hanc soloecista verbosus, hanc universi praesumunt, lacerant, docent, antequam discant. alii adducto supercilio grandia verba trutinantes inter mulierculas de sacris litteris philosophantur, alii discunt — pro pudor! — a feminis, quod viros doceant, et, ne parum hoc sit, quadam facilitate verborum, immo audacia disserunt alii, quod ipsi non intellegunt*. Tertuliano, *De praescr.* 39.3–6, ya había descalificado este tipo de juegos literarios. Véase R. P. H. Green, “Proba’s Cento: Its Date, Purpose and Reception”, *Classical Quarterly* 45/2 (1995): 551–63, en 554–60, y Scott McGill, *Virgil Recomposed. The Mythological and Secular Centos in Antiquity* (Oxford, 2005), 1–30. Dennis E. Trout, “Latin Christian Epics of Late Antiquity”, *A Companion to Ancient Epic*, ed. John Miles Foley (Oxford, 2005), 553, rescata el acierto de Proba: “to show that Virgil had, in fact, ‘sang of Christ’s sacred gifts (*pia munera*)’”.

mente reñido con la nueva fe. La técnica, por cierto, sin más finalidad que la literaria, había sido adelantada por Petronio en su *Satyricon*, pocos años después de la aparición de la *Eneida*, comenzando con el recurso de rearticular la obra de Virgilio con nuevos y disímiles significados, procedimiento que suele denominarse *membra disiecta Aeneidos*.²⁰

Gayo Aquilino Juvenco, en cambio, comprendió que el cristianismo tenía un héroe y una gesta heroica, pero carecía de un poema que los representara en el espíritu de su comunidad. Escasa repercusión popular tuvo su intento por componer una épica cristiana, narrando los evangelios en hexámetros. En el prólogo de su *Evangeliorum libri quattuor* no puede sino reconocer que compite con los modelos del paganismo, las obras de Homero y de Virgilio, pero añade que confía superarlos, pues aquellos estaban ahitos de falsedades, en tanto su gesta refiere, sin atisbo de engaño (*falsi sine crimine*), la hazaña de Cristo, fuente de vida para la humanidad (*Christi vitalia gesta*).²¹ Más allá de sus dotes poéticas y de que solo fue apreciado por los escritores de su fe, debe reconocérsele que mostró el camino para construir una literatura cristiana capaz de reemplazar la pagana: en pueblos de tradición oral (la *Eneida* era recitada en el teatro, según refiere san Agustín)²² el camino hacia la fija-

²⁰ Basta con acudir al pasaje de *Satyricon* 129.1–132.11. Véase Rubén Florio, “Literatura e Historia en la Tardía Antigüedad. Rupturas, continuidades, conexiones”, *Anuario del Centro de Estudios Históricos “Prof. Carlos S. A. Segreti”* 7/2007 (2008): 147–78, en 161–62.

²¹ *Gai Vetti Aquilinus Juvencus Evangeliorum libri quattuor*, ed. Johannes Hvemer, CSEL 24 (Viena, 1891), praef. 6–10, 15–20:

*sed tamen innumeros homines sublimia facta
et virtutis honos in tempora longa frequentant,
adculant quorum famam laudesque poetae.
hos celsi cantus, Smyrnae de fonte fluentes,
illos Minciadae celebrat dulcedo Maronis.*

*Quod si tam longam meruerunt carmina famam,
quae veterum gestis hominum mendacia nectunt,
nobis certa fides aeternae in saecula laudis
inmortale decus tribuet meritumque rependet.
nam mihi carmen erit Christi vitalia gesta
divinum populi falsi sine crimine donum.*

Véase el exhaustivo estudio de R. P. H. Green, *Latin Epics of the New Testament: Juvencus, Sedulius, Arator* (Oxford, 2006), 1–134. En cuanto al recurso de adaptación de la memoria virgiliana a la ideología cristiana de Juvenco, o interpretatio christiana, para la que el símbolo encarnado por Roma fue de suma importancia, véase Michael Roberts, “Vergil and the Gospels: The Evangeliorum libri IV of Juvencus”, *Romane Memento: Vergil in the Fourth Century*, ed. Roger Rees (London, 2004), 49–50.

²² Virgilio volvía a ser el autor más inquietante para los intelectuales cristianos de la Tardía Antigüedad; san Agustín, *Ser.* 241.5: *exhorruit quidam auctor ipsorum, cui demonstrabatur, uel qui inducebat apud inferos demonstrantem patrem filio suo. nostis enim hoc*

ción por memoria de cualquier tema incursionaba en el ritmo poético como soporte de su expresión. San Ambrosio no hace sino recoger el legado pagano cuando recuerda, a propósito de los himnos y los salmos cristianos, el valor del canto, *In ps.* 118.7.25: *quae cantantur melius nostris adhaerent sensibus*, pues, por su mediación, se aprende *sine labore* y se conserva en la memoria *cum voluptate*, según lo expone en *Psal.* 1.9.5: *domi psalmus canitur, foris recensetur; sine labore percipitur, cum uoluptate seruatur*.

Los tres grandes apologistas, Tertuliano, Minucio Félix y Lactancio, habían transferido las virtudes de los héroes paganos a los mártires cristianos.²³ Los argumentos, los nombres de los héroes antiguos que citan en sus obras son los mismos, lo que revela lectura de autoridad (el viejo género de las *auktoritates*) y continuidad ideológica, práctica concreta de la conciencia de solidaridad que los animaba, sintiéndose miembros cofrades unos de otros. Tan solo se diferencian en la gradación comparativa. Si Tertuliano había comenzado afirmando que, como los paganos, los cristianos también contaban con personas de valor heroico y Minucio Félix los elogiaba en un pie de igualdad, Lactancio termina colocando a los héroes cristianos por encima de los paganos.²⁴ Lactancio va mucho más lejos, adjudicándole a Cristo el camino de salvación que Lucrecio le había asignado a Epicuro.²⁵ El pasaje que Lactancio recoge de Lucrecio no consigna el nombre de Epicuro, quien, en el proemio del libro primero, había sido descrito como hombre mortal y ensalzado por beneficiar a la humanidad (cuando se encontraba angustiada por aciagas circunstancias históricas y espirituales) con una doctrina de salvación, cuyo tenor, desarrollado en el proemio del libro quinto, privilegiaba el fortalecimiento anímico, el rechazo a los vicios y la descalificación a las deidades de la mitología antigua, para, finalmente, elevar al maestro de Samos al rango de divinidad. Tales similitudes pudieron haber favorecido la operación de transferencia. Había comenzado un proceso que

prope omnes atque utinam pauci nossetis pauci nostis in libris, multi in theatris. También, san Jerónimo, *Ep.* 21.13.9: *at nunc etiam sacerdotes dei omissis evangelis et prophetis videmus comoedias legere, amatorum bucolicorum versuum verba cantare, tenere Vergilium et id, quod in pueris necessitatis est, crimen in se facere voluntatis*.

²³ Informe sobre los apologistas anteriores a Tertuliano en Richard A. Norris, Jr., "The Apologists", *The Cambridge History of Early Christian Literature* (n. 10), 36–44.

²⁴ Véase Herve Inglebert, "Les héros romains, les martyres et les ascètes: les *virtutes* et les préférences politiques chez les auteurs chrétiens latins du III^e au IV^e siècle", *Revue des Études Augustiniennes* 40 (1994): 305–25.

²⁵ Lactancio, *Div. inst.* 7.27.5–7: [*Pater noster ac Dominus*] *Ducem misit, qui nobis iustitiae viam panderet: hunc sequamur omnes; hunc audiamus; huic devotissime pareamus; quoniam solus, ut ait Lucretius: "Veridicis hominum purgavit pectora dictis, | Et finem statuit cuppedinis, atque timoris; | Exposuitque bonum summum, quo tendimus omnes, | Quid foret; atque viam monstravit limite parvo, | Qua possemus ad id recto contendere cursu"*. Véase Lucrecio, 6.24–28.

consistió en desmontar la cultura romana para volver a servirla renovada. Es importante recordar que Lactancio (ca. 250–320) escribe en tiempos favorables a la nueva fe, cuando la religión y el Imperio llegan a una convergencia ideológica, sobre todo por mediación de Constantino, quien sustituye el respaldo a Roma de los antiguos dioses por el del Dios cristiano.²⁶

San Jerónimo, por su parte, advirtió que, desde hacía tiempo, en la parte occidental del Imperio, el pueblo no frecuentaba el griego. Si para la iglesia era vital la difusión y comprensión del mensaje cristiano, no puede resultar extraño que, desde el siglo IV, comenzara a impartir la liturgia en latín.²⁷ En cuanto a las Escrituras, circulaban versiones parciales, como la *Vetus Italica*, no siempre bien confrontadas con las canónicas. Se aboca, entonces, a la tarea de traducir la Biblia al latín, con suma cautela (pues se trata de la palabra de Dios), tomando como fuentes los textos de la versión griega de la Septuaginta y de la hebrea.²⁸ Este hecho histórico es todavía hoy de difícil evaluación; solo baste decir que, desde entonces, mucho antes de que el Concilio de Trento (siglo XVI) la declarara “auténtica” y hasta no hace mucho, la llamada *Vulgata* fue la versión bíblica completa de la iglesia cristiana, no obstante su circulación se impusiera lentamente.²⁹

A fines del siglo IV el cristianismo contaba con un intento literario fallido, una versión comprensible, completa y en latín, de las Escrituras, y encendi-

²⁶ Véase Peter Heather, *La Caída del Imperio Romano*, trad. Tomás Fernández Aúz y Beatriz Eguibar (Barcelona, 2006), 166, y el trabajo de Timothy D. Barnes, “Lactantius and Constantine”, *Journal of Roman Studies* 63 (1973): 29–46, en 43–46, y el monumental de Raymond Van Dam, *The Roman Revolution of Constantine* (Cambridge, 2008). Interesante exégesis, donde compulsa razones políticas, sociales, psicológicas y espirituales, ofrece Paul Veyne, *El Sueño de Constantino* (Barcelona, 2008), 81–94.

²⁷ Véanse los trabajos de Christine Mohrmann, “Le problème de la continuité de la langue littéraire”, *Il Passaggio dall’Antichità al Medioevo in Occidente*, Settimane di Studio del CISAM 9 (Spoleto, 1962): 329–49, en 344; Claudio Morreschini–Enrico Norelli, *Histoire de la littérature chrétienne antique grecque et latine* 1. *De Paul à l’ère de Constantin* (Genève, 2000), 371, Leonard Robert Palmer, *The Latin Language* (London, 1954), 181–205, y Christoph Marksches, *Estructuras del Cristianismo* (n. 17), 19. Al respecto, sigue siendo significativa la nota de san Agustín, *De doctr. chr.* 2.11.16: *ut enim cuique primis fidei temporibus in manus venit codex graecus, et aliquantulum facultatis sibi utriusque habere videbatur, ausus est interpretari*, y la noticia de Sidonio Apolinar, *Carm.* 14.2, *Apollinaris Sidonii Epistulae et Carmina*, ed. Christian Luetjohann, MGH AA 8 (Berlin, 1887), 232–33: *musicam et astrologiam, quae sunt infra arithmeticom consequentia membra philosophiae, nullatenus posse sine hisce nominibus indicare; quae si quispiam ut Graeca, sicut sunt, et peregrina verba contempserit, noverit sibi aut super huiusmodi artis mentione supersedendum aut nihil omnino aut certe non ad assem Latini lingua hinc posse disserere.*

²⁸ Véase Philip B. Rollinson, *Classical Theories of Allegory and Christian Culture* (Pittsburgh, 1981), 29–42.

²⁹ Véase Ezio Franceschini, “La Bibbia e i Padri Nell’Alto Medioevo”, *Il Passaggio dall’Antichità al Medioevo in Occidente*, Settimane di Studio del CISAM 9 (Spoleto, 1962), 299–300.

das defensas del valor de sus acólitos. No obstante, los cristianos, cuyos combates se habían librado físicamente en las calles, contra los soldados del poder pagano, y se libraban en sus espíritus, contra las propias tentaciones, carecían todavía de modelos heroicos en ambos campos. Peor aun, en una comunidad que estaba acostumbrada a escuchar la literatura en el teatro — como apuntamos más arriba —, el cristianismo no tenía un poema que hubiera calado hondamente en la sensibilidad popular, es decir, una gesta heroica en que se sintiera representada. Los apologistas, al transferir las virtudes de los héroes paganos a los mártires cristianos, habían señalado hacia dónde debía orientarse la cristalización del nuevo modelo heroico; Juvenco había recordado que el soporte rítmico seguía fijando el imaginario colectivo en la memoria de la comunidad a la que se dirigían los esfuerzos por implantar esos nuevos modelos heroicos. Prudencio corona la tarea, componiendo dos epopeyas llamadas a tener una larga pero, sobre todo, profunda repercusión, el *Peristephanon* (himnos épicos en honor de los nuevos héroes, los mártires cristianos) y la *Psychomachia* (combate alegórico entre Vicios y Virtudes por la posesión del alma). Para esta nueva épica, cristiana, acudió, en particular, al autor que ya había presagiado en sus obras ese espíritu por venir: Virgilio fue desmontado con minuciosidad y vuelto a servir desde los valores cristianos. Sus personajes se parecían a los que vivían en cualquier pueblo y ciudad de la época; en el caso de los mártires, se transformaban en héroes por un hombre que había entregado su vida por la salvación de la humanidad; en el de las virtudes, sufrían, como le sucedía a cualquier ciudadano de la época, el embate de pasiones perniciosas y accedían al heroísmo gracias a una fuerza interior prodigiosa, la fe.

Obviamente, las de Juvenco, san Jerónimo y Prudencio (y Proba) no fueron las únicas respuestas a la pregunta de Tertuliano. Hubo otros testimonios, complementarios, que intentaron reemplazar todas las piezas de la *paideia* pagana. Entre muchos, deben ser recordados: el de san Jerónimo, *De officiis ministrorum*, un texto de ética cristiana cuyo subtexto es el *De officiis*, de Cicerón, y, sobre todo, el de san Agustín, *De doctrina christiana*, cuya finalidad consistió en adaptar la retórica clásica romana — expuesta por Cicerón en el *Orator* — a las necesidades de la predicación cristiana, no sin dejar de manifestar su rechazo por la literatura pagana (particularmente, en el libro cuarto), pues las Letras sagradas presentan todos los modelos de estilo. No obstante, san Agustín reconoce que los tratados técnicos de los paganos son útiles para el estudio de la retórica, indispensable para la formación de los oradores cristianos.³⁰

³⁰ Véase Maurice Roger, *L'enseignement des lettres classiques d'Ausone à Alcuin* (Hildesheim, 1968), 135–43, y Richard Lim, “Augustine, the Grammarians and the Cultural Authority of Virgil”, *Romane Memento*, 112–27, y S. MacCormack, *The Shadows of Poetry*

Virgilio, cuya estela había comenzado a brillar en tiempos muy próximos a los de la fermentación del cristianismo, se infiltra en sus programas culturales, al tiempo que les sirve de sustento para la renovación de los géneros al estilo cristiano, particularmente el de las *Vitae*, relacionado con el de las hagiografías, o el de las *passiones*, sobre los seguidores de Cristo, torturados hasta la muerte por no abdicar de la fe, un género cuya relación con las *Actas de los Mártires* y la épica pagana es estrecha.³¹ Vidas y pasiones, de santos y de mártires, inundan poco a poco la literatura a partir del siglo IV. Desde el gobierno de Constantino, que intuyó la importancia del cristianismo como nuevo basamento moral de su tiempo y del poder político, hasta el de Teodosio I, en que el cristianismo asume un papel central en los destinos del Imperio, los restantes géneros fueron convirtiéndose en difusores de sus creencias. A este movimiento no fueron ajenas la historia y la filosofía. En cuanto al pasado, el cristianismo lo incorporará a su historia como parte del plan de la Providencia. Prudencio, siguiendo o en paralelo con Orígenes, afirmará que Roma llega a ser consciente de sí misma y de su papel histórico cuando asume su condición cristiana.³² Así se expresa en dos pasajes de distintas obras; el primero, *Perist.* 2.417–32:

(Tu, Christe) qui scepra Romae in vertice
 rerum locasti, sanciens
 mundum Quirinali togae
 servire et armis cedere,
 ut discrepantum gentium
 mores et observantium
 linguasque et ingenia et sacra
 unis domares legibus!
 En omne sub regnum Remi
 mortale concessit genus,
 idem loquuntur dissoni
 ritus, id ipsum sentiunt.
 Hoc destinatum, quo magis
 ius christiani nominis,

(n. 1), 45–88. En la parte oriental del Imperio, el estudio de la retórica nunca se había interrumpido; véase, P. Brown, *Power and Persuasion in Late Antiquity: Towards a Christian Empire* (Madison, WI, 1992), 35–70.

³¹ Véase Florio, *Transformaciones del Héroe* (n. 15), 247–306, y F. Young, “Classical Genres in Christian Guise; Christian Genres in Classical Guise”, *The Cambridge History of Early Christian Literature* (n. 10), 256.

³² Un siglo antes, Orígenes, *Contra Celsum*, 2.30, había dado a entender que al cristianismo, la causa final, se encuentra subordinado el Imperio, la causa material, por donde aquel difunde su fe. Idéntica idea en Eusebio, *Ecclesiastica Historia*, 3.7, quien refiere que el primero que la empleó fue Melitón de Sardes en su *Comentario a Daniel*, 4.9.206. Muchos son los autores que reiteran el mismo principio; véase H. Inglebert, “La mémoire de l’histoire de Rome chez les auteurs latins chrétiens de 410 à 480”, *La mémoire de l’Antiquité dans l’Antiquité tardive et le haut Moyen Âge* (Paris, 2000), 57–66.

quodcumque terrarum iacet,
uno inligaret vinculo.

El segundo, C. *Symm.* 2.655–65:

O clari, salvete, duces, generosa propago
principis invicti, sub quo senium omne renascens
desposui, vidique meam flavescere rursus
canitiem: nam cum mortalia cuncta vetustas
inminuat, mihi longa dies aliud parit aevum,
quae vivendo diu didici contemnere finem.
Nunc, nunc iusta meis reverentia competis annis;
nunc merito dicor venerabilis et caput orbis,
cum galeam sub fronde oleae cristasque rubentis
concutio, viridi velans fera cingula serto,
atque armata Deum sine crimine caedis adoro.

No terminan allí las modificaciones. Si bien, como en los modelos paganos, el paradigma heroico del cristianismo era hijo de mortal y divinidad, su condición social (carpintero y pescador de hombres),³³ distinta a la de los de la Antigüedad Clásica, y la conducta de sus émulos, decididos a seguir los pasos del maestro (denominada *sequela Christi*), acarrearón una inevitable revolución: toda persona, de cualquier género, edad y clase social, podía transformarse en héroe.³⁴ Prudencio será quien, recogiendo el camino inaugurado por los apologistas, sintetice el registro de los nuevos héroes, los que reúnen dos condiciones sustanciales de los antiguos, no temen a la muerte y ansían una *pulcra mors* (*Perist.* 10.57–8, 64–5):

grex christianus, agmen imperterritum
matrum, virorum, parvulorum, virginum
.....
iugulos resectos obstinate opponere
quo gloriosa morte fortes oppetant.

Contemporáneo de Prudencio, el poeta Claudio Claudiano retrata una Roma agotada, hambreada por los embates recurrentes de los pueblos bárbaros, vencida y sin fuerzas para sobrevivir.³⁵ El 24 de agosto del 410 Alarico ingresa en Roma y la saquea durante tres días. La conmoción estremece a los habitantes del menguado Imperio; no solo ha caído la ciudad que, desde el saqueo y destrucción de Breno en el 387 a. C., se había mantenido

³³ Marc. 6:3: *nonne iste est faber filius Mariae*. Matt. 4:19 y Marc. 1:17: *et ait illis venite post me et faciam vos fieri piscatores hominum*.

³⁴ Véase E. Auerbach, *Dante: Poet of the Secular World* (New York, 2007), 14–15. Sobre el culto de santos y mártires, Peter Brown, *The Cult of the Saints* (Chicago, 1981) y G. W. Bowersock, *Martyrdom and Rome* (Cambridge, 1995).

³⁵ *De bello Gildonico*, 17–51; 96–105. Heather, *La Caída*, 71–135, detalla la progresiva socava de los pueblos bárbaros sobre el Imperio hasta lograr su completo derrumbe.

inexpugnable, han entendido que este no ha sido el inicio, sino el final de su agonía. Uno de los testimonios más angustiosos sobre tal suceso se encuentra en la correspondencia de san Jerónimo.³⁶

La historia nos provee datos, fechas, acciones que van marcando el desmoronamiento progresivo de la unidad territorial y política hasta acabar en su completa desaparición. La literatura transmite el sentimiento humano, la instantánea donde se pulsa la fractura espiritual, el desasosiego y desamparo ante la desaparición de un espacio que había excedido la materialidad, porque se había transformado, hacía mucho tiempo, en un símbolo de significado parental. En 417, Rutilio Namaciano, en su obra *De reditu suo*, donde narra su viaje de regreso a la Galia, pronuncia una expresión de deseos que debe haber sido la de muchos de los habitantes del inexistente Imperio (1.115–16):

Erige crinales lauros seniumque sacrati
verticis in virides, Roma, recinge comas.

A mediados del s. V, un epigrama atribuido a Próspero de Aquitania con-
signa, al modo de un *planctus* elegíaco, las modificaciones sufridas después
del colapso, contrastando con la memoria, fresca aún, de tiempos mejores:

Qui centum quondam terram vertebat aratris,
Aestuat ut geminos possit habere boves.
Vectus magnificas carpentis saepe per urbes,
Rus vacuum fessis aeger adit pedibus.
Ille decem celsis sulcans maria ante carinis,
Nunc lembum exiguum scandit, et ipse regit.
Non idem status est agris, non urbibus ullis.
Omniaque in finem praecipitata ruunt.
Ferro, peste, fame, vinclis, algore, calore,
Mille modis miseris mors rapit una homines.
Undique bella fremunt, omnes furor excitat, armis
Incumbunt reges regibus innumeris.
Impia confuso saevit discordia mundo,
Pax abiit terris, ultima quaeque vides.³⁷

³⁶ Véase, en particular, la estremecedora revisión histórica de san Jerónimo, *Ep.* 123.16: *quis hoc crederet, quae digno sermone historiae comprehenderent Romam in gremio suo non pro gloria sed pro salute pugnare, immo ne pugnare quidem sed auro et cuncta superlectili vitam redimere? . . . Aeterno quondam dedecore romanum laborabat imperium, quod gallis cuncta vastantibus fuso que apud Alliam exercitu Romam Brennus intrasset, nec pristinam abolere poterat ignominiam, donec et gallias, genitale gallorum solum, et gallograeciam, in qua conserderant occidentis orientisque uictores, suo imperio subiugasset. Hannibal, de Hispaniae finibus orta tempestas, cum vastasset. Italiam, vidit urbem nec ausus est obsidere. Pyrrhum tanta tenuit romani nominis reuerentia, ut deletis omnibus e propinquo recederet loco nec auderet victor aspicere, quam regum didicerat civitatem . . . nunc, ut omnia prospero fine eveniant, praeter nostra, quae amisimus, non habemus, quod victis hostibus auferamus.*

³⁷ *Poema conjugis ad uxorem. Uxorem hortatur ut totam se Deo dedicet* (PL 51:611B–612A, vv. 17–26).

A fines del siglo V, Sidonio Apolinar registra las novedades culturales de un romano que no está habituado a costumbres bárbaras en el living de su casa (*Carm.* 12.1–15):

Quid me, etsi valeam, parare carmen
Fescennicolae iubes Diones
inter crinigeras situm catervas
et Germanica verba sustinentem,
laudantem tetrico subinde vultu
quod Burgundio cantat esculentus,
infundens acido comam butyro?
vis dicam tibi, quid poema frangat?
ex hoc barbaricis abacta plectris
spernit senipedem stilum Thalia,
ex quo septipedes videt patronos.
felices oculos tuos et aures,
felicemque libet vocare nasum
cui non allia sordidaeque caepae
ructant mane novo decem apparatus.³⁸

A fines del siglo VI, Gregorio de Tours relata la consumación del desastre; la desarticulación de la lengua descubre el estado de indiferencia espiritual de una sociedad sobre sus propios actos, solo preocupada por las urgencias del momento y la subsistencia cotidiana:

Decedente atque immo potius pereunte ab urbibus Gallicanis liberalium cultura litterarum, cum nonnullae res gererentur vel rectae vel improbae, ac feretas gentium desaeviret, regum furor acueretur, ecclesiae inpugnarentur ab hereticis, a catholicis tegerentur, ferveret Christi fides in plurimis, tepisceret in nonnullis, ipsae quoque ecclesiae vel ditarentur a devotis vel nudarentur a perfides, nec reperire possit quisquam peritus dialectica in arte grammaticus qui haec aut stilo prosaico aut metrico depingeret versu: ingemiscebant saepius plerique, dicentes: “Vae diebus nostris, quia periit studium litterarum a nobis, nec reperitur rethor in populis, qui gesta praesentia promulgare possit in paginis”.³⁹

Está gravemente dañada la cadena cuyos extremos sostienen los dos eslabones vitales de toda *paideia*: *discere-docere*, en los que se encuentran involucrados los dos actores imprescindibles y alternativos para su ejecución: discípulo-docente.

³⁸ *Apollinaris Sidonii Epistulae et Carmina*, 230–31. Sobre este y otros poemas de Sidonio con referencias a los bárbaros, véase el fino análisis de Guy Halsall, “Funny Foreigners: Laughing with the Barbarians in Late Antiquity”, *Humour, History and Politics in Late Antiquity and the Early Middle Ages*, ed. Guy Halsall (Cambridge, 2002), 93–96.

³⁹ *Gregorii Episcopi Turonensis Libri Historiarum X, praefatio*, ed. Bruno Krusch, MGH, *Scriptorum rerum Merovingicarum*, Teil 1 (Hannover, 1937), 1.

Cuando Carlomagno necesite continuar con la tarea de sus antepasados, los pipinidas, para recomponer las redes de comunicación en toda la extensión territorial de su Imperio, este documento de Gregorio nos anticipa que en la Galia no era posible encontrar no solo intelectuales, sino ni siquiera personas que supieran escribir correctamente en latín, y que, por consiguiente, deberá acudir a regiones remotas en busca de quienes pudieran volver a enseñar una lengua común que simbolizara la identidad y calidad de su cultura.⁴⁰

Las invasiones de los pueblos bárbaros desnudan las falencias y debilidades de un Imperio al que solo le resta el nombre y hacen colapsar irremediablemente, pero no impondrán un paréntesis en el esfuerzo de conversión cultural de los cristianos, tarea para la que, mejor que nadie, estaban preparados. En esa Roma conviven dos realidades contrarias, la desintegración material del Imperio y hombres de singular talento que imaginan un futuro sin par.⁴¹ Antiguamente percibidos como bárbaros, ahora grupo oficial del poder, los cristianos se abocan a convertir a los nuevos bárbaros. Si san Agustín y Paulo Orosio habían sido capaces de justificar la invasión de Alarico como parte del plan divino, la iglesia cristiana será capaz de emprender la tarea de convertir a los bárbaros en sus distintos feudos, aquellos en los que el Imperio se ha atomizado.⁴² No es importante si se llaman burgundios, aquitanos, godos, longobardos, sajones, francos ripuarios o salios, merovingios, luego carolingios, lo importante es la fe cristiana como factor coalescente del nuevo estado.

La recuperación cultural acaecida bajo los carolingios sería incomprendible si intentásemos explicar ese fenómeno considerando solo el aporte de los ingleses, irlandeses y lombardos, entre otros. Para que la tarea de reimplantación prosperara tenía que existir un terreno mínimamente abonado o, si se quiere expresar de otra forma, la cadena *discere-docere* tenía que haber con-

⁴⁰ Jacques Fontaine, "De la pluralité à l'unité dans le « Latin Carolingienne »?", *Nascita dell'Europa ed Europa Carolingia: un'equazione da verificare*, Settimane di Studio del CISAM 27, 2 vols. (Spoleto, 1981), 2:778, recuerda que Pipino el Breve, padre de Carlomagno, había sido educado en latín en el monasterio de Saint-Denis. Rosamund McKittrick, "The Carolingian Renaissance of Culture and Learning", *Charlemagne: Empire and Society*, ed. Joanna Story (Manchester, 2005), 154, señala: "The most obvious symbol of cultural continuity with the Roman past is that the Franks used Latin as the language of government, education and worship, and thereby ensured the survival of Latin as a living, universal language in religion, government, law and scholarship in Europe throughout the middle ages and into the early modern period".

⁴¹ Véase Jorge Estrella y Gerardo Rodríguez, "Viejos temas, nuevas interpretaciones en torno a los fines de la Antigüedad y los comienzos de la Edad Media", *Del Cristianismo Antiguo al Cristianismo Medieval*, (CD-ROM) eds. Jorge Estrella, Gerardo Rodríguez y María Luján Díaz Duckwen (Mar del Plata, 2007), 117.

⁴² Véase Heather, *La Caída* (n. 26), 543-78.

tinuado practicándose al menos en alguna exigua medida. Durante el siglo VI, el más comprometido en todos los aspectos de la vida, los monjes cristianos se encargaron de preservar, en el continente, la luz que diferencia al hombre del bruto. Cesáreo de Arlés proponía en su *Regula* para monjas el antiguo régimen: en el monasterio se recibirán niñas de entre seis y siete años, pues en esa edad son capaces de aprender las letras: *nisi ab annis sex aut septem, quae iam et litteras discere et . . .*; ⁴³ esa finalidad es para Cesáreo tan básica e imprescindible, que, un poco más adelante, la prescribe como imperativo absoluto: *omnes litteras discant*.⁴⁴ La necesidad de la *lectio divina* mantuvo en niveles de supervivencia la base de la cultura, en espera latente hasta su pleno resurgimiento. Después de un largo período de deterioro y quebrantamiento de la cultura, “aprender” parece haber sido la actividad esencial de los hombres de la iglesia; su vital importancia resalta en una nota de Isidoro de Sevilla (*Etyim.* 1.1): *Disciplina a discendo nomen accepit; unde et scientia dici potest. Nam scire dictum a discere, quia nemo nostrum scit nisi qui discit. Aliter dicta disciplina, quia discitur plena*. Sin duda porque, para enseñar, primero es necesario saber qué enseñar, como el mismo Isidoro lo explica (*Dif.* 177): *Discit qui non novit, docet vero qui novit*.⁴⁵

Bajo la dinastía de los pipinidas (particularmente, Pipino el Breve) y, en especial, bajo Carlomagno, el cristianismo logra un éxito extraordinario en la expansión de la fe y en la de la educación, tanto por impulso de un emperador de sobresalientes dotes políticas, como por la preeminencia intelectual de Alcuino de York. Este, junto con personajes de la calidad de Teodulfo de Orleans, Eginhardo, Modoino de Autún, Pedro de Pisa, Angilberto, Dicuil, Dungal, Paulo Diácono, reclutados desde los más remotos lugares, elaboró un programa de reconstrucción integral de la cultura cuyas repercusiones todavía no han cesado. El lugar apropiado para reorganizar la nueva *paideia* es la escuela; pero una nueva escuela, pues — bien se ha hecho notar — no es solo la que continúa siendo depositaria de un patrimonio cultural, la destinada a conservar y transmitir los modelos tradicionales de generación en generación, sino también la que cumple otra función, menos canónica y tradicional, la de constituirse en el centro y el vehículo de encontrados debates y de innovaciones culturales, la de asumir, desde la autoridad de sus maestros — de Alcuino, en particular, y sus sucesores — una hegemonía en el proceso de formación y transformación espiritual.⁴⁶ Desde su conformación, durante ese período de la cultura que llamamos helenismo, hasta nuestros

⁴³ PL 67:1108D.

⁴⁴ PL 67:1109C.

⁴⁵ Véase Pierre Riché, *Éducation et culture dans l'Occident barbare* (Paris, 1995⁴), 87–115.

⁴⁶ C. Leonardi, “Nuove voci poetiche tra secolo IX e XI”, *Studi Medievali*, 2/1 (1961): 139–68, en 141. Descripción precisa de los tipos de escuela, repercusiones e innovaciones introducidas por Carlomagno, consigna F. Bertini, “A Scuola d’Alcuino. Conquista e cul-

días, toda *paideia* conlleva una distinción, es decir, un estilo de vida que caracteriza a los hombres según su educación.

Dos capitulares, *De Litteris Colendis* (ca. 784) y *Admonitio Generalis* (789), a cuya redacción Alcuino no debe haber sido ajeno, muestran la preocupación de Carlomagno por una política de estado en la que son prioritarios la alfabetización, el perfeccionamiento de quienes debían enseñar a leer y escribir, la fe cristiana. Al inicio de *De Litteris Colendis* (o “sobre la necesidad de aprender *litteras*”) vuelven a aparecer, sin antagonismos (no podía haberlos, pues no había antagonistas), las dos preocupaciones de Tertuliano, *discere-docere*:

Notum igitur sit Deo placitae devotioni vestrae, quia nos una cum fidelibus nostris consideravimus utile esse ut episcopia et monasteria nobis Christo propitio ad gubernandum commissa praeter regularis vitae ordinem atque sanctae religionis conversationem etiam in litterarum meditationibus eis qui donante Domino discere possunt secundum uniuscuiusque capacitatem docendi studium debeant impendere, qualiter, sicut regularis norma honestatem morum, ita quoque docendi et discendi instantia ordinet et ornet seriem verborum, ut, qui Deo placere appetunt recte vivendo, ei etiam placere non negligant recte loquendo.⁴⁷

En fecha cercana a las dos normas capitulares promulgadas por Carlomagno, Alcuino recomienda, en una carta dirigida a monjes británicos (a. 793), no solo la articulación de las dos acciones, *discere-docere*, que marcan la consolidación y continuidad de una cultura, sino también la ejercitación en la lectura de los maestros (citando a Beda como ejemplo) y la comprensión más cabal de sus textos:

Discant pueri scripturas sacras; ut aetate perfecta veniente alios docere possint. Qui non discit in pueritia, non docet in senectute . . . Magistris adsidete, aperite libros, perspicite litteras, intellegite sensus illarum, ut et vosmetipsos pascere et aliis spiritalis vitae pastum praebere valeatis.⁴⁸

Si bien el cristianismo se encuentra en el poder, lo que marca una diferencia neta con respecto a su situación en tiempos de Tertuliano, sin embargo, en el plano de la cultura los problemas son similares: la falta de una verdadera *koiné* dificultaba e, incluso, imposibilitaba la comunicación entre los distintos habitantes del estado carolingio, el sistema pedagógico tenía serias

tura di un semianalfabeta”, *Erasmus* (2002): 24–35, en 28–32. Véase Rosamund McKittrick, *The Formation of a European Identity* (Cambridge, 2008), 139–41.

⁴⁷ *Capitularia Regum Francorum* 1, ed. Alfred Boretius, MGH, *Leges* 2 (Hannover, 1883), 79.

⁴⁸ *Epistolae Karolini Aevi* 2, ed. Ernst Dümmler, MGH, *Epistolae* 4 (Berlin, 1895), *Ep.* 4, n° 19, 55. La pareja *discere-docere* es una de las locuciones favoritas de Alcuino que permiten identificar su estilo; véase Luitpold Wallach, “Charlemagne’s *De litteris colendis* and Alcuin: A Diplomatic-Historical Study”, *Speculum* 26 (1951): 288–305, en 292–94.

falencias. No eran las únicas dificultades.⁴⁹ La *Admonitio Generalis* fue el instrumento complementario del *De Litteris Colendis*, pues no sólo prescribía crear escuelas y enseñar a los niños, insistía en la necesidad de que los monjes supieran bien los conocimientos que debían enseñar. En este sentido, la exhortación a los *sacerdotes* no deja dudas:

obsecramus . . . ut scholae legentium puerorum fiant. Psalmos, notas, cantus, compotum, grammaticam per singula monasteria vel episcopia et libros catholicos bene emmendate; quia saepe, dum bene aliqui Deum rogare cupiunt, sed per inemendatos libros male rogant.⁵⁰

La iglesia es el brazo ejecutor de esa empresa de reconstrucción de la cultura, en que la áurea Roma es su primera detención en el camino hacia Atenas, Troya su más remoto linaje y Jerusalén su fuerza espiritual.⁵¹ La cul-

⁴⁹ El problema lingüístico fue uno de los más acuciantes. Alcuino murió en 804; en el Concilio de Tours, del 813, su canon XVII, *Concilia Aevi Karolina* 1, ed. Albert Werminghoff, MGH, *Legum sectio III, Concilia* (Hannover, 1906), 288, prescribe: *visum est unanimitati nostrae, ut quilibet episcopus habeat omelias continentes necessarias ammonitiones, quibus subiecti erudiantur, id est de fide catholica. . . . Et ut easdem omelias quisque aperte transferre studeat in rusticam Romanam linguam aut Thiotiscam, quo facilius cuncti possint intellegere quae dicuntur*. Para las homilias de la comunidad de Tours, donde había sin duda hablantes nativos de Germania, podía utilizarse la *rustica romana lingua* o la *thiotisca*, que todos entendían. El texto evidencia la necesidad de traducir (*transferre*) a la pronunciación local, no de un cambio de idioma. Véase el exhaustivo análisis de la frase en Roger Wright, *A Sociophilological Study of Late Latin* (Turnhout, 2002), 142–46.

⁵⁰ *Capitularia Regum Francorum* 1 (n. 47), 60. Sobre la política educativa de Carlomagno, véase R. McKitterick, *The Formation*, 315–20.

⁵¹ Uno de los intelectuales más cercanos a Carlomagno, Modoino de Autún, así lo expresa en su *Égloga* 1.24–27, *Poetae Latini aevi Carolini* 1, ed. Ernst Dümmler, MGH, *Poetarum Latinorum medii aevi* 1 (Berlín, 1881), 385–86: *Prospicit alta novae Romae meus arce Palemon | Cuncta suo imperio consistere regna triumpho | Rursus in antiquos mutataque secula mores. | Aurea Roma iterum renovata renascitur orbi!* En ella, el emperador es llamado David (17, 35), quien, por otra parte, frecuenta los cantos homéricos (85–86). Alcuino, *Epistolae Karolini Aevi* 2, n° 170, 279: *si, plurimis inclitum vestrae intentionis studium sequentibus, forsan Athenae nova perficeretur in Francia, immo multo excellentior. Quia haec Christi domini nobilitata magisterio omnem achademicae exercitationis superat sapientiam. Illa, tantummodo Platonis erudita disciplinis, septenis informata claruit artibus; haec etiam insuper septiformi sancti Spiritus plenitudine ditata omnem saecularis sapientiae excellit dignitatem*. Según el autor del *Liber Historiae Francorum* (1–4), hacia el 727, después de la destrucción de Troya, Priamo y Antenor emigraron hacia el norte, hacia las orillas del río Tanais (actual Don), en los pantanos de la Meótida, para trasladarse luego hasta Panonia. Allí, un legendario descendiente, Francón, fundó la ciudad conocida con el nombre de Sicambria. Por su parte, Paulo Diácono, en su *Gesta episcoporum Mettensium, Liber de episcopis Mettensibus*, ed. Georg Heinrich Pertz, MGH, *Scriptores* 2, *Scriptores rerum Sangallensium* (Berlín, 1829), 264, refiere: *cuius Anschisi nomen ab Anchise patre Aeneae, qui a Troia in Italiam olim venerat, creditur esse deductum. Nam gens Francorum, sicut a veteribus est traditum, a Troiana prosapia trahit exordium*. Herwig Wolfram, “Origo et Religio: Ethnic Traditions and Literature in Early Medieval Texts”, *From Roman Provinces to Medieval*

tura oficial busca afanosamente recoger y reconstruir los restos de la clásica antigua, de la que sus impulsores parecen sentirse directos depositarios, y continuarla desde la impronta cristiana. Las inscripciones de los sellos imperiales de Carlomagno y de su hijo y sucesor, Luis el Pio, *Renovatio Romani Imperii* y *Renovatio Regni Francorum*, respectivamente,⁵² testimonian las intenciones de un proyecto político que depositó en la educación la fuerza para su construcción y perduración.

No sería impropio aventurar que Alcuino hubiera recordado la conjunción producida en el pasado, durante el siglo I, y hubiera repensado ese fenómeno a la luz de los nuevos actores del VIII: la tradición cultural, abonada por el mundo romano y la fe cristiana, por un lado, por el otro, la ideología política de un estado conducido por un germano cristiano. Su tarea, ímproba, si tuvo ese proyecto, consistió en reexaminar y reordenar la cultura del pasado,⁵³ y en el pasado encontró que la cultura había servido al desarrollo de la ciudadanía; en la ciudad de los hombres encontró el modelo de Cicerón en su *Respublica* y en la de Dios a San Agustín con su *Civitas Dei*, texto, este último, que, junto con las historias y las hazañas de los antiguos, gustaba escuchar Carlomagno durante las comidas, según su biógrafo, Eginhardo.⁵⁴ Los escritos de Alcuino avalarían esta suposición, en particular algunos significativos, como el *De orthographia* (de estrecha relación con los

Kingdoms, ed. Thomas F. X. Noble (New York, 2006), 81, recuerda algunos casos al respecto: "Since high prestige depended on a long list of ancestors, old traditions were always attractive and thus became politically relevant. When Constantine the Great was no longer happy with his father's low origins he made him a Flavius, a descendant of the venerated imperial dynasty of the first century AD. When Theodoric the Great, in 484 at the latest, received the Roman citizenship, his Amal family also became Flavians. It goes without saying that neither Constantine nor Theodoric were biological descendants of Vespasian, Titus or Domitian". Véase el capítulo que dedica al tema Peter Godman, *Poets and Emperors: Frankish Politics and Carolingian Poetry* (Oxford, 1987), 38–92; Patrick J. Geary, *Before France and Germany: The Creation and Transformation of the Merovingian World* (Oxford, 1988), 221–26; Ian Wood, *The Merovingian Kingdoms, 450–751* (London, 1994), 33; Allesandro Barbero, *Carlomagno*, trad. Francisco J. Ramos Mena (Barcelona, 2004²), 13–19. Sobre la obra carolingia, donde se pretendía comprobar su origen troyano, véase M. T. Fattori, "I santi antenati carolingi fra mito e historia: agiografie e genealogie come strumento di potere dinastico", *Studi Medievali* 34/2 (1993): 487–561, en 487–90. Excelente registro sobre la paulatina formación del vínculo con el origen troyano ofrece M. Coumert (n. 13), 267–93.

⁵² Véase Janet N. Nelson, "Kingship and Empire in the Carolingian World", *Carolingian Culture: Emulation and Innovation*, ed. Rosamund McKitterick (Cambridge, 1994), 70–71.

⁵³ Véase la disquisición al respecto de Claudio Leonardi, "Alcuino e la Scuola Palatina: le Ambizioni di una Cultura Unitaria", *Nascita dell'Europa ed Europa Carolingia: un'equazione da verificare*, Settimane di Studio del CISAM 27, 2 vols. (Spoleto, 1981), 2:479–85, y el fino análisis de Peter Garnsey, "Roman Citizenship and Roman Law in the Late Empire", *Approaching Late Antiquity*, eds. Simon Swain, M. J. Edwards (Oxford, 2006), 150–55.

dos capitulares de Carlomagno antes citado), donde se insistía en la importancia de lograr una buena pronunciación y correcta ortografía, aspectos imprescindibles para una comunicación — y consecuente intelección — precisa de las ideas.⁵⁵

La renovación o, si se quiere, el renacimiento,⁵⁶ floreció rápidamente en un medio y con un aliento tan propicios; los monasterios aportaron los manuscritos de paganos y cristianos que pudieron salvar, no obstante las carencias económicas, las hambrunas, los asedios y las destrucciones: Fulda, Fleury sur Loire, Mainz (*Maguntia*), San Martín de Tours, Hersfeld, San Gall, son algunos de los centros culturales donde se copiaron y atesoraron las obras de la Antigüedad y también las de lenguas vernáculas, como el *Heliand* y el *Muspili*.⁵⁷

En medio de esa atmósfera, quizás cenacular al inicio, pero finalmente desbordada en las universidades, tiempo después, el cristianismo mantuvo, sin embargo, una actitud vigilante. Es el director de la *Schola Palati*, Alcuino, quien, además de una tarea cultural sin pausa, vela también porque no se produzcan desviaciones que pudieren resultar perniciosas al programa de restauración. En una carta dirigida al obispo Higbald de Lindisfarne, en Northumbria, fechada en 797, un año después de que Alcuino se retirara al monasterio de San Martín de Tours, su frase: *Quid Hinieldus cum Christo?*, no solo revela su conocimiento de la historia del cristianismo, añade un

⁵⁴ Eginhardo, *Vita Karoli Magni*, eds. G. H. Pertz, Georg Waitz, Oswald Holder-Egger, MGH, *Scriptores rerum Germanicarum in usum scholarum* 25⁶ (Hannover, 1911), 29: *Legentur ei historiae et antiquorum res gestae. Delectabatur et libris sancti Augustini, praecipueque his qui de civitate Dei praetitulati sunt*. El término *historiae* habla de la revisión de autores como Salustio; al respecto, Birgir Munk Olsen, *I Classici nel Canone Scolastico Alto-medievale* (Spoleto, 1991), 92, destaca la rareza de algunos textos clásicos, entre ellos los de Tácito. Sin embargo, Rosamund McKitterick, *History and Memory in the Carolingian World* (Cambridge, 2004), 123 y 186–217, habla de una sorprendente concentración de libros de historia de Roma en los monasterios a fines del siglo VIII.

⁵⁵ Véase D. Norberg, *Manuel pratique du Latin médiéval* (Paris, 1968), 50–55, y el capítulo que le dedica Wright, *A Sociophilological Study of Late Latin*, 127–46.

⁵⁶ Hasta mediados de 1970 se habló de renacimiento, pero se adujo que el término sugería que la cultura anterior había muerto y fue reemplazado por renovación o por restauración. Sin embargo, el término *renovatio* tiene varias interpretaciones; Henry y Renée Kahane, “Language: Vehicle of the Classical Heritage”, *The Classics in the Middle Ages. Papers of the Twentieth Annual Conference of the Center for Medieval and Early Renaissance Studies*, eds. Aldo S. Bernardo, Saul Levin (Binghamton, NY, 1990), 202, concluyen: “*Renovatio*, in short, evolved as a blending of tradition and emancipation, and it forecast the course by which Latinity was to be kept alive. It is the story of a profound impact on Western culture, all tied to the prefix *re-*”.

⁵⁷ Véase Leighton Durham Reynolds, Nigel Guy Wilson, *Copistas y Filólogos*, trad. Manuel Sánchez Mariana (Madrid, 1986), 131–34, y Walter Berschin, “Literatura Latina en Sankt Gallen”, *La Cultura de la Abadía de Sankt Gallen*, trad. Ramón Sugranyes de Franch (Madrid, 1992), 152.

nuevo eslabón a la cadena iniciada por Tertuliano sobre la relación entre el cristianismo y sus contrincantes culturales. La frase de Alcuino es en verdad más amplia:

Verba Dei legantur in sacerdotali convivio. Ibi decet lectorem audiri, non citharistam; sermones patrum, non carmina gentilium. Quid Hinieldus cum Christo? Angusta est domus: utrosque tenere non poterit. Non vult rex celestis cum paganis et perditis nominatenus regibus communionem habere; quia rex ille aeternus regnat in caelis, ille paganus perditus plangit in inferno. Voces legentium audire in domibus tuis, non ridentium turbam in plateis.⁵⁸

Dos son los pasajes a destacar y los dos conectan con la cultura. Si bien la contextualización se refiere con precisión a una actividad (*in sacerdotali convivio. Ibi . . .*) y, en consecuencia, la interdicción podría ser válida solo para ese momento y circunstancia, a través de la especificación del lugar donde se encuentra el rey pagano y su estado (*plangit in inferno*), Alcuino reprueba elípticamente la lectura de todo texto que narre su heroísmo. Cuando menciona los *carmina gentilium*, no parece referirse a los poemas paganos de la Antigüedad Clásica, escritos en latín; convertida por la *interpretatio christiana*, toda la literatura romana es conocida y comentada junto con la cristiana. Esos poemas de los gentiles se igualarían, muy probablemente, a los antiquísimos cantos, transmitidos oralmente, de los pueblos bárbaros en sus lenguas vernáculas, poemas que Eginhardo llamará *barbara et antiquissima carmina* y, según sus palabras, Carlomagno había ordenado recoger y transcribir para evitar su desaparición y, con ellos, parte sustancial de la cultura a la que él y su reino (*regnum Francorum*) pertenecían.⁵⁹ La

⁵⁸ Alcuino, *Epistolae*, n.º 124, 183.

⁵⁹ Eginhardo, *Vita*, 33: *Item barbara et antiquissima carmina, quibus veterum regum actus et bella canebantur, scripsit memoriaeque mandavit*. Véase Gustavo Vinay, *Alto Medioevo Latino. Conversazioni e no* (Napoli, 2003), 280–81. Michael Richter, *The Formation of the Medieval West: Studies in the Oral Culture of the Barbarians* (Dublin, 1994), 134–35, puntualiza que la frase de Eginhardo no especifica qué pensaba Carlomagno de ese material y que el término *barbarus* carece de connotación peyorativa; se trata de un tecnicismo con el significado de “no latino”, que comprendía a un poema como el *Hildebrandslied*. En cuanto a la transmisión oral de esos poemas, Tácito ya lo declaraba, a propósito de los germanos, en su obra, *Germ.* 2.3: *Celebrant carminibus antiquis, quod unum apud illos memoriae et annalium genus est*, y Paulo Diácono lo señalará a propósito de los longobardos de su época, como el rey Albuin, celebrado por los bávaros (*Baioariorum*) y los sajones (*Saxorum*), a través de poemas épicos, *Historia Langobardorum* 1.27, ed. Georg Waitz, MGH, *Scriptores rerum Germanicarum in usum scholarum* (Hannover, 1878), 81: *virtus in eorum carminibus celebretur. Arma quoque praecipua sub eo fabricata fuisse, a multis hucusque narratur*. Matthew Innes, “Teutons or Trojans? The Carolingians and the Germanic Past”, *The Uses of the Past in the Early Middle Ages*, ed. Yitzhak Hen y Matthew Innes (Cambridge, 2000), 237–40, entiende la frase de Eginhardo más como inquietud intelectual por entroncar con un pasado de tradición oral que como una realidad cierta de su época; parece desconocer — por lo menos, no lo cita — el registro de Alcuino sobre el tema

secuencia es concluyente: luego de la referencia “*carmina gentilium*” sigue, inmediatamente, la retórica pregunta “*quid Hinieldus cum Christo?*”, distinguiendo cuáles son los cantos que no deben oírse y rehúsa cobijar la estrecha morada. Hinieldo (Inield), justamente, es un rey bárbaro mencionado en el *Beowulf*, pero, además de que la obra no está escrita en latín, su fe no es la cristiana.⁶⁰ Por tanto, quien es compañero de Cristo no puede serlo de Hinieldo, según se lee en los términos extremos y opuestos de la retórica pregunta.

Dos, entonces, son los actores que percuten memorias disímiles en Alcuino y en los intelectuales de esta corte: la cultura romana antigua (heredera de la griega), sinónimo de civilización y generadora de civilización, a pesar de que no hubiera sido alcanzada por la gracia de la verdadera religión (como recordará en el siglo XII Hildeberto de Lavardin),⁶¹ y los bárbaros, no aquellos que habían sido iluminados por la luz del cristianismo, como Carlomagno y sus antepasados, sino los que habían resistido la conversión espiritual y, sobre todo, aquellos que en muy reciente época intentaron destruir la tarea civilizadora del emperador: los sajones y los ávaros, bien retratados en sendos poemas. Veamos primero la caracterización de los sajones (*barbarica rabie*), con los que Carlomagno mantuvo guerras sumamente sangrientas y largas (entre los años 772 y 804):

(Saxonum) Gens meruit regem summum cognoscere caeli,
Sordida pollutis quae pridem dona sacellis
Ponebat rapidis bustim depasta caminis,
Rite cruentatas tauros mactabat ad aras.
Et demonum cultus colla inflectendo nefandos,
Suppliciter venerans proceresque, deosque penates,

(n. 58), que evidencia las costumbres de sus compañeros de claustro de recitar pasajes de los poemas bárbaros in sacerdotali convivio.

⁶⁰ La *Vita Karoli Magni* de Eginhardo es posterior (hacia el 829) a la carta de Alcuino al obispo Higbald, donde habla de *carmina gentilium*; el término *barbarus* no apuntaría, entonces, a la religión. Al respecto, apunta Martin Irvine, *The Making of Textual Culture: ‘Grammatica’ and Literary Theory, 350–1100* (Cambridge, 1994), 332, sobre las dos tradiciones: “one, the Latin culture of the Christian text, the other, oral pagan tradition. Ingeld signified the otherness of pagan poetic tradition, which for Alcuin was not simply pagan, and therefore in error, but irrelevant, capable of only trivializing the public and social uses of discourse in the monastery, church, and court of a Christian ruler”. Véase James Palmer, “Defining Paganism in the Carolingian World”, *Early Medieval Europe* 15/4 (2007): 402–25, en 405–6. El nombre de Hinieldo-Ingled aparece también en el *Widsith* (¿siglo X?), breve poema heroico en antiguo anglosajón, y en la *Gesta Danorum* de Saxo Grammaticus (siglo XIII).

⁶¹ En el último dístico de la primera de las dos elegías que dedica a Roma, la pagana, Hildeberto marca la única carencia de de la civilización pagana (37–38): *urbs felix, si vel dominis urbs illa careret, | vel dominis esset turpe carere fide*; ed. A. Brian Scott, *Hildeberti Cenomannensis Episcopi Carmina Minora* (Leipzig, 1969), 24.

Barbarica rabie fluxas grassante medullas
Pro rerum fortuna plebs miseranda rogabat.⁶²

No menos larga fue la guerra contra los ávaros o hunos (del 791 al 803), que Carlomagno confió a su hijo, Pipino; la caracterización de ese pueblo, cuyos antepasados habían invadido el Imperio Romano en el siglo V al mando de Atila (*ab antico tempore*), exime de todo comentario:

Multa mala iam fecerunt ab antico tempore,
fana dei destruxerunt atque monasteria,
vasa aurea sacrata, argentea, fictilia.

Vestem sanctam polluerunt de ara sacratissima,
linteramina levitae et sanctaemonialium
muliebribus tradata suadente demone.⁶³

Pocas dudas pueden quedar sobre la identidad de los bárbaros a los que se refiere elípticamente Alcuino cuando se pregunta: *Quid Hinieldus cum Christo?* Pocas dudas, también, sobre los que son admitidos en esta casa, que no es sino la civilización carolingia, construida conjuntamente entre la cultura clásica pagana y la que la completó y coronó, la cristiana.

El repudio de Alcuino para con los *carmina gentilium* podría haber tenido rápida y directa repercusión en el sucesor de Carlomagno. Según Thegan, en su *Gesta Hludowici* (escrita hacia el 836/37), Luis el Pío rechazó todo tipo de contacto con esos cantos bárbaros que en su juventud había aprendido: *Poetica carmina gentilia, quae in iuventute didicerat, respuit nec legere nec audire nec docere voluit*.⁶⁴ Thegan parece retomar, no sin premeditada intención, el

⁶² *De Conversione Saxonum Carmen, Poetae Latini aevi Carolini* 1 (n. 51), VII, 380.

⁶³ *De Pippini Regis Victoria Avarica, Poetae Latini aevi Carolini* 1, 116. Sobre estos versos — y otros — del periodo, que involucran ideología y literatura en la construcción de una política de estado, es provechoso conocer el análisis crítico de Vinay, *Medioevo Latino*, 163–92.

⁶⁴ *Gesta Hludowici Imperatoris/Die Taten Kaiser Ludwigs*, ed. Ernst Tremp, MGH, *Scriptores rerum Germanicarum in usum scholarum* 64 (Hannover, 1995), 200. Hans J. Hummer, *Politics and Power in Early Medieval Europe: Alsace and the Frankish Realm, 600–1000* (Cambridge, 2005), 140, comenta: “One should treat with caution the claim in the preface that the ruler himself had ordered up the body of Old Saxon compositions. In addition, according to his biographer Thegan, Louis was antipathetic to the vernacular poems he had learned as a child: he was well educated in Latin and Greek, his literary sympathies were Latin Christian, and he had been the ruler of deeply Romanized Aquitaine before becoming emperor. Thegan’s testimony has even led to speculation, now widely doubted, that Louis destroyed the vernacular lays and epics that Einhard claims Charlemagne had collected”. Por su parte, Eric Joseph Goldberg, *Struggle for Empire: Kingship and Conflict under Louis the German, 817–876* (Ithaca, NY, 2006), 180, señala que con aquellos “*poetica carmina gentilia quae in iuventute didicerat*” podría referirse “to a classical Roman poetry such as Virgil as well as to Frankish poetry”. Goldberg, *ibid.*, 179, hace notar los proble-

sinograma de Alcuino para referirse a los cantos tradicionales, sin duda épicos, de los bárbaros, diferenciándolos, aparentemente, de los que Eginhardo había designado *barbara et antiquissima carmina*. Sea como fuere, recoge los dos eslabones de la cadena que sostiene toda clase de educación: *discere-docere*, aunque, en este caso, reproduciendo los términos en un orden ideológico nuevo con respecto al que le había conferido Tertuliano; ahora, el primer término de la dupla aparece negado, repercutiendo negativamente sobre el segundo. Las frases de Alcuino y de Thegan encierran una fórmula sintética, cuyos enunciados declaran: *non discere-non docere*. En verdad, declaran algo más: el hecho de que el cristianismo ha consolidado su *paideia* y esta *paideia* es la oficial, la asociada con el poder político vigente, que, como todo poder político instituido de cualquier época, basa su legalidad en un discurso de justicia. Los cristianos, en consecuencia, no son ya similares a aquellos bárbaros con los que se los asociaba hasta el siglo IV, se han constituido en la norma canónica de su tiempo.

Si para Tertuliano y para san Jerónimo la contienda cultural se había enablado con la literatura latina clásica, para Alcuino esa literatura no representaba ningún riesgo. Los, para los antiguos romanos, bárbaros cristianos se habían integrado en esa “casa”, temida y combatida, que habían ocupado y reformado hasta hacerla suya. Si “bárbaro” había simbolizado antes la antítesis del orden romano, ahora era sinónimo de pagano; bárbaras eran aquellas obras que no estaban escritas en latín, “bárbaras” eran, sobre todo, aquellas donde no se profesaba la fe cristiana: *gentilium* y, luego, *paganis* los especifican, *plateis-ridentium turba* marcan el ámbito y el tipo de oyentes, contrarios a *vores legentium-domibus* (confrontando vulgar irreflexión pagana y noble meditación cristiana). “Bárbaros” eran, entonces, también, quienes recordaban a los que *barbarica rabie ab antico tempore* amenazaban el nuevo esfuerzo civilizador.⁶⁵

En este contexto del siglo VIII, Tertuliano seguramente no se hubiese preguntado qué relación podría existir entre Atenas y Jerusalén, la Acade-

mas lingüísticos que enfrentaron Ludovico y Rabano Mauro en la parte este del Imperio, donde el “germánico” designaba una pluralidad de dialectos. Matthew Innes, “‘He Never Even Allowed His White Teeth to Be Bared in Laughter’: The Politics of Humour in the Carolingian Renaissance”, *Humour, History and Politics in Late Antiquity and the Early Middle Ages* (n. 38), 138 y 145, afirma que Thegan conoce y sostiene un contrapunto con la biografía de Eginhardo sobre Carlomagno; particularmente, con respecto al rechazo de Luis por los carmina gentilia, es una respuesta a la aspiración de su padre por preservarlos.

⁶⁵ A fines del siglo X o principios del XI, cuando Letaldo de Micy escribe su *Within Piscator*, el término sigue teniendo este sentido; en el prólogo asienta las diferencias entre fe cristiana y lengua oficial con la bárbara; refiriéndose a los ingleses (14–15), consigna los distintos registros de cultura: *praesule Gregorio Christi pia cantica cantat, / barbarica dudum quae norat fendere lingua*; ed. Rubén Florio, *Within Piscator* (Córdoba, 2009), 8 y 114.

mia y la iglesia, los heréticos y los cristianos,⁶⁶ ni san Jerónimo sobre la pertinencia de leer a Marón, cuando Alcuino se lamentaba de que, en la corte de Carlomagno, la única actividad que carecía de maestro era la poesía y, para expresarlo, no encontró mejor representación que la figura de Virgilio, sinónimo de poesía, mencionado por su *cognomen*, *Maro*:

Quid Maro versificus solus peccavit in aula?
Non fuit ille pater iam dignus habere magistrum,
Qui daret egregias pueris per tecta camenas?⁶⁷

De hecho, Alcuino puede reprender a un antiguo discípulo por su excesiva afición a Virgilio, pero solo porque esa afición le ocupa tanto tiempo, que el discípulo olvida escribirle con la frecuencia de antaño; identificándose como *Flaccus* — pues se sentía émulo del poeta Horacio —, le reprocha amablemente a su querido Rigberto, obispo de Tréveris, en una carta (791–92):

Aut amor Maronis tulit memoriam mei? O si mihi nomen esset Virgilius, tunc semper ante oculos luderem tuos, et mea dicta tota pertractares intentione, et iuxta proverbium illius essem apud te “Tunc felix nimium, quo non felicius ullus”. Quid faciam? An meam doleo infelicitatem, quia non sum quem diligis? An tuam laudo sapientiam, quia diligis illum qui non est? Flaccus recessit, Virgilius accessit, et in loco magistri nidificat Maro?⁶⁸

Sin embargo, Alcuino recuerda que ambos son cristianos y los dones terrenales (como la obra de Virgilio) son caducos; los cristianos tienen una recompensa que no deben olvidar, la vida eterna, y, para alcanzarla, deben seguir casi el mismo precepto que a Escipión Emiliano, en el año 149 a. C., le había señalado su abuelo: no olvidar cuál era la meta de un hombre capaz de elevarse por encima de la materialidad, de recordar de dónde ha procedido su alma y cuál la morada a la que debe aspirar una vez cumplida la tarea que la divinidad le había asignado (Cicerón, *Rep.* 6.25): *alte spectare si voles atque hanc sedem et aeternam domum contueri, neque te sermonibus vulgi dederis nec in praemiis humanis spem posueris rerum tuarum*.⁶⁹ Entonces, como Escipión,

⁶⁶ Véase n. 51, donde los textos de Modoino y de Alcuino citados responden suficientemente.

⁶⁷ *Poetae Latini aevi Carolini*, 245.

⁶⁸ Alcuino, *Epistolae* (n. 48), n° 13, 39.

⁶⁹ *Alte spectare* remite a la postura erecta del hombre, distinguiéndolo de los restantes animales (*prona*), pues le permite mirar hacia arriba. Paul-Augustin Deproost, “Le martyre chez Prudence: sagesse et tragédie”, *Philologus* 143 (1999): 161–80, en 165, ha destacado el famoso cliché estoico de la postura erguida (“station droite”), propio del comportamiento del sabio estoico, determinante de un estado de seguridad interior (*securitas*); véase Jacques Fontaine, “Un cliché de la spiritualité antique tardive: *stetit immobilis*”, *Romanitas-Christianitas. Untersuchungen zur Geschichte und Literatur der römischen Kaiserzeit* (Berlin-New York, 1982), 528–52. Alude al conocimiento del texto ciceroniano en época carolingia Pierre Riché, “Divina Pagina, Ratio et Auctoritas”, *Nascita dell’Europa ed Europa Carolingia*:

Alcuino también cesa de contemplar la ilusoria realidad de este mundo y, si bien desearía ser Virgilio para que su discípulo le escribiera con la asiduidad de antaño, lo exhorta a ocuparse de los estudios que verdaderamente importan. Detenerse en Virgilio no parece ser pecado grave — de hecho, él había sufrido, en su juventud, la misma fascinación, según cuenta su biógrafo —,⁷⁰ sino el inicio de un camino que conduce hacia la revelación (como lo explicará Dante en su *Divina Comedia*), grave sería dejarse atrapar por el encanto de su arte incomparable y boyar para siempre en la gravedad terrena. Con una pregunta retórica, san Jerónimo había aconsejado, elípticamente, su preferencia por los evangelios antes que por la obra de Virgilio. Alcuino suaviza la confrontación: después de expresar su deseo de llamarse Virgilio — elipsis con la que lamenta no ser el autor de las obras de Virgilio —, termina abogando por las lecturas cristianas; por lo tanto, no es sorprendente que remate su carta, recomendando las que guían a la salvación:

Utinam evangelia quattuor, non Aeneades duodecim, pectus compleant tuum, et ea te vehat quadriga ad caelestis regni palatium, ubi est honor indeficiens et regnum sempiternum, ubi pro me intercedere, credo, memor eris; qui te, ut illuc venires, exhortari gaudebam.⁷¹

Estas son solo algunas de las tantas menciones de Virgilio, autor al que esa corte de intelectuales carolingios no siente ni extraño ni peligroso para sus intereses ideológicos, no obstante perdure el rechazo, casi estereotípico y estereotipado, sobre las falsas fábulas narradas en la *Eneida*, referidas, en particular, a las divinidades del panteón grecolatino. En cambio, para cualquier otro tema, los versos virgilianos aparecen en las composiciones de la época como subtextos con los que se entabla un diálogo complejo y todavía poco explorado. El fenómeno no es nuevo, comienza en el siglo IV. Sin dejar de rechazar las creencias que transmitía la obra de Virgilio, san Jerónimo, Lactancio y san Agustín, entre otros, mucho más preocupados que Alcuino por el prestigio del poeta de Roma, ya lo habían sentido connatural a la nueva cultura que pretendían imponer, al punto de designarlo casi como uno de su círculo,⁷² tan espiritualmente contiguo, que habrían podido aplicarle la

Un'Equazione da Verificare, Settimane di Studio del CISAM 27 (Spoleto, 1981): 719–63, en 731.

⁷⁰ *Vita Alcuini* 1.5, ed. W. Arndt, MGH, *Scriptores* 15.1 (Hannover, 1887), 185: *Virgilii amplius quam psalmodum amator conceditur puer Albinus*.

⁷¹ Alcuino, *Epistolae*, n° 13, 39. El remate, *Quid faciam? An . . .* es un juego retórico exquisito que revela el refinamiento cultivado de ese círculo de intelectuales.

⁷² San Jerónimo, *Ep.* 53.7: *Maronem sine Christo possimus dicere christianum*; Lactancio, *Div. inst.* 1.5: *Nostrorum primus Maro non longe fuit a veritate; cuius de summo Deo, quem mentem ac spiritum nominavit, haec verba sunt . . .*; San Agustín, *Acad.* 3.4.9: *poeta noster*; y *Civ.* 7.9: *nobilissimus Vergilii versus*; 10.27: *poeta nobilissimus*; 15.9: *nobilissimus eorum poeta Vergilius*.

frase de Tertuliano (*Apol.* 17.6): *anima naturaliter christiana*. En el siglo VIII, afianzado en el poder, el cristianismo parece haberlo incorporado definitivamente a su pléyade y, por lo tanto, al circuito de sus códigos, cuyos términos componen *discere-docere*. Baste apenas un ejemplo: Virgilio había anhelado el reino de la *pax* para una Roma sacudida durante siglos por guerras de todo tipo; Alcuino manifestará el mismo sentimiento, aunque con nuevo destinatario, y no encontrará mejor expresión que la empleada por el poeta romano; dirigiéndose a Carlomagno, al que denomina David, le recuerda que el fin de sus esfuerzos es la paz cristiana:

Erige subiectos et iam depone superbos
Ut pax et pietas regnet ubique sacra.⁷³

En conclusión, es evidente la línea ideológica que el cristianismo mantuvo con respecto a la educación; bien puede apreciarse desde la pregunta de Tertuliano sobre la estrecha y conflictiva relación entre la literatura secular y la que hablaba de la nueva fe, hasta la desaprobación de Alcuino con respecto a los poemas de los gentiles, particularizados, a través de la figura de Hinieldo, en el *Beowulf*. Es evidente, también, que el cristianismo, desde Tertuliano hasta Alcuino, supo distinguir con claridad qué códigos podía asimilar y cuáles debía rechazar de otras culturas, empezando por la pagana, en cuyo interior (por formación) se habían colocado al principio de su conquista ideológica. El comportamiento revela conciencia del valor y límites del sistema de comunicación que su audiencia utilizaba, discriminado incluso hasta en las convenciones de los géneros;⁷⁴ sus héroes no podían desviarla, ni momentáneamente, del camino inaugurado por la fe, por la *gesta vitalia Christi*. Interesante es, también, la probable tensión que podría haber existido en la corte con la perspectiva e intenciones de Carlomagno para con la cultura, si recordamos que, según Eginhardo, el emperador había ordenado transcribir los *barbara et antiquissima carmina*; este deseo revelaría que su casa no era tan estrecha como la de Alcuino y que había espacio para otras expresiones, distintas a las escritas en latín y, sobre todo, distintas de la fe cristiana. Muy interesante es, también, el hecho de que Alcuino procedía de la cultura sajona, cristianizada en el siglo VI por Gregorio Magno. No hay duda de que entendía la lengua en que estaba escrito el *Beowulf*, y de que la hablaría;⁷⁵ sin embargo, como representante y custodio de la cultura oficial, no podía admitirla en esta casa.

⁷³ *Poetae Latini aevi Carolini* 1, XLV, 259; cf. *Aen.* 6.852–53.

⁷⁴ Véase Maurice Testard, “Observations sur le passage du paganisme au christianisme dans le monde antique”, *Bulletin de l’Association Guillaume Budé* 2 (1988): 140–61, en 152–59.

⁷⁵ Así se deduciría de su recomendación a exponer la regla benedictina a los monjes de un monasterio británico en su lengua vernácula, *Epistolae Karolini Aevi* (n. 48), n° 19, 54:

Por lo tanto, en primer lugar, los antiguos bárbaros, cuyas lenguas emitan sonidos a los que se aludía con el término *frendere*,⁷⁶ en tiempos de Alcuino tenían algo más que vocablos ininteligibles, habían creado monumentos literarios que, entre los siglos VIII a X (*Hildebrandslied*, *Waldere*, *Beowulf*), ingresan en la tradición escrita; no obstante, de esos relatos emergían costumbres, conductas, creencias diferentes a las implícitamente consideradas oficiales y, por ello mismo, rechazadas por un sajón como Alcuino, fiel, no a su cultura vernácula, sino a la que, bastante tiempo antes, había introducido en las islas el cristianismo. En segundo lugar, la incompatibilidad esencial, a la que alude la estrechez de la casa, parece que estaba motivada, más que por el empleo de una u otra lengua, por la fe profesada. Estos indicios manifestarían la continuidad y consolidación de los objetivos ideológicos de la iglesia, empeñada en constituirse como un estado supranacional y ecuménico, donde las individualidades nacionales fueran toleradas siempre que no pusieran en riesgo su columna vertebral, la doctrina cristiana. Solo un emperador intensamente cristianizado, Ludovico el Pío, cumplirá la expresión de deseos de Alcuino, al desdeñar, según Thegan, los poemas de los gentiles. Sin embargo, desechando una apresurada conclusión, si en un primer momento algunos autores de la nueva fe propusieron abolir por completo la cultura pagana (esas voces continuarán durante bastante tiempo, mucho después de Alcuino),⁷⁷ el cristianismo, según su doctrina intrínseca y particularmente de la mano de san Agustín, la incorporó, mediante conversión, en su *paideia*. Solo por la intelección sobrenatural (*crede ut intelligas*) cobraba sentido la acción de la Providencia. Como en la acción de la *Eneida*, la memoria se volvió el instrumento más apropiado para ese esfuerzo heroico (*labor improbus*): al recuperar el pasado — como fuente inestimable de la experiencia — para integrarlo en el presente, no como pasado sino como futuro, finalmente pudo clausurarlo.⁷⁸ Ello permitió

Saepiusque regula sancti Benedicti legatur in conventu fratrum et propria exponatur lingua, ut intellegi possit ab omnibus. La exposición doctrinal según la lengua del lugar, para su mejor comprensión, parece haber sido alentada por la iglesia; véase n. 49.

⁷⁶ Gregorio Magno, *Moralia* 27.11.21 (PL 76:411A): *ecce lingua Britanniae, quae nil aliud noverat, quam barbarum frendere, iam dudum in divinis laudibus, Hebraeum coepit Alleluia resonare.* Isidoro de Sevilla, *Dif.* 1.226 (PL 83:33C), especifica: *frendere vero proprie dentes comprimere et concutere.* Ermoldo Nigelo, *In Honorem Hludowici*, 3.1483, ed. Edmond Faral, *Poème sur Louis le Pieux et Épîtres au roi Pépin* (Paris, 1964²): (*Francia*) *frendens*; véase n. 65.

⁷⁷ Un tal Juan de Salerno (siglo X), *Vita sancti Odonis* (PL 133:49): *Nam Virgillii cum voluisset legere carmina, ostensum fuit ei per visum vas quoddam, deforis quidem pulcherrimum, intus vero plenum serpentibus, a quibus se subito circumvallari conspicit, nec tamen morderi, et evigilans serpentes doctrinam poetarum, vas in quo latitabant, librum Virgillii; viam vero per quam incedebat valde sitiens, Christum intellexit.*

⁷⁸ No puede haber libertad si hay repetición; anclarse en el pasado supone truncar el futuro; véase Rubén Florio, “*Iter Durum*. Decurso del Viaje Heroico”, *Literatura Iberoame-*

que el humanismo del siglo XII, sin abdicar de su cristianismo, diera al César lo que era del César y a Dios lo que era de Dios, recuperando la cultura pagana en su verdadera y original dimensión, un logro que alcanzó al desvincularla de la fe cristiana.⁷⁹ Semejante travesía solo pudo ser llevada a cabo aplicando los términos sobre los que se construye toda cultura (*discere-docere*), que tan bien define Alcuino cuando la asimila a la preservación del curso de la vida humana:

Pueros adolescentesque diligenter librorum scientiam ad viam Dei docete, ut digni vestri honoris fiant successores, etiam et intercessores pro vobis. Suffragia vero viventium prosunt morientibus vel ad veniam peccatorum vel ad maioris gloriae augmentum. Qui non seminat, non metet; et qui non discit, non docet.⁸⁰

Aprender y enseñar son eslabones extremos del proceso cultural en que cada comunidad construye y transmite su identidad. Ambos términos implican, entonces, algo más que símbolos, útiles tan solo para la comunicación informativa; conllevan los ejemplos (*exempla*), símbolos autoritativos de su idiosincrasia, un imaginario del poder enunciado como verdad irrefutable, en tanto avalada por la justicia.⁸¹ Mientras el cristianismo conquistaba progresivamente el poder político, los textos que se estudiaban y discutían en las escuelas romanas pertenecían, sobre todo, a los autores del siglo de oro latino, canonizados como tales, en particular, desde Quintiliano en adelante. Con ellos penetraban costumbres, creencias, conductas . . . todos los componentes de una cultura que los cristianos combatieron para crear un modelo de hombre distinto. *Discere-docere* no podían, en consecuencia, ni recoger

ricana y Tradición Clásica, eds. José Vicente Bañuls Oller, J. Sánchez Méndez, J. Sanmarti Sáez (Valencia, 1999), 182.

⁷⁹ Ejemplifica este aspecto Bernardo de Chartres, cuyo pensamiento sobre las nuevas tendencias fue registrado por Juan de Salisbury, *Metalogicon* 3, 4, eds. Daniel D. McGarry, J. B. Hall, K. S. B. Keats-Rohan, CCCM 98 (Turnhout, 1991): *Dicebat Bernardus Carnotensis nos esse quasi nanos gigantium humeris insidentes, ut possimus plura eis et remotiora videre, non utique proprii visus acumine, aut eminentia corporis, sed quia in altum subuehimur et extollimur magnitudine gigantea.*

⁸⁰ Alcuino, *Epistolae* (n. 48), n.º 31, 73.

⁸¹ El capítulo 2 ("Imagining Classics") de Chin, *Grammar and Christianity* (n. 16), 11–38, comienza con una frase significativa: "Learning to read is always a matter of learning to read *something*. Late ancient grammarians formed their discipline by teaching their students how to read the classics — or rather, by teaching their students how to read in a way that created classics. A wealth of material survives from late ancient grammatical culture, and the reading practices described in this material had a profound effect on late ancient ideologies of literacy and literature". La enseñanza de cualquier contenido nunca fue inocente; al respecto, Louis Marin, *Le Portrait du Roi* (Paris, 1981), 23, señala que: "Le discours est le mode d'existence d'un imaginaire de la force, imaginaire dont le nom est pouvoir. Le pouvoir est l'imaginaire de la force lorsqu'elle s'énonce comme discours de justice".

(hasta donde fuera posible, es decir, sin transgredir el límite de lo inteligible) ni transmitir los contenidos vigentes. Pero al emplear las armas del adversario, el cristianismo modificó sustancialmente la cultura combatida y también la propia; su triunfo solo pudo ser alcanzado después de varios siglos de hegemonía, desembocando en un nuevo humanismo. La travesía y continuidad vital de la tradición, que Alcuino expresaba en el párrafo antes citado como una posta de relevos entre maestros y discípulos, encierra un código ético que había sido enunciado por Virgilio en el momento decisivo de la *Eneida*: antes de comenzar la batalla final, Eneas lega a su hijo, Ascanio, su patrimonio máspreciado (*Aen.* 12.435–36): *disce, puer, virtutem ex me verumque laborem, / fortunam ex aliis.*

Entre fines del siglo III y principios del IV, Diocleciano y Constantino habían instaurado un gobierno que poco se parecía al principado de Augusto o al de Trajano, se trataba de una monarquía al estilo oriental. El cristianismo, combatiente primero, triunfante luego bajo ambos emperadores, no será ajeno a esa atmósfera; al conquistar el poder, implementará una persecución sistemática contra todas las creencias extrañas a su cuerpo de ideas, iniciada en el 313 con el edicto de Milán, promulgado bajo el gobierno de Constantino, y consumada en el 380 con el edicto *Cunctos Populos*, bajo el de Teodosio I el Grande. Práctica que no abandonará, pues en su cuerpo de ideas el axioma “la religión es idéntica a la verdad”, además de marcar netas diferencias y oponerse a toda la tradición anterior, impide considerar aceptable cualquier sistema de pensamiento (la educación es uno de ellos) que no participe de ese parámetro.⁸²

Cuatro siglos después de haber conquistado todos los resortes del poder político, la cultura seguía siendo eje sustancial de ese combate por el dominio de la conciencia (cuya posesión concedía la interpretación del pasado) y el condimento ideológico capaz de transformar el espíritu de una comunidad; también, para intentar la grandiosa aventura de fundar un Imperio cristiano con las reliquias que aún subsistían del naufragio, los conocidos como *membra disiecta Imperii*.⁸³

Si bien hemos intentado consignar la relación y la importancia que tuvo para el cristianismo la literatura en particular, no hemos podido dejar de

⁸² Véase Guy G. Stroumsa, *La fin du sacrifice. Les mutations religieuses de l'Antiquité tardive* (Paris, 2005), 173–80, y Peter Heather, “The Barbarian in Late Antiquity: Image, Reality, and Transformation”, *Constructing Identities in Late Antiquity*, ed. Richard Miles (London, 1999), 236–37.

⁸³ Véase Friedrich Prinz, *Da Costantino a Carlo Magno. La Nascita dell'Europa* (Roma, 2004), 166. Buena revisión de conjunto sobre el proceso de recodificación literaria, que ocurre durante la Tardía Antigüedad hasta la renovación carolingia, en Winthrop Wetherbee, “From Late Antiquity to the Twelfth Century”, *The Middle Ages*, eds. A. J. Minnis, Ian Johnson, vol. 2 de *The Cambridge History of Literary Criticism* (Cambridge, 2005), 99–119.

mencionar los otros dos sucesos que se suman a la constitución de la cultura medieval: por un lado, la obra de Virgilio, constantemente comentada por los críticos y pensadores cristianos y rearticulada por los poetas para la composición de nuevas obras; por el otro, las invasiones de los pueblos bárbaros, que aportan una cultura distinta a la del Imperio y distinta a la de los cristianos. Las primeras producciones medievales, ya fueren de gramáticos o de poetas, exhibirán las repercusiones de estos tres sucesos, que se entrecruzan en la Antigüedad Tardía, periodo de, en principio, una dualidad ideológica donde conviven paganos y cristianos o, si se quiere, concepciones de vida disímiles, con un hombre cada vez más próximo al ideal del sabio que expresaran Séneca y Marco Aurelio cuando intensificaron el modelo inaugurado por Lucrecio,⁸⁴ pero también, y sin contradicciones, convergiendo hacia una relación cada vez más estrecha con la divinidad. En este sentido, la Antigüedad Tardía puede ser considerada como un periodo en el que alumbra una nueva identidad.

Universidad Nacional del Sur

⁸⁴ Véase Rubén Florio, "Dictis, non armis. Lucrecio y el código épico", *L'Antiquité Classique* 77 (2008): 69–71.