

Manuel Alejandro Rodríguez de la Peña

Los Reyes Sabios



Cultura y poder
en la Antigüedad Tardía
y la Alta Edad Media



Los reyes sabios
Cultura y poder en la Antigüedad Tardía
y la Alta Edad Media

Los reyes sabios

Cultura y poder en la Antigüedad Tardía y la Alta Edad Media

Manuel Alejandro Rodríguez de la Peña



2008

Esta obra ha sido publicada con una subvención
de la Dirección General del Libro, Archivos y
Bibliotecas del Ministerio de Cultura

Dirección editorial:
Luis Valiente

San Sebastián de los Reyes, Madrid, 2008.

© Manuel Alejandro Rodríguez de la Peña

© Editorial ACTAS, s.l.
Isla Alegranza, 3
Polígono Industrial Norte
28709 San Sebastián de los Reyes. Madrid
Tel.: 91 654 67 92

ISBN: 978-84-9739-062-0
EAN: 9788497390620
Dep. Legal: M-10111-2008

Composición e impresión:
STAR IBÉRICA, S.A.
Madrid

No está permitida la reproducción total o parcial de este libro, ni su tratamiento informático, ni la transmisión de ninguna forma o por cualquier medio, ya sea electrónico, mecánico, por fotocopia, por registro u otros métodos, sin la autorización previa y por escrito de los titulares del Copyright.

Para Mar, Miguel y Clara

Agradecimientos

Este libro es el resultado de diez años de investigación, primero doctoral y posteriormente posdoctoral. La primera, fruto de la cual fue la lectura en diciembre de 1999 de mi Tesis doctoral en la Universidad Autónoma de Madrid, la realicé bajo la dirección del profesor Carlos De Ayala Martínez. Justo es que mi primer y sentido reconocimiento vaya hacia él, el primero de mis maestros en el oficio de historiar. La segunda etapa de gestación y maduración de este libro tuvo lugar durante mi feliz estancia en la Universidad de Cambridge (2000-2002), primero como investigador invitado (St John's College), posteriormente como *research fellow* (profesor de investigación) en Wolfson College. Durante todo ese fecundo período tuve el privilegio de tener como mentor al profesor Peter A. Linehan, un sabio de los que ya escasean en las aulas universitarias. Para él vaya el reconocimiento de una deuda que nunca podré pagarle: *thanks so much for your guidance!*

Quiero testimoniar también mi reconocimiento al President y los fellows de Wolfson College el haberme elegido para una *research fellowship*, dándome la oportunidad de formar parte de su honorable claustro. De la misma forma, quiero reflejar mi gratitud al profesor István Bejczy por haberme seleccionado para una plaza de investigador en el proyecto de investigación *A Genealogy of Morals: the Cardinal Virtues in Mediaeval Discourse* por él dirigido en la Universidad Católica de Nimega (Holanda). Finalmente, quiero destacar el apoyo y confianza que mi trabajo siempre ha recibido, desde el Gran Canciller y el Rector al director de departamento, en la Universidad CEU-San Pablo en la que desde hace más de un lustro enseño Historia Medieval.

Dejo para el final a los más queridos, los míos, sin cuyo cariño no hubiera llegado al final de esta investigación comenzada hace diez largos años: mi querida esposa María del Mar, mis dos hijos, mis padres, hermanos, familiares y amigos (ellos saben quiénes son).

ÍNDICE

Introducción	17
El sabio, el guerrero y la trifuncionalidad.....	19
Realeza sacerdotal y Realeza triunfal	24
El Ideal Sapiencial y la imagen de la Sabiduría divina.....	26
Los dos modelos de Realeza sapiencial: el platónico y el salomónico...	27
La Realeza sapiencial en la Edad de las Invasiones	30
La Realeza sapiencial y el renacimiento carolingio	33
Los epígonos de la Realeza sapiencial carolingia.....	39
La crisis del discurso sapiencial de la Realeza	42
Parte Primera: Los orígenes del Ideal Sapiencial:	
El «Rey Filósofo» en la Antigüedad Clásica	43
I. La formulación del Ideal Sapiencial en la Antigüedad:	
el ideal platónico del <i>basileus philosophos</i> y sus secuelas	45
La Hélade: patria del Ideal Sapiencial	45
Platón: la <i>Sophia</i> metafísica y el ideal del Rey Filósofo.....	47
Aristóteles y la noción ética de <i>phronesis</i> : un sapiencialismo práctico ...	55
La <i>eloquentia</i> ciceroniana, un instrumento sapiencial al servicio de la política.....	59
II. Imperio y Sabiduría en la Antigüedad Clásica: Alejandro Magno, los césares y el <i>topos</i> literario del <i>cosmocrator</i> sabio	69
Alejandro Magno y el arquetipo del <i>cosmocrator</i> sabio	69
La leyenda medieval del <i>Alexandre</i> , un ciclo literario sapiencial	71
Educación de los reyes y <i>espejos de príncipes</i> en el mundo helenístico.....	75
La realeza sapiencial en el período de los diádocos.....	77
La Historia, <i>maestra de príncipes</i> en la época helenística y la República romana	82
Las formulaciones de la dignidad imperial por parte de los filósofos estoicos en la Roma del Principado.....	83
El <i>Peri Basileias</i> de Dión de Prusa; la <i>fortitudo</i> imperial	89
Adriano y Marco Aurelio: los emperadores filósofos antoninos.....	94
La Imagen Sapiencial del emperador en la historiografía del Principado: Plutarco y Suetonio.....	95
El discurso neoplatónico de la Realeza en el siglo III	99

Parte Segunda: El Imperio Romano Cristiano y la tradición sapiencial de la Biblia y la Patrística	105
III. La reformulación cristiana del Ideal Sapiencial grecorromano:	
la Sabiduría divina en la Biblia y en la Patrística	107
El Ideal Sapiencial cristiano: síntesis de dos linajes culturales.....	107
El Ideal Sapiencial bíblico: los libros sapienciales del Antiguo Testamento.....	113
El <i>Liber Proverbiorum</i> y la Sabiduría divina hipostática.....	117
El <i>Libro de la Sabiduría</i> de Salomón y el <i>Eclesiástico</i>	126
El sueño de Salomón: la imagen salomónica de la Realeza sapiencial	127
La cultura didascálica de la Antigüedad Tardía y la Patrística cristiana	131
La <i>Imago sapientiae</i> pagana, inspiración de la alegoría sapiencial cristiana	134
La Patrística apologética y el Ideal Sapiencial.....	138
La Escuela de los Padres de Alejandría:	
Dios como «Maestro» de la Humanidad.....	140
Jerusalén contra Atenas: el rechazo de la Filosofía en la obra de Tertuliano.....	143
El principio de <i>auctoritas</i> y la <i>Vulgata</i>	145
El Ideal Sapiencial en la <i>Vulgata</i>	149
IV. La Realeza sapiencial en Roma tras el triunfo del Cristianismo.....	153
La época de los emperadores-soldados y la crisis del imperio	153
Constantino el Grande: la fundación del Imperio Cristiano	156
Lactancio: el Cicerón cristiano.....	159
Juliano el Apóstata: el último emperador filósofo del paganismo ...	161
Los emperadores de la Roma cristiana y la cultura.....	164
El género de los espejos de príncipes en la Antigüedad Tardía	166
La teología política de la Realeza cristiana en el Bajo Imperio Romano	169
Constantino el Grande como Emperador-Filósofo: el cesaropapismo sapiencial.....	175
La teología política cesaropapista y la respuesta ambrosiana.....	178
San Agustín: la Sabiduría cristiana y las Dos Ciudades	180
La formulación de la doctrina hierocrática:	
San Gregorio Magno	189
La concepción ministerial de la soberanía: el Rey Pastor.....	192

Parte Tercera: Reyes bárbaros y Reyes sabios en el Occidente germánico (siglos V-VIII)	197
V. Teodorico el Grande, <i>philosophus purpuratus</i> : la recepción del Ideal Sapiencial en el Reino Ostrogodo	199
La voluntad de cultura de los reyes bárbaros como voluntad de poder ...	199
El perfil salomónico de Teodorico el Grande	204
El cesaropapismo teodoriciano: el rey arriano y la Iglesia Católica.....	209
Casiodoro, ministro e ideólogo de Teodorico el Grande	213
Casiodoro, filósofo de la educación cristiana.....	220
Enodio de Pavía, un clérigo áulico en la corte de Teodorico	223
Jordanes y la leyenda sapiencial de los Godos	225
El cónsul filósofo: Boecio.....	230
El <i>De Consolatione Philosophiae</i> y la Imagen sapiencial de la Dama Filosofía.....	235
Los últimos estertores de la Realeza ostrogoda: Amalasunta y Teodato ...	241
VI. La Realeza germánica tutelada por los obispos: el Reino Visigodo de Toledo....	245
Barbarie y civilización de los primeros reyes visigodos	245
San Martín de Braga y la <i>Formula Vitae Honestae</i>	252
Iglesia hispana y cultura en el siglo VI.....	253
El <i>aula regia</i> de Toledo: epicentro cultural de la Hispania goda	256
La <i>imperialización</i> de la Realeza visigoda:	
la influencia de Bizancio	258
El Ideal Sapiencial cristiano de San Isidoro de Sevilla	263
Sisebuto, Rey Filósofo: <i>imitatio Imperii</i> y amor a las Letras	266
El rey visigodo: entre el ministerio pastoral y la Realeza militar	272
El paradigma regio en la <i>Historia Gothorum</i> isidoriana	278
Una Realeza tutelada por el episcopado: más allá del estereotipo ...	281
La formación intelectual del clero hispanogodo, base de su influencia política	286
Chindasvinto y Recesvinto: <i>reges litterati</i>	287
San Eugenio de Toledo y los <i>Dogmata</i>	289
La <i>Historia Wambae</i> de San Julián de Toledo:	
la exaltación de la <i>virtus</i> marcial	294
Conclusión: luces y sombras del Reino Godo de Toledo.....	296
VII. «Reyes melencolios», reyes sabios y «reyes holgazanes»:	
esplendor y crisis de la Realeza merovingia.....	298
Barbarie y <i>damnatio memoriae</i> : la cultura y los Francos	298

La pervivencia de la civilización escrita durante el siglo VI merovingio...	302
El papel del episcopado en la preservación de la administración pública y la alta cultura en la Galia merovingia	304
<i>Aula regia</i> y cultura en el siglo VI merovingio:	
el rey Teodeberto de Austrasia.....	309
¿ <i>Nuevo Nerón</i> o Salomón merovingio?:	
el rey Childerico de Neustria	314
El arquetipo de los reyes sabios en la crónica merovingia	318
La crisis política del siglo VII, un desastre cultural:	
los «reyes holgazanes».....	330
Los mayordomos arnulfingos y la cultura	335
Pipino el Breve y los primeros intentos de reforma.....	340
La unción regia de Pipino el Breve: escenografía y teología política..	343
VIII. La clericalización de la Realeza en la Inglaterra anglosajona:	
el fenómeno de los reyes monjes.....	347
La Inglaterra anglosajona: <i>cultura diaboli</i> y evangelización.....	347
El pensamiento político anglosajón de raíz pagana:	
el poema épico <i>Beowulf</i>	349
La Irlanda altomedieval, un foco insular de civilización cristiana...	353
La cristianización de la Inglaterra anglosajona	
en tanto que proceso civilizador.....	360
La segunda Misión romana a Inglaterra	363
El pensamiento sapiencial de San Beda el Venerable.....	370
Alfrido de Northumbria, <i>Rex doctissimus</i>	375
La Realeza anglosajona: de la sacralización pagana a la santidad cristiana...	379
El modelo del <i>Rey clericalizado</i> : los reyes-monjes anglosajones.....	382
La <i>Historia Ecclesiastica Gentis Anglorum</i> y su imagen de la Realeza..	387
La <i>schola</i> de York y la transmisión del legado de Beda el Venerable ..	396
Parte Cuarta: Carlomagno: el nuevo Rey David	399
IX. Alcuino de York y la formulación de la Realeza davídica carolingia	401
La Cristiandad carolingia y el Ideal Sapiencial	401
El encuentro de los dos protagonistas del renacimiento carolingio.	402
El círculo de clérigos áulicos de Carlomagno	
antes de la llegada de Alcuino	404
Alcuino de York y la noción de <i>Imperium Christianum</i>	410
La Realeza sapiencial, eje de la teología política	
de Alcuino de York	418

Carlomagno, ¿nuevo Constantino o nuevo Teodorico?	420
La Realeza davidica carolingia: un modelo de dominación carismática...	423
La imagen salomónica de Carlomagno	427
<i>La República</i> de Platón y el Ideal Sapiencial de Alcuino de York....	433
El final del reinado de Carlomagno	436
X. La teología política de Alcuino de York	440
Los antecedentes boecianos del pensamiento de Alcuino de York ..	440
La Sabiduría como camino hacia Dios:	
la nueva Jerusalén, <i>Civitas Litterarum</i>	442
La epístola angular de Alcuino de York.....	443
La teología de la Alianza	446
El paradigma del <i>Rex praedicator</i> :	
el Imperio Franco como Monarquía misionera.....	447
Alcuino y las Siete Hijas de la Sabiduría	458
La correspondencia científica de Alcuino,	
vehículo de un discurso político	464
Dungalo de Pavía y su epístola sobre los eclipses de Sol.....	465
Los límites del Ideal Sapiencial de Alcuino: Razón <i>versus</i> Sabiduría.....	469
El distanciamiento del Alcuino anciano del espíritu	
didascálico de la Academia.....	470
XI. El Carlomagno imaginario: la Realeza sapiencial	
en la historiografía y la literatura carolingias.....	476
El género de los espejos de príncipes carolingios.....	476
Los primeros espejos de príncipes	480
La poesía política: los <i>encomia</i> de Carlomagno	
de las postrimerías del 800.....	484
La <i>Vita Karoli</i> de Eginardo: la biografía carolingia por excelencia..	487
La <i>damnatio memoriae</i> de Carlomagno en la obra	
de Walafrido Estrabón	495
La <i>Visio Caroli Magni</i> : la mitificación de	
Carlomagno como arma política.....	500
El <i>Carmen de Carolo Magno</i> de Angilberto de Saint-Riquier.....	502
Nitardo y la mitificación del reinado de	
Carlomagno como una Edad de Oro.....	509
La <i>Gesta Karoli Magni</i> del monje Notker de Saint Gall	511
XII. La Academia palatina de Aquisgrán: la plasmación de la	
«república de los filósofos» de Carlomagno	517

La <i>translatio studii</i> , un trascendente mito político.....	517
La Academia palatina: una <i>respublica philosophorum</i> bajo la égida carolingia	520
Racionalidad palatina y divulgación cultural en los tiempos de Carlomagno.....	526
La <i>schola palatina</i> : un vehículo de cohesión ideológica para las élites del imperio	528
Movilidad social y <i>schola palatina</i>	532
XIII. El renacimiento carolingio: el sueño salomónico de Carlomagno	539
Los <i>scriptoria</i> monásticos: motor del renacimiento carolingio	539
La biblioteca de Carlomagno.....	544
Cultura latina y burocracia carolingia: lo escrito como medio de gobierno.....	546
La legislación educacional de Carlomagno: contexto y objetivos....	549
Las dos encíclicas de Carlomagno sobre la educación	554
El debate historiográfico en torno a la auténtica dimensión del renacimiento carolingio	560
¿Un <i>renacimiento avaro</i> ? Los límites del renacimiento carolingio....	570
 Parte Quinta: La hora de los obispos sabios: levitización y fractura del Imperio Carolingio	 575
XIV. El reinado de Luis el Piadoso y la entrada en escena de los obispos...	577
<i>Contubernium</i> en palacio: la lucha por el poder en Aquisgrán en el 814.....	577
El exilio de los «académicos»: la facción de Wala y su caída en desgracia	580
El nuevo paradigma: un Ideal <i>levítico</i> para la civilización de la liturgia	583
El <i>partido levítico</i> y el triunvirato clerical de Aquisgrán.....	590
El <i>Capitulare Monastichum</i> del año 817	594
La <i>ordinatio Imperii</i> del año 817	598
La oposición al triunvirato clerical y a la reforma del año 817	599
El retorno de Wala a Aquisgrán	601
<i>Sacerdotium</i> y <i>sacra scientia</i> durante el reinado de Luis el Piadoso ..	605
El perfil salomónico de Lotario.....	607
La formación de las dos facciones en el 829 y el inicio de la crisis del imperio.....	610
Bernardo de Septimania: el <i>camerarius</i> y el poder de los guillermidas..	612
La entrada en escena del episcopado franco	616
El Campo de la Mentira	619

La contienda de la publicística en el marco de la crisis del imperio ..	620
Balance del reinado de Luis el Piadoso.....	625
XV. <i>Pietas et sapientia</i>: la figura de Luis el Piadoso en la publicística palatina...	629
Los espejos de príncipes en tanto que espejos del clero	629
El <i>Carmen in Honorem Ludowici</i> de Ermoldo el Negro.....	631
Los tratados <i>De Institutione</i> del obispo Jonás de Orléans	635
La Realeza sapiencial en la <i>Via regia</i> de Smaraldo de Saint Mihiel...	640
La <i>Vita Ludovici</i> de Thegan de Tréveris.....	645
El Astrónomo y su <i>Vita Hludowici</i> : la <i>imago pietatis</i> imperial	649
La <i>Vita Ludovici</i> de Ademaro: una biografía oficial.....	651
Amalario de Metz y su <i>De Ecclesiasticis Officiis</i>	654
Claudio de Turín: la exégesis como fundamento del saber	657
Walafrido Estrabón: pensador del ritualismo levítico	660
XVI. Pensamiento político y patronazgo cultural en el círculo áulico	
de Carlos el Calvo, el último Rey Sabio carolingio	663
Las consecuencias del Tratado de Verdún para la cultura	663
El efímero <i>renacimiento</i> del Pontificado:	
poder y cultura en la Roma del siglo IX.....	667
El modelo carolingio de <i>confraternitas</i> : la <i>caritas</i> como virtud política.	676
Carlos el Calvo: el contexto político de su reinado	678
Carlos el Calvo <i>imperator</i> : ¿una elección apoyada en su perfil salomónico?.	683
Carlos el Calvo: un príncipe del renacimiento carolingio.....	688
El patronazgo cultural de Carlos el Calvo y su perfil salomónico...	691
Lupo de Ferrières y su humanismo teocrático	695
Heirico de Auxerre y la imagen salomónica de Carlos el Calvo.....	701
Heirico de Auxerre y la primera formulación	
de la teoría de los Tres Órdenes	703
La imagen salomónica de Carlos el Calvo	
en el <i>De Praedestinatione</i> de Ratramno.....	705
Juan Escoto Erígena: un filósofo <i>graeco modo</i>	
en la corte de Carlos el Calvo	708
Ideología política e historiografía en época de Carlos el Calvo.....	716
Hincmar de Reims, <i>factotum</i> político e intelectual del <i>Regnum occidentalis</i> ..	719
XVII. Los epígonos del Ideal Sapiencial carolingio en Alemania y Lotaringia..	729
La creación del <i>Regnum Theutonicum</i> : Luis el Germánico.....	729
Realeza triunfal y Realeza sapiencial:	
Luis el Germánico <i>versus</i> Carlos el Calvo.....	731

La actividad cultural del monacato benedictino en el Reino Teutónico ..	736
La teología política de los <i>espejos de príncipes</i> en el Reino Teutónico	741
Rábano Mauro, <i>praeceptor Germaniae</i>	748
El Ideal Sapiencial en la obra de Rábano Mauro.....	752
El panorama cultural en el <i>Regnum Lotharii</i>	757
Sedulio Escoto y la corte de Lotario II.....	759
<i>Religiosa sapientia</i> : el discurso de la Realeza sapiencial en Sedulio Escoto ...	762
Parte Sexta: Los epígonos de la Realeza sapiencial carolingia en Inglaterra y Alemania	765
XVIII. La recepción anglosajona del Ideal Sapiencial carolingio:	
<i>Weal and Wisdom</i> en el reinado de Alfredo el Grande	767
Alfredo el Grande, imitador de Carlomagno: los <i>runa peregrinae Sophiae</i> ...	767
Alfredo, Rey Guerrero: la lucha sin cuartel contra los Vikingos	769
El renacimiento alfrediano	772
La <i>schola palatina</i> alfrediana.....	776
El programa de traducciones alfrediano	779
La imagen salomónica de Alfredo el Grande.....	783
El epígono de Alfredo el Grande: el reinado de Athelstan.....	789
Conclusión	793
XIX. La Realeza otónida, síntesis del Ideal Sapiencial carolingio y el bizantino....	795
El Siglo de Hierro.....	795
Enrique I el Pajarero: una Realeza sin sacralidad.....	797
Otón I y la fundación del Sacro Imperio Romano Germánico	799
El <i>aula imperialis</i> otónida: capilla palatina y Realeza itinerante.....	801
El significado de la coronación imperial de Otón el Grande.....	803
La imagen del rey en la cronística y la iconografía otónidas.....	805
Liutprando de Cremona: ideólogo de la Realeza otónida.....	811
Realeza y cultura en la época otónida	815
La emperatriz Teófano y la influencia bizantina en la corte otónida....	822
El ejemplo de la Realeza sapiencial bizantina: la Magnaura	828
El <i>De Administrando Imperio</i> de Constantino VII Porfirogeneta	832
Otón III: la <i>renovatio Imperii</i> en las postrimerías del Milenio	836
<i>Imperator philosophus</i> : Otón III y su círculo intelectual.....	841
El pontífice sabio, maestro de monarcas:	
Gerberto de Aurillac (Silvestre II)	844
Bibliografía	857

Introducción

Aunque no deja de ser un tópico gastado y añejo, el caduco cliché decimonónico que proyecta una Edad Media oscurantista, una *Dark Ages* de superstición en la que *oratores* y *bellatores* ejercerían un dominio a la vez incontestado e incontestable, sigue operando en ciertos niveles subliminales de la conciencia histórica actual. Ciertamente, el tópico de la oscuridad de los siglos medievales es un cadáver historiográfico que se resiste a morir¹.

Por supuesto, la Edad Media fue una Edad de la Fe, una época teocéntrica dominada por el sentimiento religioso. A pesar de que este hecho en sí mismo no tiene por qué merecernos un juicio desfavorable, más bien al contrario, lo cierto es que esta definición no hace del todo justicia al Medievo. La civilización del Occidente medieval produjo una conciliación entre fe religiosa y cultura como ninguna otra antes o después.

Esto fue particularmente cierto durante los llamados renacimientos medievales, breves pero intensos fogonazos de ciencia y cultura a la luz de la fe cristiana. En concreto, el último de estos renacimientos, el del siglo XII, hizo posible la definitiva *translatio studii* desde el Islam al Occidente y la posterior hegemonía planetaria de Europa.

¹ Vid. Jacques HEERS, *Le Moyen Age, une imposture*, París, 1992, ed. esp. *La invención de la Edad Media*, Madrid, 1995.

Ahora bien, si prestamos atención al contexto de estos sucesivos renacimientos medievales², comprobaremos que detrás de ellos se oculta una acción decidida del poder político y eclesiástico, más marcadamente el político (la Realeza) en los renacimientos carolingio (c. 800), alfrediano (c. 890), otónida (c. 960) y alfonsí (c. 1250) y claramente eclesiástico en el renacimiento del siglo XII, si bien los monarcas no dejaron de jugar un cierto papel en este último al tiempo que el clero fue «la mano de obra» de todos y cada uno de ellos.

En efecto, detrás de cada renacimiento vislumbramos la sombra alargada de un Rey Sabio, ya sea financiando, premiando, reuniendo, estimulando y organizando a los intelectuales: Carlomagno, Carlos el Calvo, Alfredo el Grande, Otón I, Otón III, Enrique I, Roger II, Federico II, Alfonso X. El patronazgo regio, cuando no su propio ejemplo personal, fue decisivo en todos estos casos y creemos resulta de la mayor importancia dilucidar qué movió a estos monarcas a emprender esta aventura cultural que tan onerosa les resultó y tantas consecuencias acarreó para el destino de Europa.

La hipótesis de partida que intentaremos defender y argumentar en este libro, un trabajo propio de lo que podríamos llamar tanto una *historia cultural de la política* como una *historia política de la cultura*, es que el motor detrás de toda esta actividad regia de apoyo a la cultura y la ciencia fue un ideal. Un ideal nacido de la teología política católica: el *Ideal Sapiencial*. Un ideal de amor a la sabiduría similar al de los filósofos griegos pero teñido de cristianismo dentro de una búsqueda de la Verdad iluminada por la Fe. De hecho, este Ideal Sapiencial medieval fue tan hijo de Sócrates como de Cristo, ya que sus fuentes las encontramos tanto en la Filosofía como en la Biblia.

Si la Edad Media fue la Edad de la Fe por excelencia, durante algunos de sus momentos más brillantes también fue una época en la que hombres de fe buscaron el saber con un entusiasmo comparable al de los filósofos atenienses. Y algunos de estos hombres de fe llevaban coronas. Fueron reyes filósofos. Los reyes filósofos por los que suspirara Platón en *La República*. No en vano, la Edad Media cristiana ha sido considerada por Piganiol como el triunfo del sueño sapiencial de Platón. Y, sin duda, los filósofos gober-

² En torno a los renacimientos medievales, *vid.* Warren TREADGOLD (ed.), *Renaissances before the Renaissance. Cultural revivals of Late Antiquity and the Middle Ages*, Stanford, 1986; Armando SAPORI, «Moyen Age et Renaissance vus d'Italie: por un remaniement des périodes historiques», *Annales E. S. C.*, 11, 1956, pp. 434-457; Roberto SABATINO LÓPEZ, «Still another Renaissance?», *American Historical Review*, 57, 1951, pp. 1-21, y Friedrich HEER, «Die Renaissance Ideologie im frühen Mittelalter», *Mitteilungen des Institut für Österreichische Geschichtsforschung*, 57, 1949. En estos trabajos se comprueba cómo los renacimientos medievales fueron una tendencia de fondo del período antes que fenómenos históricos localizados y aislados.

naron durante buena parte del Medievo occidental. Es cierto que llevaban corona o mitra o tiara pero no por ello dejaron de ser filósofos.

El sabio, el guerrero y la trifuncionalidad

Desde la más remota Antigüedad, descubrimos en algunas de las civilizaciones mediterráneas una dupla de arquetipos que consideramos de enorme importancia para la comprensión de la evolución del pensamiento político de Occidente: el arquetipo de la Realeza sapiencial y el arquetipo de la Realeza triunfal. El primero aparece vinculado a la conexión entre poder y conocimiento y estaría siempre conectado de alguna forma al sacerdocio. En realidad, en nuestra opinión la Realeza sapiencial no sería sino una de las encarnaciones de la Realeza sacerdotal o sacral³.

El segundo arquetipo estaría ligado al heroísmo del guerrero, a un *ethos* épico y a la victoria en el campo de batalla. Hacemos nuestra la definición de Max Weber a este respecto: «el caudillaje ha surgido en todos los lugares y épocas bajo uno de estos dos aspectos, los más importantes en el pasado: el de mago o profeta, por una parte, y el de príncipe guerrero, jefe de banda o *condottiero*, de la otra»⁴.

Ahora bien, ambos paradigmas están a su vez imbricados en la cosmovisión de las civilizaciones en el seno de las cuales nacieron y se desarrollaron. Algunas teorías antropológicas de gran proyección han planteado que las sociedades indoeuropeas se habrían organizado de forma sistemática en tres castas o estratos de acuerdo a tres funciones sociales: el sacerdocio, la milicia y la producción de alimentos y bienes.

En efecto, de acuerdo con las investigaciones del antropólogo francés Georges Dumézil, en el seno de la antigua *trifuncionalidad indoeuropea* (que no deja de ser un esquema teórico) los dos primeros estratos, minoritarios y aristocráticos, asumieron el liderazgo en virtud de su identificación con dos arquetipos sociales, fortaleza (*fortitudo*)⁵ y sabiduría (*sapien-*

³ Vid. G. FEELEY-HARNIK, «Herrscherkunst und Herrschaft: Neuere Forschungen zum sakralen Königtum», *Herrschaft als soziale Praxis*, ed. A. Lüdtker, *Veröffentlichungen des Max Planck-Instituts für Geschichte*, 91, Göttingen, 1991, pp. 195-25, y Herwig WOLFRAM, «Methodische Fragen zur Kritik am Sakralen Königtum», *Festschrift O. Höf-ter*, Viena, 1968, p. 668 y ss.

⁴ Max WEBER, *Politik als Beruf, Wissenschaft als Beruf*, Munich, 1919, ed. esp. *El político y el científico*, Madrid, 1967, p. 87.

⁵ Traducible por «fortaleza». Hemos optado por la denominación latina para significar algo más que la mera fortaleza física (en latín *strenuitas*). En su acepción romana, *fortitudo* denota también vigor y determinación moral.

tia)⁶, es decir, aptitud para la guerra o aptitud para el estudio, entonces estrechamente ligado al culto divino (no olvidemos que la ciencia nació en los templos mesopotámicos).

Por consiguiente, en el plano teórico, fuerza y conocimiento fueron desde muy antiguo las virtudes humanas que recibieron una valoración moral más positiva, mientras que el grueso de la población se congregaría en un tercer estrato inferior cuya función social sería meramente proveer de lo necesario a los dos estratos dirigentes⁷. La mentalidad social derivada del arquetipo político de la *fortitudo* se concretó en fenómenos ideológicos ligados siempre a un *ethos* marcial, tales como la anteriormente mencionada Realeza triunfal (cuyas primeras manifestaciones descubrimos en los reyes conquistadores de Akkad) o el *ideal agonal* griego, una ritualización del combate cantada por los vates de la tradición homérica y pindárica⁸.

Ambos fenómenos están conectados con la *heroarquía* de que hablara en el siglo XIX el historiador inglés Thomas Carlyle, esto es, el culto al héroe (*Hero-worship*) como culto al gran guerrero divinizado, sea este Gilgamesh, Melkart o Heracles⁹. Un culto al héroe que tendría continuidad en la veneración católica por los santos y los mártires, hombres desarmados que harían que la fortaleza espiritual sustituyera a la militar como la virtud heroica por excelencia en el Medievo¹⁰.

Mientras, el arquetipo político de la sabiduría generaría un *Ideal Sapiencial* que quedaría ligado a la cosmovisión del sacerdocio, en tanto que atributo carismático y don de los selectos conocedores del mensaje revelado de la divinidad, un mensaje arcano en muchas religiones. Esta vinculación la avanzaba Georges Dumézil en su clásica obra *L'idéologie tripartite des Indo-Européens*, en donde leemos: «de una parte lo sagrado y sus relaciones, sea de los hombres con lo sagrado (el culto divino, la magia), sea de los hombres entre ellos bajo la garantía de los dioses (derecho, administración)... en la otra parte el poder soberano ejercido por los reyes

⁶ Traducible por «sabiduría». Tiene en su denominación latina una acepción moralizante que pervivirá en el imaginario cristiano. «Sabio» no es quien sabe mucho sino aquel cuya vida es ejemplar en tanto que reflejo de su conocimiento íntimo de la Verdad. Por tanto, *Sabiduría* aquí es diferente de «ciencia», «erudición» o «conocimiento» en la medida en que Bien y Verdad son indisolubles. En los hombres sabios hay bondad al igual que en los hombres buenos hay sabiduría.

⁷ Vid. Georges DUMÉZIL, *L'idéologie tripartite des Indo-Européens*, Bruselas, 1958; y *Iupiter, Mars, Quirinus*, París, 1941.

⁸ Werner JAEGER, *Paideia. Die Formung des griechischen Menschen*, Berlín, 1933; ed. esp. *Paideia. Los ideales de la cultura griega*, Madrid, 1993, p. 14.

⁹ Thomas CARLYLE, *On Heroes*, Londres, 1841, ed. esp. *Los Héroes*, Barcelona, 1985, p. 43.

¹⁰ Vid. H. DELEHAYE, *Les origines du culte des martyrs*, Bruselas, 1933.

o sus delegados de conformidad con la voluntad y el favor de los dioses». División de poder a la que luego se añade la división, más básica, entre «la ciencia y la inteligencia, siempre inseparables de la meditación y la manipulación de lo sagrado y, del otro lado, la fuerza física, brutal, y los usos de esta fuerza, uso principalmente guerrero»¹¹.

Estamos ante un fenómeno ideológico fundamental cuyo devenir histórico desde la Antigüedad Tardía hasta la Plena Edad Media será el objeto de esta obra: el sacerdocio estuvo asociado desde el principio a un arquetipo sapiencial devenido en función social y conocimiento moralizado. Y también a una condición humana concreta: la ancianidad. Por el contrario, los guerreros estuvieron asociados por lo general a la juventud y a la necesidad de ser aconsejados e instruidos.

De hecho, en la sociedad de los *aryas* de la India, una sociedad paradigmática del modelo social indoeuropeo, las relaciones de poder entre *brahmanes* y *kshatriyas*, entre sabios sacerdotes poseedores del *dharmā* (conocimiento religioso) y guerreros bajo su tutela, se configuró en base a un marcado dualismo *seniores-iuniores*, ancianidad sabia-juventud guerrera¹². La nobleza guerrera indoeuropea sería así la encarnación de una *imago iuventutis*¹³, siendo una aristocracia tutelada por el saber de los ancianos sacerdotes, depositarios de un legado arcano que hay que venerar en cuanto que revelación divina.

Estos dos tipos antitéticos, el del anciano sabio y el joven guerrero, simbolizados en la India por los dioses Mitra (Rey Sabio) y Varuna (Rey Guerrero), por Ulises y Aquiles en la *Iliada*, por Odín y Thor entre los germanos y, en los orígenes legendarios de Roma, por las figuras de los reyes Rómulo y Numa, acabarían convirtiéndose tras su cristianización en arquetipos políticos fundamentales para la civilización occidental en general y la mentalidad medieval en particular, según señaló en su día Ernst R. Curtius¹⁴.

Lo estricto de esta división dual se advierte cuando se constata que la atribución a la casta sacerdotal de funciones propias de la *fortitudo*, como el ejercicio de las armas, o la caracterización sapiencial de alguien perteneciente al estrato de los guerreros suponía, de hecho, una grave transgre-

¹¹ G. DUMÉZIL, *L'idéologie tripartite des Indo-Européens*, op. cit., p. 18.

¹² En este sentido, TÁCITO escribía en su *Germania* (capítulo 11) que en las deliberaciones de las asambleas del pueblo germánicas (*Thing*) se establecía una jerarquización en el uso de la palabra en base a la edad (*prout aetas*) y las hazañas en la guerra (*decus bellorum*).

¹³ Vid. Claude CAROZZI, «Les fondements de la tripartition sociale chez Adalbéron de Laon», *Annales E.S.C.*, 33, 1978, pp. 683-701.

¹⁴ Ernst R. CURTIUS, *Europäische Literatur und Lateinisches Mittelalter*, Berna, 1948, ed. esp. *Literatura europea y Edad Media latina*, México, 1955, t. 1, p. 241 y ss.; vid., G. DUMÉZIL, *Mitra-Varuna. Essai sur deux représentations indo-européennes de la souveraineté*, *Bibliothèque de l'École des Hautes Études*, LVI, París, 1940.

sión, una ruptura de este sistema bifronte de virtudes y, por añadidura, del sacralizado ordenamiento social trifuncional.

De aquí derivaban las severas prohibiciones védicas en torno al derramamiento de sangre por parte de un brahmán o la tradición judeocristiana que apartaba al hombre de religión de la guerra, en tanto que fuente de impureza espiritual. La sangre derramada impurifica al oficiante del culto divino en muchas religiones. Y la cristiana ha sido siempre la más radical en su rechazo a la violencia. A pesar de que la larga tradición que «guerra santa» cristiana pueda indicar lo contrario, el ideal de la Cruzada, el *bellum sacrum*, tardó mucho en implantarse en la Cristiandad occidental, despertando siempre críticas, incomprensiones y suspicacias que no encontraremos nunca entre los alfaquíes musulmanes o los rabinos judíos hacia la *jihad* o los *zelotes* de todas las épocas¹⁵.

Un ejemplo esclarecedor del problema suscitado por la superposición de funciones lo encontramos en el escándalo que despertó en algunos clérigos del siglo XII como Isaac de la Estrella, Walter Map o Juan de Salisbury un *monstruum novum* como las Órdenes Militares, integradas por monjes-soldados que rompían con la trifuncionalidad.

Monjes derramando sangre de infieles. Sólo alguien de la talla de San Bernardo de Claraval pudo convencer a la Cristiandad de que eso era algo querido por Dios. Un escándalo no menor al de los monjes soldado lo provocó un siglo antes la pretensión del monacato benedictino vinculado a Cluny de implicarse en la política secular del reino, lo que despertó las más ácidas críticas del obispo Adalberón de Laon en su famoso *Poema al Rey Roberto*.

En esta dirección, descubrimos que en los *cantares de gesta* medievales la figura del sabio nunca ejerce la violencia, erigiéndose únicamente en consejero pasivo: «el sabio es concebido como alguien intrínsecamente no violento»¹⁶. A la ausencia de *fortitudo* se responde con la presencia compensatoria de la *sapientia* y viceversa. La *mesure* del buen consejero (*homme de bon conseil*), así como su *sen et memoire*, serían virtudes propias del anciano no combatiente.

Por lo general, cuando hablamos de una *intelligentsia* (intelectualidad orgánica a partir de la conceptualización de Antonio Gramsci)¹⁷, estamos hablando de un grupo de pensadores (*intelectuales*) cuyo predominio sobre la sociedad sería *ánmico* y no fruto del ejercicio de la violencia. Este

¹⁵ Vid. Palmer A. THROOP, *Criticism of the Crusades*, Cambridge, 1993.

¹⁶ Joël H. GRISWALD, *Archéologie de l'épopée médiévale. Structure trifonctionnelles et mythes indo-euro-péens dans le cycle des narbonnais*, París, 1981, pp. 175-176.

¹⁷ Vid. Antonio GRAMSCI, *Gli Intellettuali e l'organizzazione della cultura*, Roma, 1936.

predominio anímico, bautizado recientemente como *noocracia*¹⁸, de los intelectuales sobre el resto de los hombres y el enorme poder social consiguiente provendría a un tiempo de un hipermoralismo y del hecho de constituirse en la instancia suprema que otorga sentido a la realidad, esto es, que otorga una cosmovisión a la civilización que lidera¹⁹.

Obviamente, este predominio anímico de los intelectuales orgánicos los asimila a una casta sacerdotal, sean coincidentes (como ocurrió en la Edad Media) o no, como sucede en la actualidad. Fue Friedrich Nietzsche quien primero llamó la atención sobre el proceso de toma del poder por parte de los intelectuales en el Occidente medieval. El filósofo alemán señaló en su *Genealogía de la Moral* que la Iglesia católica habría *domesticado* la voluntad de poder de los invasores bárbaros, «los rubios animales de presa codiciosos de botín», canalizándola hacia la cultura.

El predominio anímico de los intelectuales clericales sobre los bárbaros se habría obtenido a partir de la veneración de la inteligencia y la sabiduría como la más alta condición de la existencia en lo que fue un desplazamiento de la fuerza bruta (*fortitudo*). De esta forma, la cultura habría sido el instrumento de lo que Nietzsche bautiza como «rebelión de los esclavos», esto es, la victoria espiritual final que alcanzó el clero cristiano-romano sobre sus conquistadores germánicos²⁰.

Sin embargo, al inculcar el amor al saber a los reyes guerreros germánicos se dio una cierta transgresión en el seno del esquema de la sociedad indoeuropea trifuncional. En efecto, al desarrollar el clero católico una ideología salomónica que pretendía dotar de atributos sapienciales a los reyes germánicos convertidos al cristianismo la dupla *fortitudo-sapientia*, piedra angular de la estructura social, era violentada en lo más íntimo: se asistía al hecho insólito de que un guerrero deviniera en sabio/sacerdote. Sacerdocio y milicia eran para muchos incompatibles y vivían un conflicto sordo por la preeminencia, cuyos remotos orígenes descubrimos en la antigua Sumeria donde el *Ensi* y el *Lugal* aparecen como primeros prototipos de la Realeza sacerdotal (sapiencial) y la Realeza guerrera (triumfal).

En la Edad Media cristiana este conflicto funcional se habría dado entre clérigos y caballeros, así como entre el papa y el emperador. Un conflicto que marcó la vida intelectual a lo largo del Medioevo. Al igual

¹⁸ Benjamín OLTRA, «Los intelectuales como *noocracia*. Tendencias cualitativas en el fin de milenio», *Política y sociedad: estudios en homenaje a Francisco Murillo*, Madrid, 1987, vol. 1, pp. 135-137.

¹⁹ Vid. Florian ZNANIECKI, *The Social Role of the Man of Knowledge*, Nueva York, 1940.

²⁰ Friedrich NIETZSCHE, *Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift*, 1887, ed. esp. *La Genealogía de la Moral: un escrito polémico*, Madrid, 1972, pp. 42-49.

que había ocurrido en tiempos de la antigua Mesopotamia o en el antiguo Egipto, la cultura erudita en la Edad Media fue casi exclusivamente una cultura sacerdotal. De hecho, el saber y la ciencia sólo tenían sentido en el seno de la Iglesia y en clave cristiana²¹. De ahí que, en último término, la Realeza sapiencial no fuera más que otra forma más de eclesialización y clericalización del oficio regio que San Gregorio Magno transformara en *ministerium* pastoral.

Realeza sacerdotal y Realeza triunfal

Por otra parte, no es menos cierto que este proceso de eclesialización de la monarquía cristiana se llevó a cabo tanto a favor como en contra de los intereses de la jerarquía eclesiástica. Y es que, a la hora de construir un estado teocrático que dejara atrás la sutil tutela sacerdotal del trono, resultaba también preciso que los reyes guerreros se revistieran con atributos carismáticos y funciones sociales propias del sacerdocio. La *auctoritas* sacerdotal proporcionaba instrumentos imprescindibles de cara a la forma de *dominación carismática*. Ciertamente, la *potestas* secular no bastaba para ello.

La forma de dominación carismática aparece siempre que, en una época de cambios sociales, un líder o una élite rectora crean y movilizan formas simbólicas articuladoras de nuevas relaciones de poder y está claro que nada supera a la sacralidad como vehículo de legitimación de una autoridad determinada²². Los reyes constructores de estados que superaron primero la atomización tribal de la Edad de las Invasiones y después la descomposición feudal del Año Mil precisaron de esta forma de dominación carismática para imponerse como referente en las conciencias.

En este sentido, se ha hablado mucho y bien de la Realeza sacerdotal como arquetipo político y como modelo de liderazgo carismático en la línea de lo sugerido en su día por Max Weber. Dentro de los fundamentos de la legitimidad de un *modo de dominación* Weber apunta los siguientes: la legitimidad de la Tradición (el *eterno ayer* de la costumbre inmemorial), la legitimidad del carisma (la *gracia* divina de los profetas y los reyes sacerdotes) y la legitimidad de la Ley (que da lugar al arquetipo del Rey Legislador propio de la *Realeza Iuscéntrica*)²³.

²¹ Jacques PAUL, *Histoire intellectuelle de l'Occident médiéval*, París, 1998, ed. esp. *Historia intelectual del Occidente medieval*, Madrid, 2003, p. 34.

²² Abner COHEN, «Antropología política: el análisis del simbolismo en las relaciones de poder», *Antropología política*, ed. J.R. Llobera, Barcelona, 1970, p. 62.

²³ M. WEBER, *Politik als Beruf, Wissenschaft als Beruf, op. cit., ed. cit.*, p. 85.

No obstante, consideramos que el análisis de la dimensión ideológica de esta dominación carismática propia de la Realeza sacerdotal se ha ceñido en exceso a la dimensión ritual y simbólica de lo numinoso, descuidándose en cierta medida el papel que jugó el conocimiento de los *arcana Dei*, un saber secreto sobre los misterios de la Creación al alcance de unos pocos.

Por consiguiente, el paradigma de la Realeza sapiencial, en tanto que fuente de legitimación del poder, no puede entenderse al margen del liderazgo carismático propio del sacerdocio. Y es que el arquetipo Rey Sabio se podía asociar con la benevolencia de la divinidad de una forma privilegiada a la que únicamente el Rey Sacerdote o el rey victorioso y conquistador podían aspirar. Y la victoria suele ser más esquivia que la sabiduría y aún más extraordinario resulta el don de la profecía, la condición de *elegido de Dios*.

Sea como fuere, Realeza sapiencial y Realeza triunfal, combinadas o no con la Realeza sacerdotal, constituyen en nuestra opinión las dos principales expresiones del liderazgo carismático en las edades Antigua y Media. Y es que la Realeza iuscéntrica propia del imperio de la ley apenas tuvo destellos de gloria en los tiempos anteriores al siglo XIII, ya que las sociedades apoyadas en códigos de leyes fueron *estados sin rey*, como la Atenas del siglo de Pericles o la Roma republicana. Las figuras de reyes legisladores como Hammurabi, Servio Tulio, Teodosio o Justiniano fueron siempre una rareza no menor que la de los reyes sabios.

En definitiva, del mismo modo que Michael McCormick y otros autores han acuñado el término *Realeza triunfal (Triumphal Rulership)* para designar al modelo político de la Antigüedad y la Edad Media que gira en torno al arquetipo de la *fortitudo* victoriosa («la eterna victoria») ²⁴, nuestra intención es perfilar un modelo ideológico coherente al que daremos el nombre de *Realeza sapiencial*. Un modelo tan influyente o más que el militar en la formación de las monarquías cristianas del Occidente medieval y el nacimiento de lo que hemos dado en llamar *Europa*.

Este concepto de *Realeza sapiencial* lo hemos tomado del profesor alemán Wilhelm Berges, un estudioso de los espejos de príncipes medievales, quien acuñó a finales de los años treinta del siglo pasado el término *Ideal des Gelehrtenkönigs* (Ideal de los reyes sabios) para definir un lugar común del pensamiento político medieval: la exigencia de sabiduría de los monarcas cristianos ²⁵.

²⁴ Vid. Michael McCORMICK, *Eternal Victory. Triumphal Rulership in Late Antiquity, Byzantium and the Early Medieval West*, Cambridge, 1986.

²⁵ Wilhelm BERGES, *Die Fürstenspiegel des Hohen und Späten Mittelalters*, Monumenta Germaniae Historica Schriften, 2, Hannover, 1938, p. 66: «An die Seite des Ideal des Hoffmannes und des höfischen Königs tritt das Ideal des Gelehrten und Gelehrtenkönigs».

El Ideal Sapiencial y la imagen de la Sabiduría divina

La Sabiduría divina (*Hokhmá* bíblica/*Sophia* platónica/*Sapientia* latina) o conocimiento espiritual de las cosas divinas, debe ser diferenciada tanto del saber entendido como una virtud moral (*tushiyah* bíblica/*phronesis* aristotélica/*prudencia* latina), una de las cuatro virtudes cardinales, como también del conocimiento intelectual entendido como erudición libresca o ciencia experimental, esto es la *episteme/techné* griega o la *scientia/sagacitas/eruditio* latina²⁶.

Por consiguiente, cuando hablamos del Ideal Sapiencial estamos aludiendo a un discurso propio de la teología política tardoantigua y medieval en el que estas tres acepciones (espiritual, moral e intelectual) van de la mano, entremezclándose e incluso en ocasiones confundándose.

El investigador alemán Hans Hubert Anton acuñó el concepto de *Sapientiaideals* (*Ideal Sapiencial*) en su monumental estudio de los espejos de príncipes carolingios aludiendo a una doble acepción de este paradigma a partir de su definición altomedieval por parte de Alcuino de York: en tanto que *ewige Weisheit* (la Sabiduría espiritual tal y como aparece en la Biblia y los filósofos griegos) y en tanto que *weltliche Wissenschaft* (el conocimiento científico)²⁷.

Otra realidad diferente a estas tres, aunque sea el origen y fundamento de ellas, lo representaría la Sabiduría hipostática, una encarnación femenina de la Sabiduría divina. Esto es, una Sabiduría revestida del carácter de *ser*, individualizada en una suerte de personificación, emanación²⁸, atributo, virtud o desdoblamiento de carácter personal y femenino²⁹ del Todopoderoso.

La imagen visual de la Sabiduría hipostática en la Tradición cristiana de Occidente beberá, sin embargo, de la bella alegoría sapiencial de un enciclopedista romano pagano como Aulo Gelio, quien proporcionaría a la Edad Media una de las imágenes más vívidas de la Sabiduría hipostática (*Imago sapientiae*), personificada en su obra, las *Noctes Atticas*, como una divinidad femenina inspirada en la diosa Atenea, una poderosa *Imago* in-

²⁶ Vid. John MEYENDORFF, «Wisdom-Sophia: contrasting approaches to a complex theme», *Studies Ernst Kitzinger*, 243, 1988, pp. 391-401.

²⁷ Hans HUBERT ANTON, *Fürstenspiegel und Herrscherethos in der Karolingerzeit*, Bonn, 1968, p. 255, n.º 555.

²⁸ En la versión de la Vulgata del *Libro de la Sabiduría* (VII, 25) se define a la Sabiduría como *emanatio Dei*, «emanación de Dios».

²⁹ *Hokhmá* en hebreo pertenece al género femenino de igual modo que la *Hagia Sophia* (Santa Sabiduría) griega.

mortal que odia a los ignorantes y preside, soberana, la entrada de todos los templos.

No obstante, la Edad Media recibirá la noción acuñada por Aulo Gelio de *Imago sapientiae* tamizada a través de la interpretación agustiniana de la noción de *imagen* en tanto que *Imago veritatis* por la cual el numen divino se manifiesta en el ámbito terrenal, es decir, como una vía más de la revelación mística o, lo que viene a ser lo mismo, una especie de epifanía de la Verdad divina.

El *De Nuptiis Philologiae et Mercurii* («De las bodas de la Filología con el dios Mercurio», circa 460) de Marciano Capella constituyó un hito en la cristianización del arquetipo sapiencial pagano, al construir una fábula en la que la teofanía pagana de una Dama Filología asimilable a un *spiritus Sapientiae* femenino, eterno y virginal, presentaba una infinidad de variantes aprovechables para la teología cristiana medieval (desde Alain de Lille a Chretien de Troyes). No en vano, esta obra será de uso general en las escuelas medievales en tanto que una enciclopedia didáctica del saber literario antiguo.

En definitiva, cabe concluir que la *Imago sapientiae*, la representación figurativa o literaria de una Sabiduría hipostática, se configuró en la Antigüedad Tardía a partir de fuentes paganas y bíblicas en una tradición genuinamente cristiana, una tradición que tuvo su continuidad en la Edad Media, momento en el que alcanzaría su mayor esplendor, hasta enlazar con la iconografía mariana bajomedieval de la Virgen como Trono de Sabiduría (*Sedes Sapientiae*)³⁰.

Los dos modelos de Realeza sapiencial: el platónico y el salomónico

Se podrían establecer, con respecto al arquetipo del Rey Sabio dos tipos diferenciados de Realeza sapiencial: una que bien podríamos llamar *platónica* y otra que denominaremos *bíblica*. La Realeza platónica sería una Realeza sapiencial de corte griego en la cual el gobernante en cuanto que *Rey filósofo* que ha buscado la Verdad y la ha encontrado *por sí mismo*, está legitimado para ejercer un liderazgo carismático. Sería ésta una Realeza en la que el arquetipo sapiencial sería «jerárquico ascendente», es decir, tendría una dimensión transgresora en cuanto que depende del esfuerzo

³⁰ Vid. Fairy VON LILIENFELD, «Frau Weisheit —in byzantinischen und karolingischen Quellen des 9. Jahrhunderts— allegorische Personifikation, Hypostase oder Typus?», *Typus, Symbol, Allegorie*, ed. Margot Schmidt, Eichstätter Beiträge, 4, Ratisbona, 1982, pp. 146-186.

humano (antropocentrismo helénico) y rompe con la atávica y ancestral sumisión de la *psique* del gobernante al oráculo y al sacerdocio.

Y es que el gobernante dotado de atribuciones sapienciales *fruto del estudio* podrá asumir el liderazgo carismático derivado de la obtención de una relación cognitiva y espiritual con la Verdad y la divinidad sin necesidad de recurrir a otras fuentes de legitimación, un hecho que tendrá más o menos las mismas implicaciones políticas trascendentales en el período helenístico o en el renacimiento del siglo XII. Podríamos decir que el Misterio y lo numinoso son sustituidos por el conocimiento racional como instancias de legitimación carismática. Es el ideal de la *res publica philosophorum*, la república de los sabios en la que la Razón reina para que los ciudadanos puedan alcanzar el Sumo Bien a través del estudio y una vida virtuosa.

El Rey Filósofo platónico dominaría, además, la ciencia del buen gobierno (*anthropon arché*) que no consiste en el monopolio de la violencia, como en el caso de la Realeza militar, sino en el ejercicio público de las virtudes morales. Este ejercicio socrático de las virtudes le convierte en ejemplo y espejo para sus súbditos, de forma que lo que en el Rey Guerrero es interdicción y castigo, en el Rey Filósofo es incitación a la virtud mediante la *imitatio regis*³¹. El Rey Filósofo en tanto que maestro de sí mismo, señor de sus pasiones, está capacitado para gobernar y enseñar a sus súbditos el camino de la felicidad.

En segundo lugar tendríamos una Realeza bíblica definida en los libros sapienciales del Antiguo Testamento. Sería ésta una Realeza sapiencial con atribuciones sacerdotales según el paradigma del *Melquisedek* del *Génesis*, arquetipo del Rey Sacerdote y prefiguración del *Rex et sacerdos* cristiano³².

De acuerdo con la cosmovisión oriental, siempre «jerárquico-descendente», el discurso sapiencial bíblico hace de los reyes de Israel «monarcas sabios» en cuanto «ungidos del Señor», siendo su sabiduría un «don del Cielo» y no fruto del estudio de los libros. El Rey Sabio lo es porque conoce los *arcana Dei*, el Misterio, lo numinoso. Y de lo numinoso procede a su vez su sabiduría, un regalo de Dios para Su elegido, más allá de sus merecimientos o capacidades intelectuales.

El mejor ejemplo de esto lo encontramos en el rey Salomón que recibe de Dios la *hokhmá* (sabiduría) gracias a sus plegarias y piedad personal. Por tanto, en la Realeza bíblica es la Fe y no la Razón la que reina soberana e indiscutida. El objeto de la sabiduría es una Verdad revelada, no

³¹ Michel SENELLART, *Les arts de gouverner. Du regimen medieval au concept de gouvernement*, París, 1995, pp. 91-92.

³² Vid. FRANZ KAMPERS, «Rex et Sacerdos», *Historisches Jahrbuch*, 45, 1925, pp. 495-515.

hallada racionalmente. Es éste un arquetipo teocéntrico y fideísta, de legitimación divina del poder: *sapientia a Deo data*.

Michel Senellart ha escrito que el Rey Sabio (*Rex sapiens*) de la Antigüedad Tardía y la Alta Edad Media dio paso, en el transcurso del renacimiento del siglo XII, a una nueva figura, la del Rey Letrado (*Rex litteratus*)³³. Por nuestra parte, asimilamos el primer arquetipo político a la Realeza sapiencial bíblica, mientras que el segundo sería más deudor de la figura del Rey Filósofo platónico según comprobamos, por ejemplo, en el *Polycraticus* de Juan de Salisbury.

En efecto, se comprueba fácilmente que mientras que los reyes sabios del Alto Medievo fueron discípulos de los clérigos y monjes, volcándose en el estudio del *Trivium* y la *Sacra Scientia*, en cambio los reyes letrados de la Plena Edad Media se aficionaron a las disciplinas profanas del *Quadrivium* y no estuvieron tan sujetos a la tutela intelectual del clero. Un buen ejemplo del primer modelo es Alfredo el Grande, rey de Wessex. Alfonso el Sabio de Castilla es, sin duda, el monarca que mejor encarnó el segundo paradigma.

Y es que la noción altomedieval de *sapiens* difería de la escolástica de *litteratus* en algunos aspectos sustanciales. En este sentido, Peter Brown ha definido al *vir sapiens* de la Alta Edad Media de la siguiente manera: «era éste un hombre que dominaba el latín libresco, que había hecho suya la sabiduría de la Biblia y la Tradición cristiana, entonces accesible sólo a través de unas pocas obras de enorme valor. Era alguien que sabía desplegar este conocimiento tan costosamente adquirido en un latín retórico calculado para comunicar toda la profundidad de semejante sabiduría»³⁴.

Con todo, dentro del primer modelo de Realeza sapiencial bíblica hay que distinguir entre dos paradigmas: el *dauidico* y el *salomónico*, perfilables a partir de las figuras históricas del rey David y de su hijo Salomón. En el paradigma de la *Realeza dauidica*³⁵, el Rey Sabio gobierna conforme a las leyes divinas de las cuales es el principal defensor. Su sabiduría se traduce en obediencia y sumisión al orden querido por Dios. Es sabio porque, ante todo, es temeroso de Dios.

Ahora bien, ello no quiere decir que el monarca sea particularmente sumiso a la jerarquía eclesiástica, ya que descubrimos el paradigma da-

³³ M. SENELLART, *Les arts de gouverner*, op. cit., p. 107.

³⁴ Peter BROWN, *The Rise of Western Christendom. Triumph and diversity (200-1000)*, Oxford, 1996, p. 241.

³⁵ Para la acuñación de este término, vid. Robert FOLZ, *Le couronnement impérial de Charlemagne*, París, 1964, pp. 141-156, y Aryeh GABROÏS, «Un mythe fondamental de l'histoire de France au Moyen Age: le Roi David, précurseur du Roi très chrétien», *Revue Historique*, 287, 1992, pp. 17-21.

vídico combinado en ocasiones con una concepción cesaropapista de la Realeza, como en el caso de Carlomagno.

En el paradigma salomónico, en cambio, el Rey Sabio, conocedor de los *arcana Dei*, corre el riesgo de corromperse por la soberbia del intelectual que le lleva a desafiar la moral recibida y la tradición heredada, sintiéndose *más allá del Bien y del Mal*. Esta rebelión contra la Ley de Dios aleja al soberano del orden sacerdotal y le convierte en un heterodoxo que escudriña los saberes prohibidos. En la Edad Media cristiana encontramos encarnaciones de ambos paradigmas. Carlomagno, *nuevo David*, sería el representante por excelencia de la Realeza sapiencial davídica, mientras que Childerico de Neustria, *nuevo Nerón*, sería un ejemplo de monarca de claro perfil salomónico en tanto que transgresor del orden eclesiástico.

La Realeza sapiencial en la Edad de las Invasiones

Sea como fuere, el perfil davídico, el del monarca obediente a la doctrina de la Iglesia fue más común en la Antigüedad Tardía y la Alta Edad Media que su alternativa salomónica, más común en el Occidente latino de los siglos XIII y XIV, con monarcas como el emperador alemán Federico II Hohenstaufen (*imp.* 1214-1250) y Alfonso X el Sabio de Castilla (*reg.* 1252-1284) como estandartes de una nueva actitud de soberbia intelectual frente a la Iglesia. Poca soberbia intelectual podremos hallar en aquellos reyes bárbaros de la Alta Edad Media que a duras penas consiguieron hacerse con una cultura de mínimos, por no hablar de los más abundantes *reges illiterati*, completamente analfabetos.

Hay que tener muy presente que la Edad de las Invasiones (*circa* 400-800) fue una época azotada por la barbarie y la ignorancia, por lo que la civilización surgida de la síntesis entre romanidad, germanismo y cristianismo tuvo que abrirse paso durante largo tiempo en medio de una sociedad en guerra, azotada por la rapiña y un cierto caos. Una cantidad inmensa de cultura cayó bajo la espada y el hacha del bárbaro invasor.

Sin embargo, una sociedad cristiana no puede ser nunca una sociedad completamente analfabeta. El Cristianismo es, en cierto sentido, una *religión del Libro* y el acceso a la Biblia justificaba por sí solo la cuidadosa conservación de al menos las tres Artes del *Trivium*: Gramática, Retórica y Dialéctica. Si quería entender la Biblia Vulgata de San Jerónimo, el clérigo altomedieval tenía que familiarizarse antes con Virgilio y Cicerón. La actividad de cientos de *scriptoria* monásticos a lo largo de los siglos altomedievales atestiguan la importancia que la Iglesia otorgó a la conservación y lectura de los Clásicos grecorromanos.

En efecto, a pesar de la pérdida de tantos y tantos libros, bibliotecas y escuelas, no todo en este período puede catalogarse bajo el epíteto decimonónico de *Dark Ages* («Edad Oscura»). La civilización de la Edad de las Invasiones fue también, por su profundo sabor clásico y cristiano, una cultura propia de lo que Marrou bautizó en su día como una *Antigüedad Tardía*. Un fenómeno cardinal de la historia de la civilización europea fue esta dialéctica que se produjo entre la *hochkultur* («alta cultura escrita») grecorromana del imperio y la cultura nómada de transmisión oral propia de los invasores germánicos³⁶.

Toda dialéctica histórica (en cuanto enfrentamiento de una tesis y una antítesis) genera una síntesis tarde o temprano. De esta forma, el proceso de asentamiento de los pueblos germánicos en la *Romania* propició una *ósmosis* sociocultural entre dos modelos de civilización. Esta ósmosis romano-germánica tendría como consecuencia la transformación de las élites germánicas en «portadores de cultura» (*kulturträger*), lo cual les permitiría abandonar su condición marginal de salvaje *horda* invasora o mercenariado del imperio (no hay que olvidar que muchos reyes bárbaros no eran sino *magistri militum* mercenarios desde el punto de vista romano).

Ello explica que algunos de los reyes bárbaros de esta época fueron también, en cierto sentido, reyes sabios que intentaron ser émulos no sólo de David y Salomón sino también de Marco Aurelio y Constantino el Grande. En palabras de Gerhard Dobesch, la voluntad de poder de los reyes germánicos se transformó en *voluntad de cultura*³⁷. De esta forma, la Realeza germánica pasó de ser el caudillaje carismático de una horda (*Heerkönigtum*: Realeza militar) a encarnar una sólida institución romana y dotada de contenidos eclesiológicos propios de la Realeza sacerdotal³⁸. Se trataba, en suma, de transformar al *Kunning* bárbaro en un *Rex* cristiano.

Pero este proceso de transformación necesitó de la guía de auténticos *sabios* romanos que orientaran a los monarcas bárbaros *aspirantes a sabios*. Estos sabios romanos fueron los antiguos funcionarios imperiales y el clero católico, últimos depositarios del inmenso acervo de la Romanidad. Ellos eran quienes poseían, casi en exclusiva, los conocimientos que permitirían abordar de un modo teórico las principales problemáticas suscitadas por la traumática caída del Imperio Romano³⁹.

³⁶ Gerhard DOBESCH, *Vom Äusseren Proletariat zum Kulturträger: Ein Aspekt zur Rolle der Germanen in der Spätantike*, Amsterdam, 1994, p. 4.

³⁷ G. DOBESCH, *Vom Äusseren Proletariat zum Kulturträger*, op. cit., p. 95.

³⁸ Heinrich VON SYBEL, *Entstehung des deutschen Königtum*, 1881, p. 242.

³⁹ Andrés BARCALA, «La moralización de la vida pública en los reinos bárbaros. El proyecto de Teodorico y Casiodoro», *Hispania Sacra*, 51, 1999, pp. 414-415.

Los dos primeros sabios romanos en guiar a un monarca bárbaro en el camino hacia el sueño del Rey Filósofo platónico fueron los senadores Casiodoro y Boecio, ministros del rey ostrogodo Teodorico el Grande (reg. 493-526), inspiradores del primer gran proyecto de civilización mixta romano-germánica, un proyecto de moralización cristiana de la vida pública que debía poner fin a «la civilización de la rapiña» propia de la época de las Invasiones bárbaras.

Boecio, embebido del espíritu neoplatónico, supo rodear de una cierta aureola mística a la Sabiduría, como causa de todas las cosas, no ya una mera *eruditio* práctica. Para Boecio, la Filosofía, en cuanto amor místico a la Sabiduría, sería una realidad espiritual concreta y personal, no un conocimiento especulativo abstracto, pudiendo ser equiparada a la búsqueda de Dios.

De acuerdo con esto, el principio carismático de legitimación sufriría una transformación en el período de Teodorico el Grande, siendo sustituida la *audacia* guerrera de los caudillos militares de época de las Invasiones por la *sapientia* de unos gobernantes romanizados. No en vano, el propio rey Teodorico fue alabado como un *philosophus purpuratus* (filósofo coronado) por sus cortesanos y del mismo modo que utilizó la púrpura imperial en sus apariciones públicas, adoptó también el lema imperial *humanitas* como eslogan político en sus monedas, transmitiendo un nítido mensaje de defensa de su civilización a sus súbditos romanos.

Un siglo después, el papa San Gregorio Magno (pont. 590-604) completaría la eclesialización de la Realeza germánica al aplicarle la noción pastoral y tutelar de la *cura animarum* propia de los obispos. La función pastoral del obispo católico iba a ser entonces trasladada al ámbito del gobierno secular, en concreto de la Realeza, cuando se considere que el *populus* precisaba ser instruido y evangelizado en tanto que ignorante (*paganus*: rústico). Una ignorancia que va a llevar a asimilar la condición jurídico-moral del *populus* con la noción de menor de edad, de *parvulus*, tal y como la había formulado San Pablo en su *Epístola a los Gálatas*.

En efecto, para el papa Gregorio Magno la condición de *ministerium* sagrado del gobierno cristiano, en tanto que función pastoral, vinculaba a éste con los dones concedidos por el Espíritu Santo a los ungidos con el santo óleo, entre ellos la sabiduría, claro está. En ello consistió la agudeza y previsión política de San Gregorio Magno, en implantar la teoría política hierocrática en aquellas regiones que no alcanzaba la jurisdicción del emperador, dada la ausencia total de cualquier perspectiva de cambio en la ideología cesaropapista del *basileus* bizantino.

En suma, se anunciaba la figura del *Rey Pastor* así como un arquetipo político que será muy del gusto de la publicística carolingia, encabezada por Alcuino de York: el *Rex praedicator* que evangeliza a su pueblo, en lo que no era sino la enésima recreación del arquetipo de la Realeza davídica.

A la muerte del papa Gregorio, se sucederían en Europa dos siglos de gran oscuridad (VII-VIII) jalonados por la imparable extensión del analfabetismo, la ruralización, la decadencia de la cultura y la amenaza islámica en el Mediterráneo, que se cobró la caída de la cultivada España visigoda.

La Realeza sapiencial y el renacimiento carolingio

Pero la tradición romano-cristiana, salvada a duras penas de la extinción por los monjes irlandeses y anglosajones en esos siglos oscuros para el Continente, será el fermento de una nueva cultura e ideología, la carolingia, que creará un nuevo paradigma a partir de la *renovatio* de ésta.

La sociedad y el estado francos afrontaron bajo la firma guía de Carlomagno (*reg.* 768-814) en la transición del siglo VIII al IX una radical transformación ideológica y la característica principal de la nueva ideología era su fuerte impronta eclesial, hasta el punto de ser una verdadera teología política. Mientras que el estado merovingio había sido predominantemente seglar, el Imperio Carolingio será un poder teocrático y cesaropapista, siendo la expresión política de una entidad unitaria religiosa: la Cristiandad, que ahora empezaría a ser conocida como *Europa*.

Carlomagno, en principio la encarnación más consumada de la Realeza triunfal germánica en tanto que victorioso conquistador de media Europa, fue también el más destacado de los reyes medievales patrocinadores de la cultura y las artes, el más consciente de la importancia que la educación tenía para construir una civilización cristiana en el seno de una sociedad barbarizada tras las Invasiones. En el gran imperio que construyó con la punta de la espada desde el río Ebro al río Elba impulsó con tesón la creación de escuelas y bibliotecas, llamando a su corte a los intelectuales más importantes del Occidente latino.

En particular jugarían un papel decisivo los clérigos y monjes procedentes de las islas británicas con el diácono anglosajón Alcuino de York a la cabeza, verdadera eminencia gris del *renacimiento carolingio* que surgiría en los años siguientes gracias al enorme esfuerzo de patronazgo regio. Y es que no cabe duda respecto al papel vital que jugó Alcuino de York en la acuñación definitiva y canónica del Ideal Sapiencial cristiano en el Medioevo latino. Con todo, Alcuino no era un genio de las Letras, sino fundamentalmente un maestro de escuela apegado a la Tradición cristiana transmitida por San Beda el Venerable.

Mas lo que la ocasión pedía era precisamente un director de escuela que pudiera aplicar, con el apoyo regio, sus ideas pedagógicas a escala europea. Su principal alumno fue el propio Carlomagno, que hizo un enorme esfuerzo personal por cultivarse en todos los saberes a pesar de su

analfabetismo inicial, sacando tiempo entre batalla y cacería para estudiar por las noches el cálculo y la gramática.

Y es que fue el arquetipo bíblico de la Realeza davídica, antes que el de la Realeza imperial constantiniana, el que inspiró el Ideal Sapiencial propugnado por Alcuino de York en Aquisgrán. La vertiente mesiánica del *ministerium regis* asumida por Carlomagno, su imagen sacerdotal en tanto que un *nuevo David*, alguien proclamado por el patriarca Paulino de Aquilea *dominus et pater, Rex et sacerdos* le habilitaron para desarrollar un programa cesaropapista que situaba al pontífice romano y a los obispos bajo su tutela.

El *Ideal-tipo* representado por la *dominación difusa* sobre Europa de un grupo gentilicio, la *gens Francorum*, un modelo basado en una concepción patriarcal y patrimonial de la autoridad, fue sustituido durante el reinado de Carlomagno por uno eclesiológico, el *Imperium christianum*, que conjugó a su vez dos modelos ideológicos: la *dominación legal* (el estado burocrático de los funcionarios palatinos) y la *dominación carismática* (la Realeza triunfal y sapiencial cristiana que guía a un pueblo elegido, los Francos)⁴⁰.

Indudablemente, la formulación por parte de Alcuino de York del arquetipo de la Realeza davídica, un arquetipo sapiencial y triunfal a un tiempo, supuso la introducción de nuevas formas simbólicas que eclesializaron el poder político franco, tratándose en nuestra opinión de un caso paradigmático de racionalización por parte de una *intelligentsia* de un modelo de dominación carismática previamente consolidado.

Por otro lado, en el fructífero círculo palatino de Carlomagno resurgió con extraordinaria fuerza la antes abandonada tradición especular de la Antigüedad Tardía, aplicada ahora de forma exclusiva a la figura del soberano cristiano ejemplar encarnado por el emperador franco. La Europa carolingia, obsesionada por la teología política, contempló el emerger de este género literario dedicado al tratamiento exegético de la problemática concerniente al buen gobierno cristiano, el de los *espejos de príncipes* propiamente dichos.

En los años posteriores a la coronación imperial de la Navidad del 800 el círculo palatino de Aquisgrán produjo una auténtica riada de poemas laudatorios (*encomia*) sobre la figura de Carlomagno en lo que era una campaña de propaganda sistemática cuyo precedente directo hay que encontrarlo en el círculo de Augusto, cuyos poetas áulicos (particularmente Virgilio y Horacio) desempeñaron una función similar al impulsar

⁴⁰ Vid. Georges BALANDIER, *Anthropologie politique*, París, 1967, ed. esp. *Antropología política*, Madrid, 1969, pp. 53-55.

la temática de la Edad de Oro augustea (*Aurea Aetas*). En estos *encomia* la alabanza de la erudición del emperador fue una técnica habitualmente utilizada como recurso retórico, siendo el discurso sapiencial de la Realeza uno de los temas más recurrentes en sus versos.

En cuanto a los frutos prácticos de este discurso sapiencial de la Realeza en los tiempos de Carlomagno cabe señalar que nunca se insistirá demasiado en el importante papel del patrocinio del emperador franco en la recuperación de algunos autores clásicos. La deuda que la cultura occidental ha contraído con los copistas carolingios se comprenderá mejor si se toma en consideración que a ellos debemos la preservación de casi toda la poesía latina (con la sola excepción de Catulo, Tíbulo, Propertio y Silio Itálico), casi todo el teatro romano (excepto las tragedias de Séneca y parte de las de Stacio y Claudiano) y el 90% de la prosa latina (únicamente Varrón, Tácito y Apuleyo fueron rescatados más tarde).

Puede darnos una idea de la importancia de esta actividad de copia y difusión libraria el hecho de que para los primeros ochocientos años de la Era cristiana conservemos 1.800 códices manuscritos latinos, mientras que tan sólo para el siglo carolingio, los cien años que abarcan el período 780-880, contamos con más de 7.000 códices, aunque el total de la producción carolingia fue de 50.000 según los cálculos de Bernhard Bischoff.

Y es que para Carlomagno y sus sucesores, el apoyo a la producción de libros era primordialmente una forma de promoción de su propia potestad regia en tanto que reyes cristianos así como de consolidar la Fe cristiana diseminando los textos clave en los que esa fe estaba basada.

En efecto, el renacimiento carolingio fue una fase más en la historia de la realización del ideal de reforma de la sociedad dentro de la evolución del Cristianismo. Ya los Padres de la Iglesia habían enseñado que una reforma de las costumbres debe siempre ir precedida por la búsqueda de la verdadera sabiduría. Estaríamos, por tanto, frente a un intento de recrear la cultura cristiana de los siglos IV y V, antes que propiamente una recuperación de los Clásicos *per se*, aspecto que sería secundario para el mundo carolingio. Por consiguiente, hay que analizar el renacimiento carolingio en tanto que la realización cultural y educacional de una *norma rectitudinis* cristiana.

Durante el reinado del débil sucesor de Carlomagno, el emperador Luis el Piadoso (*imp.* 814-840), se produjo en el Imperio carolingio una cierta evolución hacia presupuestos eclesiológicos, esquemas morales y dinámicas litúrgicas imbuidas de un ritualismo y un rigorismo moral de espíritu «levítico», esto es, inspirados en el sacerdocio del Antiguo Testamento.

En el nivel del pensamiento se produjo un fenómeno sincrónico y paralelo a este movimiento ritualista y rigorista *levítico*. En efecto, el con-

cepto de «especialista de la liturgia» y el monopolio sacerdotal de la espiritualidad cristiana en este período (traducido en la celebración de misas votivas sin asistencia de fieles o en la progresiva exclusión del laicado de unos oficios divinos convertidos en prerrogativa de personas especializadas) iría unido al surgimiento de un Ideal Sapiencial levítico que excluía a los laicos del acceso a la alta cultura. Y es que esta espiritualidad «levítica» erosionó el proceso de eclesialización del laicado que había iniciado el renacimiento carolingio al aumentar las distancias mentales y culturales entre el clero y el común de los fieles laicos.

Lo que había comenzado en tiempos de Carlomagno siendo un proyecto de evangelización y alfabetización de los laicos terminó por centrarse únicamente en la reforma espiritual del clero y el monacato. Este proceso trajo consigo el rápido eclipse de la escuela palatina de Aquisgrán como epicentro cultural del Imperio Carolingio y su sustitución por centros regionales, particularmente abadías y escuelas catedráticas.

En realidad, esta evolución final del renacimiento carolingio está pre-determinada, de alguna manera, desde sus inicios. No había posibilidad ya de que surgieran sabios laicos, como lo habían sido Casiodoro y Boecio, capaces de ser ministros y filósofos a un tiempo. Carlomagno había transformado a los clérigos y monjes de su círculo palatino en hombres de gobierno y de acción. Impuso una actividad febril a intelectuales antes recluidos en sus bibliotecas como Alcuino de York o Teodulfo de Orléans.

De hecho, el renacimiento carolingio dio al clérigo letrado un sitio nuevo en la sociedad y un nuevo papel político. En efecto, el empleo generalizado de clérigos en las cancillerías les concederá un virtual monopolio de los cuadros burocráticos de la administración regia que duraría cuatro siglos. Por consiguiente, la clericalización de la alta cultura implicó también una clericalización de las estructuras políticas.

El progresivo desconocimiento del latín por parte de los laicos tuvo consecuencias no sólo en la incompreensión del ritual de la Santa Misa sino incluso en las estructuras del parentesco y en general en el conjunto del ordenamiento de la sociedad. Al constituirse la Iglesia en detentadora exclusiva y casi *señora* de la lengua latina, cuya superioridad residía conjuntamente en su triple definición como lengua sagrada, lengua *esotérica* y lengua escrita, dispuso de un instrumento susceptible de reforzar a la vez su unidad, su característica de institución *separada* y su impronta sobre el conjunto de la sociedad cristiana.

En efecto, la condición de única portadora de la sabiduría de la Iglesia, esto es, su *monopolio cultural*, reforzó notablemente su poder material y simbólico en el seno de la sociedad altomedieval. En un futuro inmediato, la posición de predominio político del clero carolingio que ahora se inauguraba se iba a apoyar en la elevada valoración moral e intelectual

que le concedía el conjunto de la sociedad franca. Este *consenso social* estuvo determinado, fundamentalmente, por dos principios fundamentales de valoración social propios de la cosmovisión del Occidente carolingio: *pietas* y *sapientia*, virtudes ambas que el clero poseía por encima de cualquier otro estrato social.

Se iniciaba entonces un proceso de *mutabilidad social* que terminó por debilitar la posición política y social de la Realeza y la aristocracia laica en los *tiempos largos*. Ciertamente, la hierocracia gregoriana estaba en camino. Y es que la hierocracia sólo era posible a partir de una premisa básica: el monopolio por parte del clero y el monacato de la *función pensante*, es decir, su condición exclusiva de *agente del pensamiento social*.

El arte de la oratoria y, más aún, el de escribir, serían a partir de entonces el privilegio de una pequeña élite reclutada casi exclusivamente entre las filas del clero y de los monjes. En ellos recaía la misión del orador, ahora que el pueblo franco había dado el paso decisivo que permitía pasar de la barbarie a la cultura y de la idolatría al cristianismo. Estos intelectuales clericales definieron su papel en el nuevo imperio como aquel que el orador había desempeñado en la Antigüedad.

El renacimiento de la cultura antigua los reafirmó en su misión de mentores del rey y guía del pueblo que asumieron ya como jefes religiosos. Desde entonces, los obispos actuarán en su papel de «filósofos gobernantes» cuando se dirijan al emperador para fijar la norma cristiana de comportamiento o para definir las características del buen gobierno.

En el curso de las cuatro generaciones que median entre Pipino el Breve y Carlos el Calvo, los *enchiridia* (manuales morales) pasaron de ser elogiosos retratos de un monarca, a un tiempo literarios e impersonales, a convertirse en formulaciones programáticas de pensamiento clerical, *espejos del clero*, según los define Michel Rouche. Sus autores, miembros todos de una élite clerical, serán los *intérpretes oficiales* del pensamiento del nuevo orden levítico instaurado por los obispos carolingios en los últimos años de Luis el Piadoso.

Lo cierto es que raramente se aplicó el discurso de la Realeza sapiencial a Luis el Piadoso. Y es que, a diferencia de su padre Carlomagno y de su hijo Carlos el Calvo, Ludovico Pío no proyectó sobre sus contemporáneos una imagen salomónica. Su virtud regia principal, la *pietas*, fue siempre más recalcada que su *sapientia*.

Tras el Tratado de Verdún (año 843) y el final de la unidad del mundo carolingio se perdió la existencia de un único foco intelectual central para el Occidente cristiano, al desaparecer la *schola palatina* y dejar de enviar los *proceres* francos a sus hijos a la corte de Aquisgrán para educarse, lo cual incidió en la situación política general dado que la *Reichsaristokratie* comenzó a desvincularse mentalmente del *aula palatina* y de la propia

Realeza, lo que, a la larga, sería parte del caldo de cultivo del surgimiento de los principados territoriales.

También se perdió definitivamente por entonces el predominio de la Realeza sobre el episcopado. Si en tiempos de Carlomagno, el emperador se permitía convocar sínodos y concilios, el Concilio de Ver (844) supuso el inicio de una nueva época, en la que los obispos no sólo asumieron la iniciativa en materia espiritual y definieron su papel en la sociedad (lo que siempre les había correspondido y les había sido usurpado por los reyes), sino que también pasaron al contraataque y definieron el contenido mismo de la dignidad regia. Ahora eran los obispos los que solicitaban al rey que implementara sus decretos sinodales y los incluyera entre las instrucciones que remitía a sus *missi dominici*.

De entre los tres hijos y sucesores de Luis el Piadoso, sin duda es Carlos el Calvo (*reg.* 840-877) el que mejor encarnó el arquetipo sapiencial de la Realeza. Más que un mecenas fue en realidad el ideólogo de su propio gobierno, un maestro en la utilización de los símbolos y los rituales de la Realeza que fabricó imágenes políticas perdurables. Un verdadero príncipe del renacimiento carolingio, no solamente en el sentido cultural, sino más bien con la significación maquiavélica del creador de un estado en tanto que obra de arte: el Reino de Francia.

Lo cierto es que la construcción del edificio político e institucional del *Regnum occidentale* no fue nada fácil. De los tres hijos de Luis el Piadoso, fue Carlos el Calvo el que más dificultades de todo tipo tuvo que afrontar al comienzo de su reinado. Desprovisto de la sanción de todo liderazgo carismático que supone una victoria militar, acusado por muchos de débil y timorato en el combate, Carlos se esforzó por potenciar al máximo la simbología del poder, haciendo especial hincapié en el ceremonial de la Realeza y dotando del mayor lujo y esplendor posibles su corte. En contraste con el sobrio estilo militar de la corte de su hermanastro Luis el Germánico, el ceremonial de la corte de Carlos el Calvo fue un constante ejercicio de propaganda política con el fin de convencer a sus súbditos de la legitimidad política de su joven y poco marcial soberano. De ahí la permanente invocación de la recordada figura de su abuelo, Carlomagno, como referente y modelo.

Empero, Carlos el Calvo cayó «víctima de su propia propaganda» incurriendo en una política temeraria de búsqueda de referencias de prestigio según el molde de la imagen imperial de Carlomagno, un mito político cuyas dimensiones le venían algo grandes a su nieto, cuya cultura personal sí era parangonable a la de su abuelo, pero cuya impresionante estela de anexiones debía más a la fortuna que a un genuino genio político, ello por no mencionar sus enormes carencias como soldado.

Ahora bien, Carlos el Calvo, a pesar de los fracasos de su política y de sus limitaciones como estadista, consiguió encarnar a la perfección el

sueño salomónico del Rey Sabio carolingio alumbrado hacía medio siglo por Alcuino de York. Educado desde los siete hasta los diecisiete años por el capellán de su madre, el erudito monje alemán Walafrido Estrabón, Carlos el Calvo surge ante nuestra mirada como un verdadero *Rex litteratus*, un auténtico *príncipe del renacimiento carolingio* según la plástica definición acuñada por Wallace-Hadrill, quien le ha caracterizado como «el personaje más grande de su dinastía si exceptuamos a su abuelo, Carlomagno».

Los epígonos de la Realeza sapiencial carolingia

El propio Wallace-Hadrill señala que durante el siglo IX en Europa «los reyes sabios, o al menos los reyes patrocinadores de la cultura, fueron la regla antes que la excepción». De esta forma, Alfredo el Grande, rey de Wessex (reg. 871-899), artífice de la supervivencia de Inglaterra frente a los invasores vikingos, también se inspiró en el modelo de Realeza sapiencial carolingia que habían encarnado Carlomagno y Carlos el Calvo.

En efecto, el rey Alfredo volvió su mirada a los sabios que pululaban en las cortes de los descendientes de Carlomagno para construir una nueva *Kulturpolitik* de raíz carolingia en la Inglaterra anglosajona. Lector de la *Vita Karoli* de Eginardo, Alfredo el Grande se embarcó en una deliberada *imitatio Karoli* que no se diferenció en esencia de la política seguida por Carlos el Calvo en esos mismos años: una política que giraba en torno al Ideal Sapiencial y la Realeza salomónica. Ciertamente, la comparación entre Carlomagno y Alfredo el Grande tiene un atractivo superficial añadido debido a que el rey anglosajón, al igual que había hecho el emperador de Occidente, convocó a su corte a sabios de todos los países, en particular de Irlanda y Francia.

En los años posteriores a su resonante victoria sobre los vikingos en Edington (878), aprovechando la década de paz que ello le proporcionó, Alfredo el Grande congregó en torno a sí a un nutrido grupo de intelectuales que pasaron largas temporadas en su palacio siguiendo el modelo carolingio. Ello, según nos informa el obispo Asser en su biografía del rey, con el fin de que la *divina sapientia* y las Artes Liberales florecieran en su corte, ya que el rey habría amado el *studium sapientiae* desde su más tierna infancia.

Alfredo estaba convencido de que los terribles estragos causados por los vikingos eran un castigo por los pecados de su pueblo y la incuria del clero encargado de pastorearlo. El designio de Alfredo de educar a todos los hombres libres y el ambicioso programa educacional de Carlomagno reflejado en sus Capitulares guardan demasiado parecido como para que ello sea mera coincidencia. Aún más llamativo, quizá, es el objetivo común a ambos: la renovación de la vida religiosa a través de un renacimiento cultural.

Por consiguiente, el proyecto político del rey de Wessex, un programa imbuido de reformismo cristiano, consistió en recuperar dos bienes que en tiempos de San Beda el Venerable poseían sus antepasados y que se veían como algo inseparable: *weal and wisdom* (riquezas y sabiduría). Y es que el ejercicio del poder real y el conocimiento de la Sabiduría divina eran realidades inseparables a los ojos de Alfredo el Grande.

Alfredo el Grande, instrumentalizando con gran habilidad el *patrocinium regio*, iba a centralizar y cohesionar en torno a la Realeza toda la estructura aristocrática de Inglaterra, que amenazaba por entonces con desintegrarse por la peligrosa tendencia feudalizante de algunos *ealdormen* a crear principados territoriales y convertirse de facto en *half-kings* (término equiparable al *regulus* latino). Educarles e instruir en los rudimentos de la cultura cristiana a estos nobles era también una forma de ligarlos con lazos espirituales de fidelidad a la Realeza de Wessex, depositaria entonces de la defensa de la Fe católica en Inglaterra frente a la amenaza vikinga. El renacimiento alfrediano de los saberes fue, por consiguiente, un fenómeno completamente político.

Medio siglo después, en pleno siglo X, en el Continente la deplorable situación social y política no predisponía precisamente al desarrollo del pensamiento y la cultura. En una Europa que padecía todavía las consecuencias de las Segundas Invasiones de vikingos y magiares, asolada por las malas cosechas y que había visto perdida su anterior unidad política carolingia, las aristocracias particularistas, esos *malhechores feudales* desprovistos de todo programa político que habían socavado las bases del Imperio Carolingio hasta acabar con él, no resultaban ser los agentes idóneos para la necesaria construcción de un nuevo edificio institucional que sustituyera a las mentalidades políticas carolingias.

Como en los añorados tiempos carolingios, la única *intelligentsia* disponible estaba en la Iglesia, en concreto en los obispos, y la mayor parte de los gobernantes del siglo X, *reges illitterati* muchos de ellos, iban a echarse en sus manos para que les proporcionase cuadros burocráticos y una plataforma de legitimación sacral que seguía siendo muy necesaria. De ahí el éxito de la unción y la rápida propagación del arquetipo cristocéntrico de la Realeza.

Sin embargo, en medio de tanta ruina, en una Europa cuyas bibliotecas y claustros eran arrasados por los vikingos, surgió inesperadamente en Alemania, el lugar menos civilizado del Imperio Carolingio, un nuevo oasis de fortaleza y sabiduría donde una nueva dinastía de reyes sabios protegió la cultura y reedificó el proyecto imperial de Carlomagno sobre sus ruinas. El Sacro Imperio Romano Germánico de los otónidas fue construido con el hierro de las espadas, pero en sus abadías y escuelas catedralicias no imperó la oscuridad del Siglo de Hierro que nublaba por entonces el resto de Occidente.

Presentado como el salvador de Europa por sus victorias frente a los Magiares, dominada Italia y aplastados los duques rebeldes, inmensamente rico gracias al descubrimiento de minas de plata en sus tierras patrimoniales de Harz, Otón I (*reg.* 936-973) se sintió lo suficientemente fuerte para poner en marcha una total reestructuración del reino teutónico que implicaba una potenciación del poder de los obispos, convertidos ahora en contrapeso de los ducados tribales.

Pero la instrumentación otónida de la eclesiología y la teología política al estilo de los reyes carolingios no se limitó al ceremonial o a las alianzas políticas con la Iglesia. También hubo una teología política otónida. La fundación del Sacro Imperio coincidió con una inyección de savia nueva en la vida intelectual de Alemania, un resurgimiento cultural en el que la corte jugó un papel decisivo en lo que era un claro seguimiento de la tradición carolingia de la Realeza sapiencial.

Según relata Widukind de Korvey, el propio Otón, como había hecho antes Carlomagno, se esforzó en subsanar sus carencias intelectuales y consiguió aprender a leer con casi treinta y cinco años, posiblemente debido a la influencia de su segunda esposa, la cultivada emperatriz Adelaida. El emperador Otón recuperó también el patronazgo cultural carolingio al albergar en su corte a sabios venidos de otros países, como los gramáticos italianos Esteban de Novara y el diácono Gunzo, traídos por Otón para enseñar en la escuela catedralicia de Wurzburg. También llamó a su corte al erudito lombardo Liutprando de Cremona, a quien conseguirá una mitra episcopal y enviará como embajador a Constantinopla ante el *basileus*.

Un caso revelador del interés de Otón el Grande por la renovación de los estudios en sus dominios lo encontramos en su «fichaje» de Gerberto de Aurillac, un joven monje aquitano que había estudiado matemáticas en España, una ciencia olvidada en el Siglo de Hierro como casi todo lo que atañe al *Quadrivium*. El joven monje, ligado desde entonces a la casa imperial alemana, acabaría accediendo al solio pontificio como Silvestre II. Su relación política y espiritual con su pupilo, el emperador Otón III (*imp.* 994-1002), recuerda vivamente la que mantuvieron Carlomagno y Alcuino de York dos siglos atrás.

Con todo, a diferencia de Carlomagno y el resto de soberanos carolingios, los otónidas optaron por desplegar un patronazgo cultural no ligado estrictamente a su palacio o su persona, enviando a los intelectuales que estaban bajo su protección a aquellos centros eclesiásticos donde hacían más falta. En efecto, fueron los *scriptoria* monásticos y las escuelas catedralicias ligadas a la corte imperial las que asumieron el liderazgo de este *renacimiento otoniano*.

Una vez en el trono el discípulo de Gerberto de Aurillac, Otón III intentó encarnar el arquetipo del Rey Sabio y podemos decir que lo con-

siguió. El monje cronista francés del siglo XI Ademar de Chabannes le define como un *emperador-filósofo*. Educado entre mujeres cultas y refinadas como su madre, su abuela y sus tres hermanas, fue un hombre a un tiempo sensible y místico, penitente habitual y uno de los mayores patrocinadores de las artes plásticas de toda la Edad Media. Fue también el último de los reyes sabios de la Alta Edad Media.

Su muerte en el alba del Milenio en la flor de la juventud dio paso a los tiempos de la Realeza feudal en la que poca cabida habría para el Ideal Sapiencial. Los reyes del Año Mil serán reyes guerreros y analfabetos. El paradigma del *Rex inutilis* alcanzó entonces su máxima expresión. Habría que esperar al renacimiento del siglo XII para que el discurso salomónico de la Realeza resurgiera con fuerza y viviera su auténtica Edad de Oro. Nunca se ha dado en la Historia más importancia a la sabiduría de los reyes que en los dos siglos que transcurren entre 1100 y 1300.

La crisis del discurso sapiencial de la Realeza

Ahora bien, la recepción europea en la segunda mitad del siglo XIII de *La Política* de Aristóteles a partir de la versión de Guillermo de Moerbeke pondrá fin a la considerable influencia del discurso de la Realeza sapiencial en el pensamiento político católico del Occidente medieval. Su éxito estaba ligado a la alargada sombra de Platón y los libros sapienciales de la Biblia.

Cuando ambos cedan su lugar preeminente en los corazones de los escolásticos a Aristóteles y al recuperado Derecho romano, comenzará a caer en el olvido el *sueño salomónico* de la Realeza. La nueva teología política que el tomismo desarrollaría en la Baja Edad Media y la Edad Moderna daría alas a un nuevo arquetipo, el del príncipe prudente, sustituyendo la *prudentia gubernatoria* a la *sapientia* como virtud política suprema.

Y no es que no hubiera reyes sabios a partir de entonces. Ciertamente, Carlos V de Francia (*reg.* 1363-1380: *el Sabio*), Felipe II de España (*reg.* 1556-1598: *el Rey Prudente*), Jacobo I de Inglaterra (*reg.* 1603-1625: *el Salomón inglés*) y el emperador Rodolfo II (*imp.* 1576-1612: *el emperador de los alquimistas*) son buenos ejemplos de cierta continuidad del modelo en la Temprana Edad Moderna.

Pero lo cierto es que, a efectos de lo que supone una plataforma de legitimación del poder, el despliegue de una imagen sapiencial de la Realeza había perdido la mayor parte de su fuerza. La condición de Rey Sabio pasó a ser una más de las muchas virtudes del soberano y no la más política de ellas, como se puede comprobar examinando la propaganda regia del período que pasa por alto en muchas ocasiones el amor al estudio del monarca objeto de alabanza.

PARTE PRIMERA

Los orígenes del Ideal Sapiencial: El «Rey Filósofo» en la Antigüedad Clásica

CAPÍTULO I

La formulación del Ideal Sapiencial en la Antigüedad: el ideal platónico del *basileus philosophos* y sus secuelas

La Hélade: patria del Ideal Sapiencial

El pensamiento helénico ocupa una posición singular en la historia del Ideal Sapiencial. Frente a las civilizaciones asiáticas y el Antiguo Egipto, la civilización de la Grecia clásica supuso, sin duda, un hito fundamental en todo cuanto hace referencia a la función social del conocimiento. En palabras de Werner Jaeger, «no es posible describir en breves palabras la posición revolucionaria y señera de Grecia en la historia de la educación humana». Para los griegos la *paideia* (término que podemos traducir como un trinomio de educación-cultura-filosofía) representaba el sentido último de la existencia humana. Y es que, «sin la idea griega de la cultura, no hubiera existido la Antigüedad como unidad histórica ni el mundo de la cultura occidental»¹. En definitiva, los griegos fueron los creadores de la misma idea de *cultura*.

Cierto es que la tarea de escudriñar los orígenes del Ideal Sapiencial nos podría llevar muy lejos en el tiempo, casi hasta los albores de la civilización. Numerosos estudiosos insisten actualmente en la influencia de las nociones babilónica de *Nemequ* (Sabiduría) y egipcia de *Maat* (Verdad) en

¹ W. JAEGER, *Paideia*, *op. cit.*, *ed. cit.*, p. 6.

la configuración del arquetipo de la Sabiduría (*Hokhmá*) bíblica. En este sentido, se han descubierto recientemente afinidades textuales sorprendentes entre el libro de los *Proverbios* y las *Instrucciones de Amenemope*, un texto sapiencial del antiguo Egipto².

Ahora bien, los orígenes del acervo esencial del Ideal Sapiencial cristiano, en particular de la trascendental noción salomónica de Sabiduría hipostática (personalizada, divinizada), hay que buscarlos en la Hélade, en concreto en el pensamiento del gran filósofo ateniense Platón. Es aquí donde descubrimos la cesura temporal, aquí donde podemos marcar la línea de un antes y un después en lo que respecta a la génesis del Ideal Sapiencial.

Bien es cierto que encontramos *reyes sabios* en la Antigüedad preclásica. En Egipto se escribieron obras imbuidas de espíritu sapiencial como, por ejemplo, el espejo de príncipes del faraón Merikare (*circa* 2100 a.C.). También podríamos mencionar el libro de sentencias sumerias que se atribuyeron al legendario rey sabio Suruppak, un gobernante antediluviano de claro perfil salomónico. Un perfil que el instruido rey asirio Assurbanipal (*circa* 630 a.C), constructor de una biblioteca de 600.000 tablillas, también presenta. En efecto, el terrible vicario del dios Assur, conquistador implacable y cruel de un sinfín de naciones de Oriente Medio también habría demostrado ante las asambleas de letrados su profunda erudición³.

Pero no hay que olvidar que estos reyes sabios del Antiguo Oriente eran hombres-dioses en los que su sabiduría era la expresión de una metafísica oriental del poder y una concepción del hombre por completo ajena a la cosmovisión grecorromana y también, aunque en menor medida, a la judeocristiana. Aunque, ciertamente, el Ideal Sapiencial cristiano es deudor, a través del Antiguo Testamento, de la concepción «jerárquico-descendente» de la Verdad revelada propia del Antiguo Oriente, su concepción del hombre fue y es esencialmente grecorromana. Por otro lado, en los libros sapienciales de la Biblia se descubre un espíritu más griego y platónico que oriental. El hombre-rey en humilde disposición de discípulo de su Creador-Maestro y no el rey igual de los dioses fuente él mismo de sabiduría es la nítida imagen que no debemos nunca perder de vista en la Realeza sapiencial cristiana.

En efecto, nadie duda de que los reyes sabios de la Cristiandad medieval siempre fueron tenidos por hombres y nada más que hombres, siendo

² E.T. HANSEN, *The Solomon Complex. Reading Wisdom in Old English Poetry*, Toronto, 1988, pp. 13-22, y J. CRENSHAW, «Method in Determining Wisdom Influence upon Historical Literature», *Journal of Biblical Literature*, 88, 1969, p. 132.

³ J. CÓRDOBA, *Genio de Oriente*, Madrid, 1995, pp. 28-29.

la Realeza católica una institución humana y falible, por mucho que fuera de derecho divino. Un mal menor, incluso, si tenemos en cuenta el mensaje de San Agustín en *La Ciudad de Dios* y San Isidoro en las *Etimologías*. La posesión regia de la sabiduría en clave cristiana, aunque concebida como don divino, no degeneró nunca en una estatolatría monárquica o en un culto mesiánico al gobernante. Ni siquiera en el Bizancio del cesaropapismo autocrático de los *basileus* o en la corte del emperador Federico II, por poner los dos ejemplos de despotismo medieval más claros.

Platón: la *Sophia* metafísica y el ideal del Rey Filósofo

Se puede decir que con Platón se rompe, por vez primera en la historia de Occidente, la hostilidad natural entre sabiduría sacerdotal y poder político. El aristocratismo sapiencial de Platón unió saber moralizado y poder secular, filosofía y política, de una forma indeleble que influirá no sólo en el pensamiento antiguo y medieval, sino también en destacados filósofos de la Edad Moderna. En esencia, según Pier Paolo Portinaro, Platón contribuyó a configurar la idea de un estado creación, en tanto que *machina machinarum*, de un Rey-Filósofo, una suerte de *megaanthropos* («hombre superior»)⁴ que conoce los *arcana imperii* («secretos del poder») vedados al común de los mortales⁵.

Voluntad de poder y voluntad de conocimiento se aunaban así por vez primera en la tradición occidental. El liderazgo carismático entraba en una nueva dimensión que anunciaba la Realeza salomónica. En este sentido, no resulta exagerado afirmar que el filósofo ateniense fue quien primero planteó una ruptura revolucionaria del dualismo funcional *fortitudo-sapientia* propio de la mentalidad indoeuropea ancestral.

Bien es cierto que en la *Iliada* Homero ya había construido algunas imágenes que aunaban los principios del *agon* (combate) y de la *episteme* (erudición) como al acuñar la noción de conocimiento bélico (*epistamēnos polemizein*)⁶. Pero lo cierto es que el propio argumento de la *Iliada*,

⁴ En lo que puede ser una lejana prefiguración del «superhombre» de un Friedrich Nietzsche embriagado de lecturas de la época Clásica (objeto de su especialización académica).

⁵ Pier Paolo PORTINARO, «Aristocrazie artificiali: governo dei custodi, elitismo tecnocrazia», *Filosofia Politica*, 9, 1995, pp. 389-390 y 394.

⁶ HOMERO, *Iliada*, II, 661 y VI, 77 (*apud* Ernst R. CURTIUS, *Europäische Literatur und Lateinisches Mittelalter*, Berna, 1948; ed. esp. *Literatura europea y Edad Media Latina*, Madrid, 1981, vol. 1, p. 242).

obra paradigmática del ideal agonal helénico y plasmación de uno de los modelos morales más antiguos de Europa, consiste en la actuación irreflexiva de un joven guerrero, Aquiles, héroe en el que no se da ninguna virtud sapiencial, en contraste con la figura de los ancianos sabios, como Néstor y Ulises, poseedores de la *sofrosyne* (virtud a medio camino entre la prudencia y la sabiduría). No olvidemos a propósito de esto que fue la *sofrosyne* de Ulises la que hizo posible la caída de Troya. Junto a ellos, la figura del rey guerrero Agamenón, tan irreflexivo y obcecado como el propio Aquiles, encarnaría también al «joven» que precisa tutela.

En efecto, en la Edad Arcaica, imbuida de los principios homéricos, el *ethos* de la aristocracia griega estaba dominado por un único principio en el que se resumía la excelencia (*areté*) y el bien (*agathon*): el ideal agonal y su anhelo inherente del triunfo⁷ y de la fama inmortal del héroe, así como el espíritu de emulación entre iguales, un espíritu encarnado en el combate hoplítico ritualizado y en los Juegos Olímpicos. En palabras de Raoul Lonis, «el espíritu agonal era algo inherente a la mentalidad griega»⁸. Incluso, hubo *poleis* tan imbuidas del ideal agonístico que acabaron fusionando virtudes en principio tan antitéticas como *agon* y ancianidad. De esta forma, la *Gerousia* espartana (el consejo de ancianos), según testimonia Plutarco, estaba apoyada en un principio jerarquizador basado en el *agon*⁹.

Pero, en todo caso, la constatación de si el Ideal Sapiencial platónico hunde sus raíces en el *pathos* de la época arcaica griega o es su propia antítesis excede con mucho el marco de este trabajo. Sólo cabe recordar que el propio Platón calificó a Homero como *el educador de toda Grecia*, lo cual refuerza nuestra primera impresión de que la poesía épica (tanto en la Alta Edad Media como en la Antigüedad preclásica) fue, con mucho, el principal vehículo de pedagogía política dirigida al estrato aristocrático y ya hemos atisbado ligeramente cuál fue el mensaje agonal que Homero transmitió a las generaciones que le sucedieron¹⁰.

En efecto, el *corpus* homérico resulta ser la primera formulación escrita de la concepción del hombre griega, su primera propuesta de un paradigma heroico, de un modelo y un espejo de virtudes en el que mirarse.

⁷ La *philoneikia*: el amor a la victoria de que hablara Jenofonte.

⁸ R. LONIS, *Guerre et religion en Grèce a l'époque classique. Recherches sur les rites, les dieux, l'idéologie de la victoire*, París, 1979, p. 25; vid. J.S. LASSO DE LA VEGA, «Ética homérica», *Introducción a Homero*, ed. L. Gil, Barcelona, 1984, t. 1, pp. 291-316, y J. FERGUSON, *Moral Values in the Ancient World*, Londres, 1958.

⁹ R. LONIS, *Guerre et religion en Grèce a l'époque classique, op. cit.*, p. 26.

¹⁰ W. JAEGER, *Paideia, op. cit., ed. cit.*, p. 48.

Ahora bien, la pedagogía política homérica tenía un alcance limitado derivado del hecho mismo de lo arcaico de sus propias concepciones. Y es que la *areté* homérica era consustancial a la sangre y al destino, se nacía con ella, no se podía adquirir ni aprender, por lo que no era ya operativa en el tiempo de la *polis*.

Muy diferente sería la cosmovisión platónica. Aristócrata *pur sang*, hombre bien relacionado, sólo apartado de la actividad pública por las vicisitudes derivadas de la guerra del Peloponeso, Platón aplicará los esquemas filosófico-morales socráticos y pitagóricos al ámbito de la teoría política. En los turbulentos años en que los sofistas y los demagogos dominaban la democracia ateniense, Platón cuestionó el gobierno de la mayoría a partir de la constatación de la ignorancia de la multitud¹¹. Procedente de un medio oligárquico, intentó resucitar el predominio moral aristocrático dotando a éste de un nuevo sentido, de un principio legitimador diferente a la riqueza o el linaje: la sabiduría¹².

La innovación conceptual platónica se produce en uno de los diálogos que el filósofo atribuye a su maestro Sócrates: el *Protágoras*. En esta obra, Platón pone en boca de Sócrates una afirmación rupturista: la sabiduría es una virtud moral y no opinión (*doxá*: como proponía Isócrates) o conocimiento técnico (como querían los sofistas). Es, por tanto, parte consustancial de la *areté* aristocrática, de aquello que es la «excelencia» del hombre superior¹³.

Como ha señalado Egon Flaig, Platón intentó redefinir en quién residía la autoridad última en el seno de la *Politeia* (la comunidad política), presentando una alternativa al principio democrático, entonces imperante en Atenas pero en honda crisis, de votación mayoritaria. El gobierno de los sabios que proponía Platón no era sino un retorno a la *areté* (virtud aristocrática) en el marco de la crisis de la democracia ateniense¹⁴.

Y es que, al redefinir el sentido último de la comunidad política y cifrarlo en la *paideia*, Platón también arrebatava el poder al *demos*, puesto que resulta evidente que *los sabios son la parte más reducida de la ciudad*. Significativamente, Platón habla de un linaje (*genos*) en quien residiría la

¹¹ Vid. A.E. TAYLOR, *Plato. The Man and his Works*, Londres, 1926, reed. 1960.

¹² Vid. I. MCGILP, *The unity of Plato's Political Thought*, Vancouver, 1974, y E.M. WOOD, *Class Ideology and Ancient Political Theory. Socrates, Plato and Aristotle in Social context*, Oxford, 1978.

¹³ PLATÓN, *Protágoras*, 329E (*apud* W. JAEGER, *Paideia, op. cit., ed. cit.*, p. 499).

¹⁴ Egon FLAIG, «Weisheit und Befehl: Platons *Politeia* und das Ende der Politik», *Saeculum*, 45, 1994, pp. 35-36; *vid.* H.J. KRAMER, «*Arete* bei Platon und Aristoteles. Zum Wesen und Geschichte der Platonischen Ontologie», *Abhandlungen der Heidelberger Akademie der Wissenschaften* (Phil.-Hist. Kl.), 6, 1959, p. 233 y ss.

ciencia, el mando y el gobierno¹⁵. En este sentido, el filósofo ateniense escribe en *El Político* que *entre mil hombres jamás podrían hallarse más de cincuenta reyes*, entendiendo aquí por reyes sólo a los filósofos que dominan la ciencia de reinar (*basiliken epistemen*)¹⁶.

Su programa político partía de la subordinación de la política a la moral, una moral que se articulaba en torno a dos categorías encarnación del Sumo Bien: Sabiduría y Justicia. *Sophia* y *diké* están tan estrechamente ligadas en su pensamiento que la una no puede existir sin la otra¹⁷. De ahí la ruptura de Platón con la división trifuncional, si bien encontramos también en los tiempos heroicos una vinculación de *Themis* (la Justicia divina) y *gnomos* (el juicio sabio que interpreta la ley de los dioses).

La función sapiencial, desligada ahora del sacerdocio, cobra tanta relevancia en su planteamiento que hace inevitable una concentración de todo el poder en una única dignidad (sea monárquica e individual o aristocrática y colectiva, pues ambas opciones permanecen abiertas): el *basileus philosophos*, una translación platónica de la figura del *Rey Sacerdote* propia de las sociedades en las que aún imperaba el pensamiento mítico. En realidad, el discurso platónico sobre la Realeza (*basileias*) está tan dominado por el Ideal Sapiencial que al filósofo ateniense le es indiferente si éste se concreta en una monarquía o una aristocracia de custodios del estado (*phylakes* o *arcontes*), abogando según la ocasión por una u otra forma de gobierno sin contradecirse.

La Realeza sapiencial será definida por Platón en su forma canónica en un pasaje estelar de *La República* (473c), un pasaje que tendrá una vigencia milenaria y que será citado hasta la saciedad en la Antigüedad Clásica y la Edad Media: *a menos que los filósofos no reinen en las ciudades, o que los llamados ahora reyes y soberanos no se dediquen auténticamente y en serio a la filosofía, de modo que concurran en el mismo sujeto el poder político y la filosofía, y a menos que no se aparte por la fuerza a la multitud de personas que siguen uno u otro camino exclusivamente, no habrá tregua para los males que aquejan a las ciudades, ni tampoco, a mi parecer, para los del género humano*¹⁸.

¹⁵ PLATÓN, *La República*, IV, 428e (ed. A. Gómez Robledo, México, 1971, p. 131); E. FLAIG, *Weisheit und Befehl*, art. cit., p. 39.

¹⁶ PLATÓN, *El Político*, VI, 292e (ed. A. González Laso, Madrid, 1955, p. 60). Esta ciencia regia consiste en la mejor manera de conducir las relaciones de una ciudad con el interior y con las otras ciudades (*La República*, IV, 428d, ed. cit. p. 131).

¹⁷ Vid. D. APPEL, *The Wisdom and Ideas of Plato*, Greenwich, 1962.

¹⁸ PLATÓN, *La República*, V, 473cd (ed. cit., p. 191). Obsérvese que utiliza el verbo reinar ($\beta\alpha\sigma\iota\lambda\epsilon\upsilon\sigma\omega\sigma\iota\nu$) para referirse a la élite de los filósofos guardianes.

Vittorio Dini ha recalado la importancia de esta figura platónica de los *custodios*. Para este investigador italiano, el *topos* de los gobernantes custodios del pueblo (los *phylakes* y *arcontes*) fue el que rompió el esquema trifuncional indoeuropeo al otorgar a una nueva élite la custodia de los dos principios cardinales en que se apoyaba la sociedad: la Sabiduría y la Justicia.

En consecuencia, Platón inauguraría una *concepción ministerial de la soberanía* de la que serían continuadores los pensadores medievales con su ideal del *Rey Pastor*, formulada por vez primera en forma detallada en la *Regula Pastoralis* del papa San Gregorio Magno (*pont.* 590-604)¹⁹. Ahora bien, una visión opuesta a la de Dini la encontramos en Paul E. Dutton, quien ha apuntado que el esquema trifuncional de la sociedad medieval hundiría precisamente sus raíces en las formulaciones del *Timeo* de Platón (transmitidas por Calcidio)²⁰. Sea como fuere, lo cierto es que ambas posiciones pueden ser perfectamente conciliables.

La élite de filósofos guardianes del estado platónico estaría formada por personas *que acrediten ser capaces de guardar las leyes y costumbres de la ciudad* así como que conozcan el Ser y el Bien en sí, teniendo su alma fija en la Verdad absoluta, contemplándola con la mayor exactitud posible, *a fin de establecer las normas de lo bello, de lo justo y de lo bueno*²¹. Para alcanzar este estado de sabiduría, los filósofos-reyes, deberán haber seguido un riguroso régimen de estudios que incluiría dos años de educación marcial y deportiva, diez años de matemáticas, cinco de dialéctica y, finalmente, quince de aprendizaje de la ciencia del gobierno (*basiliken epistemen*) de la polis, con lo que hasta la edad de cincuenta años no estaría preparado el sujeto para, a un tiempo, contemplar el *Sumo Bien* y gobernar el estado²².

Por consiguiente, esta élite de filósofos-reyes estaría en posesión de una doble sabiduría. Por un lado, una *sophia* de índole místico-teológico, centrada en la contemplación del *mundo de las Ideas*, esto es, en el *Sumo Bien* y la *eterna esencia*, que les asimilaría de algún modo a una casta de místicos ascetas: *aquél*, escribe Platón, *no tendrá otro placer que el del alma en sí misma, y dejará de lado los placeres del cuerpo, si es filósofo de verdad y no fingido*²³.

¹⁹ VITTORIO DINI, «La politica diventa professione: le trasformazioni moderne della figura del custode», *Filosofia Política*, 9, 1995, pp. 367-369 y 371-373.

²⁰ Vid. P.E. DUTTON, «*Illustre civitatis et populi exemplum: Plato's Timaeus and the Transmission from Calcidius to the End of the Twelfth Century of a Tri-Partite Scheme of Society*», *Mediaeval Studies*, 45, 1983, pp. 79-119.

²¹ PLATÓN, *La República*, VI, 484c (*ed. cit.*, p. 202).

²² Vid. C.D.C. REEVE, *Philosopher-Kings: The Argument of Plato's «Republic»*, Princeton, 1988.

²³ PLATÓN, *La República*, VI, 485d (*ed. cit.*, p. 204). En otro pasaje alude a una suerte de voto de pobreza de estos reyes filósofos (VI, 485e).

Por otro lado, la segunda vertiente de la sabiduría platónica radica en la mencionada ciencia regia del gobierno (*basiliken epistemen*), de índole más terrenal que la primera. De cualquier modo, ambas ramas de la sabiduría tienen un único objetivo cuasi-religioso: conducir a los ciudadanos a la conversión del alma *desde el día tenebroso al día verdadero*, en una ascensión mística hacia el Ser eterno²⁴. Como señala Flaig, la *Politeia* platónica no es otra cosa que un tratado de teología política, una teología impregnada de la influencia de Hesíodo²⁵.

En último término, es esta *sophia* trascendente la que legitima el gobierno de los sabios, ya que Platón opina que los letrados y escribas, los intelectuales poseedores de la ciencia práctica (*episteme*), no son sino *auxiliares*, nunca jefes que deban ejercer el gobierno de las ciudades²⁶. Ello, a pesar de que reconoce que es este grupo el que mayor empeño pone en dominar el arte de la política²⁷. Así pues, para Platón no es el mero conocimiento el que otorga el poder, lo cual aleja su *Politeia* de cualquier paralelismo con un gobierno tecnocrático o meritocrático. La burocracia en el esquema platónico cumple siempre una función instrumental, subordinada.

En este sentido, se hace necesario resaltar las diferencias existentes entre el Ideal Sapiencial de Platón y los planteamientos «tecnocráticos» de un sofista como Protágoras. Frente a la vida contemplativa y el conocimiento trascendente (*sophia*) por el que aboga Platón, Protágoras y los sofistas depositaban la virtud pública en la *techne* (arte, técnica), en concreto en el «arte del ingenio» (*machanoen technas*), algo que vendría a equivaler a la elocuencia y la retórica²⁸. Fue precisamente Platón quien más cuestionó, siguiendo la estela de Sócrates, el protagonismo de los demagógicos oradores del ágora, autodenominados «maestros de virtud», rebatiendo los

²⁴ PLATÓN, *La República*, VII, 521c (ed. cit., p. 250).

²⁵ E. FLAIG, *Weisheit und Befehl*, art. cit., p. 37.

²⁶ PLATÓN, *El Político*, V, 290b (ed. cit., p. 56):

—Extranjero: *Me refiero a los que entran en la clase de los heraldos y a todos los que prestando servicios llegan a ser entendidos en la escritura, y a algunos otros hábiles en grado sumo para llevar a cabo una infinita variedad de tareas relativas a las magistraturas. ¿Cómo llamaremos a su vez a todos éstos?*

—Joven Sócrates: *Como dijiste ahora: servidores y no jefes que por sí mismos ejerzan el gobierno de las ciudades.*

²⁷ PLATÓN, *El Político*, V, 290c (ed. cit., p. 56): *Con todo, no creo haber soñado al afirmar que por esta parte surgirían los que con mayor encono reclaman para sí el arte de la política.*

²⁸ Giovanni GIORGINI, «Filosofí o Tecnocrati? Il Dialogo tra Platone e Protagora sul governo dei tecnici», *Filosofía Política*, 9/3, 1995, p. 359.

fundamentos sapienciales de su legitimación, es decir, minusvalorando el papel que la retórica tendría en la jerarquía de los saberes.

En realidad, esta dicotomía conceptual entre sabiduría y conocimiento técnico (*sophia vs. techne*) se concreta en la pirámide sapiencial platónica y la cristiana medieval en una diferenciación social entre *sabios* y *letrados*, siendo los primeros investidos de un carisma especial con proyección política y doctrinal (la *auctoritas* romana), mientras que los segundos no serían sino meros servidores del poder en los que la función instrumental predominaría sobre la función doctrinal. Podían ser incluso esclavos o siervos, como tantas veces ocurrió con los secretarios de los emperadores romanos o los ministeriales de los reyes del Medievo.

Esta llamativa dicotomía la contemplamos ya en el antiguo Oriente, donde en la relación de intelectuales célebres de Anu-bel-sanu (año 165 a.C.) se divide a éstos entre los siete *sabios* antediluvianos (los *apkallu*) y los nueve *eruditos* postdiluvianos (los *ummanu*). Lo que los distinguiría sería el *genio civilizador* de los primeros, aquellos que enseñaron a los hombres las grandes verdades mientras que los segundos estarían destinados a su preservación²⁹. En la misma línea habría que incluir el mito sapiencial fundacional de los siete sabios de Grecia.

La base de toda la argumentación política platónica reside en la alegoría corporativa, en torno a la cual construye una jerarquización de las funciones sociales paralela a la jerarquía de las potencias del alma. Así, la preeminencia de la *sophia* sobre las restantes virtudes de la tetraarquía moral platónica (*dikaiosyne, andreia y sofrosine*) se apoyaría en el paralelismo establecido con el papel dirigente del intelecto (*nous*) sobre los órganos del cuerpo humano. Las potencias irascibles o concupiscentes del alma se asimilarían a funciones sociales como la milicia o el comercio, con lo cual su subordinación moral a la inteligencia también se traduce inmediatamente en una jerarquización sapiencial de la comunidad humana.

Superficialmente, la división platónica en tres grupos, sabios (*guardianes*), guerreros (*auxiliares*) y trabajadores (agricultores y artesanos), podría parecer una reproducción del esquema trifuncional. Pero es sólo una apariencia, ya que la relación de poder entre los dos grupos superiores cambia radicalmente con respecto a la visión tradicional indoeuropea. Y es que Platón desliga por completo la milicia del gobierno, el cual otorga en exclusiva a unos sabios desligados del sacerdocio, una disposición que situaba tanto al estrato militar como al estrato sacerdotal en una posición

²⁹ J. CÓRDOBA, *Genio de Oriente*, op. cit., p. 24.

de entera subordinación al filósofo, expresada en la propia denominación de *epikouroi* (*auxiliares*).

De esta forma, en *El Político*, Platón afirma que la clase sacerdotal desempeña un *arte auxiliar*, debiéndoseles situar en la clase de los *epikouroi*³⁰. Es obvio que si a los sacerdotes se les arrebatara la *auctoritas* doctrinal y se les relega al culto divino, esto es, a la ejecución de los diferentes rituales de la religión pagana (sacrificios, ceremonias, auspicios...), su función social queda reducida a la mínima expresión, algo que, en cualquier caso, ocurriría ya en la sociedad helénica desde hacía siglos. Traduciendo el esquema platónico en clave cristiana, habría que distinguir entre los sacerdotes encargados de la cura de almas y los teólogos, debiendo estar el gobierno supremo de la *res publica christianorum* en manos de estos últimos.

En su última y más extensa obra, *Las Leyes*, Platón, hablando por boca de un ateniense, critica a aquellos que quieren subordinar la legislación a las necesidades de la guerra y propone que las leyes se supediten a la *primera y principal de las cuatro virtudes* (la sabiduría), *que dirige a todas las demás*³¹. Argumenta a continuación que la caída de los reyes no se debe a la impericia bélica o a la cobardía sino a la ignorancia, *el mayor de los vicios*³².

Esta idea se concreta al final de la obra cuando, a la hora de establecer la composición del Consejo de los Custodios (*arcontes*), Platón insiste en lo establecido en *La República*: sus miembros deben ser escogidos en base a su sabiduría. Pero aquí introduce una digresión que consideramos importante: deberán tenerse en cuenta, ante todo, la solidez de sus creencias y conocimientos religiosos, ya que *quien no posea estos conocimientos junto con las virtudes del pueblo, es prácticamente imposible que algún día pueda llegar a ser el gobernante de una ciudad*³³.

¿Estamos ante un retorno de Platón en su vejez a un principio de jerarquización cuasi-sacerdotal? ¿O más bien incide en la caracterización místico-teológica de los filósofos de la que hablábamos antes? Lo cierto es que en el planteamiento platónico resultaba lógico que los guardianes del estado conocieran mejor que nadie la meta hacia la que éste tenía que dirigirse: la idea del Bien³⁴. En la Edad Media cristiana, este mismo prin-

³⁰ PLATÓN, *El Político*, V, 290d (*ed. cit.*, p. 56). Para la clasificación social platónica *vid.*, E.M. WOOD, *Class Ideology and Ancient Political Theory. Socrates, Plato and Aristotle in social context*, Oxford, 1978.

³¹ PLATÓN, *Las Leyes*, III, 688 (*ed. J.M. Ramos*, Madrid, 1988, p. 145); *vid.*, M. VAN-HOUTE, *La philosophie politique de Platon dans les «Lois»*, Lovaina, 1954.

³² PLATÓN, *Las Leyes*, III, 688 (*ed. cit.*, p. 146).

³³ PLATÓN, *Las Leyes*, XII, 966 (*ed. cit.*, pp. 546-547).

³⁴ W. JAEGER, *Paideia, op. cit., ed. cit.*, p. 1074.

cipio jerarquizador será la base del agustinismo político y de la hierocracia pontificia. Los obispos medievales y sus influyentes concilios ocuparán en no pocas ocasiones una posición de poder muy pareja a la de los consejos de filósofos gobernantes que soñara Platón.

La legislación había sido siempre, para la mentalidad griega, la obra de la sabiduría superior de una personalidad cuasi-divina individual. Para Platón, el poseedor de la suprema virtud, la *sophia*, encuentra en la tarea legislativa la forma de desempeñar una tarea productiva en la sociedad. El filósofo se transforma así en legislador. Y es que el espíritu de las leyes, su *ethos*, radicaría en la identificación de la figura del legislador con la del educador del pueblo³⁵. De nuevo la Realeza iuscéntrica y la sapiencial se daban la mano en el pensamiento griego.

Aristóteles y la noción ética de *phronesis*: un sapiencialismo práctico

Ciertamente, resulta complicado dilucidar la posición ante el Ideal Sapiencial del principal de los discípulos de Platón, Aristóteles. Parece que, en sintonía con lo que había llevado a cabo en lo que respecta a la reflexión filosófica en general (es decir, «materializar» el pensamiento platónico, darle una óptica más inmanentista), Aristóteles de Estagira (384-322 a.C.) desechó el referente místico-moral que era la *sophia* para Platón y lo sustituyó por algo más operativo en el marco de la *polis* griega: la *phronesis* (prudencia).

Esta nueva semántica sapiencial se puede encardinar dentro del proceso evolutivo que Werner Jaeger ha descrito. Efectivamente, según Jaeger se habría producido una evolución del ideal del sabio o del modo filosófico de vida en la cultura clásica desde un modelo más contemplativo, dedicado a la abstracción, hacia el modelo helenístico, centrado, por el contrario, en una cosmópolis política inmanente y en la vida activa. Obviamente, Aristóteles constituiría un momento clave en esa evolución y sería el gozne entre Platón y el helenismo tardío.

En la concepción aristotélica se enlazarían, prudencia práctica (*phronesis*) y sabiduría teórica (*sophia*) a la vez que lo harían la dimensión ética y la ontológica (idealista). La sabiduría carecerá ahora del papel privilegiado de ser guía de la acción práctica, ya que en la nueva ética de Aristóteles *no hay un conocimiento inmutable y metamundano de la divinidad* que esté por encima de la racionalidad práctica³⁶.

³⁵ W. JAEGER, *Paideia*, op. cit., ed. cit., pp. 1020-1021.

³⁶ C. THIEBAUT, *Cabe Aristóteles*, Madrid, 1988, pp. 74-75.

La noción aristotélica de prudencia resulta ser autosuficiente, en tanto que *recto y oportuno conocimiento de lo práctico*, encarnando *la condición estructural de la moral, su forma de ejercicio, aquello sin lo cual no es concebible como racionalidad*. Además, la *phronesis* es un ideal de excelencia y virtud aristocrática (*areté*), un modo de vida que es la condición del comportamiento moral del hombre³⁷. En efecto, la prudencia aristotélica era, ante todo, la dimensión ética de la razón práctica, una razón a la que el Estagirita despojó de los atributos místicos que Platón había conferido a la Sabiduría. En su *Ética a Nicómaco*, Aristóteles escribe que la etimología griega de *phronesis* y *sophia* es análoga, lo que probaría, en su opinión, que son virtualmente sinónimos.

Ello, a pesar de que afirma taxativamente que la prudencia no pertenece ni a la ciencia (*episteme*) ni al arte³⁸. Por consiguiente, en el concepto aristotélico de juicio moral, el conocimiento acumulado no resulta un auxilio decisivo, de lo cual se colige que no tiene sentido la preeminencia social de los sabios poseedores de una Verdad trascendente y unívoca (como el Bien en sí) postulada por Platón. En efecto, el conocimiento del Bien en sí (que Aristóteles no considera unívoco sino múltiple), suprema aspiración del sistema político platónico, carece de importancia de cara al ordenamiento ético y político aristotélico. El fin de la política no es, según Aristóteles, el conocimiento (*gnosis*) sino la acción (*praxis*): *no es fácil ver qué provecho sacarán para su arte el tejedor o el carpintero de conocer el Bien en sí, o cómo podría ser mejor médico o mejor general el que haya contemplado esta idea*³⁹.

El Estagirita define la prudencia como *un modo de ser racional, verdadero y práctico, respecto de lo que es bueno para el hombre, siendo la cualidad propia de los administradores y de los políticos*⁴⁰. En realidad, lo que le falta a la virtud natural para llegar a ser virtud en sentido moral (*areté*) es lo que viene a ser la *phronesis* aristotélica, una suerte de *mediadora entre la virtud natural y la virtud moral*. Por tanto, no existe excelencia sin *phronesis* ni *phronesis* sin excelencia⁴¹.

³⁷ C. THIEBAUT, *Cabe Aristóteles*, op. cit., p. 85.

³⁸ ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, VI, 5, 1140b, ed. E. Lledó y J. Pallí, Madrid, 1985, p. 249.

³⁹ ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, I, 6, 1097a, ed. cit., p. 138.

⁴⁰ ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, VI, 5, loc. cit. La prudencia en tanto que virtud del gobernante ha sido estudiada recientemente por W. WEBER (*Prudentia gubernatoria*, Tübingen, 1992).

⁴¹ S. CHAPARRO, *Método, praxis y política en Aristóteles: una introducción*, Memoria de Licenciatura inédita, Universidad Autónoma de Madrid, p. 94. Quiero agradecer la inestimable ayuda que esta investigadora me ha prestado en la elaboración de estas páginas dedicadas al pensamiento de Aristóteles.

Más adelante, Aristóteles precisa que *la política y la prudencia tienen el mismo modo de ser, pero su esencia no es la misma. De la prudencia relativa a la Ciudad, una, por así decirlo, arquitectónica, es legislativa, mientras que la otra, que está en relación con lo particular, tiene el nombre común de «prudencia política». Ésta es práctica y deliberativa. En efecto, el decreto es lo práctico en extremo; por eso, sólo los empeñados en tales acciones son llamados políticos, pues sólo ellos actúan como obreros manuales*⁴². Ciertamente, esta comparación del legislador prudente con un obrero manual no hubiera sido del gusto de su maestro Platón, tan dado a las jerarquizaciones funcionales⁴³.

En este sentido, se ha señalado que la prudencia aristotélica es una virtud política en tanto que «capacidad para deliberar en búsqueda de la excelencia (*to ariston*) y la felicidad (*eudaimonia*)», una capacidad que sería el fundamento del *orthos logos* (recto gobierno). Y es que únicamente la virtud del gobernante es perfecta (*telea*), dado que la virtud moral de ser gobernado sería de un rango inferior según escribe Aristóteles en la *Ética a Nicómaco* (III, 4, 1277b). En efecto, en esta jerarquización moral de las virtudes Aristóteles seguiría los pasos de *La República* de Platón al vincular acceso al conocimiento (en este caso a la prudencia) y posesión de la virtud⁴⁴.

En cuanto a la *sophia*, definida como la ciencia de las cosas más elevadas, Aristóteles la asimila a dos nociones: *a*) la mera erudición sin cualidades morales, esto es, la ciencia (*episteme*), definida como *concepción de las cosas universales*; *b*) la habilidad del sabio, esto es, el intelecto (*nous*)⁴⁵. Por tanto, podemos concluir que Aristóteles dividió lo que era una única noción trascendente, la *sophia* platónica, en cuatro conceptos diferenciados: prudencia, ciencia, inteligencia y sabiduría, reservando la dimensión carismático-moral a la primera de ellas en tanto que principio de jerarquización en los grados de acceso a la virtud, la excelencia y, lo que venía por añadidura, al poder político.

Podemos verificar que la *phronesis* era para Aristóteles una facultad ética de índole práctico diferenciada de la *sophia* fijándonos en la valora-

⁴² ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, VI, 8, 1141b, *ed. cit.*, p. 277.

⁴³ En efecto, el filósofo establecía que *los jóvenes pueden ser geómetras, matemáticos, y sabios, en tales campos, pero, en cambio, no parecen poder ser prudentes. La causa de ello es que la prudencia tiene también por objeto lo particular, que llega a ser familiar por la experiencia, y el joven no tiene experiencia* (ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, VI, 8, 1142a, *ed. cit.*, p. 278).

⁴⁴ R. SORABJI, «Aristotle on the Role of Intellect in Virtue», *Essays on Aristotle's Ethics*, ed. A. Oksenberg, Berkeley, 1980, pp. 206-214.

⁴⁵ ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, VI, 6, 1140b-1141b, *ed. cit.*, pp. 275-277.

ción que hizo el filósofo de personajes como Anaxágoras o Pericles. Mientras que el primero, un filósofo especulativo, es calificado como *sofos*, el segundo, un líder político, es llamado *phronimos*, un apelativo que implicaría la prudencia política de un gobernante, la virtud de un hombre de acción en contraste con el saber teórico de los regidores de la *politeia* platónica⁴⁶.

Se podría decir que la prudencia aristotélica *gobierna* con inmediatez la acción humana, particularmente en lo que toca a su juicio práctico, mientras que la sabiduría platónica *reina* sobre la razón humana, influyendo sólo en la deliberación intelectual⁴⁷. De acuerdo con esto, el Estagirita plantea en su *Política* que el buen gobernante debe reunir dos virtudes: bondad (*agathé*) y prudencia (*phronesis*)⁴⁸, virtudes que requieren una educación específica, una educación política: *la educación del gobernante debe ser desde el principio distinta, como se ve en los hijos de los reyes, en cuya educación entran la equitación y el arte militar*⁴⁹.

Y es que una correcta educación era para Aristóteles un elemento fundamental para que un hombre deviniera en *phronimos*, aquel que había hecho de la prudencia su regla de conducta y se había convertido así en un modelo de virtudes⁵⁰. La estratificación sapiencial de la sociedad que Platón planteó en su *República* no aparece, sin embargo, en la *Política* aristotélica, si bien en la dura crítica a la que el Estagirita somete al modelo platónico en el segundo libro de este tratado no hace mención del principio sapiencial de jerarquización social, centrándose en atacar otros aspectos propugnados por su maestro que le disgustaban, como pueden ser la comunidad de bienes y de mujeres.

Curiosamente, a pesar de la importancia fundamental que Aristóteles concede a la educación en el seno de su Ciudad ideal (el libro VIII de la *Política*, íntegramente dedicado a esta cuestión, abre con esta afirmación: *el legislador debe poner el mayor empeño en la educación de los jóvenes*⁵¹), nunca extrapola, a diferencia de Platón, este interés al nivel de los sistemas políticos, ignorando esta consideración a la hora de establecer los parámetros de actuación de los reyes, los oligarcas o las democracias.

⁴⁶ Pierre AUBENQUE, *La prudence chez Aristote*, París, 1963, p. 13; *vid.* J. TRIER, «Der Idee der Klugheit in ihrer sprachlichen Entfaltung», *Zeitschrift für Deutschkunde*, 46, 1932, pp. 625-635.

⁴⁷ P. AUBENQUE, *La prudence chez Aristote*, *op. cit.*, p. 143.

⁴⁸ ARISTÓTELES, *Política*, III, 2; 1277a (ed. A. Gómez Robledo, México, 1963, p. 72).

⁴⁹ ARISTÓTELES, *Política*, III, 2; 1277a (*ed. cit.*, *loc. cit.*).

⁵⁰ S. CHAPARRO, *Método, praxis y política en Aristóteles*, *op. cit.*, p. 108.

⁵¹ ARISTÓTELES, *Política*, VIII, 1; 1337a (*ed. cit.*, p. 236).

El que la tan pragmática *phronesis* aristotélica consiguiera hacerse un hueco entre las cuatro virtudes cardinales cristianas se debió principalmente a su reinterpretación a manos de San Agustín. El obispo de Hipona derivó *prudentia* de *providere* y *praevidere* («proveer, prever», equivalente al griego *prognose*) y ligó estrechamente esta virtud moral al concepto cristiano de *providentia*, eje de su visión providencialista de la Historia⁵². Así, la prudencia aristotélica, virtud propia de una ética pragmática, sufrió una transformación en la que terminó por convertirse en un carisma cristiano que permitía discernir entre el Bien y el Mal así como anticipar las cosas venideras. Paradójicamente, se acercaba así, hasta casi confundirse, al concepto cristiano de *sapientia*, tan parecido al platónico (con el cual tiene relaciones de filiación, según veremos).

Sin embargo, el Renacimiento italiano volvería a dotar a la *prudentia* de sus contenidos más seculares y pragmáticos, llegando incluso a despojarla de su dimensión ética presente en Aristóteles. Por ejemplo, Nicolás Maquiavelo definirá al *signore prudente* como un *simulatore* (un intrigante que hace del disimulo su razón de ser), lo cual implicaba la renuncia a la dimensión ética de la *phronesis* y a la consideración aristotélica de que *areté* y sinceridad iban unidas⁵³.

¿Fue éste el auténtico comienzo de la Modernidad y el fin del Ideal Sapiencial? Quizá. Sea como fuere, Vittorio Dini ha observado aquí, siguiendo a Max Weber, una transformación de hondo calado. Maquiavelo no sería sino el portavoz de una nueva función social: la del *consigliere*, la del *ministro*, en la que ha devenido el *ministerium* clerical medieval. La función sapiencial del *consilium* se ha convertido ahora en una profesión laica y tecnocrática cuyo único dios es una Razón de Estado que no tiene contenido ideológico, ya que es meramente instrumental⁵⁴. La prevalencia platónica de los buscadores del Sumo Bien no tenía ya sentido en un escenario en el que el bien supremo era el estado-nación, el Leviatán que se imponía sobre las conciencias.

La *eloquentia* ciceroniana, un instrumento sapiencial al servicio de la política

Los romanos, según se ha reconocido siempre, carecieron de interés y capacidad para la teorización política abstracta. Para los políticos de

⁵² Vid. Walter BLANK, «*Prudentia* oder *Prognose*? Zu Zukunftserwartung im Spätmittelalter», *Das Mittelalter*, 1, 1996.

⁵³ John MARTIN, «Inventing Sincerity, Refashioning Prudence», *American Historical Review*, 102, 1997, pp. 1323-1324.

⁵⁴ V. DINI, *La politica diventa professione*, art. cit., p. 378.

la época republicana e imperial la política era una ejecutoria y no una ciencia. Era ésta una mentalidad práctica, arraigada en las enseñanzas de la historia romana, sobre todo en la imitación fiel de los *exempla et mores maiorum* (ejemplos y costumbres de los antepasados). No se teorizaba sobre ello. Tan sólo se aplicaba. Sin embargo, en Marco Tulio Cicerón (106-43 a.C.) encontramos una excepción a esta regla.

Itálico tachado en Roma de provinciano, relativamente fracasado como político, oscurecido por la gloria militar de sus grandes contemporáneos Cayo Julio César y Cneo Pompeyo, el cónsul Marco Tulio Cicerón se tomó la revancha en el campo de las Letras. Si su enemigo César inspiró la institución política más duradera y exitosa de la historia de la Humanidad, el *Imperium Romanum*, por su parte sería él quien finalmente dotara a ese *imperium* de una cosmovisión político-moral propia (la *humanitas* romana), que superaría y sintetizaría tanto la moral estrecha de miras de Catón el Censor como el acervo que se había tomado prestado íntegramente de los filósofos estoicos griegos.

En efecto, tras su recepción por la Patrística cristiana, el legado ciceroniano sería tan duradero como otras aportaciones de Roma a la civilización del Occidente medieval, como por ejemplo el Derecho romano o la propia idea de *Imperium*. De hecho, toda la cultura cristiana altomedieval, tan apoyada en el *Trivium* tardorromano, puede ser conceptuada como una hija *bautizada* de Cicerón. Si la cosmovisión de la Cristiandad medieval era, a través de San Agustín y Casiodoro, de matriz platónica, no es menos cierto que su cultura literaria fue ciceroniana.

Si bien Cicerón fue definido por su hermano Quinto Tulio como un *homo platonicus* y en una carta llegó al extremo de calificar al filósofo griego como *deus noster*⁵⁵, lo cierto es que romanizó y reinterpretó el pensamiento platónico dotándolo de un nuevo significado menos trascendente. Menos trascendente y más práctico en la medida en que Marco Tulio estaba, sobre todo, imbuido del *ethos* aristotélico, que le era más familiar a una mente romana que las abstracciones trascendentales de Platón.

Pero había otros factores: la *humanitas* romana⁵⁶ no era del todo asimilable a la noción griega de *παιδεία*⁵⁷ y, además, Cicerón se interesaba por la sabiduría en tanto que instrumento de la política, más en concreto

⁵⁵ CICERÓN, *Cartas a Ático*, IV, 16 (Vid. TH.B. DE GRAAF, «Plato in Cicero», *Classical Philology*, 35, 1940, pp. 143-153).

⁵⁶ Vid. K. BÜCHNER, «*Humanitas* in der römischen Welt», *Studien zur römischen Literatur*, 5, Wiesbaden, 1965, pp. 47-65.

⁵⁷ Vid. K. BÜCHNER, «*Humanitas* in der römischen Welt», *Studien zur römischen Literatur*, 5, Wiesbaden, 1965, pp. 47-65.

de la *eloquentia*, mientras que Platón quería hacer de la Política un instrumento en sí mismo de la Filosofía, subordinando la sociedad entera a la búsqueda del Sumo Bien. En muchos casos, la *scientia regendi* de Marco Cicerón, en especial su ideal de la *eloquentia*, nos recuerda más el tecnocrático *machanoen technas* de Protágoras, Isócrates y los sofistas, que al *basiliken epistemen* de Platón. En efecto, ya Isócrates había proclamado que la retórica es la creadora de toda la cultura humana⁵⁸.

Ahora bien, ello no quiere decir que no exista una línea de continuidad ideológica entre Platón y Cicerón⁵⁹. Una continuidad que Pierre Boyancé descubre en dos aspectos: en la idea ciceroniana de *Iustitia*, igualada en la jerarquía de facultades del alma con la *Veritas* y en la misión encomendada a los sabios de gobernar el estado⁶⁰. Este último principio creemos que es básico a la hora de encuadrar a Cicerón en el proceso de alumbramiento del Ideal Sapiencial cristiano medieval.

Este último aspecto es, claro está, el que nos interesa. La educación que Platón postulaba para los *arcontes*, los dirigentes de su república de los filósofos, coincide con el sentido último de las disgresiones de Cicerón sobre la formación intelectual adecuada para los *optimates* romanos⁶¹. El elevado ideal platónico del *Rex philosophus* es recogido por el propio Cicerón en una carta a su hermano Quinto Tulio, en la que afirma que es aconsejable que aquel que detente la *summa potestas* en la República romana (esto es, el consulado), haya recibido en su infancia una educación adecuada en tres vertientes: *doctrina*, *virtus* y *humanitas*⁶².

Únicamente en un fragmento de entre la vasta obra ciceroniana contemplamos un esbozo de la dimensión mística de la Sabiduría divinizada al modo platónico. En unos versos dedicados a la Filosofía, el gran orador Marco Tulio utiliza toda su pericia retórica para interpelar a la *Sapientia*, utilizando una técnica que puede ser comparada con la empleada por la publicística helenística para deificar a los soberanos⁶³. En cualquier caso, estos versos recuerdan mucho a una oración religiosa, a una Sabiduría hipostática, transformada en diosa inmortal a la manera de los posteriores diálogos con la Dama Filosofía de las *Noches Áticas* de Aulo Gelio o *La Consolación de la Filosofía* de Boecio.

⁵⁸ W. JAEGER, *Paideia*, *op. cit.*, p. 877.

⁵⁹ Pierre BOYANCÉ, «Le platonisme à Rome. Platon et Cicéron», *Études sur l'humanisme cicéronien*, Bruselas, 1970, pp. 222-247.

⁶⁰ P. BOYANCÉ, «Les problèmes du *De Republica* de Cicéron», *Études sur l'humanisme cicéronien*, *op. cit.*, pp. 188-189.

⁶¹ P. BOYANCÉ, *Le platonisme à Rome*, *art. cit.*, p. 240.

⁶² P. BOYANCÉ, *Le platonisme à Rome*, *art. cit.*, p. 241, n.º 1 (*Epistola ad Quintum fratrem*, I, 1, 23).

⁶³ Alberto GRILLI, *I proemi del De Republica di Cicerone*, Brescia, 1971, pp. 180-181.

Sin la Filosofía, *regla de vida, indagadora de virtudes y destructora de vicios*, afirma retóricamente Cicerón, no podría existir la vida humana. Pues ella ha *inventado las leyes, ha fundado las ciudades, ha hecho a los hombres vivir en sociedad*. Es, además, *maestra de las costumbres y de los saberes*⁶⁴. Tras esta alabanza, Cicerón inicia una invocación ritual en la que se encomienda a su protección, puesto que ella otorga *la tranquilidad en la vida y sustrae del temor a la muerte*⁶⁵. Se convendrá en que el tono religioso es evidente.

Sin suda, fue el *De Republica* el tratado ciceroniano más imbuido de platonismo y aquel que más influencia ejerció en la Antigüedad Tardía, en particular en una obra capital como el *De Civitate Dei*. A pesar de que se perdieron dos de sus libros, todavía Gerberto de Aurillac la solicitaba a Constantino de Fleury en el año 987. Y, aunque a partir del siglo XI cayó virtualmente en el olvido, sin embargo el *Somnium Scipionis* (el célebre fragmento de su sexto libro) sobrevivirá gracias a la recensión de Macrobio, versión que será una de las obras romanas de teoría política más leídas e imitadas en la Plena Edad Media, siendo incluso insertados sus pasajes en algunos importantes *specula principum* del siglo XII, inaugurando un género, el de las visiones políticas (en sueños o como profecía), que hará fortuna en tiempos posteriores.

El *De Republica* aborda en sus primeras líneas un problema que Cicerón consideraba, en sintonía con Platón, de fundamental importancia: la inhibición de los doctos en el gobierno de la República romana. Para abordar la cuestión, parte de la alegoría corporativa platónica: la parte superior del alma es la Sabiduría y el gobierno del estado, al igual que el del cuerpo, debe estar supeditado a ese principio sapiencial⁶⁶.

Significativamente, cuando discute las diferentes ventajas de un sistema de gobierno republicano o monárquico, pone en boca de Cornelio Escipión la siguiente pregunta: *discrepo de ti cuando preferes los optimates*

⁶⁴ *O vitae Philosophia dux, / O virtutis indagatrix expultrixque vitiorum / Quid non modo nos, sed omnino vita hominum / Sine te esse potuisset? / Tu urbis peperisti, / Tu dissipatos homines in societatem vitae convocasti... / ... Tu inventrix legum / Tu magistra morum et disciplinae fuisti* (apud A. GRILLI, *I proemi del De Republica di Cicerone, op. cit.*, pp. 180-181).

⁶⁵ *Ad te confungimus, / A te opem petimus... / ... Est autem unus dies bene et ex praeceptis tuis actus / Peccanti immortalitati anteponeendus. / Cuius igitur potius opibus utamur quam tuis, / Quae et vitae tranquillitatem largita nobis es / Et terrorem mortis subtilisti?* (apud A. GRILLI, *loc. cit.*).

⁶⁶ CICERÓN, *De Republica*, libro III, 15 (*Sobre la República*, ed. J. Guillén, Madrid, 1986, p. 103): *sed corporis, ut Rex civibus suis, aut parens liberis; libidini autem, ut servus dominus, quod eam coercet et frangit. Sic regum, sic imperatorum, sic magistratuum, sic patrum, sic populorum imperia civibus sociisque praesunt, ut corporibus animus; domini autem servos ita fatigant, ut optima pars animi, id est sapientia, eiusdem animi vitiosas imbecillasque partes, ut libidines, ut iracundias, ut perturbationes caeteras* (texto latino de Ch. Appuhn, *De la République*, París, 1954, p. 166).

al Rey; porque si es la Sabiduría quien gobierna la República, ¿qué importa que esa Sabiduría resida en uno o en varios?⁶⁷ Como se puede comprobar, en los esquemas ciceronianos, es el principio sapiencial del gobierno el que está más allá de toda discusión, por encima incluso del propio sistema político de la República romana. Es éste el principio de legitimación básico, sin hacer distinción de si se concreta en una oligarquía, una democracia o una monarquía⁶⁸.

En consecuencia, Cicerón critica a los sabios que no querían tomar el timón de la nave del estado: *suelen decir públicamente y cifrando en ello un título de gloria, que jamás aprendieron ni enseñaron nada sobre el arte de gobernar y organizar las repúblicas, añadiendo que no es ciencia propia de los doctos*⁶⁹. En oposición a esta idea, Cicerón postula que *el sabio no debe descuidar esta ciencia de la política*⁷⁰, puesto que aquellos que escribieron en torno al regimiento del estado, *participaron de algún modo en el gobierno de la patria*⁷¹, para lo cual cita el ejemplo de los Siete Sabios de Grecia, entregados casi todos ellos a los asuntos públicos. Finalmente, el Tusculano concluye su reflexión asegurando que *no hay nada en que la virtud acerque más al poder de los dioses que fundar sociedades nuevas o conservar las ya existentes*⁷².

A la hora de ponderar las tres formas de gobierno que pueden darse en una comunidad política, un republicano como Cicerón considera que la monárquica sería tolerable si en el rey se dieran dos virtudes, Sabiduría y Justicia, y cita el ejemplo de Ciro de Persia, *Rex iustissimus* a la par que *sapientissimus*⁷³. Dos virtudes que habrían presidido la construcción del

⁶⁷ CICERÓN, *De Republica*, libro III, 35 (ed. cit., p. 107): *Illud tamen non assentior tibi, praestare regi optimates: si enim sapientia est, quae gubernet rempublicam, quid tandem interest haec in unone sit, an in pluribus?* (ed. lat. cit., p. 172).

⁶⁸ Esta clasificación sapiencial de los regímenes de gobierno es fruto de la lectura de Platón. En efecto, en *El Político*, Platón escribe: *Necesario es, entonces, por las trazas, que entre las formas de gobierno exista una sola recta en grado especialísimo, aquella en que puedan encontrarse los jefes dotados de su ciencia en realidad, no en apariencia tan sólo, ya ejerzan el mando según leyes o sin ellas, ya con el consentimiento de sus súbditos o sin él, ya sean pobres o gocen de riqueza; de estas últimas consideraciones no hay que tener absolutamente ninguna en cuenta al fijar cualquier norma de rectitud* (VI, 293d, ed. cit., p. 61).

⁶⁹ CICERÓN, *De Republica*, libro I, 6 (ed. cit., p. 10).

⁷⁰ CICERÓN, *De Republica*, loc. cit.: *tamen arbitrarer hanc rerum civilium minime negligendam scientiam sapienti.*

⁷¹ CICERÓN, *De Republica*, libro I, 7 (ed. cit., p. 10).

⁷² CICERÓN, *De Republica*, loc. cit.

⁷³ CICERÓN, *De Republica*, libro I, 26 (ed. cit., p. 29): *Nam vel Rex aequus ac sapiens... Cyrus ille Perses iustissimus fuit sapientissimus Rex...* (ed. lat. cit., pp. 46-48). Curiosamente, Platón nos presenta una imagen opuesta de Ciro, de quien resalta que era ante todo un rudo guerrero que no se ocupó de la educación de sus hijos (PLATÓN, *Las Leyes*, III, 688,

Imperio Romano, pues, en su opinión, si el pueblo romano, partiendo de la nada, había dominado el orbe había sido precisamente por obra de la *Iustitia* y la *Sapientia*⁷⁴.

Y es que, entre los *viri illustri* de la República romana, el Tusculano también presenta ejemplos de políticos sabios como Publio Cornelio Escipión el Africano y Cayo Lelio que habrían recibido dos clases de instrucción: el *mos maiorum* romano y la Filosofía griega. En opinión de Cicerón, quien une ambos saberes en su persona alcanza *todo lo que constituye la gloria*⁷⁵. En caso de no ser ello posible, aconseja inclinarse por la primera, la ciencia romana de la política (*institutis et legibus*), considerando que son dignos de suma alabanza aquellos antiguos romanos que, sin conocer la Filosofía griega, sin embargo *practicaron los hallazgos y los preceptos de los sabios*⁷⁶.

Otorgando un contenido estrictamente literario a la *Sophia* de *La República* platónica y soslayando su dimensión místico-matemática, Cicerón sostuvo que los *doctos oratores* habían de gobernar a los pueblos. Todo gobernante debía ser un orador instruido en las Artes dignas de los hombres libres («Liberales»: *Artes libero dignae*)⁷⁷. Artes dignas de los hombres libres en tanto que el *otium* era un privilegio reservado a la aristocracia, el único grupo social que podía y debía ocuparse del *studio Litterarum*.

De este modo, Marco Tulio Cicerón pretendía subsanar lo que consideraba un divorcio de fatales consecuencias entre la sabiduría y la política, una separación de la que culpaba a Sócrates. El orador y no el filósofo es el modelo de hombre integral, de *optimus vir*, tal y como remacha una y otra vez en su *De Oratore*⁷⁸. La *eloquentia* no sería, desde su punto de vista, sino la translación a la política de la Filosofía tal y como sucedía en

ed. cit., p. 154). No obstante, Jenofonte en su *Ciropedia* nos ofrece un retrato del Rey de reyes persa mucho más ajustado al ciceroniano. De hecho, Jenofonte se detiene largamente en referir la educación recibida por Ciro en su infancia y en alabar el sistema educativo persa, fundamento de su jerarquización social, ya que sólo accedían a las magistraturas aquellos que habían ido a la escuela (JENOFONTE, *Ciropedia*, I, 2, ed. esp. R.A. Santiago, Madrid, 1992, pp. 37-43).

⁷⁴ CICERÓN, *De Republica*, libro III, 15 (*ed. cit.*, p. 97; Guillén traduce *sapientia* por «prudencia»): *cuius imperio iam orbis terrae tenetur, iustitia ac sapientia est ac minimo omnium maximus factus* (*ed. lat. cit.*, pp. 153-156).

⁷⁵ CICERÓN, *De Republica*, libro III, 3 (*ed. cit.*, p. 88).

⁷⁶ CICERÓN, *De Republica*, *loc. cit.*

⁷⁷ Etienne GILSON, *La Philosophie au Moyen Age*, París, 1952, ed. esp. *La Filosofía en la Edad Media*, Madrid, 1958, pp. 163-164. En cambio, San Isidoro de Sevilla considerará que *Liberales* proviene de *liber*, libro (*Etymologiae*, IV, II). Es obvia la jerarquización social implícita en el apelativo *Liberales*.

⁷⁸ P. BOYANCÉ, *Le platonisme à Rome*, *art. cit.*, p. 236.

los días de Licurgo y Solón. Una participación de los sabios en la política, que estaba en las antípodas de la postulada por Platón, que aborrecía casi tanto el arte de la Retórica como la demagogia de los sofistas del ágora⁷⁹. A fin de cuentas, ¿qué hubiera pensado Platón de la carrera política de un orador como Cicerón?

Pero en la Roma de la antigua República la oratoria era tenida en alta estima. En este sentido, Pierre Grimal ha escrito que «el arte de la oratoria era considerada como una cualidad indispensable para todo romano llamado, por su nacimiento, a la vida política... en tiempos de Sila, los primeros retóricos que pretendieron abrir una escuela de elocuencia fueron expulsados de Roma; hasta ese punto se temía que el terrible poder de persuadir pudiera ser adquirido por hombres que lo utilizaran para la desgracia de la ciudad. No todos tienen el derecho de arengar al pueblo —el *ius agendi cum populo*. Sólo los magistrados pueden hacerlo... Por todas estas razones, la elocuencia es propiedad de los nobles»⁸⁰.

La marginación política y social a la que se sometió en la Roma republicana y del período imperial julio-claudio a los gramáticos (letrados de condición esclava o humilde en muchos casos), estaba plenamente en consonancia con los principios del propio Cicerón. Si el Tusculano establecía una jerarquización de virtudes según la cual la sabiduría debía supeditarse a la política, era lógico que los que poseían tan sólo su saber y no disfrutaban de una *dignitas* política (esto es, no pertenecían a la *nobilitas*) no contaran a los efectos de una jerarquización social que pudiera apoyarse en criterios sapienciales. La formación intelectual todavía no era en Roma un motor decisivo de movilidad social.

Además de su más hermosa obra, Cicerón concretó en el *De Officiis* uno de los más perfectos y duraderos tratados de moralidad de la historia occidental, una metafísica del deber que Plinio el Viejo recomendará al joven Tito en tanto que espejo de príncipes *que no sólo hay que tener entre las manos sino que hay que aprender de memoria* y en la que uno de los grandes padres de la Iglesia latina, San Ambrosio, se apoyará para escribir

⁷⁹ Para el filósofo ateniense la dialéctica y la oratoria implicaban grandes riesgos para el funcionamiento de su ciudad ideal. El ejemplo lamentable que suponían los demagogos y sofistas de la Atenas de su tiempo le hizo decir en *La República* en torno a la enseñanza de este arte: *¿No habremos de tener todas las precauciones antes de ponerlos en contacto con la dialéctica? ¿Y no será una precaución de gran alcance la de impedirles gustar de la dialéctica mientras aún son jóvenes?* (VII, 539b, ed. esp. cit., p. 275). En el *Gorgias* aborda Platón detenidamente las relaciones entre la retórica y la verdad, reflexión que le lleva a presentar profundas objeciones morales al arte de la oratoria.

⁸⁰ Pierre GRIMAL, *Der Aufbau des Römischen Reiches*, Frankfurt, 1966, ed. esp. *La formación del Imperio romano*, Madrid, 1973, p. 188.

sobre los deberes de los sacerdotes⁸¹. Todavía en pleno siglo XII, esta obra constituirá la fuente de inspiración principal de Guillermo de Conches para su *Moralium Dogma Philosophorum*, uno de los opúsculos morales más leídos de su tiempo⁸².

El *De Officiis* edifica un ideal de honestidad a partir de las cuatro virtudes cardinales, *Sapientia*, *Iustitia*, *Fortitudo* y *Temperantia*, de entre las cuales no duda en señalar la primera, la indagación de la Verdad, como la principal de la naturaleza humana⁸³. Sin embargo, como ya advertíamos, Cicerón postula una superioridad ética inherente a la dedicación a los asuntos públicos, considerando innecesaria la especulación intelectual *in res obscuras atque difficiles*.

Por ello reprueba a los filósofos que se alejan de la vida política: *porque todo el mérito de la virtud consiste en la acción* (un pensamiento directamente recogido de Aristóteles)⁸⁴. Esta idea la remacha Marco Tulio más adelante cuando asevera que deben anteponerse los deberes que se derivan de la Justicia a todos los demás, ya que la propia *Sophia*, pese a ser *princeps omnium virtutum*, en cuanto *ciencia de las cosas divinas y humanas* tiene su origen en la comunidad y no en la soledad del filósofo, asevera siguiendo de nuevo los pasos del Estagirita.

De ello se deriva que *todo conocimiento y contemplación de la Naturaleza son incompletos y apenas incipientes si no les sigue ninguna actividad, especialmente hacer el bien a los hombres*⁸⁵. Por consiguiente, se colige que Cicerón subordina su búsqueda del saber (*officium scientiae*) al servicio a la comunidad (*officium iustitiae*), esto es, a la búsqueda del bien común al servicio de la *Res Publica*.

Resulta necesario insistir de nuevo en que es ésta y no otra la base de su desacuerdo con Platón y la raíz tanto del didascalismo tardoantiguo como del Ideal Sapiencial altomedieval. La sabiduría como medio o instrumento y no como fin en sí misma. Con la salvedad de que sustituyó la utilidad del género humano (*hominum utilitatem*) por la salvación del

⁸¹ J. GUILLÉN, estudio preliminar de CICERÓN, *Sobre los deberes*, ed. del *De Officiis*, Madrid, 1989, p. XXV.

⁸² Vid. Philippe DELHAYE, «Une adaptation du *De Officiis* au XIIe siècle: *Le Moraliium Dogma Philosophorum*», *Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale*, 16, 1949, pp. 227-258.

⁸³ CICERÓN, *De Officiis*, libro I, 6 (ed. B. Estrada, México, 1962, p. 8): *maxime naturam attingit humanam*.

⁸⁴ CICERÓN, *De Officiis*, libro I, 6 (ed. cit., p. 9): *Virtutis enim laus omnis in actione consistit*.

⁸⁵ CICERÓN, *De Officiis*, libro I, 43 (ed. cit., pp. 58-59): *Princepsque omnium virtutum est illa sapientia, quam «sophia» Graeci vocant... Illa autem sapientia, quam principem dixi, rerum est divinarum atque humanarum scientia; in qua continetur deorum et hominum communitas et societas inter pios*.

alma inmortal, la Patrística cristiana reproducirá fielmente el esquema ciceroniano en lo tocante al contenido discursivo del Ideal Sapiencial. Si Cicerón postulaba el sometimiento de la Filosofía al Bien Común, para los Padres de la Iglesia la búsqueda del conocimiento debía ponerse al servicio de Cristo, Él mismo Sabiduría hecha carne.

En efecto, utilizado y venerado por padres de la Iglesia como Lactancio (que vio en el tercer libro del *De Republica* una anticipación de la doctrina cristiana), San Jerónimo (cuyo único «pecado» en su retiro anacorético fue conservar las obras del Tusculano), San Ambrosio o San Agustín, no resulta exagerado afirmar que Cicerón fue el romano pagano que más alto y claro habló a la Antigüedad Tardía cristiana, a la que transmitió la ética del estoicismo (cristianizado por la Patrística) y el amor por una *eruditio* en la que imperaba el *Trivium*⁸⁶.

Todavía a finales del siglo VI, el papa Gregorio el Grande se vio obligado a proponer que se destruyeran sus escritos, ya que distraían a los estudiantes de la lectura de la Sagrada Escritura⁸⁷. Ésa era, pues, en la Antigüedad Tardía, la disyuntiva: *Sacra Pagina* o *didascalía*. Las otras opciones culturales habían quedado relegadas, de momento, al olvido.

En efecto, el triunfo del didacticismo, esto es, de la dimensión gramatical que Cicerón quiso otorgar a la *sapientia* se tradujo en los últimos siglos del Imperio Romano y primeros del Medievo en el progresivo abandono de las cuatro disciplinas del *Quadrivium* en beneficio de las Letras⁸⁸. Y es que, en realidad, la noción romana de *humanitas* se correspondía antes con la *philantropia* griega (en el sentido de bonhomía) que con la *paideia* en cuanto elenco de saberes humanísticos. Algo que ya observó Aulo Gelio en sus *Noctes Atticas*, una de las obras clave de la *didascalía* tardorromana⁸⁹.

La *eruditio* que se enseñó en las escuelas romanas a partir del siglo IV fue únicamente literaria, basándose principalmente en los comentarios de los gramáticos y en el estudio de monumentales *digesta* con vocación de resumir todo el saber de la época. Estas dos constantes del didacticismo tardorromano, gramática y enciclopedismo, acabarían por ser la gran herencia cultural que la Romanidad legaría a la Cristiandad latina, los dos pilares, en suma, que sustentarían la *didascalía* de la Antigüedad Tardía. Finalmente, la lectura del *De Inventione*, del *De Oratore* o de las *Disputa-*

⁸⁶ J.C. ROLFE, *Cicero and His Influence*, Nueva York, 1963, pp. 115-119.

⁸⁷ J.C. ROLFE, *Cicero and His Influence*, op. cit., p. 119.

⁸⁸ Vid. Stanley F. BONNER, *Education in Ancient Rome from the Elder Cato to the Younger Pliny*, Berkeley, 1977.

⁸⁹ P. BOYANCÉ, *Études sur l'humanisme cicéronien*, op. cit., p. 7 (AULO GELIO, *Noctes Atticas*, XIII, 14, 1-2).

tiones Tusculanas por parte de Beda el Venerable, Alcuino de York y el biógrafo áulico de Carlomagno, Eginardo de Seligenstadt, teñirían el Ideal Sapiencial altomedieval de un inconfundible matiz ciceroniano⁹⁰.

De esta forma, la *eloquentia* será la principal virtud política que Eginardo atribuya a un rudo guerrero con inquietudes intelectuales como el emperador Carlomagno. Más adelante, en los años de la Querrela de las Investiduras, las *Disputationes Tusculanas* o el propio *De Officiis* jugaron un importante papel en el proceso de formación de las mentalidades de los clérigos áulicos, un grupo que andaba entonces algo confuso respecto a sus fidelidades y que halló en la obra de Cicerón un modelo de actuación política⁹¹.

No en vano, fue el *De Officiis* de Cicerón una de las obras más leídas de la Edad Media, la obra a la que la *intelligentsia* medieval otorgó las mayores dosis de *auctoritas* en lo que tocaba al tema de los orígenes y la organización de la sociedad humana. Sólo la fulgurante aparición en escena del *Aristoteles latinus* y los averroístas, con la consiguiente decadencia de las ciencias del *Trivium*, pondría fin al inmenso prestigio medieval de Cicerón⁹².

En definitiva, Cicerón había triunfado en el más inesperado de los escenarios: el Occidente cristiano altomedieval. Pero Platón todavía disfrutaría de una segunda oportunidad, la que le darían los escolásticos del siglo XII, intelectuales de la talla de Guillermo de Conches o Bernardo Silvestre que harían del filósofo ateniense el faro de una *scholastica* especulativa, apasionada por el *Quadrivium* y por una *Sophia* de connotaciones abstractas⁹³.

Ahora bien, al igual que ocurrió con la obra de Cicerón, el redescubrimiento de Aristóteles en el siglo XIII debilitó sustancialmente el crédito de Platón. Inevitablemente, la nueva teología política neo-aristotélica nacida al abrigo del Tomismo prescindiría por lo general del arquetipo salomónico del Rey Filósofo. Y es que el fin de la hegemonía de Platón en Occidente marcaría de algún modo también el fin del Ideal Sapiencial medieval que perdería fuerza paulatinamente a lo largo del siglo XIV hasta disolverse en un nuevo paradigma en la Edad Moderna.

⁹⁰ J.C. ROLFE, *Cicero and His Influence*, op. cit., pp. 121-122.

⁹¹ C. STEPHEN JAEGER, *The Envy of Angels: Cathedral Schools and Social Ideals in Medieval Europe (950-1200)*, Pennsylvania University, 1995, p. 194; vid. Karin FREDBORG, «Twelfth Century ciceronian Rethoric: Its Doctrinal Development and Influences», *Rethoric Revalued*, ed. B. Vickers, Binghampton, N.Y., 1982, pp. 87-97.

⁹² Cary J. NEDERMAN, «Nature, Sin and the Origins of Society: The Ciceronian Tradition in Medieval Political Thought», *Journal of the History of Ideas*, 49, 1988, pp. 6-14.

⁹³ Vid. Tullio GREGORY, *Platonismo medievale*, Florencia, 1958, R. KLIBANSKY, *The Continuity of the platonic Tradition during the Middle Ages*, Londres, 1939, y Ernst H. KANTOROWICZ, «Plato in the Middle Ages», *Philosophical Review*, 51, 1942, pp. 312-323.

CAPÍTULO II

Imperio y Sabiduría en la Antigüedad Clásica: Alejandro Magno, los césares y el *topos* literario del *cosmocrator* sabio

Alejandro Magno y el arquetipo del *cosmocrator* sabio

La desintegración progresiva de la ciudad-estado a lo largo y ancho de la *koiné* helénica en las postrimerías de la feroz Guerra del Peloponeso hizo que la intelectualidad griega volviera de nuevo su mirada a la figura del héroe-salvador que había sido un tanto olvidada desde el triunfo de los ideales democráticos en Atenas y oligárquicos en Esparta. Fue en este contexto cuando la *república de los filósofos* soñada por Platón se iba a convertir definitivamente en la Monarquía del Rey Filósofo.

En este sentido, el breve pero fulgurante reinado de Alejandro de Macedonia, el primer *cosmocrator* de la Historia en cuanto creador de la primera Monarquía universal, supuso tanto el nacimiento del discurso de la Realeza triunfal como el resurgimiento de la temática heroica en la publicística griega. Pero también supuso el comienzo de la implicación activa de los filósofos y literatos griegos en el gobierno, a quienes se encontrará a partir de ahora en las cortes helenísticas rodeando como consejeros a los soberanos y componiendo tratados sobre el buen regimiento de la *politeia*, entre los cuales cabe mencionar los *Peri basileias* («Discursos sobre la Realeza») de los estoicos Esfero y Cleantes, el cínico Antístenes (que propuso

al rey Ciro de Persia como arquetipo del buen rey) y los peripatéticos Teofrasto y Estratón de Lampsaco¹.

Si bien encontramos precedentes de esta actividad cortesana de los filósofos y literatos en la presencia de Píndaro, Baquílides y el propio Platón en la corte de los tiranos de Siracusa, y acaso en la subversiva *intelligentsia* que rodeaba a Pericles (con Anaxágoras a su frente), no hay que olvidar que en el período anterior a Alejandro el Grande estos sabios no eran sino un adorno de la corte, no siendo instrumentalizados metódicamente como ideólogos y consejeros áulicos hasta los años de reinado del gran Macedonio².

En realidad, a los filósofos los precedieron los poetas en tanto que educadores de los gobernantes griegos. Si bien muchos eran parásitos y aduladores profesionales, en las odas triunfales de Píndaro o en los *espejos de caballeros* de Teognis podemos encontrar ejemplos de una aplicación de la antigua tradición gnómica helena al ámbito de la teorización política³.

Por supuesto, en esto como en tantas otras cosas, Alejandro Magno fue quien finalmente marcó la pauta del cambio. Educado por alguien de la talla de Aristóteles, parece ser que tenía un don natural para la Filosofía, cultivando la amistad de filósofos como Anaxarco de Abdera o Xenócrates. Su propia expedición al Asia contuvo elementos sapienciales, como su asistencia nada más llegar a Egipto a las conferencias del célebre filósofo Psamón, su entrevista con los gimnosofistas hindúes o el hecho de que en su equipaje de campaña llevara siempre consigo la *Iliada* y las obras de Eurípides, Sófocles y Esquilo.

En Alejandro el liderazgo carismático alcanzó cotas nunca vistas en el mundo helénico. Encarnación perfecta, no superada desde entonces, del arquetipo político de la Realeza triunfal, el Macedonio profesaba también ser un Rey Filósofo a la par que un nuevo Aquiles victorioso, presentándose a sus súbditos de los dos continentes como su «salvador y benefactor» (*soter kai evergetes*), una especie de «ser intermedio» en la frontera un tanto vaga que separaba a los dioses de los hombres. Esta dimensión mesiánica que combinaba los paradigmas de la Realeza triunfal y la Realeza sapiencial se ve reflejada en la obra del historiador griego Plutarco, donde se presenta al Conquistador de Asia como a un emisario enviado por Zeus

¹ J. FERGUSON, *Utopias of the Classical World*, Londres, 1975, pp. 54-55, 111-125 y 132. Vid. A. HEUSS, «Alexander der Grosse und die politische Ideologie des Altertums», *A&A*, 4, 1954, pp. 65-104.

² Claire PRÉAUX, *Le monde hellénistique*, París, 1978, ed. esp. *El mundo helenístico*, Barcelona, 1984, p. 28.

³ W. JAEGER, *Paideia, op. cit., ed. cit.*, p. 871.

para armonizar y reconciliar el mundo entero, trayendo a todos los hombres *paz, concordia y comunidad*⁴.

Ciertamente, aquí lo importante no es establecer la veracidad (en todo caso muy factible) de este retrato idealizado de un Alejandro intelectual que nos ha transmitido, entre otros, Plutarco⁵, lo que realmente nos interesa es constatar la existencia de un mito sapiencial regio que, como veremos, se transmitirá, elevado al cuadrado, al Medioevo cristiano a través de la obra del Pseudo-Calístenes, convirtiéndose así en uno de los hitos de la formación del Ideal sapiencial medieval.

Y es que la divinización de la figura del gran Alejandro en tanto que *basileus soter* (Rey mesiánico), ocurrida en el marco de la orientalización del espíritu griego que supuso el período helenístico, tuvo como consecuencia que su perfil personal pasara a formar parte del mito, de la leyenda de un héroe sabio, un semidios cuya sabiduría y poder eran casi mágicos⁶.

La leyenda medieval del *Alexandre*, un ciclo literario sapiencial

El mejor ejemplo de esto lo constituye el ciclo del *Alexandre* medieval, un ciclo en el que la figura histórica de Alejandro Magno entró en el imaginario político como arquetipo del *Rex mirabilis* («Rey de las maravillas»). Salta a la vista que la temática literaria alejandrina, en tanto que mina inagotable de arquetipos políticos, reunía una serie de características idóneas para dibujar un perfecto modelo del buen príncipe. La primera y más evidente de ellas es la condición de Alejandro Magno de *cosmocrator / dominus Mundi* por excelencia, incluso por encima de los césares. La universalidad de su Monarquía y los ribetes heroicos de su obtención atrajeron la atención de aquellos pensadores medievales que vieron en el *Imperium* universal y en el *dominium Mundi* el principio organizador de la Historia⁷.

Alexander Murray ha escrito en esta dirección que la leyenda sapiencial propia del *renacimiento del siglo XII* encontró en el contexto griego la

⁴ PLUTARCO, *De Alexandri Fortuna aut Virtutibus*, I, 6-8 (apud Ch.N. COCHRANE, *Christianity and Classical Culture*, op. cit., ed. cit., pp. 94-95).

⁵ C. PREAUX, *Le monde hellénistique*, op. cit., p. 28. El propio Plutarco desarrolló un nítido discurso sapiencial de la realeza, como veremos más adelante.

⁶ Vid. J. XIFRA, *Las ideologías del poder en la Antigüedad*, Barcelona, 1983, p. 127 y ss.

⁷ Vid. Manuel Alejandro RODRÍGUEZ DE LA PEÑA, «La Realeza sapiencial y el ciclo del *Alexandre* medieval: tradición gnómica y arquetipos políticos en la literatura del Occidente latino (siglos XII y XIII)», *Historia, Instituciones, Documentos*, 26, 1999, pp. 459-490.

excusa perfecta para defender con ardor el papel del talento en la construcción del poder⁸. De esta forma, si el más célebre de los soberanos que habían conquistado imperios era Alejandro Magno, daba lo mismo que en su trayectoria real hubiera algo que sugiriera que fuera especialmente sabio. Eso fue enseguida corregido con el hecho de que Alejandro había sido instruido nada menos que por Aristóteles, el *princeps philosophorum*. El inmenso poder alcanzado por el rey de Macedonia se justificaba así por las enseñanzas del Estagirita, cuya sabiduría habría estado en el origen de la *areté* sin par de su discípulo⁹.

La primera de las fuentes en las que bebió la Edad Media para dibujar en su imaginario un Alejandro Magno *mirabilis* fue la *Historia de Rebus Gestis Alexandri Magni* de Quinto Curcio (siglo I d.C.). Es éste un relato que hace gala de una sobriedad muy romana al presentar a Alejandro únicamente en su dimensión de héroe conquistador sin concesiones a la fantasía en sus viajes al Oriente. Una sobriedad que no estaba reñida, no obstante, con una toma de postura ante el héroe. Inspirándose en los textos, muy hostiles a Alejandro, de los filósofos peripatéticos, Curcio nos brinda una descripción moralizante de la caída de Alejandro por la pendiente de numerosos vicios tras conquistar Persia, una caída en el vicio que desembocaría finalmente en su envenenamiento en el curso de una orgía.

El Alejandro borracho, mujeriego y pendenciero de sus últimos años de reinado es presentado en algunos escritos peripatéticos como el mejor ejemplo del Rey tirano, un príncipe arbitrario y soberbio que hacía ejecutar en ataques de ira a aquéllos de sus próximos que le reprochan su comportamiento desordenado, como Calístenes y Filotas. Ni que decir tiene que la teología política del Medievo, tan enemiga de la tiranía en todas sus formas, encontró aquí un filón moralizante.

Una temática, la del *victor victus* («vencedor vencido») que degenera en *Rex tyrannus*, que será recogida en la Edad Media por los círculos de los intelectuales clericales más reacios a la exaltación mesiánica de la Realeza a la que invitaba la figura del rey de Macedonia. Un *topos*, el de la necesaria prevención contra la soberbia de los reyes, que quizá pesó en el ánimo del clérigo francés que popularizaría la versión de Curcio a la hora de escogerla como fuente de inspiración cuando, por entonces, era mucho más conocida la tradición opuesta.

⁸ Alexander MURRAY, *Reason and Society in the Middle Ages*, Oxford, 1979, ed. esp., *Razón y Sociedad en la Edad Media*, Madrid, 1982, p. 138.

⁹ Vid. M. BRÖCKER, *Aristoteles als Alexanders Lehrer in der Legende*, tesis doctoral, Bonn, 1966.

En efecto, el carácter marcadamente heroico-militar a la par que moralista de la versión más leída en la Edad Media de la *Vida de Alejandro*, la debida a la pluma del clérigo Gautier de Chatillon, se debió a su insistencia en seguir a Quinto Curcio como la fuente de la Antigüedad Clásica más fiable. Y se da la circunstancia de que el *Alexandreis* de Chatillon, poema latino compuesto hacia el 1182 para el arzobispo de Reims, Guillermo *el de las blancas manos*, representó para el público culto medieval la imagen alejandrina más asentada. Este Alejandro militar, sin atisbos de poseer la sabiduría carismática de otras tradiciones textuales sería, paradójicamente, el Alejandro de la Escolástica¹⁰.

Sin embargo, fue la segunda tradición textual alejandrina la que más difusión alcanzó en la Edad Media. Era ésta la tradición más orientalizante y fantasiosa, la que sembró en las mentalidades medievales esa imagen legendaria de un Alejandro cuyos atributos eran más los de un poderoso demiurgo que los de un general. Y era ésta también la tradición que hablaba de un Alejandro sabio entre los sabios¹¹.

Iniciada en el siglo III de nuestra Era por un opúsculo escrito por un griego de Alejandría, la *Vita Alexandri* del Pseudo-Calístenes tuvo una azarosa y compleja trayectoria textual. Recogiendo el acervo sapiencialista inherente al pensamiento pitagórico y gnóstico tan en boga en la Alejandría del siglo III, el Pseudo-Calístenes dibujará con mano maestra un Alejandro sabio, hijo de un mago egipcio, cuyo principal designio es el *dominium Mundi*, no gracias a la gloria de las armas sino debido a su fabulosa erudición que le procuran las exploraciones científicas que emprende en el curso de sus expediciones. En suma, las maravillas de la India o la leyenda de las amazonas importaban aquí más que la pericia táctica o el ardor desplegados en la batalla de Arbela.

Quizá ello explique la enorme difusión que tuvo en una Edad Media siempre proclive al mundo de lo imaginario. Lo cierto es que a partir de la versión tardorromana de Julio Valerio (conocida como el *Epítome Iulii Valerii*), el Pseudo-Calístenes se introdujo definitivamente en el acervo literario del Occidente altomedieval merced a la reelaboración del tema que llevó a cabo a finales del siglo X un arcipreste de Nápoles, León. Su *Historia de Proeliis* será la fuente principal del profuso ciclo de *romans* de temática alejandrina en lengua francesa.

Entre 1120 y 1180 se suceden las versiones en lengua romance de Alberico de Pisançon, Eustache (*Fuerre de Gadres*), Lamberto el Tuerto

¹⁰ Reto R. BEZZOLA, *Les origines et la formation de la Littérature courtoise en Occident (500-1200)*, París, 1967, p. 517.

¹¹ La obra de conjunto que mejor aborda las diferentes tradiciones textuales alejandrinas en la Edad Media es la de George CARY, *The Medieval Alexander*, Cambridge, 1956.

(*Alexandre en Orient*), el Anónimo del Poitou, Pierre de Saint Cloud y el anglonormando Tomás de Kent (*Le Roman de Toute Chevalerie*)¹², adivinándose en ellas un proceso de curialización del tema, al que se le van dando tintes cada vez más al gusto *courtoise*. Hasta llegar al gigantesco *Roman d'Alexandre*, compuesto por el normando Alejandro de Bernay hacia 1177, el equivalente al *Alexandreis* de Chatillon para el mundo trovadoresco.

Este conjunto de romances, a pesar de ser formalmente muy similares a las canciones de gesta de otros ciclos caballerescos, presentaron a su auditorio feudal un mundo bien diferente al que estaban acostumbrados a oír describir a los trovadores. Como ha escrito Reto Bezzola, la epopeya alejandrina era principalmente, al fin y al cabo, una exaltación de la Antigüedad Clásica con todo lo que ello conllevaba en cuanto a glorificación del *Imperium* y las Siete Artes¹³. Y, lo que es más importante aún, se detenían (si bien desde cierta tosquedad cultural propia del ámbito trovadoresco) en la educación de Alejandro y en su perfil de Rey sabio.

En efecto, en franco contraste con el texto de Quinto Curcio, el Pseudo-Calístenes daba gran importancia a la educación de Alejandro. Eso sí, a diferencia de otras versiones, reparte el honor de ser el maestro de Alejandro entre siete sabios, cada uno de ellos encargado de instruirle en una disciplina. Una instrucción que completarían más adelante en la India diez gimnosofistas. A propósito de esto, las palabras de los atenienses respecto a la educación de Alejandro están cargadas de significado: *el padre (el rey Filipo) se crió en el ambiente brutal de las guerras, pero Alejandro está educado por las enseñanzas de Aristóteles y nos había solicitado esa educación. Por tanto, se arrepentirá al ver a nuestros maestros y tendrá rubor en presencia de los que le educaron para la monarquía*¹⁴.

No es necesario insistir demasiado en la importancia de este concepto capital: *educatio ad monarchiam*. El matiz es fundamental: la instrucción de los reyes no es meramente un adorno humanístico o un intento por cultivarlos, es una preparación para reinar rectamente. En este sentido,

¹² P. GIOAN, *Histoire générale des Littératures*, París, 1961, p. 509; *vid.* P. MEYER, *Alexandre le Grand dans la littérature française du Moyen Age*, París, 1886. Hacia 1120, contamos con un valioso testimonio de la penetración en Occidente de la tradición alejandrina propia del Pseudo-Calístenes: el *Liber Floridus* del canónigo Lamberto de Saint Omer. Una miscelánea de saberes en la cual impera una visión de la figura de Alejandro que se corresponde con la leyenda de los *mirabilia* y la paternidad del *egyptiorum princeps et magus peritissimus* (c. 132, 197-200).

¹³ R.R. BEZZOLA, *Les origines et la formation de la littérature courtoise*, *op. cit.*, p. 519.

¹⁴ PSEUDO-CALÍSTENES, *Historia Alexandri*, *op. cit.*, II, 1; ed. C. García Gual, *Vida de Alejandro*, Madrid, 1977.

resultan muy significativas las palabras que el Pseudo-Calístenes pone en boca de Alejandro al dirigirse a sus soldados antes de una batalla: *vosotros, veteranos, reforzad el campamento con vuestros consejos, ya que también el guerrear tiene necesidad de la inteligencia. Si vencemos, la victoria se atribuirá a la prudencia de nuestros consejeros*¹⁵. No menos contundente es esta otra afirmación que resalta el papel decisivo de la figura del Rey sabio en el triunfo militar: *nada puede un ejército sin la prudencia de su Rey*¹⁶.

Educación de los reyes y *espejos de príncipes* en el mundo helenístico

En realidad, dejando ya de lado el ámbito de la leyenda literaria, la educación de Alejandro Magno fue la más cara de la historia, dado que su padre, el rey Filipo, tuvo que reconstruir por entero la desolada ciudad de Estagira para que Aristóteles accediera a hacerse cargo del joven heredero de Macedonia. Y es que, a pesar de que en muchas ocasiones los pedagogos eran esclavos, ser el maestro de un Rey era tenido por filósofos como Isócrates como *una elevada tarea*¹⁷. Parece ser que él mismo, a pesar de ser ya centenario, se ofendió al no serle encargada por el rey Filipo la educación de su hijo. Y es que Isócrates, de cuya escuela salió toda una generación de gobernantes (*cual si salieran del caballo de Troya*, en expresión de Cicerón), había mostrado ya su profundo interés por la educación de los príncipes al componer una serie de tratados políticos destinados a la formación de los dinastas griegos de Chipre Evágoras y Nicocles (*circa* 372 a.C.). De sus figuras realizaba Isócrates un panegírico tras el que se oculta una ejemplificación moralizante destinada a enseñar los caminos del buen gobierno¹⁸.

En los panegíricos de Isócrates se hace una defensa abierta de la Monarquía como el mejor sistema político, poniendo los ejemplos de Persia, Esparta (diarquía) y el propio gobierno del Olimpo de los dioses. El monarca ideal isocrático no es de ninguna forma un tirano porque encarna la justicia y la moderación. Pero sobre todo debido a que encarna la *paideia* perfecta, *el más alto de los bienes*. La *paideia* del monarca es la plataforma teórica desde la cual Isócrates razona luego el postulado de la obediencia de los súbditos y el cumplimiento fiel de sus deberes¹⁹. Por tanto, se pos-

¹⁵ PSEUDO-CALÍSTENES, *Historia Alexandri*, *op. cit.*, I, 25.

¹⁶ PSEUDO-CALÍSTENES, *Historia Alexandri*, *op. cit.*, III, 1.

¹⁷ ISÓCRATES, *A Nicocles*, 8 (*apud* C. PREAUX, *Le monde hellénistique*, *op. cit.*, p. 27).

¹⁸ W. JAEGER, *Paideia*, *op. cit.*, *ed. cit.*, p. 870.

¹⁹ W. JAEGER, *Paideia*, *op. cit.*, *ed. cit.*, p. 874.

tula aquí claramente una legitimación sapiencial del poder político. El monarca debe ser obedecido porque es sabio, porque *sabe* más que sus súbditos y en base a ello tomará decisiones prudentiales sobre el Bien Común del reino.

En definitiva, podemos decir con Vittorio Dini que Isócrates postuló un *ideal de Sabiduría* en el cual la figura del monarca emerge como *encarnación de la paideia*²⁰. El radicalismo sapiencial isocrático recuerda mucho al de su rival y condiscípulo Platón (ambos recibieron las enseñanzas de Sócrates), llegando a afirmar en uno de sus discursos a los príncipes de Chipre que *los que desprecian la educación y la cultura deben ser considerados tan odiosos como los que se rebelan contra los dioses*²¹. No obstante, como ya avanzamos anteriormente, la *paideia* principesca de Isócrates es fundamentalmente retórica e histórica, con un fuerte ingrediente de virtudes marciales, una educación muy alejada de la místico-matemática abogada por Platón.

En realidad, con estos panegíricos, Isócrates daba un paso decisivo al otorgar en su discurso una posición de preeminencia espiritual al filósofo por encima del soberano aleccionado, quien es retratado como un joven discípulo. Esta preeminencia se apoyaba en el concepto de *psicagogia* («dirección de almas», un lejano precedente de la *cura animarum* del catolicismo). En efecto, en el *A Nicocles*, el filósofo toma la palabra antes que el propio rey de Chipre, rasgo este que le asigna un rango espiritual superior: el del maestro que conoce la Verdad moral²². No en vano, el profesor Isnardi ha calificado el *A Nicocles* de Isócrates como el primer espejo de príncipes (*logós basilikós* en la terminología griega) propiamente dicho de la historia de Occidente²³. Los obispos y abades del Medievo no harían nada sustancialmente diferente cuando compusieran espejos de príncipes para los reyes del Occidente cristiano. En ambos casos una figura magisterial concedora de la Verdad instruye al gobernante.

Esta postulación de la pertenencia del filósofo «maestro de reyes» a un orden superior, superioridad de fundamento sapiencial, acabaría por ser una fuente indirecta de legitimación para las tiranías del siglo IV y las monarquías del período helenístico, puesto que alimentó el ideal de un príncipe instruido cuya excelencia radicaría en la *paideia*, convertida ahora en la forma más alta de *areté*²⁴. Y es que el pilar fundamental a partir del

²⁰ V. DINI, *La politica diventa professione*, art. cit., p. 370.

²¹ ISÓCRATES, *A Nicocles*, V, 9 (apud W. JAEGER, *Paideia*, op. cit., p. 876).

²² W. JAEGER, *Paideia*, op. cit., ed. cit., p. 873.

²³ M. ISNARDI PARENTE, *Città e regimi politici nel pensiero greco* (Introducción), Turín, 1979, p. 27.

²⁴ W. JAEGER, *Paideia*, op. cit., ed. cit., p. 873.

cual se razonaba la obediencia de los súbditos en los esquemas helenísticos se apoyaba precisamente en esta misma *areté* del gobernante.

No resulta de extrañar, por consiguiente, que el rey Filipo recibiera un aluvión de solicitudes para la tarea de educar a su heredero, destacando entre ellas la del sucesor de Platón al frente de la Academia, Espeusipo. Muchos filósofos griegos ansiaban cumplir el sueño de Platón y convertirse en el preceptor del soñado Rey Filósofo. Ahora bien, a pesar del triunfo aparente de Aristóteles al ser elegido educador del prometedor heredero de Macedonia, parece que fue otro discípulo de Platón, Jenofonte, quien más influyó en la concepción política de Alejandro. En efecto, la lectura febril por parte del conquistador macedonio de la *Ciropedia*, una novela pedagógica que brinda un retrato idealizado de Ciro de Persia (un retrato que hace de esta obra un *lógos basilikós* en el cual se presenta abiertamente un modelo regio a imitar), dejó probablemente en él más huella que las lecciones de Aristóteles. Su aventura asiática y su forma de gobernar el inmenso imperio adquirido (esto es, a la persa) así parecen indicarlo.

En cierto sentido, la educación de Alejandro Magno, todo un modelo a seguir por los monarcas helenísticos que le sucedieron, no fue tan excepcional en la historia macedónica. La educación del heredero de la diadema real había tenido siempre un carácter público y hasta institucionalizado entre los Teménidas de Macedonia²⁵ y sabemos que la presencia de un ayo, un preceptor y un pedagogo en el entorno de los príncipes era normativa desde hacía tiempo.

La Realeza sapiencial en el período de los diádocos

Entre la muerte de Alejandro Magno en el año 323 a.C. y la entronización de Antígono Gónatas como rey de Macedonia en el 276 se desató una despiadada lucha por los restos de su Imperio. La llamada «época de los diádocos» estuvo presidida por las interminables querellas entre Antigónidas, Seléucidas, Lágidas y Antipátridas por la hegemonía en el mundo helenístico. Fue éste, por consiguiente, un tiempo de guerra y violencia.

Pero sólo a primera vista. Estas casas reales perfectamente definidas rivalizaron en la escena internacional no sólo en el plano político y militar, sino también en el campo de las Artes y de las Letras. Guardando las

²⁵ Víctor ALONSO TRONCOSO, «La *paideia* del príncipe en el tiempo de los Diádocos», *Ancient History Bulletin*, 14, 2000, p. 24.

distancias, pero al mismo tiempo dentro de un mismo paradigma cultural helénico, todos los diádocos vieron en la potenciación de la corte en tanto que centro de cultura un aspecto político de primer orden²⁶.

Aquí se unieron de la mano la *imitatio Alexandri* (nunca hay que perder de vista el referente sapiencial que supuso Alejandro Magno para la posteridad helenística) y una pugna abierta entre estas dinastías fundadas por *hombres nuevos*, generales arribistas en su mayoría, por alcanzar cuanto antes el máximo prestigio monárquico. Hay que recordar asimismo que una de las principales acusaciones que los enemigos de Macedonia (los atenienses en especial) dirigieron en su contra fue la de *agroikía* (rusticidad). No estaba tan lejana la época en la que los macedonios eran considerados *bárbaros* por los griegos. De este modo, Filipo, el padre de Alejandro, fue presentado por Demóstenes como un *homo militaris* carente de refinamiento intelectual y los macedonios como *aldeanos y pastores de las montañas*²⁷. Se trataba de evitar a toda costa esta caricaturización griega del poder macedónico.

De entre los diádocos, fue sin duda Ptolomeo I Soter, el fundador de la dinastía Lágida que gobernó Egipto trescientos años, quien mejor asimiló el ejemplo sapiencial de Alejandro Magno, su hermanastro. Autor él mismo de unas *Memorias* sobre las campañas de Alejandro (que utilizó profusamente Arriano), entre las numerosas actividades de patronazgo cultural que se le atribuyen hay que destacar la fundación de la famosa Biblioteca de Alejandría, concebida para albergar *todas las obras escritas en el mundo entero* (contó en sus inicios con 200.000 volúmenes y llegaría a alcanzar los 700.000). También fue iniciativa suya el encargo a Manetón y Hecateo de Abdera de escribir la *Historia de Egipto*.

Particularmente fructuosa resultó su relación con el filósofo peripatético Demetrio de Falero. Parece que fue Demetrio de Falero el verdadero inspirador de la traducción de la Biblia hebrea al griego, así como de la construcción del *Museo* de Alejandría (un instituto de investigación consagrado a las Musas)²⁸. Asimismo, este filósofo habría recomendado al primer Ptolomeo leer espejos de príncipes porque en ellos *está escrito lo que sus amigos no osan decir a los reyes*²⁹.

El hijo y sucesor de Ptolomeo fue Ptolomeo II Filadelfo (283-246 a.C.), quien escribió su propia biografía y tuvo como preceptores al poeta Filetas de

²⁶ V. ALONSO TRONCOSO, *La paideia del príncipe*, art. cit., p. 22.

²⁷ V. ALONSO TRONCOSO, *La paideia del príncipe*, art. cit., p. 32.

²⁸ Sobre el concepto de «Museo» y la heroización de los filósofos inherente al culto de las Musas *vid.* Pierre BOYANCÉ, *Le culte des Muses chez les philosophes grecs*, École Française de Rome, 1937.

²⁹ C. PRÉAUX, *Le monde hellénistique*, op. cit., p. 29.

Cos y al filósofo Estratón de Lampsaco (a quien se nombró *escolarca* del reino, una suerte de ministro de educación). Su nieto Ptolomeo III contó nada menos que con el célebre Eratóstenes como pedagogo. En general, el cargo de preceptor del heredero del faraón lágida implicaba también el nombramiento como bibliotecario de Alejandría (fue éste el caso del famoso Apolonio de Rodas), lo que da una idea de la enorme importancia que se atribuía a la educación del heredero.

Ptolomeo II Filadelfo ocupa un lugar señalado en la Historia por haber encargado la primera traducción griega del Pentateuco (conocida como la *Septuaginta*). Esta traducción, de vital importancia para la helenización del Judaísmo y luego del Cristianismo, fue realizada por setenta y dos sabios hebreos (seis por cada una de las doce tribus de Israel) que el sumo sacerdote de Jerusalén, Eleazar, habría enviado a Alejandría a petición del rey Ptolomeo, quien a cambio habría manumitido a todos los esclavos judíos de Egipto³⁰.

Ciertamente, esta estrecha relación entre Realeza y Filosofía hacía honor a la tremenda altura intelectual y artística de la mítica Alejandría de época lágida, la ciudad del faro, el museo y la biblioteca. Creemos que Filón de Bizancio les hacía justicia a los faraones lágidas cuando proclamaba en su tratado sobre la artillería que eran *reyes amantes de la gloria y de las artes*³¹. Como ha apuntado María José Hidalgo, la sabiduría y la Filosofía eran, en el período lágida, no sólo vehículos de racionalidad y ética, sino también *eficacísimos instrumentos del poder político*³². Este idilio entre los sabios y los reyes de Egipto no terminaría hasta el año 145, cuando el poder lágida empezó a perseguir a los intelectuales de Alejandría. Un triste final para una de las épocas de la historia de Occidente más marcadas por el arquetipo del Rey filósofo.

La teorización de esta *praxis* política sapiencial de los Lágidas la encontramos en la *Carta a Filócrates*, un pequeño tratado sobre la Realeza egipcia compuesto hacia el año 175 a.C. por un judío de Alejandría llamado Aristeas, un judío tan helenizado que se proclamaba *devoto de Zeus*. Esta apología del Judaísmo helenizado, un «libro mesiánico» según lo ha definido Momigliano, es además nuestra principal fuente de información

³⁰ José FERNÁNDEZ UBIÑA, «La Realeza según la Carta de Aristeas», *La Imagen de la Realeza en la Antigüedad*, ed. J.M. Candau *et alii*, Madrid, 1988, pp. 58-59.

³¹ C. PRÉAUX, *Le monde hellénistique*, *op. cit.*, p. 31; en torno al patronazgo cultural ptolemaico, *vid.* P. FRASER, *Ptolemaic Alexandria*, Oxford, 1973, pp. 305-335, y E.A. PARSONS, *The Alexandrian Library, Glory of the Hellenistic World*, Londres, 1952.

³² María José HIDALGO DE LA VEGA, *El intelectual, la Realeza y el poder político en el Imperio Romano*, Salamanca, 1995, p. 42.

sobre el proceso de redacción de la *Septuaginta*, presentándonos al rey Ptolomeo II Filadelfo debatiendo sobre múltiples cuestiones con sus huéspedes, los setenta y dos sabios judíos, en el curso de los banquetes filosóficos a los que les invitaba³³.

Precisamente, un párrafo de la *Carta a Filócrates* versa sobre la importancia que la *paideia* juega en el ejercicio del poder político regio: *un buen carácter que se ha familiarizado con la cultura es apto para mandar. Éste es tu caso, gran Rey, que te fijas no tanto en la gloria y la riqueza del mundo cuanto en la bondad y el humanismo, en los que has aventajado a todos los hombres*³⁴. De hecho, son numerosas las referencias de Aristeas al amor a la educación y la cultura, cuyas ventajas superarían al oro, siendo el *principal adorno de los reyes y los sacerdotes*³⁵.

Además, en la *Carta a Filócrates* leemos que el buen Rey debe invitar a sus banquetes *a los estudiosos y a los que son capaces de sugerir iniciativas útiles para el Reino y para las vidas de sus súbditos... pues éstos son los que Dios ama y tienen sus mentes instruidas para los mejores fines*³⁶. Y es que el modelo de Realeza que propugnaba Aristeas era de índole inequívocamente sapiencial, puesto que su Rey ideal, además de estar adornado por las virtudes de la clemencia, la justicia y la beneficencia, sería aquel que *ama la Verdad* sobre todo (c. 206). Algo lógico si tomamos en consideración la «dimensión pedagógica y ejemplificadora» que la dignidad regia tenía en su pensamiento³⁷.

Del perfil sapiencial de los demás Diádocos, tan sólo apuntar algunas pinceladas. Por ejemplo, cabe reseñar que Demetrio Poliorcetes fue objeto de la dedicatoria de un tratado dialéctico *Sobre la benevolencia* de manos de su amigo, el filósofo Estilpón (quien había rechazado la llamada a Egipto de Ptolomeo Soter). En Demetrio Poliorcetes, de profunda formación castrense en su juventud pero también reputado amante de las artes plásticas, encontramos quizá el maridaje perfecto entre las armas y las letras propio de los Diádocos³⁸. Su hijo Antígono II Gónatas (276-239 a.C.) estudió en la *Stoa* de Atenas, asistiendo a las clases del fundador de la escuela estoica,

³³ J. FERNÁNDEZ UBIÑA, *La Realeza según la Carta de Aristeas*, art. cit., p. 59.

³⁴ ARISTEAS, *Carta a Filócrates*, 289-290. Sobre el concepto de la Realeza de Aristeas, vid. O. MURRAY, «Aristeas and Ptolemaic Kingship», *Journal of Theological Studies*, 18, 1967, p. 337 y ss.

³⁵ ARISTEAS, *Carta a Filócrates*, 121 (*apud* J. FERNÁNDEZ UBIÑA, *La Realeza según la Carta de Aristeas*, art. cit., p. 72).

³⁶ ARISTEAS, *Carta a Filócrates*, 286-287 (*apud* J. FERNÁNDEZ UBIÑA, *La Realeza según la Carta de Aristeas*, art. cit., p. 73).

³⁷ J. FERNÁNDEZ UBIÑA, *La Realeza según la Carta de Aristeas*, art. cit., p. 74.

³⁸ V. ALONSO TRONCOSO, *La paideia del príncipe*, art. cit., pp. 28-29.

el gran Zenón de Cition. Gónatas se proclamaría más adelante discípulo del filósofo Menedemo de Eretria y atrajo a su espléndida corte a los sabios Bion de Borístenes y Alejandro de Etolia, además de frecuentar a poetas como Arato de Soles.

Ya en el trono macedónico, Antígono Gónatas procuró atraer a su corte al viejo Zenón, quien rechazó sus ofrecimientos alegando su avanzada edad. El propio Zenón habría compuesto un tratado político sobre el principado, una *Politeia*, que desgraciadamente se ha perdido. Esta inmersión del heredero de Macedonia en el medio filosófico ateniense no debe ser tomada a la ligera pues supone un indicador más del valor que se daba al saber en las cortes helenísticas. A ello hay que unirle la construcción de varios teatros por orden de Antígono Gónatas para la representación de las obras de Eurípides³⁹.

En cuanto a la dinastía de los Atálidas, los cultivados gobernantes del reino de Pérgamo, hay que mencionar que se contaron entre los principales protectores de la escuela estoica de Zenón, siendo educados por filósofos de la talla de Lisímaco o Carnéades, y su rica biblioteca fue la segunda en importancia del mundo helenístico, tras la de Alejandría⁴⁰. Ello no les impidió, bien es verdad, crucificar de forma inmisericorde al panfletario Dafitis por escribir un díptico injurioso contra la dinastía⁴¹. Quizá el diádoco que menos encaje en este modelo de Realeza sapiencial helenística sea Lisímaco de Tracia, quien expulsó sin más a todos los filósofos de su reino mediante un edicto que le granjearía una horrorosa reputación en ambientes cultivados⁴².

El marco en el que brillaba más la presencia de los sabios en las cortes helenísticas era, sin duda, el banquete real. Resulta difícil hacerse una idea de la importancia ritual y política de estos banquetes en el contexto helenístico. Era en el curso de estas reuniones con pretexto culinario cuando los monarcas helenísticos planteaban preguntas capciosas y enigmas a los filósofos de su corte, diálogos que constituirían el argumento de numerosos tratados sobre la Realeza del período. La vieja camaradería militar macedónica unida a la noción griega de amistad (la *filía*) se unían en la ceremonia del banquete real convirtiéndola en una forma de comunión espiritual entre el rey y los sabios, siendo el rechazo de una invitación a un banquete de estas características por parte de un filósofo una de las mayores muestras de oposición a la política de un gobernante⁴³.

³⁹ V. ALONSO TRONCOSO, *La paideia del príncipe*, art. cit., pp. 29-30.

⁴⁰ C. PRÉAUX, *Le monde hellénistique*, op. cit., p. 29.

⁴¹ C. PRÉAUX, *Le monde hellénistique*, op. cit., p. 38.

⁴² V. ALONSO TRONCOSO, *La paideia del príncipe*, art. cit., p. 29.

⁴³ C. PRÉAUX, *Le monde hellénistique*, op. cit., pp. 38-39.

La Historia, *maestra de príncipes* en la época helenística y la República romana

Obsérvese que la influyente *Ciropedia* de Jenofonte, pese a la condición de discípulo de Sócrates de su autor, seguía unas pautas similares a las formuladas por el maestro de la escuela rival: Isócrates. Para Jenofonte, la Historia es la verdadera ciencia *maestra de príncipes*. A diferencia de Platón, Isócrates había sostenido que era precisamente la Historia y no las Matemáticas o la Metafísica, el saber que el Rey filósofo debía poseer por encima de cualquier otro. Y es que la influencia de la monumental obra del historiador Tucídides se dejaba ya sentir en el conjunto del pensamiento político griego⁴⁴. La Historia entraba definitivamente a formar parte de la *paideia*, subordinada eso sí a la Retórica.

La formación platónica del príncipe en Música, Gimnasia, Astronomía o Matemáticas (lo que sería más adelante el *Quadrivium*) dejaba paso ahora a una formación más humanística, apoyada en lo que será el futuro *Trivium*: Historia, Gramática y Retórica. Nunca se insistirá demasiado en la importancia de este cambio que Cicerón consagraría en el mundo romano. La entrada en escena de la Historia como formadora de gobernantes marcará de forma indeleble, especialmente a partir de la recepción ciceroniana, el devenir de la publicística política de todo el Medievo, puesto que es un hecho que la mayoría de los espejos de príncipes medievales no fueron sino relatos cronísticos moralizados.

Domingo Plácido lo ha puesto de manifiesto al estudiar la teoría de la Realeza en siglo IV a.C., comentando que «esta especie de género (el *lógos basilikós*), de índole literaria, pero también política, no siempre recurre a formas patentemente pedagógicas ni pone en evidencia sus intenciones últimas. Es más frecuente la forma dialogada o la biografía de un príncipe considerado modélico, e incluso la descripción de determinados personajes dentro de una más amplia narración histórica»⁴⁵.

Efectivamente, el triunfo que en los tiempos de la República romana obtuvo la Retórica sobre la Filosofía especulativa (triunfo cuyo mayor exponente es el mismo Cicerón) influyó decisivamente en el pensamiento político medieval. De hecho, este triunfo, que provocaría el triunfo paralelo de la Historia como género literario, tuvo como consecuencia un considerable enriquecimiento del género especular y una mayor complejización del pensamiento político. Es evidente que un pensamiento político del cariz abstracto del platónico o el aristotélico, tan ligado el uno a las Matemáticas y el

⁴⁴ W. JAEGER, *Paideia, op. cit., ed. cit.*, p. 899.

⁴⁵ Domingo PLÁCIDO, «La teoría de la Realeza y las realidades históricas del siglo IV a.C.», *La imagen de la Realeza en la Antigüedad*, Madrid, 1988, p. 37.

otro a las ciencias naturales, nunca podía descender al análisis detallado de la fenomenología política, un análisis que requería tanto un conocimiento de la Historia como una implicación en la actividad pública.

La historiografía de la República romana se dividió esencialmente en *annales* y *res gestae*⁴⁶. Los primeros se limitaban a consignar los hechos más importantes y su cronología, mientras que las segundas desarrollaban un discurso histórico a partir de la explicación de estos hechos. Frente a la analítica, meramente factual, las *res gestae* (también llamadas *historiae perpetuae*) desplegaban recursos del género de la Retórica, lo que implica necesariamente la existencia de un discurso ideológico por parte del cronista⁴⁷.

De acuerdo con las normas de la Retórica, las funciones de una crónica eran: *docere* (enseñar), *delectare* (deleitar) y *movere* (conmover). Es en la primera de estas funciones, la didáctica, donde encontramos el marco para formulaciones ideológicas. Será Cicerón, el gran apóstol de la Retórica romana, quien elabore una teoría del género de la Historia más acorde con esta visión didáctica. Pero sería Tito Livio quien la pusiera en práctica con auténtica maestría, lo que le convirtió en el más grande de los historiadores de Roma⁴⁸. En los relatos de Livio descubrimos una intencionalidad de ejemplarización moral. Tito Livio quería enseñar a sus coetáneos a ser auténticos romanos y buenos ciudadanos recordándoles los *exempla et mores maiorum*.

Con todo, lo cierto es que la inmensa mayoría de los cronistas romanos del período republicano, incluidos algunos de los más grandes como Salustio o Julio César, se limitaron a ser fríos historiadores episódicos resistiéndose a incluir elaboraciones doctrinales en sus relatos (lo cual no quiere decir que no hubiera una definida intencionalidad política en sus escritos, siendo los cesarianos pura propaganda de su causa)⁴⁹. Habría que esperar al período de la dinastía flavia para que Roma alumbrara una generación de historiadores con vocación didáctica.

Las formulaciones de la dignidad imperial por parte de los filósofos estoicos en la Roma del Principado

El lento proceso de divinización del emperador romano, abierto con la divinización del dictador asesinado Cayo Julio César a instancias de

⁴⁶ Según la fórmula consagrada por Sempronio Aselión (circa 130-90 a.C.).

⁴⁷ P.G. WALSH, *Livy, His historical Aims and Methods*, Cambridge, 1970, pp. 20-45.

⁴⁸ Antonio FONTÁN, «Tito Livio, historiador de Roma», *Humanismo romano*, Barcelona, 1974, p. 100 y ss.

⁴⁹ Antonio FONTÁN, *Letras y poder en Roma*, Pamplona, 2001, p. 69.

su sucesor Augusto, siguió un curso que condujo de forma ineluctable al surgimiento de una potente ideología monárquica por completo ajena a la tradición política de la Roma republicana. El paradigma aristocrático-senatorial dejaba entonces paso al paradigma monárquico-mesiánico y el príncipe legislador, triunfador, filósofo o pacificador entraba en escena para no abandonarla ya nunca.

A lo largo del principado de Octavio César Augusto se comenzó a utilizar de forma masiva y sistemática el poder de las imágenes al servicio de la mitificación de la majestad imperial. En este sentido, la imagen acuñada en el círculo augusteo que más nos interesa por su pervivencia en la Edad Media cristiana es la del *Saeculum Aureum* (Siglo de Oro) o *Aurea Aetas* (Edad de Oro) que habría comenzado en el año 17 a.C. con la aparición de un cometa según proclamaría el poeta áulico Horacio en su *Carmen Saeculare*. Esta idea, reforzada por el mesianismo de la cuarta *Égloga* de Virgilio, sería luego utilizada por la Patrística para aludir al nacimiento de Cristo.

Una Edad de Oro que la publicística augustea proclamó que debería estar guiada por los siguientes paradigmas: *Pax* (la tan mencionada *Pax Romana*, verdadero signo de identidad del reinado), *concordia*, *securitas* y *mos maiorum*. En cuanto a las virtudes políticas del *princeps*, Octavio Augusto, Paul Zanker trae a colación tres: la *pietas* (piedad filial y devoción religiosa), la *publica magnificentia* (que se concentró sobre todo en la restauración de templos) y la *maiestas*, unas virtudes que no sólo se adjudicaron a Cayo Octavio sino que se propusieron como *exemplum principum* para sus sucesores en la púrpura imperial⁵⁰.

Y es que la inmensa *auctoritas* de Augusto fue considerada por sus contemporáneos una consecuencia de sus cualidades personales, siendo presentado como la personificación de las virtudes políticas romanas. La publicística augustea iba a modificar deliberadamente el antiguo modelo de las cuatro virtudes cardinales platónicas para acuñar uno nuevo asociado a la omnipresente figura del emperador. Efectivamente, frente a las antiguas *fortitudo*, *iustitia*, *prudentia* y *temperantia* se preconizaron en época de Augusto las cuatro virtudes filosóficas de la escuela estoica, conocidas como *clipeus virtutis*, esto es: *virtus*, *clementia*, *iustitia* y *pietas*.

De esta forma, sólo la justicia sobrevivía de entre las antiguas virtudes cardinales, la fortaleza era sustituida por la famosa clemencia de los césares y la prudencia por la piedad filial que el propio Augusto encarnará

⁵⁰ Paul ZANKER, *Augustus und die Macht der Bilder*, Munich, 1987, ed. esp. *Augusto y el poder de las imágenes*, Madrid, 1992, pp. 202-203.

cuando emprenda tenazmente la persecución de los asesinos de su padre adoptivo. Encarnando él mismo el modelo del *Pius Aeneas* que cantaba en la *Eneida* su poeta áulico Virgilio, Augusto, hijo leal y marido ejemplar, sustituyó la prudencia aristotélica por la *pietas* romana. De ahí su significativa adopción del título *restitutor rei publicae* (restaurador del estado).

Y no es que Augusto fuera un iletrado. Según informa Suetonio, este emperador llegó a componer un pequeño tratado filosófico, hoy perdido: las *Hortationes ad philosophiam*. Cabe asimismo mencionar el brillante círculo de literatos que rodeaba al famoso Mecenas, ministro de Augusto. El círculo áulico que integraban Horacio, Virgilio y Ovidio marcó de algún modo el surgimiento de una primera *intelligentsia* orgánica romana de mentalidad latina y no griega. Inteligencia orgánica porque actuaron descaradamente como propagandistas del poder imperial. Sin embargo, el grupo reunido en torno a Mecenas no mostró gran interés por el pensamiento político en sí mismo ni por una filosofía orgánica o coherente, siendo el eclecticismo cultural la premisa de la que partía su cosmovisión⁵¹.

Se trataba del espíritu de los tiempos augusteos. Literatura e Historia como vehículos ideológicos frente a las abstracciones de la Filosofía Política. Frente a una sabiduría práctica y previsoras de los acontecimientos futuros como era la *prudentia* aristotélica, el *zeitgeist* augusteo prefirió la devoción al pasado, a la *mos maiorum*, las tradiciones de los venerables antepasados, cuyas máscaras de cera desfilaban por Roma en los funerales y eran guardadas con celo en los hogares⁵².

Esta ideología tradicionalista en torno a la *pietas* y la leyenda troyana tendrá una inmensa significación en el pensamiento de la Roma del Principado. Por lo pronto, a diferencia de lo sucedido en el mundo helenístico, el orbe romano no sería, por lo general, muy pródigo en emperadores filósofos y aquéllos de entre ellos que lo fueron, como Adriano y Marco Aurelio, mostraron como rasgo común un acusado filohelenismo. En suma, se podría aventurar que la figura platónica del Rey Filósofo era poco *romana*, casi una extravagancia griega.

No en vano, no serán ni el platonismo ni el aristotelismo sino el estoicismo, recibido del mundo helenístico sometido por las armas romanas, la filosofía política «oficial» del período altoimperial, como antes lo había sido también de la época tardorrepública. Esta corriente helenística de pensamiento, tan afín en principio al talante de la *mos maiorum* romana,

⁵¹ Vid. T. WOODMAN y D. WEST (eds.), *Poetry and Politics in the Age of Augustus*, Londres, 1984.

⁵² Ch.N. COCHRANE, *Christianity and Classical Culture*, op. cit., ed. cit., p. 114.

matizaría su inicial rechazo al régimen monárquico imponiéndose entre sus muchos seguidores la figura del *princeps bonus* como un ideal político legítimo e incluso deseable⁵³. De esta forma, muchos intelectuales estoicos van a asumir durante el período imperial romano el papel de consejeros áulicos, una relación que hundía sus raíces en las diversas formas de relación clientelar que envolvían a la sociedad romana en su conjunto. Y esta relación clientelar de la *intelligentsia* estoica con el Principado julioclaudio la convertiría en eficaz propagandista en el ámbito cultural del proyecto político universalista del Imperio Romano⁵⁴.

Desde luego «pocos eran, en la Roma del siglo I y II, los que consideraban que el hombre culto debía mantenerse alejado de la política»⁵⁵. Ahora bien, gran parte de la *intelligentsia* romana iba a estar compuesta por esclavos griegos que iban a desempeñar profesiones como la medicina, el arte, la ingeniería, la pedagogía o la abogacía. El historiador Polibio es el mejor representante de este grupo. Pero, a pesar de su importancia cultural, esta intelectualidad de condición servil estaba considerada en la jerarquía social al mismo nivel que los trabajadores manuales del *lumpen* romano⁵⁶.

Sólo los juristas y literatos en posesión de la ciudadanía romana tenían en principio acceso al aprecio de las élites aristocráticas romanas, es decir, iban a acceder a la condición de *ideólogos*. Algunos de estos romanos de alta extracción, como Cayo Cornelio Tácito (procónsul) o Plinio el Joven (gobernador de Bitinia), serían ampliamente recompensados por su brillantez intelectual. Es a este estrato al que se reservaba en exclusiva el epíteto de *litterati*, aquellos miembros de la *nobilitas* para quienes la cultura no era un medio de vida sino una forma de acrecentar su *dignitas* personal, según la definición de Cornelio Nepote⁵⁷.

Y es que la actividad filosófica debía ser parte del *otium* aristocrático para que tuviera dignidad a los ojos romanos. Por el contrario, el término de *grammaticus* se aplicaba a quienes se ganaban la vida como pedagogos o secretarios con sus conocimientos técnicos. Esta barrera social, reflejada en el principio ciceroniano de supeditación de la condición de intelectual a la participación política, sólo comenzaría lentamente a desaparecer a lo

⁵³ M.J. HIDALGO, *El intelectual, la Realeza*, op. cit., p. 51; vid. P.A. BRUNT, «Stoicism and the Principate», *Papers of the British School at Rome*, 43, 1975.

⁵⁴ M.J. HIDALGO, *El intelectual, la Realeza*, op. cit., p. 58.

⁵⁵ Santiago MONTERO, *et alii*, *El Imperio Romano*, Madrid, 1984, p. 288.

⁵⁶ Géza ALFÖLDY, *Römische Sozialgeschichte*, Wiesbaden, 1975, ed. esp. *Historia social de Roma*, Madrid, 1987, p. 185.

⁵⁷ P. GRIMAL, *Der Aufbau des Römischen Reiches*, op. cit., p. 188.

largo del siglo II. La transformación del *grammaticus* asalariado en *philosophus* resulta ser uno de los fenómenos de la historia social de la cultura más interesantes y peor conocidos. No deja de llamar la atención el hecho de que los profesores de Universidad de la Edad Moderna entren en la categoría romana más ínfima en tanto que su actividad intelectual es retribuida.

Entre los principales filósofos estoicos que asumieron este importante papel de consejeros del príncipe hay que citar a Areio Didimo y Atenodoro Calvo, miembros del círculo intelectual de Octavio Augusto y, sobre todo, al hispano Lucio Séneca, posiblemente el principal de los filósofos gobernantes de la historia romana, pues llegó a gobernar el Imperio en nombre de su pupilo Nerón durante algunos años, componiendo el que quizá sea el primer *speculum principis* propiamente dicho del período imperial romano, el *De Clementia*.

En esta obra intentó proponer al emperador Nerón el consabido modelo estoico del *bonus princeps*, cuya principal característica sería aplicar al régimen monárquico las cuatro virtudes filosóficas del ya mencionado *clipeus virtutis* estoico. Además, el filósofo cordobés desarrolló en este tratado el concepto del *numen imperatoris* como intercesor entre los dioses y los hombres, y proclamaba que Nerón, en tanto que emperador, encarnaba el *espíritu vital* (*spiritus vitalis*) del Imperio Romano⁵⁸.

No era éste un ejercicio de adulación a su soberano o, no al menos, únicamente. Séneca, el primero de los filósofos estoicos monárquico de corazón y no sólo debido a las circunstancias, ya había proclamado en su *De Beneficiis* (20, 2) que la mejor organización del estado es la Monarquía donde impera la justicia (*optimus civitatis status sub rege iusto sit*). Para explicar su filosofía política monárquica en un lenguaje de inspiración estoica, Séneca recurre al axioma de la *Stoa* que hace del sabio, señor de todas las cosas: *yo afirmo, en efecto, que todas las cosas son del sabio, pero de tal manera que cada persona conserva el derecho de propiedad sobre los bienes particulares. Igual que con el Rey ideal: el Rey posee todas las cosas como soberano y los individuos particulares como dueños*⁵⁹.

El modelo del príncipe que propuso Séneca en el *De Clementia* estaba inspirado en el del sabio estoico, a un tiempo clemente y justo. La mansedumbre, la templanza o la misericordia son sugeridas al gobernante como

⁵⁸ Robert TURCAN, «Culto imperial y sacralización del poder en el Imperio Romano», *Tratado de Antropología de lo Sagrado* (ed. esp. del *Trattato di Antropologia del Sacro*, Milán, 1992), ed. Julien Ries, t. 3, Madrid, 1997, p. 331.

⁵⁹ SÉNECA, *De Beneficiis*, VII, 5, 1 (*apud* A. FONTÁN, *Letras y poder en Roma*, *op. cit.*, p. 184).

virtudes políticas. Sin embargo, en el esquema del filósofo cordobés no tenía cabida de forma específica el ideal del Rey Sabio, ausente por completo del resto de su obra. El sabio senecano, de buena formación retórica, deberá dedicar sus mejores esfuerzos a la acción política en tanto que auxiliar o consejero de un *Rex iustus*⁶⁰. Pero no se demanda de este Rey Justo que él también sea filósofo. Acaso la explicación esté en que el modelo de *optimus princeps* de Séneca nació del posibilismo del gobernante en la sombra del imperio antes que del maximalismo del filósofo estoico.

Sea como fuere, lo cierto es que en el período de gobierno de Séneca encontramos la plasmación del ideal de *La República* de Platón: un filósofo gobernaba el orbe romano con mano de hierro. Que este filósofo no llevara la diadema imperial quizá fuera lo de menos. Sin embargo, la conjura del año 65 acabó con esta utopía de *res publica philosophorum* y el verdadero Nerón, el vanidoso esteta, el sanguinario tirano que no era sino otro Calígula, salió a la superficie: Séneca, Lucano y Petronio murieron víctimas de un diletante que se complacía en encarnar fatuamente el arquetipo del *optimus princeps* rodeado de intelectuales y artistas más por afectación que por convencimiento⁶¹.

Lo cierto es que, en general, la crítica no estuvo permitida durante el período de la dinastía julio-claudia. Dentro de esta mentalidad despótica, Octavio Augusto desterró al filósofo Anaxilao de Larissa y ordenó arrojar al fuego los libros del pompeyano Tito Labieno, mientras que Tiberio obligó a suicidarse a otro historiador crítico. Sólo durante el período antonino se abrirá algo la mano a la crítica (sátiras de Juvenal, republicanismo histórico de Tácito...)⁶².

Dentro de lo que fue la recepción del Ideal Sapiencial griego en la época del Principado, el primer filósofo estoico romano que nos interesa es Musonio Rufo, quien tuvo que exiliarse por orden de Nerón. Musonio escribió un breve tratado intitulado *Sobre la necesidad de que los reyes sean filósofos*. Para Musonio los reyes debían dedicarse a la Filosofía, pues es a ellos a los que corresponde preocuparse *por salvar y beneficiar a los hombres* y la Filosofía les ofrecía la técnica para saber qué cosas llevan al hombre a la felicidad o la infelicidad⁶³.

Otro gran pensador estoico de la Roma del Principado fue el célebre retórico Marco Fabio Quintiliano (*circa* 30-96), miembro del influyente *lobby* hispano formado en Roma en torno a Séneca. En su figura descubri-

⁶⁰ A. FONTÁN, *Letras y poder en Roma*, *op. cit.*, pp. 182-188.

⁶¹ S. MONTERO, *El Imperio Romano*, *op. cit.*, pp. 287-288.

⁶² André AYMARD y Jeannine AUBOYER, *Rome et son Empire*, París, 1959, ed. esp. *Roma y su Imperio*, Barcelona, 1980, II, p. 591.

⁶³ M.J. HIDALGO, *El intelectual, la Realeza*, *op. cit.*, p. 52.

mos al continuador más entusiasta del programa filosófico ciceroniano en el período altoimperial. Famoso y rico, protegido por el emperador Vespasiano (quien le otorgó un salario a cargo del fisco), luego preceptor de los herederos del emperador Domiciano, Marco Fabio Quintiliano llegó a la cumbre del *cursum honorum* cuando recibió las insignias consulares como cónsul *suffectus* en el año 95. Sin duda, esta exitosa carrera resumía el ideal ciceroniano de participación del sabio en la vida pública.

Como Cicerón, Quintiliano despreciaba a los sofistas, *personajes estrafalarios que ocultan grandes vicios*, y alababa al *homo politicus*: el hombre de doctrina recta y vida honesta que participa en los asuntos públicos, capaz de gobernar las ciudades con su *prudencia* y de administrar justicia⁶⁴. Pero, por encima de todo, la principal virtud del *homo politicus* sería para Quintiliano el dominio de la oratoria. En esto su fidelidad al discurso de Cicerón era máxima.

De acuerdo con ello, Quintiliano compuso su tan leída *Institutio Oratoria*, el que sería principal manual de Retórica durante los siguientes cuatro siglos y que tanta influencia ejerció en los autores cristianos de la Antigüedad Tardía y la Alta Edad Media. Y es que seguramente no es posible comprender el concepto que la Patrística tuvo de la *praedicatio* sin acudir a la obra de Quintiliano. No en balde, San Jerónimo y Ausonio le dedicarían sus encendidos elogios como *hombre ilustre y educador de príncipes*⁶⁵.

En realidad, Quintiliano no hizo sino codificar en un manual el pensamiento de Cicerón, quien había unido estrechamente la moral y la oratoria, siendo la *eloquentia* la virtud política resultante. En consonancia con ello, Quintiliano pretendía formar *hombres de bien que hablen con maestría*⁶⁶. La elocuencia era ahora, por tanto, no solamente un *arte* sino también una *virtud* moral: *cuanto mejor se habla se es mejor hombre*. Era lo que Cicerón había definido en el *De Inventione Rethorica* y en el *De Oratore* como *politior humanitas*. De esta forma, la ética y la oratoria se complementaban y casi venían a ser equivalentes.

El *Peri Basileias* de Dión de Prusa; la *fortitudo* imperial

Menos leído que el gran Quintiliano pero bastante más influyente que Musonio Rufo fue el también estoico Dión de Prusa, un intelectual áulico

⁶⁴ QUINTILIANO, *Institutio Oratoria*, I praefatio, 10; apud A. FONTÁN, *Letras y poder en Roma*, op. cit., pp. 301-302.

⁶⁵ A. FONTÁN, *Letras y poder en Roma*, op. cit., p. 304.

⁶⁶ *Vir bonus dicendi peritus* (QUINTILIANO, *Institutio Oratoria*, II, 20, 4).

muy cercano a los emperadores flavios Vespasiano y Tito. Dión compuso en los últimos años del siglo I un célebre espejo de príncipes que sería punto de referencia de toda la publicística política romana posterior: el llamado *Peri Basileias* (*Discursos sobre la Realeza*).

Dión escribió su *Peri Basileias* durante los primeros años del principado de Trajano, a quien dedicó esta obra tras regresar de catorce largos años en el exilio a los que había sido condenado por acusar al emperador Domiciano de tiranía. Este emperador había sido el primero en proclamarse en vida *deus et dominus* (dios y señor) para sus súbditos. Durante el gobierno de Domiciano se dieron algunos pasos significativos hacia la autocracia sacral que prefigurará el posterior período del Dominado como, por ejemplo, convertir en un ámbito sacralizado el *palatium* imperial (con lo que prefiguraba el futuro *sacrum palatium* bizantino). De esta forma, la *Domus Flavia* en el monte Palatino empezará a ser percibida como un recinto equiparable a un templo de Júpiter (según se lee en los epigramas laudatorios de Marcial y Estacio). Se trataba, en fin, de conferir «una dimensión cósmica» a la morada del soberano divinizado⁶⁷.

Pero los emperadores antoninos no iban a seguir esa estela y a la muerte de Domiciano todo volvería a los cauces institucionales propios del Principado. En este nuevo contexto, tras salir de su ostracismo Dión actuó como un *intelectual orgánico* del principado de su protector Trajano, portavoz señalado de la ideología imperial oficial: la Realeza triunfal. De acuerdo con esto, el eje de estos *Discursos sobre la Realeza* de Dión lo constituye la imagen hercúlea (el emperador como Hércules *redivivus*) del emperador Trajano, un brillante *vir militaris* que fue asociado reiteradamente por la publicística al arquetipo del héroe.

En este sentido, María José Hidalgo llama la atención sobre un hecho que consideramos de gran importancia: Dión de Prusa y Plinio el Joven van a introducir en el universo de la teoría política un concepto relativamente nuevo en Roma, el de la *fortitudo* imperial. Esta innovación estaba relacionada con la política exterior expansiva de un militar victorioso como Trajano y se convirtió en la cualidad en torno a la cual gravitó toda la ideología del régimen trajaneo⁶⁸. Ello tuvo como consecuencia el que el discurso del Ideal Sapiencial fuera obviado, siendo siempre subordinado al de la Realeza triunfal apoyada en el arquetipo de la *fortitudo augusta invicta*, nuevo paradigma del *dominium Mundi* romano, tal y como se constata, por ejemplo, en las inscripciones de las monedas de la época⁶⁹.

⁶⁷ R. TURCAN, *Culto imperial y sacralización del poder en el Imperio Romano*, art. cit., p. 327.

⁶⁸ M.J. HIDALGO, *El intelectual, la Realeza*, op. cit., p. 126.

⁶⁹ M. MCCORMICK, *Eternal victory*, op. cit., pp. 26-27.

De este modo, Dión intercala en el *II Discurso* unas interesantes reflexiones sobre el decisivo papel de Hermes, Néstor y Aristóteles en tanto que consejeros sabios de los *heroes fortes* del pasado como Hércules, Agamenón y Alejandro Magno, aquellos que enseñaron a estos personajes, encarnación de la *fortitudo*, la mejor forma de gobierno. Aquí, la noción de *amicitia* romana se une a la función sapiencial del consejero del príncipe, debiendo éste escuchar siempre a sus *amici* si no quiere incurrir en la tiranía⁷⁰. Es ésta y no otra la única restricción a la que Dión somete a una *fortitudo* imperial que las más de las veces resulta ser una legitimación del ejercicio de un poder absoluto y arbitrario por parte del monarca.

Pero no todo se limitaba en el pensamiento de Dión a la fortaleza heroica del príncipe. En el *IV Discurso*, construido en torno a un supuesto diálogo entre Diógenes el cínico y Alejandro Magno, encontramos una cierta elaboración de un discurso sobre la Realeza sapiencial⁷¹. En la primera parte de este diálogo (IV, 16-38) Dión de Prusa pone en boca de Diógenes una larga perorata en torno a la importancia que para el rey ideal tiene la *paideia*, reconociendo que Alejandro Magno poseía, en tanto que hijo de Zeus, la *ciencia de la Realeza*. Esta ciencia de la Realeza, considerada como *educación divina*, sería precisamente aquel don que Zeus habría otorgado a sus hijos, aquello que los haría excelentes por encima del resto de la humanidad: *es por eso por lo que los antiguos llamaron hijos de Zeus a los que habían recibido la buena educación con la cual el alma se hace esforzada* (IV, 32)⁷².

Resulta muy importante que Dión introduzca el término *paideia* para indicar el *arte de la Realeza* que tiene que ser transmitida y enseñada por Zeus/Júpiter a los que él elija, que serán considerados sus *hijos* en tanto que discípulos predilectos. Así pues, en sintonía con Platón e Isócrates, la posesión de la *basiliké episteme* (la ciencia de la Realeza) sería para Dión una virtud fundamental en los gobernantes, una fuente de legitimación de su poder en tanto que clara señal de su condición de elegidos por los dioses. Sabiduría y poder irían de la mano al igual que en los tiempos helenísticos.

Pero no nos llevemos a engaño, esta *ciencia de la Realeza* dionea no consiste en una educación apoyada en la lectura de libros, el estudio de la Naturaleza o el conocimiento de lenguas. No, para Dión de Prusa eso no es más que una vana *paideia* humana que sólo ofrece *debilidad y pequeñez*.

⁷⁰ M.J. HIDALGO, *El intelectual, la Realeza*, op. cit., pp. 80-81 y 90.

⁷¹ En torno al *IV Discurso*, vid. P. DESIDERI, *Dione di Prusa*, Messina-Florenca, 1978, pp. 154-160, 287 y ss., 292 y 335 y ss.

⁷² M.J. HIDALGO, *El intelectual, la Realeza*, op. cit., p. 96.

La educación divina (*daimonios paideia*) consistiría en el ejercicio práctico de la virtud y la magnanimidad; esto es, el emperador sabio es aquel que tiene unas cualidades personales y las pone en práctica, al margen de sus conocimientos intelectuales⁷³. Sería una suerte de «ciencia infusa» que le iría inspirando su *numen* o *genius* personal, muy en la línea de la tradición romana más arcaica.

Ciertamente, esta opinión de Dión de Prusa (en la que se pueden entrever influencias de la filosofía cínica) se desviaba por completo de la tradición helénica del gobernante estudioso del saber y conectaba con la tradición oriental de la sabiduría como «don de los dioses». El emperador es sabio porque es emperador y, por consiguiente, predilecto de los dioses. Esta tautología discursiva resultaba ser cierta las más de las veces en la teología política imperial romana.

En realidad, este modelo sapiencial «jerárquico-descendente» propio del despotismo del Antiguo Oriente ya anunciaba la futura divinización del emperador en el Dominado. De todas formas, esta teoría halagaría los oídos del rudo militar que era Trajano, quien desde luego no podía alardear de ser un hombre muy culto, a diferencia de sus sucesores antoninos.

Acaso esto explique el hecho de que Sinesio de Cirene acusara a Dión de Prusa de ser el causante de que Vespasiano publicara en el año 70 un duro edicto contra los *astrologoi* y *philosophoi*, en virtud del cual todos los filósofos profesionales fueron expulsados de Roma, y algunos, los más acendrados opositores a la monarquía, llegaron incluso a ser cruelmente crucificados. Según relata Sinesio, el opúsculo de Dión de Prusa contra la Filosofía como oficio titulado *Contra los filósofos* habría influido a Vespasiano a la hora de tomar estas drásticas medidas⁷⁴.

Parece que esta circunstancia se adecuaría al modelo dioneo de Realeza tal y como lo hemos visto expuesto en el *Peri Basileias*, en particular en lo que toca a su manifiesto recelo contra los sofistas a los que acusaba de demagogos⁷⁵. En cualquier caso, resulta significativo que en el segundo discurso del *Peri Basileias* Dión recomendara la lectura de los poemas épi-

⁷³ M.J. HIDALGO, *El intelectual, la Realeza*, op. cit., pp. 96-97.

⁷⁴ M.J. HIDALGO, *El intelectual, la Realeza*, op. cit., p. 61; en cualquier caso, no hay que olvidar que fue el propio emperador Vespasiano quien otorgó un generoso salario de cien mil sestercios anuales al retórico Quintiliano, lo que prueba su interés por las Letras.

⁷⁵ No obstante, parece ser que el opúsculo mencionado por Sinesio de Cirene no fue sino un ataque contra los filósofos cínicos y de ningún modo una impugnación de los filósofos en su conjunto

cos de Homero como la principal base de la *paideia* de un emperador, ignorando a los filósofos⁷⁶.

En definitiva, podemos concluir que si bien es cierto que Dión de Prusa establece «la superioridad de la sabiduría sobre el poder» (en expresión de Desideri), también lo es que esta jerarquización sapiencial es tremendamente *sui generis*, dado que en su visión el verdadero sabio es aquel que posee la *paideia* divina, o lo que es lo mismo, una virtud personal que es un don directo de Zeus, una señal divina que hace al héroe elegido poseedor de un conocimiento inescrutable para los filósofos y, por consiguiente, vuelve inútil para él toda clase de instrucción convencional o incluso la propia búsqueda del saber⁷⁷.

Otro intelectual orgánico al servicio de Trajano, Plinio el Joven (Cayo Plinio Cecilio Secundo: 63-113), iba a seguir en esos años la misma línea de legitimación carismática del poder imperial que esbozara Dión. Plinio el Joven construyó en su *Panegírico de Trajano* un discurso de exaltación del emperador hispano en tanto que *optimus princeps* apoyado en la enumeración de las virtudes imperiales, entre las cuales cita nada menos que treinta y cinco. Bien es cierto que la mayor parte de ellas son virtudes «sociales» menores, tales como la continencia o la abstinencia. Plinio cita la cultura (*humanitas*), pero no la otorga relevancia política alguna, siendo en su opinión las dos principales virtudes imperiales la *clementia* y la *liberalitas* (generosidad)⁷⁸.

Esta enumeración de virtudes imperiales, por supuesto, no fue óbice para que el arquetipo predominante en el *Panegírico* compuesto por Plinio fuera también el hercúleo, el discurso de la Realeza triunfal y la eterna victoria de Roma, resumido en los lemas *Roma victrix* (Roma triunfadora) y *Urbs omnium victrix* (la Urbe vencedora de todas las naciones)⁷⁹. Esta ideología triunfal dominará el *saeculum Traiani* (a pesar de emperadores-filósofos como Adriano y Marco Aurelio) y marcará la historia política del Imperio Romano durante el resto de su existencia, dominada indefectiblemente por los emperadores-soldado y los golpes de estado de las legiones⁸⁰.

⁷⁶ M.J. HIDALGO, *El intelectual, la Realeza, op. cit.*, p. 80.

⁷⁷ M.J. HIDALGO, *El intelectual, la Realeza, op. cit.*, pp. 97-98; P. DESIDERI, *Dione di Prusa, op. cit.*, p. 294.

⁷⁸ M.J. HIDALGO, *El intelectual, la Realeza, op. cit.*, p. 110.

⁷⁹ PLINIO EL JOVEN, *Panegyricus Traiani*, 16-17; *apud* M. McCORMICK, *Eternal Victory, op. cit.*, p. 4, n. 11.

⁸⁰ Sobre este particular, *vid.* M.P. CHARLESWORTH, «The virtues of a Roman emperor: propaganda and the creation of belief», *Proceedings of the British Academy*, 23, 1937, pp. 105-133.

Adriano y Marco Aurelio: los emperadores filósofos antoninos

No deja de ser significativo que apenas tuviera eco la promoción por parte de los emperadores-filósofos Adriano y Marco Aurelio de un culto imperial a una divinidad sapiencial como Mercurio, el dios escriba de los griegos (Hermes) y los egipcios (Toth), el más sabio de entre los dioses paganos⁸¹. Y es que esta *religio mercurialis* que cantaran los poetas Horacio y Apuleyo, alternativa oficiosa de los emperadores-filósofos al culto de los emperadores-soldados a Marte Vengador (luego Mitra), era reflejo de una mentalidad a la postre más griega que romana.

Cuando Marco Aurelio en sus *Meditaciones* (también llamados *Soliloquios*) plasme su pensamiento estoico sobre la Monarquía imperial y afirme que filósofos como Diógenes, Heráclito y Sócrates *eran más libres que aquellos poderosos* (menciona en concreto las figuras de Alejandro Magno, Julio César y Pompeyo) *que, en su ignorancia, fueron esclavos de muchas cosas*⁸², estará siendo exponente de un pensamiento ajeno por completo a la tradición política romana.

Sea como fuere, lo cierto es que Marco Aurelio rechazó actuar como el Rey filósofo platónico, al estilo de un Alejandro o un Ptolomeo, vistiendo siempre la púrpura imperial como un disfraz aceptado resignadamente como una imposición del destino. *No te cesarices*, se dice a sí mismo en sus *Meditaciones* (VI, 30), para a continuación subrayar pesimista: *no esperes la República de Platón*. Carlos García Gual ha comentado este pasaje de forma muy expresiva: «¡qué desilusión!... Ahora que, por fin, se sienta en el trono del imperio más grande del mundo antiguo un filósofo, manda al diablo la más hermosa de las esperanzas políticas, breve y rotundamente»⁸³.

En efecto, Marco Aurelio, siendo como fue la encarnación del *optimus princeps* romano, nunca intentó por otra parte reformar las estructuras del Imperio y mucho menos platonizarlo para convertirlo en una *res publica philosophorum*. A pesar de que la bastante poco fiable *Historia Augusta* de Julio Capitolino (c. 390) menciona que Marco Aurelio solía citar a menudo el axioma platónico *las ciudades florecerán cuando los filósofos gobiernen*⁸⁴, no

⁸¹ M.J. HIDALGO, *El intelectual, la Realeza*, op. cit., p. 185.

⁸² MARCO AURELIO, *Meditaciones*, VIII, 3; Carlos GARCÍA GUAL, «El crepúsculo de la filosofía pagana», *La conversión de Roma. Cristianismo y Paganismo*, ed. José María Candau et alii, Madrid, 1990, p. 6. Sobre las *Meditaciones*, vid. R.B. RUTHEFORD, *The «Meditations» of Marcus Aurelius. A Study*, Oxford, 1989.

⁸³ C. GARCÍA GUAL, «El crepúsculo de la filosofía pagana», art. cit., p. 11.

⁸⁴ JULIO CAPITOLINO, *Historia Augusta, Vita Marci Aurelii*, 27, 7.

parece que tuviera en alta estima el Ideal Sapiencial platónico. Pero es que no aplicó tampoco los proyectos políticos de la *Stoa*, limitándose al igual que antes había hecho Séneca a seguir el estoicismo como una moral estrictamente privada. En lo político, el melancólico Marco Aurelio renunciará a cualquier proyecto utópico defendiendo lo que ha sido catalogado como una «ideología de la resignación»⁸⁵.

En realidad, los propios Adriano y Marco Aurelio cultivaron temas políticos en su propaganda imperial muy alejados del Ideal Sapiencial. De esta forma, el emperador-filósofo Adriano propugnó los principios de *liberalitas*, *disciplina* y *stabilitas* en su acuñación de moneda, mientras que Marco Aurelio optó por *felicitas*, *salus* y *securitas publica*⁸⁶. Lo mismo se puede decir de otros emperadores cultivados de la dinastía de los Antoninos como Nerva y Antonio Pío. Ninguno consideró necesario incluir la *sapientia*, la *humanitas* o la *prudentia* en las leyendas de sus monedas.

No resulta extraño por tanto que Mercurio saliera derrotado de la *psychomachia* que entabló con Hércules, Mitra y divinidades guerreras afines por el alma romana. La Roma acosada por los bárbaros, con su espíritu ya agonizante, se echó en brazos del sueño glorioso de la *fortitudo augusta* ignorando que el legado que la sobreviviría miles de años no serían precisamente las legiones.

La Imagen Sapiencial del emperador en la historiografía del Principado: Plutarco y Suetonio

En las figuras de los historiadores Plutarco y Suetonio, encontramos una línea alternativa de pensamiento al discurso heroico de la Realeza triunfal que hemos analizado anteriormente. Plutarco de Queronea (*circa* 40-120), un aristócrata griego que obtuvo la ciudadanía romana, fue sacerdote de Delfos, beotarca y arconte epónimo de su ciudad, alcanzó el rango *equester* durante el principado de Trajano e incluso el consulado al final de sus días⁸⁷. Contemporáneo de Plinio el Joven y Dión de Prusa, sin embargo no consiguió influir en la ideología oficial de su época en la misma medida que éstos, ya que sus obras históricas (entre ellas, las célebres *Vidas paralelas*) tuvieron, sin duda, mucha mayor difusión e influencia que sus opúsculos políticos.

⁸⁵ C. GARCÍA GUAL, *El crepúsculo de la filosofía pagana*, art. cit., pp. 11-12 y 14.

⁸⁶ Ch.N. COCHRANE, *Christianity and Classical Culture*, op. cit., p. 144.

⁸⁷ K. ZIEGLER, *Plutarco*, Brescia, 1965, pp. 31-34.

Plutarco, quizá el principal exponente del neoplatonismo en el siglo II, iba a abogar por un sistema político que aunaba a un tiempo la Realeza iuscéntrica y el Ideal Sapiencial y que compartimentaba la forma de gobierno en dos niveles diferentes: *a)* para las *polis* griegas plantea una aristocracia de tipo gerontocrático, esto es, el gobierno estaría confiado a un consejo de ancianos sabios; *b)* en cambio, para Roma apoyaba un modelo de *optimus princeps* bastante acorde con el Rey Filósofo platónico y el ideal estoico del sabio magnánimo⁸⁸. El elitismo aristocrático era el denominador común de ambos, ya que Plutarco sentía cierto desprecio por el pueblo llano: para él era simplemente «la chusma» (*ochlos*).

Para Plutarco la *areté*, la superioridad apoyada en la excelencia, se apoyaba antes en la cultura (*paideia*) que en la intangible *tyché* (el *genius* o *numen* romano), cuestión en lo que sus planteamientos difieren sustancialmente de los de Plinio y Dión según los hemos detallado⁸⁹. Este enfoque de la actividad política a partir de principios educativos resulta fundamental, ya que al poner todo el peso del buen gobierno en la correcta educación del gobernante, Plutarco da mayor importancia al individuo que a la propia naturaleza del sistema político. De este modo, la monarquía es el mejor sistema de gobierno siempre que la encarne un Rey sabio, mientras que si el trono lo ocupa un tirano es el más detestable de todos⁹⁰.

Este punto de vista plutarqueo se concreta en su *Ad principem ineruditum* (*Al príncipe ignorante*), donde reclama al gobernante, en tanto que *Ley encarnada*⁹¹, la que considera la virtud política por excelencia, la justicia del sabio (*dikaïosyne*), una cualidad apoyada en el conocimiento técnico de la realidad sociopolítica (conocimiento que recibe el nombre de *sophrosyne* y que se compone de *pronoia* y *eubolia*, formas de la sabiduría y la prudencia).

Este ideal se encarna en la figura legendaria del rey sabino Numa, el monarca sabio y sacerdotal por excelencia en la memoria histórica romana, a

⁸⁸ M.J. HIDALGO, *El intelectual, la Realeza, op. cit.*, pp. 130-139; *vid.* G.J. AALDERS, *Plutarch's Political Thought*, Oxford, 1982; H. WEBER, *Die Staats- und Rechtslehre Plutarchs von Chaironeia*, Bonn, 1959; y Ch. FROIDEDOND, «Plutarque et le platonisme», *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II, 36, pp. 185-233.

⁸⁹ M.J. HIDALGO, *El intelectual, la Realeza, op. cit.*, p. 140.

⁹⁰ Aurelio PÉREZ JIMÉNEZ, «El Ideal del buen Rey según Plutarco», *La Imagen de la Realeza en la Antigüedad, op. cit.*, p. 97.

⁹¹ Prefigura aquí el *nomos empsykos* del filósofo Temistio (circa 384), base del posterior pensamiento jurídico de Bizancio (M.J. HIDALGO, *El intelectual, la Realeza, op. cit.*, p. 142). La idea plutarquea del emperador en tanto que *Ley encarnada*, concepto que suponía un paso más en la divinización del monarca, parece tener resabios persas u orientales, además de su filiación estoica (F. DVORNIK, *Early Christian and Byzantine Political Philosophy*, Washington D.F., 1966, p. 543).

quien Plutarco presenta en sus idealizadas *Vidas paralelas* como discípulo de Pitágoras y la ninfa Egeria, así como el más acabado modelo de *basileus sophron* (Rey Prudente): *eso en verdad*, escribe Plutarco, *el rey Numa parece haberlo comprendido mejor que nadie*⁹². En esta misma línea iría quizá su retrato sapiencial del joven Alejandro Magno en las *Vidas paralelas*, retrato al que ya hemos aludido con anterioridad y en el que no está del todo claro cuánto hay de verdad histórica y cuánto de ejemplificación didáctica intencionada.

En efecto, la figura del Rey Filósofo era la del perfecto gobernante para un platónico convencido como Plutarco. Sus personajes preferidos, Alejandro Magno, Licurgo, Solón, el propio Numa, Fabio Máximo, Cleomenes, Aristides, Catón y Cicerón, unían a su vocación política una sólida formación intelectual. Y es que en el pensamiento de Plutarco, en palabras de Aurelio Pérez, «sabio es sinónimo de rey, en la medida en que es dueño de sus propias decisiones y no depende de nada ni de nadie (alcanzando así la *autárkeia*)»⁹³. La máxima plutarquea *hacer política es igual a hacer filosofía* (*Moralia*, 796c) resumiría perfectamente esta mentalidad.

Es sólo debido a esta virtud sapiencial del gobernante el que la *pambasileia* imperial, la monarquía absoluta divinizada cuya formulación será rematada por Temistio en la época de Teodosio, se convierte en el mejor de los gobiernos posibles, el del *basileus didaskálos* (el Rey Maestro de su pueblo), mientras que sin ella degenera en tiranía y los súbditos se convierten en poco más que esclavos. No hay justicia sin sabiduría, propone Plutarco en sus *Vidas paralelas*, lo que viene a ser lo mismo que afirmar que un rey ignorante es un *Rex tyrannus*, un tema que recogería la Edad Media.

Esta asociación plutarquea de Justicia y Sabiduría (*Iustitia et Sapientia*), dupla de virtudes vinculada al paradigma de la filosofía estoica del emperador en tanto que *nomos empsykos* (Ley encarnada)⁹⁴ iba a dar lugar a una larga saga en el pensamiento romano y bizantino, siendo su principal exponente el *Digesto* de Justiniano. Sería precisamente a través del *Digesto* el medio por el cual los juristas italianos al servicio del emperador alemán Federico II desarrollarían en la primera mitad del siglo XIII una versión *feudal* del modelo político que Ernst H. Kantorowicz ha bautizado como *Realeza iuscéntrica*⁹⁵.

⁹² PLUTARCO, *Vidas paralelas*, «Numa», 20, 9-12, ed. A. Pérez Jiménez, Madrid 1985; M.J. HIDALGO, *El intelectual, la Realeza*, op. cit., p. 147 (para esta cuestión vid. pp. 144-149); A. PÉREZ JIMÉNEZ, *El ideal de buen Rey según Plutarco*, art. cit., p. 101, n.º 34.

⁹³ A. PÉREZ JIMÉNEZ, *El ideal de buen Rey según Plutarco*, art. cit., p. 101.

⁹⁴ J. FERGUSON, *Utopias of the Classical World*, op. cit., p. 111 y ss.

⁹⁵ Vid. E.H. KANTOROWICZ, *The King's Two Bodies. A Study in Medieval Political Theology*, Princeton, 1957; ed. esp. *Los dos cuerpos del Rey. Un estudio de teología política medieval*, Madrid, 1985.

En efecto, estos juristas «bizantinizados» proclamaron a los cuatro vientos desde la corte federiciana de Palermo la necesidad de un emperador sabio en tanto que *encarnación de la Justicia en la Tierra* y recuperaron antiguos lemas bizantinos que hacían del monarca un autócrata por encima de las leyes, tales como *Lex incarnata* o *Sol Iustitiae*. No en vano, el discurso político federiciano, tan heterodoxo y rupturista con la tradición política de los siglos feudales, será ante todo el de un Ideal sapiencial de legistas en el que el Derecho era la ciencia suprema y en el que un jurista, el italiano Pietro della Vigna, asumirá un papel estelar en tanto que una suerte de *gurú* ideológico del emperador.

Fue Cayo Suetonio (77-160) el otro gran cultivador del género biográfico en la Roma del siglo II. Al igual que Plutarco era alguien muy cercano a la corte imperial hasta su caída en desgracia en el año 122, ya que llegó a desempeñar el cargo de secretario *ab epistulio* del emperador Adriano. Su obra más célebre, el *De Duodecim Caesarum Vita* (*Vida de los Doce Césares*), un magistral elenco de biografías imperiales que alcanzó una alta consideración a lo largo de la Antigüedad y el Medioevo, resultó ser decisiva en la conformación medieval de un discurso sobre la Realeza sapiencial. Ello se debió sobre todo a la difusión de un modelo ciceroniano de Realeza en el que el gobernante asume la virtud sapiencial de la *eloquentia* como un aspecto definitorio de su actuación.

Fue precisamente este discurso historiográfico el modelo en el que se inspiraría en el siglo IX el abad alemán Eginardo para su tan influyente *Vita Karoli* (*Vida de Carlomagno*), quizá el texto histórico más importante de toda la Edad Media latina. En concreto, descubrimos pasajes de los *Doce Césares* de Suetonio en los capítulos 19 y 22 de la *Vita Karoli*, tomados de las vidas de Julio César (45, 1), Octavio Augusto (64, 2-3 / 66,1 / 74 / 77 / 78, 1-2 / 79, 2 / 80), Tiberio (68, 1-2 y 4) y Claudio (30). Sólo si tenemos en cuenta que la *Vita Karoli* fue la biografía de referencia para todos los cronistas la Alta Edad Media occidental se ponderará la significación de la influencia ideológica de Suetonio⁹⁶.

Sin duda, la supremacía del discurso político ejemplarizante sobre la estricta narración de hechos verídicos alcanza su máxima expresión romana en la obra de Suetonio. Para algunos críticos actuales la fabricación por parte de Suetonio de anécdotas y episodios con un fin moralizante no es sino el síntoma de una «falta de decencia intelectual». Pero en realidad no es más que el reflejo de la propia agenda política de Suetonio, antes ideólogo de la Realeza imperial que cronista veraz.

⁹⁶ Vid. G.B. TOWNEND, «Suetonius and his influence», *Latin Biography*, ed. T.A. Dorey, Londres, 1967, pp. 79-111, especialmente 98-106.

Por otro lado, de forma significativa, a la hora de componer un compendio de biografías paralelo a lo que representó para la historia política sus *Doce Césares*, Suetonio iba a fijar su atención en los hombres de letras. En efecto, en su *De Viris Illustribus* Suetonio relata la vida de una serie de gramáticos romanos famosos, muchos esclavos o hijos de esclavos, a quienes no duda en otorgar el calificativo de *vir sapiens* rompiendo con el rígido esquema social ciceroniano según el cual la sabiduría es patrimonio de la aristocracia.

Este monumento literario es fiel reflejo del proceso al que antes hacíamos referencia de acceso a los honores públicos de este grupo de intelectuales sin *dignitas* política, antes asimilado al estrato inferior de los trabajadores manuales. Suetonio describe así este proceso: *el arte de la gramática no sólo no era tenido antes en honor en Roma, sino que ni siquiera se ejercitaba. Entregada a los rudos trabajos de la guerra, no le quedaba tiempo a la república para los estudios liberales*⁹⁷. En el período en el que escribía Suetonio las cosas habían cambiado y en Roma había surgido algo parecido a una intelectualidad. Aunque Roma nunca fue otra Atenas.

El discurso neoplatónico de la Realeza en el siglo III

En el período bajoimperial romano encontramos un escenario cultural y político más fecundo para la difusión del Ideal Sapiencial en el imaginario romano. La pujanza de la filosofía neoplatónica tuvo mucho que ver con ello. De este modo, encontramos numerosos ejemplos de espejos de príncipes, la mayor parte de ellos *basilikós lógos* escritos en el ámbito helenístico, que retoman la temática sapiencial a la hora de plasmar la imagen del gobernante ideal.

El punto de convergencia de la tradición sapiencial y del culto mercurial imperial de la época de los antoninos con el discurso político romano en el siglo III, el siglo de la efervescencia neoplatónica de Alejandría, lo encontramos en la *Vida de Apolonio de Tiana*, compuesta por el sofista Flavio Filóstrato hacia el año 218⁹⁸.

Esta obra, cuya redacción fue encargada al autor por la emperatriz Julia Domna, mujer de Septimio Severo, resulta reveladora de las aspiraciones de legitimación de los severos, dinastía orientalizada que alcanzó la púrpura después de una cruel guerra civil. Una legitimación que se apoyaría en la «investidura» de la dignidad imperial por parte de un sabio legendario, Apolonio de Tiana, a un tiempo mago, sanador y filósofo, que habría vivido en tiempos del emperador Vespasiano.

⁹⁷ Suetonio, *De Viris Illustribus*, I, ed. J. Arnal, *Los Doce Césares*, Madrid, 1985, p. 291.

⁹⁸ Vid. M. DZIELSKA, *Apollonius of Tyana in Legend and History*, Roma, 1986.

La capacidad de legitimación política del taumaturgo de Tiana residiría en su relación especial con la divinidad, esto es, en su condición eximia de *amigo de Zeus* (*amicus Dei*, *Theios aner*), lo que le otorgaba *auctoritas et quasi maiestas*. De este modo, la figura del filósofo capadocio iba a resultar ser un eficaz símbolo legitimador de la dinastía de los emperadores Severos en unos años de auge de los cultos místicos, poniéndose en boca de Apolonio todo un discurso de la Realeza que convierte a la *Vita Apolonii* en un auténtico espejo de príncipes⁹⁹.

En este sentido, el curioso episodio (seguramente ficticio) en el cual un advenedizo, un *homo novus* como el general Vespasiano, el primer itálico en acceder al Principado, solicita humildemente la investidura imperial por parte de Apolonio en el *Serapeion* alejandrino, nos recuerda vivamente, por sus connotaciones de intermediación divina, a los rituales de unción y coronación medievales, salvando, claro está, las distancias. Comprobamos, por tanto, que no se duda en atribuir la *auctoritas* de otorgar la dignidad imperial al sabio en tanto que «amigo de Dios» (*amicus Dei*), siguiendo el mismo principio teórico por el cual el profeta Samuel ungió a los reyes de Israel.

En consecuencia, vemos en la época de los severos prefiguradas algunas tendencias del pensamiento político medieval, desempeñando la figura de Apolonio de Tiana en el esquema de legitimación imperial un papel mesiánico muy similar al de Cristo Rey. No podemos evitar caer en cierta asociación de las figuras del Mesías y el filósofo de Tiana, que se nos aparece como una suerte de «Jesús de los paganos». De hecho, Filóstrato le atribuye haber resucitado una joven muerta (IV, 45). «Ese mismo Apolonio —escribe Jakob Burckhardt— que marcha descalzo con su túnica de lino, que no prueba la carne y se abstiene del vino, que no tiene contacto con mujer, regala sus bienes y todo lo sabe —hasta el lenguaje de los animales—, que aparece, como un dios, en medio de la calamidad, en cuanto es llamado, hace milagro tras milagro, exorciza demonios y resucita muertos»¹⁰⁰.

Tras la caída de los Severos, el caso más señalado de *speculum principis* sería el del *Eis Basilea*, un encomio de la figura del emperador Filipo el Árabe (*imp.* 244-249) que habría sido compuesto por el sofista griego Elio Arístides hacia el 270. De acuerdo con los principios del estoicismo, el *Eis Basileia* enumera en su libro IV siete virtudes del emperador Filipo el Árabe tales como la filantropía o la justicia. Y entre ellas cita dos sapien-

⁹⁹ M.J. HIDALGO, *El intelectual, la Realeza*, *op. cit.*, pp. 193-199. Sobre Filóstrato como ideólogo de la Realeza, *vid.* M. MAZZA, «L'intellettuale como ideologo: Flavio Filostrato ed uno *speculum principis* del III secolo d.C.», *Governanti e intellettuali. Popolo di Roma e popolo di Dio (I-VI secolo)*, Turín, 1982, pp. 102-111.

¹⁰⁰ J. BURCKHARDT, *Die Zeit Constantins des Grossen*, *op. cit.*, p. 213.

ciales: la *paideia* y la *sophrosyne*¹⁰¹, las cuales no serían artificios retóricos ya que, efectivamente, parece ser que Filippo fue un hombre cultivado¹⁰².

Así pues, en el retrato de un *homo novus* militar como Filippo, prefecto del pretorio de origen árabe elevado al trono por un pronunciamiento de las legiones, Elio Arístides consideró necesario introducir elementos de legitimación sapiencial en el perfil de su soberano. Ello estaba en consonancia con una alabanza previa del emperador-filósofo Marco Aurelio, presentado por Arístides como el mejor de los príncipes por su educación, benignidad, piedad, prudencia, autocontrol, inteligencia, justicia, frugalidad, ausencia total de vicios y talento militar¹⁰³.

En este sentido, no resulta ocioso resaltar el hecho de que los tres principales cronistas del siglo III romano, Herodiano, Dión Casio y Filóstrato, coincidieron todos a una en presentar a un filósofo entronizado como Marco Aurelio en tanto que la personificación del arquetipo del *optimus princeps*¹⁰⁴. Así, por ejemplo, en la *Meta Markon Basileias Historia* del griego Herodiano, se detallaba cómo Marco Aurelio habría conjugado en su persona todas las virtudes imperiales: educación, inteligencia, benignidad, laboriosidad, autocontrol y valor¹⁰⁵. Por su parte, la muy leída *Historia Romana* (c. 229) del senador-cronista Dión Casio (n.º 165) también destacaba al gran Marco Aurelio como el mejor de los emperadores, *digno de admiración* e imitado deliberadamente en sus gestos por Alejandro Severo, monarca que gobernaba el imperio cuando esta obra fue dada a conocer al público¹⁰⁶.

En ese ambiente irrespirable de creciente inestabilidad política, pronunciamientos militares e inseguridad en las fronteras del imperio, resulta interesante comprobar la solidez de la tradición política sapiencial a pesar de estar arrinconada de la vida pública desde los días de los Antoninos. Otro breve resplandor sapiencial en medio de la vorágine de golpes de estado y magnicidios propios de los tiempos de la anarquía militar lo descubrimos

¹⁰¹ Pilar PAVÓN, «El *Eis Basilea*: un *speculum principis* del siglo III», *Habis*, 28, 1997, p. 198.

¹⁰² P. PAVÓN, *El Eis Basilea*, art. cit., p. 200.

¹⁰³ Fernando GASCO, «Buenos y malos emperadores en Casio Dion», *La Imagen de la Realeza en la Antigüedad*, op. cit., p. 135. Sobre este espejo de príncipes, vid. C.P. JONES, «Aelius Aristides, *Eis Basileia*», *Journal of Roman Studies*, 62, 1972, pp. 134-152.

¹⁰⁴ F. GASCO, *Buenos y malos emperadores en Casio Dión*, art. cit., p. 135.

¹⁰⁵ F. GASCO, *Buenos y malos emperadores en Casio Dión*, art. cit., p. 135. Vid. Géza ALFÖLDY, «Zeitgeschichte und Krisenempfindung bei Herodian», *Hermes*, 99, 1971, pp. 429-449, y W. WIDMER, *Kaiserium, Rom und Welt in «Herodians Meta Markon Basileias Historia»*, Zürich, 1967, pp. 16-27.

¹⁰⁶ F. GASCO, *Buenos y malos emperadores en Casio Dión*, art. cit., pp. 135-139; L. DE BLOIS, «The Third Century Crisis and the Greek Elite in the Roman Empire», *Historia*, 33, 1984, pp. 365-366, n.º 5, y M.A. GIUA, «Clemenza del sovrano e monarchia illuminata in Cassio Dione 55.14.22», *Athenaeum*, 59, 1981, pp. 330-332.

en la relación que mantuvieron el emperador Galieno (*imp.* 253-268) y su esposa Salonina con el filósofo neoplatónico egipcio Plotino (203-270), un ascético pensador que había reunido en torno a sí una importante escuela en Roma, a la que se adhirieron romanos de alta alcurnia¹⁰⁷.

Galieno, un capaz gobernante que reorganizó el ejército y la administración imperial¹⁰⁸, además de un espíritu tolerante que puso fin a las crueles persecuciones contra los cristianos y les devolvió sus propiedades, dio su apoyo al autor de las *Eneadas* para que fundara en Campania una verdadera «ciudad de los filósofos», Platonópolis, tomando como modelo la *res publica philosophorum* de Platón. Sin embargo, desgraciadamente este bello proyecto no se llevaría finalmente a la práctica debido a las intrigas de palacio.

Con todo, en el alma de Plotino el centro de gravedad espiritual era bien diferente al de un animal político como Platón. Lo que en el filósofo ateniense eran virtudes morales y políticas al servicio de la *polis*, en su seguidor egipcio se convertían en misticismo y apartamiento de la vida pública. De acuerdo con esto, en sus *Eneadas* Plotino escribía que *el sabio no dará importancia a la pérdida de su posición pública y ni siquiera a la ruina de su patria* (I, 4, 7). La *república de los filósofos* de Platón no iba por esos caminos, más propios de un cenobio que de un estado gobernado por sabios.

De este modo, en agudo contraste con la visión platónica de los reyes sabios, Plotino imaginaba una ciudad monástica, una suerte de *Jerusalén celeste* de los filósofos que sería un retiro que alejara a los sabios de los azarosos tiempos de la anarquía militar del siglo III¹⁰⁹. El cultivo del saber en los monasterios benedictinos y, sobre todo, el proyecto sapiencial cristiano de Casiodoro en la abadía de Vivarium en el siglo VI ya estaban prefigurados en el sueño de Platonópolis.

Y es que el neoplatonismo supuso un alejamiento del filósofo de la política, tan irrazonable y violenta en esos tiempos. Desaparece entonces brevemente el ideal del Rey Filósofo para ser sustituido por el sabio solitario que huye de la corte y la política. La *fuga Mundi* cristiana la vemos ya anunciada en el filósofo-monje que postula Plotino, inútil para los negocios públicos y los discursos lisonjeros dirigidos a los poderosos¹¹⁰. Era ésta, en cierto modo, una traición a la búsqueda del sabio con vocación

¹⁰⁷ Vid. M.P.D. GANDILLAC, *La sagesse de Plotin*, París, 1952.

¹⁰⁸ Vid. L. DE BLOIS, *The policy of the Emperor Gallienus*, Leyden, 1976.

¹⁰⁹ Ch.N. COCHRANE, *Christianity and Classical Culture*, *op. cit.*, *ed. cit.*, pp. 174-175.

¹¹⁰ José María GARRIDO LUCEÑO, «Neoplatonismo y Cristianismo», *La conversión de Roma*, *op. cit.*, p. 93.

política por parte de Platón que se explica en el contexto de decadencia y espíritus débiles de los últimos siglos del Imperio Romano, cuando el *pro patria mori* perdió toda su fuerza evocadora para las élites romanas.

Con todo, era éste un ambicioso plan para la renovación moral del pueblo romano siguiendo una nueva teología pagana más profunda, moral y espiritual que los degenerados cultos que proliferaban en la decadente Roma del momento¹¹¹. «Ningún sistema —escribe Buckhardt— ha asignado al alma humana un rango más alto; en él el alma es una emanación directa del Ser divino y puede unirse por momentos con él»¹¹².

En efecto, tenazmente aferrado a la idea de la salvación del alma del sabio, Plotino postula el cultivo de la especulación y el ascetismo, en una suerte de anticipo del monacato cristiano. No en vano, se ha escrito que el neoplatonismo fue una *praeparatio Evangelii*, una preparación para la recepción romana del Evangelio. El pensamiento de San Gregorio de Nisa, San Agustín, Máximo el Confesor y toda la mística bizantina así lo atestiguan. Sin duda, Plotino no es un forastero en la ciudad de los teólogos cristianos¹¹³.

De hecho, Plotino iba a ser presentado en la biografía que el neoplatónico Porfirio escribiera de él hacia el año 299 como un *hombre divino* (*theios aner*) dotado de poderes sobrenaturales propios de un mago, tales como la adivinación y funciones rituales propias de un sacerdote¹¹⁴. De esta forma, se produjo una importante transformación en la imagen del filósofo. Las hagiografías de Apolonio de Tiana y Plotino marcaron un hito al dotar al sabio de un nuevo perfil sacerdotal, preparando de alguna forma el advenimiento de la figura del obispo cristiano¹¹⁵.

Este proyecto de espiritualización de un paganismo ya moribundo quedaría truncado por el asesinato de Galieno en Milán en el año 268 a manos de su propio estado mayor. El ejército proclamaría a un palurdo oficial ilírico de humilde ascendencia pero innegables dotes militares, Marco Aurelio Claudio (Claudio II), para sucederle en la púrpura. Claudio II proclamará, sin embargo, la divinización de su predecesor asesinado y nos encontramos con que se fabricó para el emperador Galieno

¹¹¹ Hans H. HOFSTÄTTER y Hannes PIXA, *Vergleichende Welt Geschichte*, ed. esp. *Historia Universal Comparada*, Barcelona, 1971, t. 3, p. 132.

¹¹² J. BURCKHARDT, *Die Zeit Constantins des Grossen*, *op. cit.*, ed. *cit.*, pp. 210-211.

¹¹³ J.M. GARRIDO LUCEÑO, *Neoplatonismo y Cristianismo*, *art. cit.*, p. 102.

¹¹⁴ Fernando GASCÓ, «El asalto a la Razón en el siglo II d.C.», *La conversión de Roma*, *op. cit.*, p. 32.

¹¹⁵ Sobre este aspecto, *vid.* Peter BROWN, «The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity», *Journal of Roman Studies*, 61, 1971, pp. 80-101, y L. BIELER, «*Theios aner*. Das Bild des göttlichen Menschen», *Spätantike und Frühchristentum*, I-II, Viena, 1935-1936.

un sarcófago (hoy en el museo de Letrán), significativamente llamado *el sarcófago del filósofo*, en el que se representa a un sabio sentado en un sitial y leyendo un texto filosófico a los hombres y mujeres que le rodean.

Tradicionalmente se ha considerado que era éste el sarcófago del filósofo Plotino, pero hoy hay autores que apuntan que pudiera ser el del propio Galieno (lo cierto es que existía un gran parecido entre ambos, deducido de las efigies que se conservan de ellos). De ser así, se confirmaría la imagen de *Imperator philosophus*, en la línea de un Adriano o un Marco Aurelio, que habría querido encarnar Galieno. Sea como fuere, lo que nadie le puede negar a Galieno son los galones de monarca protector de los filósofos. En el siglo III eso no es poco.

En cualquier caso, en el paganismo filosófico del siglo III descubrimos, entremezclada con unos cultos cada vez más contaminados por la teurgia, la adivinación, la demonología y otras formas de superstición, una fuerte tradición sapiencial neoplatónica. A mediados del siglo II el poeta-filósofo Apuleyo de Madaura (cuyo *Asno de Oro* es una oscura alegoría de contenido sapiencial si bien teñida de un misticismo iniciático) y el discípulo de la Academia ateniense, Aulo Gelio (autor de las *Noches Áticas* hacia el año 130)¹¹⁶, habían dado inicio a una poderosa corriente que, aderezada con las aportaciones de la tríada de grandes filósofos neoplatónicos del siglo III, Plotino, Porfirio (su discípulo fenicio, autor del *Isagogus*, tan leído en el Medievo) y Jámblico, se constituiría en el último sistema teológico realmente serio que el paganismo clásico aportó a la historia de la civilización.

Un sistema teológico con el cual el Cristianismo se vería enriquecido, ya que en la cosmovisión neoplatónica bebería la fecunda Patrística cristiana, en especial los Santos Padres alejandrinos. El último representante pagano de esta tradición fue el filósofo Sopater, consejero áulico del emperador Constantino el Grande. La caída en desgracia de Sopater y su posterior ejecución marcaron un hito¹¹⁷, el fin de la presencia de filósofos paganos en el *palatium* imperial y su sustitución por los nuevos sabios: los obispos cristianos.

¹¹⁶ Una obra en veinte libros cuya puesta en escena de una *Imago Sapientiae* hipostática tendrá muchas secuelas en la literatura sapiencial posterior, desde la *Consolatio Philosophiae* de Boecio a los espejos de príncipes del siglo XII (Manuel Alejandro RODRÍGUEZ DE LA PEÑA, «*Imago Sapientiae*: los orígenes del Ideal sapiencial medieval», *Medievalismo*, 7, 1997, p. 11 y ss.).

¹¹⁷ Curiosamente, el mismo destino trágico aguardaba al más grande de los filósofos neoplatónicos cristianos, el gran Boecio.

PARTE SEGUNDA

El Imperio Romano Cristiano y la tradición sapiencial de la Biblia y la Patrística

CAPÍTULO III

La reformulación cristiana del Ideal Sapiencial grecorromano: la Sabiduría divina en la Biblia y en la Patrística

El Ideal Sapiencial cristiano: síntesis de dos linajes culturales

En su *Historia Eclesiástica (Ekklesiastikes Istorias)* el obispo Eusebio de Cesarea (263-339), el primer intelectual orgánico de la Realeza imperial romano-cristiana, describía de esta forma algo sorprendente los primeros tiempos de la predicación del Evangelio por los Apóstoles: *efectivamente, muchos de los discípulos de entonces, heridos en sus almas por la Palabra divina con un amor muy fuerte a la filosofía, primeramente cumplían el mandato salvador repartiendo entre los indigentes sus bienes, y luego emprendían viaje y realizaban obra de evangelistas*¹.

Ciertamente, resultará cuanto menos chocante al lector esta mención de *un fuerte amor a la filosofía* por parte del obispo cronista de Cesarea como aquello que había *herido* las almas de los apóstoles. Más acorde con la Tradición católica impresa en nuestra memoria histórica común resulta el juicio de San Agustín, quien no dudaba en resaltar la incultura de los Apóstoles que Cristo escogió para contraponerla a la presunción de los sabios del Mundo: *Cristo envió al mar de este Mundo con las redes de la fe*

¹ EUSEBIO DE CESAREA, *Historia Eclesiástica*, III, 37, 2, ed. Argimiro Velasco-Delgado, 2.^a ed., Madrid, 2001, p. 187.

*a unos pocos pescadores, faltos, para colmo, de toda erudición liberal, incul-tos en todo lo que atañe a esas disciplinas, imperitos en las Letras, sin armas dialécticas, sin recursos retóricos; y así pescó una cantidad inmensa de peces de todas clases*².

Pero Eusebio de Cesarea no era un hereje gnóstico sino uno de los impulsores de la ortodoxia católica de Nicea, a pesar de ser acusado por algunos de filoarriano, un sambenito que le perseguirá después de muerto. Por consiguiente, estamos hablando de un autor católico, si bien muy inclinado a influencias neoplatónicas, lo que se tradujo en su defensa de una suerte de *cristianismo filosófico*. Esta forma de Cristianismo le venía de su maestro, Pánfilo de Cesarea, quien había sido el principal custodio en Oriente del legado del Padre de la Iglesia más abierto a la influencia platónica, Orígenes de Alejandría, cuyos escritos reunió y clasificó³.

Bien es cierto que el sacerdote egipcio Orígenes (184-253), el máximo apologeta de la fusión de Fe cristiana y filosofía griega, no representó precisamente en el seno de la Patrística el paradigma de la ortodoxia católica. Tampoco estamos hablando de un heresiarca, sino más bien de un católico heterodoxo. Y es que Orígenes, además de ser el discípulo más insigne de San Clemente de Alejandría, fue también depositario de las enseñanzas del filósofo neoplatónico pagano Ammonio Saccas (el maestro de Plotino). Unas enseñanzas que le llevarían a exaltar el papel de la sabiduría (en tanto que Verdad revelada y encarnada) en la redención cristiana del alma pero también a aceptar la *metempsychosis* (transmigración de las almas) y otras doctrinas platónicas incompatibles con el magisterio de la Iglesia, por lo que sucesivos concilios condenarían algunas de sus tesis.

Con todo, Orígenes, quizá «el espíritu más universal de su época», ofreció a la Iglesia una visión del mundo, un ideal de vida y un sentido misionero que determinaría durante un siglo todas las tendencias de la teología católica griega. Eusebio de Cesarea, que le dedicaría todo el libro sexto de su *Historia Eclesiástica*, fue tan sólo uno más de los numerosos receptores de la cosmovisión de Orígenes, el primero de los teólogos cristianos cuya obra suscitó el interés y el respeto de los filósofos paganos, como testimonia la admiración que sentía por él Porfirio⁴.

² SAN AGUSTÍN, *De Civitate Dei*, XXII, 5, *ed. cit.*, vol. 2, p. 853: *Ineruditos liberalibus disciplinis, et omnino, quantum ad istorum doctrinas attinet, impolitos, non peritos grammatica, non armatos dialéctica, non rhetorica inflatus, piscatores Chrsitus cum retibus fidei ad mare huius saeculi paucissimos misit.*

³ H. VON CAMPENHAUSEN, *Griechische Kirchenvater*, *op. cit.*, *ed. cit.*, p. 77.

⁴ H. VON CAMPENHAUSEN, *Griechische Kirchenvater*, *op. cit.*, *ed. cit.*, pp. 56-57.

Por consiguiente, cabe preguntarse si realmente en la tradición paleocristiana más ortodoxa encajaría la afirmación implícita de Eusebio de Cesarea con la que abrimos este capítulo: Jesucristo (*la Palabra divina*) habría inculcado el amor a la Filosofía entre sus discípulos, siendo este amor al saber uno de los fundamentos de su mensaje redentor. ¿O estaríamos más bien ante una formulación hija de la recepción eusebiana del pensamiento de Orígenes de Alejandría, cuya teología es tan peculiar que ha llevado a algunos autores a preguntarse si realmente fue católica o gnóstica?⁵.

Obviamente, la formulación de Eusebio de Cesarea no tiene una base en el relato de los *Hechos de los Apóstoles* ni en la propia realidad sociológica del primigenio Colegio Apostólico, formado por pescadores, zelotes o publicanos, probablemente muchos de ellos analfabetos. Sin embargo, lo cierto es que Eusebio de Cesarea estaba bebiendo en fuentes genuinamente bíblicas y patrísticas a la hora de elaborar esta construcción sapiencial.

De hecho, en el credo católico, los principios platónicos fundamentales encontraron corroboración y un nuevo significado. La soberanía de la Sabiduría divina en el cosmos, la inmortalidad del alma y la primacía de lo espiritual sobre lo material quedaron refrendados, por así decirlo. La Luz suprema que iluminaba el exterior de la Caverna de Platón se revelaba ahora para muchos como la luz de Cristo y descubrir a Cristo era descubrir la verdadera sabiduría. En palabras de San Clemente de Alejandría: *por el Logos, todo el mundo se ha convertido en Atenas y Grecia*.

Y es que el Cristianismo fue visto por muchos gentiles conversos como una verdadera consumación de la filosofía griega. La proclamación cristiana de que el *Logos*, la Palabra, había adoptado forma humana sintetizaba la doctrina filosófica helénica de la racionalidad divina con la doctrina judía sobre un Dios personal y providente⁶.

Por otro lado, nunca se insistirá demasiado sobre el hecho de que el papel de los obispos de la Iglesia Católica del siglo IV, nuevos líderes espirituales de la *Romanitas*, fue el de una auténtica aristocracia intelectual, cabezas de una sociedad espiritual de custodios de la Verdad que encajaría a la perfección en el esquema de *La República* platónica de los *filósofos guardianes del estado*. No en vano, los concilios eclesiásticos funcionaron como auténticos «parlamentos de sabios del Imperio» que custodiaban e interpretaban la Sabiduría filosófica y a veces incluso la política⁷.

⁵ H. VON CAMPENHAUSEN, *Griechische Kirchenväter, op. cit., ed. cit.*, p. 57.

⁶ Richard TARNAT, *The Passion of the Western Mind*, 1991, ed. esp. *La pasión del pensamiento occidental*, Barcelona, 1997, p. 115.

⁷ Ch.N. COCHRANE, *Christianity and Classical Culture, op. cit., ed. cit.*, p. 191.

No andaba errado el profesor Piganiol cuando calificó de forma gráfica como «el triunfo de Platón» la fundación del Imperio Cristiano por Constantino el Grande, ya que «su metafísica alegorizadora, su moralidad clerical, su arte litúrgico, sus amenazas de una inquisición y su instrucción por medio del catecismo, rasgos todos ellos que anunciaban el acercamiento de los gloriosos siglos de la Edad Media»⁸ y suponían en su conjunto «aspectos con los que el filósofo ateniense hubiera comulgado sin reservas»⁹. Charles Cochrane no ha dudado, en este sentido, en calificar como la «primera filosofía católica» el pensamiento de Platón¹⁰. La Iglesia había construido un hogar duradero para el espíritu y la filosofía griegos ante el fracaso del neoplatonismo a la hora de edificar para el Imperio una religión mística apoyada en la tradición pagana.

La compleja concepción cristiana de la sabiduría, tal y como quedó definida en la Patrística grecolatina, fue deudora de dos fecundas tradiciones culturales que se fusionaron: por una parte, el ideal didáctico antropocéntrico de la Antigüedad Clásica y, por la otra, el espíritu gnómico de los cinco libros sapienciales del Antiguo Testamento, de corte moralista y rotunda fundamentación teocéntrica¹¹. En efecto, resulta posible discernir en la formulación del Ideal Sapiencial cristiano de la Edad Media un complejo juego de interacciones entre la eclesiología judeocristiana y la filosofía grecorromana, muy en particular la neoplatónica. Esta síntesis cultural, cuyos cimientos fueron puestos por la Patrística, alumbraría a medio plazo una original teología cristiana en la que la Sabiduría y la Fe se darían la mano en una armonía que duraría siglos.

De esta doble matriz bíblico-filosófica nacería toda la teología política católica, uno de cuyos pilares fundamentales fue el discurso salomónico de la Realeza. Esta teología política recogió a partes iguales elementos procedentes de la filosofía griega y del Antiguo Testamento, pero hay que hacer hincapié en el hecho de que no estamos ante un ejemplo más de sincretismo religioso de los que tanto abundaron en la Antigüedad.

En realidad, la interpretación en clave filosófica de la Encarnación del Verbo siguió una inevitable lógica histórica. Y es que el *mysterium tremendum* cristiano interpeló de tal forma a las conciencias de algunos gentiles

⁸ A. PIGANOL, *L'Empire Chrétien*, París, 1947, p. 401.

⁹ F.W. WALBANK, *The Awful Revolution-The Decline of the Roman Empire in the West*, Liverpool, 1969; ed. esp. *La pavorosa revolución. La decadencia del Imperio Romano de Occidente*, Madrid, 1978, p. 137.

¹⁰ Ch.N. COCHRANE, *Christianity and Classical Culture*, *op. cit.*, *ed. cit.*, p. 352.

¹¹ Sobre el espíritu sapiencial del Antiguo Testamento, *vid.* M. NOTH y D. WINSTON THOMAS (eds.), *Wisdom in Israel and in the Ancient Near East*, Leyden, 1955.

que su asimilación provocó un inesperado renacimiento de antiguas *ideae innatae* del pensamiento griego, las cuales adquirieron nueva fuerza a pesar de que, en apariencia, éste había salido derrotado en su confrontación con el Cristianismo.

La religión cristiana se había medido a la única cultura intelectual del mundo que había intentado alcanzar la universalidad y había logrado prevalecer. En palabras de Werner Jaeger, «su victoria sobre ésta le dio la seguridad de su propia universalidad»¹² (esto es, de su *catolicidad*). De forma paradójica, la victoria cristiana sobre los filósofos paganos supuso la supervivencia milenaria en Occidente de las esencias de la filosofía griega. Se cumplía así el sueño de Alejandro Magno al fundar la ciudad de Alejandría: se unían Oriente y Occidente. Dos sistemas universales, uno nacido en Occidente y el otro en Oriente, la *paideia* griega y la religión cristiana, iban a unirse en la profunda superestructura espiritual edificada en torno a la teología de los Santos Padres.

De acuerdo con esto, nos es muy difícil coincidir con la apreciación esencialmente válida pero quizá demasiado simplificadora de Alexander Murray, quien propone dividir en dos *linajes culturales* la cosmovisión propia de la civilización occidental. El llamado *linaje judeo-cristiano* sería responsable, en su opinión, de las actitudes fideístas de rechazo a la Razón (el conocimiento como fuente de soberbia del hombre frente a Dios), mientras que el grecorromano detentaría la paternidad de los principios racionalistas (concretados en el *nosce te ipsum* del santuario de Delfos y el *sapere aude!* del poeta Horacio)¹³.

Ciertamente, resulta muy fácil encontrar proclamas fideístas en la Tradición judeo-cristiana. Por ejemplo, el grito del profeta Isaías, *fracasará la sabiduría de los sabios y se eclipsará la prudencia de los prudentes* (Is 29, 14), sería un gráfico exponente de este fideísmo bíblico que denuncia la inanidad del conocimiento secular frente a Dios. La razón humana sola no basta. La soberbia intelectual sería, para la Tradición judeo-cristiana, la raíz de todos los pecados capitales: *superbia radix omnium malorum est*.

Ahora bien, nos parece erróneo identificar el Cristianismo *grosso modo* como una fuerza histórica opuesta a la razón o a la ciencia. En realidad el Cristianismo, al menos en la confesión católica, ocuparía una posición intermedia, central, entre los dos linajes culturales que apunta Murray, siendo ciertas formas radicales de Cristianismo protestante y Judaísmo ortodoxo, además de la generalidad del Islam, expresiones religiosas mu-

¹² W. JAEGER, *Early Christianity and Greek Paideia*, op. cit., ed. cit., p. 62.

¹³ A. MURRAY, *Reason and Society in the Middle Ages*, op. cit., ed. cit., p. 14.

cho más proclives a discursos fideístas. Por otro lado, señalar que todas las religiones reveladas se oponen al racionalismo es algo que cae por su propio peso.

Con todo, no es menos cierto algo que apunta Henri Irénée Marrou: «lo que mantuvo alejado por mucho tiempo del Cristianismo a los hombres de letras de la vieja aristocracia del Imperio no era el paganismo principalmente: fue la religión de la cultura, el ideal clásico de la *paideia*, el legado de la cultura helenístico-romana»¹⁴. En este sentido, la actitud de rechazo frontal hacia la cultura clásica de algunos apologetas cristianos como Hermias (autor de una *Irrisio philosophorum* en la que ridiculiza sin piedad la filosofía griega), Tertuliano o Taciano confirmaría esta impresión a primera vista de oposición entre Razón griega y Fe bíblica.

Un muy citado pasaje de la epístola de San Pablo a los Corintios en el que se opone la sabiduría de Dios a la sabiduría del mundo, un pasaje cuya importancia resaltaría San Agustín en *La Ciudad de Dios* (X, 28), resulta ser la piedra angular de la argumentación fideísta cristiana. Ha sido fuente de inspiración para fundamentalistas cristianos de toda índole, desde Tertuliano a Calvino, pero también ha proporcionado munición para algunos historiadores de brocha gorda que proporcionan una imagen oscurantista del Cristianismo¹⁵.

Utilizado hasta la saciedad, merece la pena reproducirlo íntegramente: *¿dónde está el sabio? ¿dónde el escriba? ¿dónde los estudiosos de este mundo? ¿No es verdad que Dios ha demostrado que la sabiduría de este mundo es locura? Porque, dado que el Mundo no reconoció a Dios a través de la Sabiduría divina, Dios tuvo a bien salvar a los que creyesen en esta locura de la predicación. Pues mientras los judíos piden señales y los griegos buscan la sabiduría, nosotros, sin embargo, predicamos un Mesías crucificado, lo cual para los judíos es escándalo y para los gentiles locura. En cambio, para los que han sido llamados, tanto judíos como griegos, Cristo es virtud de Dios y sabiduría de Dios, porque la locura de Dios es más sabia que los hombres y la debilidad de Dios más fuerte que los hombres* (I, Cor 1, 19-25).

Desde luego, resulta atractiva por simplificadora esta dialéctica maniquea entre el temor de Dios bíblico y el *conócete a ti mismo* griego. Pero lo cierto es que no hace justicia a la realidad histórica. Siendo cierto que el carácter profético y revelado de la Sabiduría propio del alma del Antiguo Oriente transpira por todos los poros de la Biblia, no lo es menos que

¹⁴ H.I. MARROU, *Sinesio de Cirene y el neoplatonismo*, art. cit., pp. 162-163.

¹⁵ Carlo GINZBURG, «High and Low: the theme of forbidden knowledge in the Sixteenth and Seventeenth Centuries», *Past and Present*, 73, 1976, p. 28 y ss.

la tradición sapiencial cristiana estuvo también fuertemente impregnada, desde sus mismos fundamentos, de un componente filosófico helénico de inspiración platónica y estoica¹⁶.

Ya en la primera mitad del siglo II se había intentado presentar el Evangelio bajo la forma de un sistema racional y filosófico. Los *Hechos de los Apóstoles* de San Lucas o la obra del papa San Clemente Romano son buenos ejemplos de ello, si bien son aún algo torpes y no sería hasta la aparición en escena de San Justino el que naciera la primera *filosofía cristiana* propiamente dicha¹⁷.

En cuanto al rotundo rechazo a la filosofía griega de Tertuliano o Taciano, debemos contrastarlo con la apología de ésta como preámbulo de la Revelación por parte de San Justino Mártir o San Clemente de Alejandría. Hay que insistir en que la helenización del pensamiento cristiano no fue un proceso rápido y unilateral, fue parte de un complejo diálogo civilizacional y espiritual entre Oriente y Occidente, que comenzó en Alejandría en la época de los *Setenta* y en el que se dieron a través de varios siglos toda una gama de actitudes y de influencias mutuas. Al final del proceso, ambas partes llegaron a reconocer que, en el fondo, existía una unidad final entre ellas, un núcleo de ideas comunes que podríamos llamar *humanistas* en cuanto a su concepción de la dignidad del Hombre¹⁸.

El Ideal Sapiencial bíblico: los libros sapienciales del Antiguo Testamento

Como hemos señalado, la concepción bíblica del saber tal y como fue reflejada en los diálogos del rey Salomón con la Sabiduría divina (*Hokhmá*) recogidos en el *Libro de los Proverbios* y, en general, en los *libros sapienciales* del Antiguo Testamento¹⁹ debió mucho de su acusado tono místico a la influencia de la filosofía platónica en la diáspora judía de Alejandría. Y es que los judíos de Alejandría, en el seno de cuya numerosa y floreciente comunidad surgieron los libros sapienciales de la Biblia, se habían impregnado de helenismo durante la época de los Lágidas.

¹⁶ Cheslyn JONES *et alii*, *The Study of Spirituality*, Oxford/Nueva York, 1986, pp. 92-93.

¹⁷ H. VON CAMPENHAUSEN, *Griechische Kirchengvater*, *op. cit.*, *ed. cit.*, p. 16.

¹⁸ W. JAEGER, *Early Christianity and Greek Paideia*, *op. cit.*, *ed. cit.*, pp. 62-63.

¹⁹ Sobre los libros sapienciales de la Biblia, *vid.* A.M. DUBARLE, *Les Sages d'Israel*, París, 1946; H. DUESBERG, *Les scribes inspirés*, 2 vols., París, 1939; y E. TOBAC, *Les cinq livres de Salomon*, Bruselas, 1926.

La teología política de la Realeza sapiencial cristiana tuvo su principal punto de apoyo doctrinal en los *libros sapienciales* del Antiguo Testamento, compuestos por judíos de Alejandría concedores del ideal helenístico de la república de los filósofos de Platón. Había sido también allí donde, bajo el patrocinio del erudito soberano Ptolomeo II Filadelfo (285-245 a.C.), se había llevado a cabo por los llamados *Setenta* la primera traducción griega del Pentateuco, la cual presentaba diferencias importantes con respecto a la *Torá* hebrea debido a la influencia de la filosofía griega. Si para el judaísmo rabínico más intransigente el día en que se terminó la traducción de la *Septuaginta* en la isla de Faros fue nefando, para el Judaísmo helenístico y la Patrística cristiana esta versión griega de la Biblia habría sido inspirada por Dios mismo²⁰.

Por consiguiente, cuando en la Alta Edad Media un Boecio, un Casiodoro o un Alcuino de York combinara en su alegato por la figura de un Rey Filósofo cristiano los libros sapienciales de la Sagrada Escritura con pasajes de *La República* de Platón, en realidad lo que hacía no era sino reunir de nuevo lo que el avatar histórico o la Providencia ya había unido en la Alejandría helenística: Razón griega y Fe hebrea.

Resulta curioso, en esta dirección, recordar lo que Arnaldo Momigliano ha bautizado como «el mito del judío filósofo», esto es, el conjunto de relatos griegos que describían a los judíos como un *pueblo de filósofos y sacerdotes* consagrado al conocimiento de Dios. Autores helenísticos de los siglos IV y III antes de Cristo tales como Hecateo de Abdera, Teofrasto, Megástenes o Clearco optaron por esta imagen sapiencial del Pueblo Elegido en tanto que *nación de filósofos*. Incluso, algunos escritores griegos de segunda fila afirmarán que los profetas judíos fueron los verdaderos maestros de los primeros filósofos griegos²¹.

Más en concreto, Momigliano señala que «la filosofía platónica y pitagórica había preparado a los griegos para comprender y apreciar comunidades rigurosamente jerárquicas y ciertamente hieráticas. El Rey-Filósofo no estaba muy apartado del Rey-Sacerdote»²². De hecho, la figura sapiencial del rey Salomón y toda la reflexión judaica medieval, desde

²⁰ Sobre la *Septuaginta* vid. N. FERNÁNDEZ MARCOS, *Introducción a las versiones griegas de la Biblia*, Madrid, 1979; S. JELLCOE, *The Septuagint and Modern Study*, Oxford, 1968; y M. FERNÁNDEZ GALLANO, «Veinte años de crítica textual de la Biblia griega», *Estudios Clásicos*, 1, 1950-1951, pp. 3-10 y 57-72.

²¹ Arnaldo MOMIGLIANO, *Sagesses barbares. Les limites de l'hellenisation*, París, 1984, ed. esp. *La Sabiduría de los bárbaros. Los límites de la helenización*, México, 1988, p. 138 y ss.; y J. FERNÁNDEZ UBIÑA, *La Realeza según la Carta de Aristeas*, art. cit., pp. 63-64.

²² A. MOMIGLIANO, *Sagesses barbares*, op. cit., ed. cit., pp. 135-136.

Maimonides a Ibn Latif, sobre los reyes sabios debió mucho a la influencia platónica, según ha demostrado Abraham Melamed²³.

Y es que la Realeza salomónica y el ideal platónico de los filósofos-reyes comenzaron a interactuar en el Oriente helenístico mucho antes de que el Cristianismo alumbrara su teología política, síntesis de ambas tradiciones. La imponente figura del Rey Sabio y justo de los autores medievales comenzaba a fraguarse entonces, cuando un grupo de escribas judíos helenizados asimilaron al *basileus philosophos* platónico con el *Salomón imaginario* impreso en su memoria histórica.

Además de la considerable influencia griega en la espiritualidad judía precristiana hay que consignar el peso de la tradición sapiencial egipcia y mesopotámica en los autores sagrados de Israel. En este sentido, ha sido verificada la influencia en los círculos de escribas judíos de tres obras sapienciales del Antiguo Oriente: el *Libro de la Sabiduría* del alto funcionario egipcio Amen-em-opé de Panopolis (circa 1000-600 a.C., XVIII-XXI dinastías), los escritos del asirio Ahiqar (circa 705-669 a.C.), presentado en la Biblia como hijo de Tobías, y la obra del sabio fenicio Danel, citado hasta tres veces por el profeta Ezequiel (XIV, 14 y XX, 28 y 5) y presente en el material de Ras-Shamra²⁴.

En el canon de las Sagradas Escrituras, los libros sapienciales del Antiguo Testamento son cinco: tres denominados «canónicos» (*Proverbios*, *Job* y *Eclesiastés*) y los dos conocidos por la exégesis como «apócrifos» (el *Libro de la Sabiduría* de Salomón y el *Eclesiástico* de Jesús ben Sirach)²⁵. De entre ellos nos interesan particularmente tres por su mensaje político y su definición de una Sabiduría hipostática: *Proverbios*, *Eclesiástico* y *Sabiduría*²⁶.

Estos dos últimos libros sapienciales fueron redactados en lengua griega (si bien el *Eclesiástico* había sido redactado originalmente en hebreo) en el

²³ Vid. Abraham MELAMED, *The Philosopher-King in Medieval and Renaissance Jewish Political Thought*, Nueva York, 2003.

²⁴ A. ROBERT y A. FEUILLET, *Introduction a la Bible*, op. cit., vol. 1, pp. 626-627; vid., P. HUMBERT, *Recherches sur les sources égyptiennes de la littérature sapientiale d'Israel*, Neuchatel, 1927.

²⁵ También se han identificado pasajes imbuidos del mismo espíritu de los libros sapienciales en buena parte de los *Salmos*, en el *Libro de Esther*, el *Libro de Amos*, en el *Génesis* (1-11), en partes del *Éxodo* y el *Deuteronomio*, en el segundo libro de *Samuel* (9-20) y en el primer libro de los *Reyes* (1-2); vid. J.J. COLLINS, *Jewish Wisdom in the Hellenistic Age*, Louisville, 1997.

²⁶ En torno a los libros sapienciales y la literatura sapiencial bíblica, vid. J.L. CRENSHAW, *Old Testament Wisdom: an Introduction*, Atlanta, 1981; M. GILBERT, *La Sagesse de l'Ancien Testament*, Lovaina, 1979; y J. WOOD, *Wisdom Literature: an Introduction*, Londres, 1967.

Egipto tolemaico. El *Eclesiástico* fue compuesto hacia el 180 a.C. por Jesús, hijo de Sirach, siendo la versión definitiva en griego realizada por su nieto durante el reinado de Ptolomeo Evergetes II (en torno al 130 a.C.). Recibió el nombre latino *Ecclesiasticus* en época de San Cipriano, ya que antes su nombre en griego era *Sabiduría del hijo de Sirach*²⁷. En cuanto al *Libro de la Sabiduría de Salomón*, si bien atribuido al Rey de Israel, fue escrito en realidad en lengua griega en la comunidad judía de Alejandría durante el siglo I a.C. (probablemente durante el reinado de Ptolomeo Soter II: 116-80 a.C.), siendo el libro del Antiguo Testamento más reciente²⁸.

Rechazado por los hebreos, este libro, a pesar de las dudas de Orígenes, San Agustín y San Jerónimo sobre su autoría salomónica, fue aceptado por la Iglesia Católica en su canon ya desde el siglo II (por ejemplo, en el canon de Muratori). En realidad, la Iglesia primitiva lo tuvo desde el principio en gran estima, considerándolo como «uno de los más importantes, sino el que más, de los libros apócrifos» de la Biblia²⁹. A lo largo de toda la Edad Media fue considerado universalmente en la Cristiandad como una obra debida a la pluma del rey Salomón, lo que le otorgó un enorme ascendiente sobre los pensadores políticos.

De hecho, tanto el *Liber Sapientiae Salomonis* como los *Proverbia* y el *Ecclesiasticus* actuaron como auténticos espejos de príncipes para los gobernantes medievales. No en vano, de allí procedían la mayor parte de las citas que los clérigos incluían en sus consejos sobre el buen regimiento de un reino. Y, al igual que ocurrió en el nivel teológico con concepciones de origen griego como la inmortalidad del alma, los escribas judíos alejandrinos autores de estos libros del Antiguo Testamento acudirán a un discurso sapiencial del poder real de corte indudablemente helenístico.

En este sentido, la investigación sobre la exégesis bíblica plenomedieval de Philippe Buc ha puesto de manifiesto el importante papel que la exigencia de formación intelectual al gobernante por parte de los libros sapienciales de la Biblia desempeñó en el juicio moral del clero sobre un monarca³⁰. Buc subraya que el discurso sapiencial de la Biblia supuso en

²⁷ Sobre este libro, *vid.* N. PETERS, *Das Buch Jesus-Sirach oder Ecclesiasticus*, Münster, 1913.

²⁸ Sobre este libro, *vid.* P.W. SKEHAN, «The Text and Structure of the Book of Wisdom», *Traditio*, 3, 1945, pp. 1-12; J. FICHTNER, *Weisheit Salomos*, Tübingen, 1938; B. BOTTE, «La Sagesse dans les *Livres Sapientiaux*», *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 1, 1930; y P. HEINISCH, *Das Buch der Weisheit*, Münster, 1912.

²⁹ A. ROBERT y A. FEUILLET, *Introduction a la Bible*, *op. cit.*, vol. 1, p. 764.

³⁰ Philippe BUC, «Pouvoir royal et commentaires de la Bible (1150-1350)», *Annales E.S.C.*, 44, 1982, p. 700.

último término una vía para el resurgimiento del ideal del Rey-Filósofo platónico durante el renacimiento del siglo XII. De este modo, se produjo en círculos clericales una promoción progresiva de la figura del rey en la jerarquía de las potencias del alma, pasando de ser identificado en cuanto guerrero con la *ira* a ser asociado en cuanto sabio con el *intellectus*³¹.

El *Liber Proverbiorum* y la Sabiduría divina hipostática

Sin duda, el más importante de los libros sapienciales fue el *Libro de los Proverbios* (en hebreo *Meshâlîm* y en griego *Paroimiai*), una colección de máximas en verso (*mâshâl*), parte de las cuales fueron atribuidas por la tradición al rey Salomón, si bien esta atribución resulta ser genérica³². En realidad, según indica el propio texto bíblico, el Rey Sabio habría compuesto las dos primeras partes del libro, mientras que la tercera parte no sería más que una recopilación de consejos de «sabios» anónimos sobre temas diversos. La cuarta parte de los *Proverbios* se debería a los escribas y doctores de la corte del rey Ezequías de Judá (circa 700 a.C.) a partir de una tradición oral atribuida a Salomón, mientras que la quinta consta de tres apéndices atribuidos a Agur y Lemuel, además del famoso *Encomium mulieris fortis* (*Elogio de la mujer fuerte*).

En realidad, de cara al estudio del discurso de la Realeza sapiencial cristiana, nos interesa únicamente la primera parte, las llamadas *Adhortationes ad colendam sapientiam*, fechada por la exégesis en torno al siglo V a.C., en la época posterior al exilio babilónico. Junto al *Elogio de la mujer fuerte*, esta primera parte sería la de composición más reciente, siendo probablemente receptora de concepciones filosóficas helénicas.

En esta primera parte del *Libro de los Proverbios* (capítulos I-IX), presentada por el autor sagrado como exhortaciones al saber del rey Salomón a su hijo, aparece la que quizá sea la alegoría sapiencial más importante para la historia del pensamiento judeocristiano. En efecto, en su interior leemos las palabras de la Sabiduría, una Sabiduría *hipostática*, esto es, revestida del carácter de *ser*, individualizada en una suerte de personificación, emanación³³, atributo, virtud o desdoblamiento de carácter femenino³⁴ de Yahvé.

³¹ Ph. BUC, *Pouvoir royal et commentaires*, art. cit., p. 701.

³² Sobre este libro, vid. B. GEMSER, *Sprüche Salomos*, Tübinga, 1937; W.O. OESTERLEY, *The book of Proverbs*, Londres, 1929, y H. WIESMAN, *Das Buch der Sprüche*, Bonn, 1923.

³³ En la versión de la *Vulgata* del *Libro de la Sabiduría* (VII, 25) se define a la Sabiduría como *emanatio Dei*, «emanación de Dios».

³⁴ *Hokhmá* en hebreo pertenece al género femenino de igual modo que la *Hagia Sophia* (Santa Sabiduría) griega.

No era éste un concepto teológico que pudiera haberse formulado en la época del rey Salomón (circa 950 a.C.). Los sabios de Israel de la época posterior al exilio de Babilonia (circa 500 a.C.), sin duda fuertemente influenciados por la literatura sapiencial babilónica, iban a dar este decisivo paso: introducir la personificación literaria de la Sabiduría divina dentro de un plan cósmico, lo cual suponía superar la teología jurídicista del pueblo judío propia del Deuteronomio por una más trascendentalista y universalista³⁵.

Con todo, no hay que descartar del todo una posible influencia egipcia previa al exilio babilónico. Sigrig Peterson apunta, en este sentido, que en el papiro de Ahiqar, perteneciente al Egipto faraónico, encontramos una narrativa de índole muy parecida en torno a la Sabiduría. Sin embargo, según señalan algunos exegetas, también es ésta la sección de los *Proverbios* más deudora de la tradición propia y genuinamente bíblica, en particular de Jeremías y el segundo Isaías. En particular, encontramos en el libro del profeta Jeremías numerosos pasajes que otorgan una fisonomía de ser viviente a la Sabiduría (VII, 2; II, 6; XVII, 19-20; XXII, 2-6; XXVI, 2)³⁶.

En cualquier caso, parece ser que el medio intelectual del cual surgió esta nueva teología sapiencial fue el de los escribas de la corte real judía, buenos conocedores de las tradiciones religiosas de las civilizaciones vecinas, las cuales fusionaron con el profetismo de Israel³⁷. El ya mencionado *Libro de la Sabiduría* de Amen-em-opé, utilizado en *Proverbios*, XXII, 17-29 es un buen ejemplo de ello³⁸.

En el *Libro de los Proverbios* leemos como la Sabiduría hipostática (*Hokhmá*) proclama que Dios la engendró al principio de todas las cosas para que detentara un principado eterno y dispusiera la Creación junto a Él: *el Señor me engendró al principio de sus obras, desde el principio, antes de que crease cosa alguna. Desde la eternidad tengo yo el principado, desde antes de los siglos, primero que fuese hecha la Tierra. Todavía no existían los abismos y yo ya había nacido; aún no habían brotado las fuentes de las aguas, no estaba asentada la grandiosa mole de los montes, ni aún había collados, cuando yo había nacido... con Él estaba yo disponiendo todas las cosas* (*Proverbios*, VIII, 22-30)³⁹.

³⁵ A. ROBERT y A. FEUILLET, *Introduction a la Bible*, op. cit., vol. 1, pp. 628-639.

³⁶ A. ROBERT y A. FEUILLET, *Introduction a la Bible*, op. cit., vol. 1, pp. 637-639.

³⁷ Vid., A. ROBERT, «Les scribes du roi et l'origine des *Proverbes*», *Revue Apologétique*, 1938, pp. 461-467.

³⁸ Sobre este particular, vid. A. MALLON, «La Sagesse de l'Égyptien Amen-em-opé et les *Proverbes*», *B.I.*, 1927, pp. 3-30.

³⁹ *Dominus possedit me in initio viarum suarum. Antequam quidquam faceret a principio. Ab aeterno ordinata sum, et ex antiquis antequam terra fieret. Nondum erant abyssi,*

Este pasaje recoge a todas luces evidentes influencias helénicas (tanto platónicas como quizá del misticismo pitagórico), pero hay autores que han vislumbrado también el paralelismo de esta *Hokhmá* hipostática del rey Salomón con la diosa egipcia Maat, personificación de «la Verdad». No obstante, a la hora de definir las diferentes cualidades de la Sabiduría, los autores sagrados son sobre todo receptores de la Tradición mosaica. De esta forma, se establece en los distintos pasajes de los *Proverbios* que la *Hokhmá* se compone de una serie de arquetipos y virtudes morales profundamente enraizadas en la cosmovisión hebrea: *tushiyah* (previsión, providencia, prudencia), *shekel* (reflexión), *sedaqâh* (justicia), *bînah* (observación), *mezimmah* (perspicacia), *yirah* (piedad filial) y *da'at* (ciencia)⁴⁰.

Fundamental para el pensamiento político medieval iba a ser otro pasaje de esta primera parte del *Liber Proverbiorum*, en su versión latina de la *Vulgata* de San Jerónimo, siendo probablemente el pasaje bíblico más citado en los espejos de príncipes del Medievo: *yo, la Sabiduría, habito en el consejo y en las cavilaciones de los eruditos. Detesto la soberbia, la arrogancia, el camino de la iniquidad y toda doblez en el hablar. A mí me pertenece el consejo, y la equidad; mía es la prudencia, mía la fortaleza. Por mí reinan los reyes, y los magistrados administran justicia. Por mí los príncipes imperan y los poderosos disciernen lo que es justo. Yo amo a los que me aman; y los que me buscan me encuentran. En mi mano están las riquezas y la gloria, la opulencia y la justicia (Proverbios, VIII, 14-18)*⁴¹. De la lectura de este pasaje tan contundente, para los gobernantes cristianos del Medievo resultaba ineludible concluir que toda política que prescindiera del cultivo del saber estaba condenada al fracaso.

Del mismo modo que la Sabiduría salomónica se presenta en el ámbito cosmológico como *artifex omnium* junto al Creador y en el ámbito político como *factotum* legitimador, en el orden salvífico se autoidentifica

et ego iam concepta eram. Necdum fontes aquarum eruperant; necdum montes gravi mole constiterant; ante colles ego parturiebar... Cum eo eram, cuncta componens. Utilizamos para este pasaje y todos los siguientes la edición de la *Biblia Vulgata* de A. COLUNGA, O.P., y L. TURRADO (*Biblia Sacra iuxta Vulgata Clementinam*, Madrid, B.A.C., décima edición, 1999).

⁴⁰ Claudia VON CAMP, «Woman Wisdom: Woman Wisdom in the Hebrew Bible», *Women in Scripture: A Dictionary of Named and Unnamed Women in the Hebrew Bible*, ed. C. Meyer et alii, Boston, 2000, pp. 548-550, y A. ROBERT y A. FEUILLET, *Introduction a la Bible, op. cit.*, vol. 1, p. 638.

⁴¹ *Ego Sapientia, habito in consilio, et eruditis intersum cogitationibus. Timor Domini odit malum. Arrogantia et superbiam, et viam pravam, et os bilingue detestor. Meum est consilium et aequitas, mea prudentia, mea est fortitudo; per me reges regnant et conditores legum iusta decernunt, per me principes imperant et potentes decernunt iustitiam.*

en otro pasaje como *via Domini* (camino hacia Dios)⁴², proclamando en un tono mesiánico: *bienaventurado el hombre que me escucha... quien me hallare hallará la vida eterna y alcanzará del Señor la salvación. Mas quien me pierda, dañará a su propia alma. Todos los que me aborrecen aman la muerte* (Proverbios, VIII, 34-36)⁴³.

No debe pasarse por alto que esta Sabiduría hipostática debe ser diferenciada tanto del saber entendido como virtud moral del hombre (la *prudentia* latina, la *phronesis* griega o la *tushiyah* hebrea) como del conocimiento entendido como erudición (la *scientia* latina o la *episteme* griega). Ambas acepciones aluden a virtudes y principios emanados de la *Hokhmá*, nunca a la propia Sabiduría hipostática en tanto que *emanatio Dei*. Por consiguiente, cuando en el *Libro de la Sabiduría* (VIII, 17) se afirma que en la *unión con la Sabiduría reside la inmortalidad* no se está refiriendo a un saber terrenal sino a la comunión espiritual con un atributo divino personalizado, emanación de Dios. Esto queda muy claro cuando se establece en *Proverbios* I, 7 que *el temor de Dios es el principio de la Sabiduría* (*timor Domini principium sapientiae*).

Por otro lado, resulta muy interesante constatar la evolución teológica de la Sabiduría en el seno de las Tres Personas de la Santísima Trinidad. Si bien la Sabiduría divina podía ser considerada sin más como uno de los muchos atributos del Altísimo, como la omnipotencia, también se dieron interpretaciones que optaron por identificar a la Segunda o a la Tercera Persona divinas con la *Hokhmá* hipostática del Antiguo Testamento.

En realidad, la Segunda Persona, el Hijo, en cuanto *Logos-Verbum Domini*, la Palabra de Dios encarnada, podría y, de hecho, puede ser perfectamente asociado a la Sabiduría divina que aparece en el *Libro de los Proverbios*. Cristo, según enseña el Credo niceno, fue engendrado antes de todos los tiempos y es cocreador del Universo, al igual que la *Hokhmá* salomónica. Luego la conclusión más lógica, desde una óptica teológica, es la asimilación de ambos. Y, en efecto, el Magisterio de la Iglesia Católica postula desde los Santos Padres que la personalización hipostasiada de la Sabiduría en el Antiguo Testamento preparó y anticipó de alguna forma el concepto cristiano del Verbo divino, siendo posiblemente la noción aramea de *Memra* (la Palabra de Yahvé) presente en el precristiano *Targum* palestino el hilo conductor entre ambas.

⁴² Identificación que refuerza la asimilación de la *Hokhmá* del Antiguo Testamento con Jesucristo: *Ego sum viam, veritas et vitam*.

⁴³ *Beatus homo qui audit me, et qui vigilat ad fores meas quotidie, et observat ad postes ostii mei. Qui me invenerit, inveniet vitam, et hauriet salutem a Domino. Qui autem in me peccaverit, laedet animam suam. Omnes qui me oderunt diligunt mortem*.

Repárese si no en la llamativa similitud de los primeros versículos del *Evangelio de San Juan* (en el principio era el Verbo, y el Verbo estaba con Dios y el Verbo era Dios. Él estaba en el principio en Dios. Por Él fueron hechas todas las cosas y sin Él no se ha hecho cosa alguna de cuantas han sido hechas) con las palabras recogidas en el *Libro de los Proverbios* de la Sabiduría divina en su diálogo con el rey Salomón: *el Señor me engendró al principio de sus obras, desde el principio, antes de que crease cosa alguna. Desde la eternidad tengo yo el principado, desde antes de los siglos, primero que fuese hecha la Tierra.*

Más aún, en el *Eclesiástico* (XXIV, 5) se ponía en boca de la Sabiduría: *yo salí de la boca del Señor* (al igual que Jesucristo *Verbo de Dios*) *y soy la primogénita de Sus criaturas (primogenita ante omnem creaturam)*⁴⁴. Especialmente comentado y utilizado había sido en los primeros tiempos del Cristianismo el pasaje del *Eclesiástico* (I, 5: *fons sapientiae verbum Dei in excelsis*) en el que se identificaba de forma palmaria a la fuente de la Sabiduría con el Verbo de Dios. El ya mencionado prólogo del Evangelio de San Juan (*In principio erat Verbum et Verbum erat apud Deum*) permitía conectar perfectamente ambas potencias: Sabiduría divina y Verbo divino⁴⁵.

Estas similitudes llevaron a algunos Padres de la Iglesia a señalar, en el contexto de la polémica con los Judíos sobre la identificación de Jesús de Nazaret con el Mesías anunciado, que en el *Liber Proverbiorum* se hablaba de no otro que del propio Cristo. Un Cristo-Dios, además, que superaría la condición humana del Mesías del Judaísmo al ser cocreador y corregente del Universo junto con el Padre. En cierto modo, sería éste el argumento definitivo de origen veterotestamentario a la hora de apuntalar, en el contexto de la apologética dirigida al Judaísmo, el dogma católico de la divinidad de Cristo.

En los escritos de uno de los Santos Padres de la Iglesia de Oriente, el obispo San Atanasio de Alejandría (*circa* 350), encontramos una temprana definición sapiencial de Jesucristo: *es —establece— objeto distintivo y característico de la Escritura esclarecer dos particularidades del Salvador: la*

⁴⁴ A. ROBERT y A. FEUILLET, *Introduction a la Bible, op. cit.*, vol. 1, p. 640. Aquí sería el concepto «criatura» el que alejaría a la Sabiduría de su identificación con el Hijo, puesto que en tanto que «engendrado, no creado, de la misma naturaleza que el Padre», Jesucristo no sería «criatura» de Dios. Ahora bien, si el *Ecclesiasticus* utiliza el concepto de criatura, el *Liber Proverbiorum* en la versión de la *Vulgata* utiliza el verbo *faceret*, que algunas versiones españolas de la Biblia traducen como «engendró».

⁴⁵ Anne MCGUIRE, «Woman Wisdom: Woman Wisdom in the New Testament», *Women in Scripture, op. cit.*, pp. 552-555.

primera que fue siempre Dios e Hijo, el Verbo, el Esplendor y la Sabiduría del Padre⁴⁶.

Su enconado rival, el mencionado obispo cronista Eusebio de Cesarea, incidía en la misma idea en su *Historia Eclesiástica*, donde identifica a Cristo con la Sabiduría inteligente y sustancial que precedió a los siglos⁴⁷. Pero el obispo de Cesarea iba a llegar aún más lejos al apoyar la teología de la preexistencia del Hijo con respecto a la Creación en el susodicho pasaje del *Libro de los Proverbios* en el que la Sabiduría divina toma la palabra para proclamarse anterior al Universo: *y es que al menos hay* —escribe Eusebio— *una sustancia anterior al Mundo, viva y subsistente, la que sirvió de ayuda al Padre y Dios del Universo en la creación de todos los seres, llamada Verbo de Dios y Sabiduría*⁴⁸. San Justino Mártir en sus *Diálogos* (61, 3-5), Teófilo de Antioquía (*Ad Autol.*, 2, 10) y Atenágoras (*Supplicatio*, 10) habían precedido a Eusebio de Cesarea en esta utilización de la Sabiduría divina de los *Proverbios* para elaborar los primeros rudimentos de la cristología⁴⁹.

De hecho, según apunta José María Blázquez, la primera teología cristológica que hacía de Jesucristo, ya no sólo el Mesías de Israel, sino también «el Señor» (*Kyrios*: invocación reservada por los judíos a Yahvé), tenía como piedra angular la afirmación de la preexistencia de Cristo con respecto al mundo, preexistencia que le daba carácter divino en tanto que Cocreator del Universo. Esta teología de la preexistencia de Cristo, tal y como la encontramos definida por vez primera en las encíclicas de San Pablo, procede, según el profesor Blázquez, «no de la creencia en la Resurrección sino que más bien arrancarían... de la asimilación de Jesús a la Sabiduría. La teología de la preexistencia era la transformación de las especulaciones judías sobre el Templo, la Sabiduría y la *Torá*, debida a la fe en la trascendencia salvífica de la muerte de Cristo»⁵⁰.

De este modo, la teología helenizante de los libros sapienciales jugó un papel de enorme importancia en el lento proceso de asimilación por parte de la Iglesia cristiana primigenia, aún lastrada por los inevitables prejuicios rabínicos, de la esencial noción de la divinidad de Jesucristo⁵¹. Algo que las arcaicas mentalidades mosaicas de los poco cultivados miem-

⁴⁶ SAN ATANASIO, *Oratio*, III, 29 (*apud* Ch.N. COCHRANE, *Christianity and Classical Culture*, *op. cit.*, *ed. cit.*, p. 362).

⁴⁷ EUSEBIO DE CESAREA, *Historia Eclesiástica*, I, 2, 3, *ed. cit.*, p. 8.

⁴⁸ EUSEBIO DE CESAREA, *Historia Eclesiástica*, I, 2, 14, *ed. cit.*, p. 12.

⁴⁹ *Vid.* A. WEBER, *Arché. Ein Beitrag zur Christologie des Eusebius von Cäsarea*, Roma, 1965.

⁵⁰ José María BLÁZQUEZ, «Fuentes para el conocimiento de Jesús», en Jaime ALVAR *et alii*, *Cristianismo primitivo y religiones místicas*, Madrid, 1995, p. 40.

⁵¹ J. WOOD, *Wisdom Literature: an Introduction*, *op. cit.*, pp. 110-152.

bros del primigenio Colegio Apostólico tuvo al principio cierta dificultad en digerir a pesar de ser testigos de la Resurrección.

Sin embargo, un judío helenizado y erudito como San Pablo no dudará en recurrir en sus epístolas a las fórmulas y giros retóricos del *Libro de la Sabiduría* para describir la gloria del Verbo de Dios a las primeras comunidades cristianas (*Colosenses*, I, 15 y *Hebreos*, I, 3)⁵², proclamando a Cristo en la *Primera Epístola a los Corintios* (I, 24) la encarnación de la *Virtud y la Sabiduría de Dios*.

Posiblemente fuera San Agustín quien dejara cerrado definitivamente el debate dentro de la Iglesia respecto a la verdadera identidad de la Sabiduría divina del Antiguo Testamento. El obispo de Hipona consignó que *la sacrosanta doctrina de Jesucristo nos enseña que Dios, entre otras cosas, es Padre de la sabiduría (Pater sapientiae) y que la Sabiduría, engendrada por el Padre Eterno, es igual a Él*⁵³. Por consiguiente, la Segunda Persona sería para San Agustín, siguiendo la doctrina de San Clemente de Alejandría, identificable con la Sabiduría divina del Antiguo Testamento, *por la cual fueron hechas todas las cosas*⁵⁴. Y es que en todo el pensamiento agustiniano encontramos una clara vinculación de Cristo con la Sabiduría hipostática del *Libro de los Proverbios*.

La terminología que define la *Sapientia* agustiniana es casi exactamente la misma que la utilizada por Plotino un siglo atrás para definir al *Nous* y, de hecho, en sus *Confesiones* San Agustín aplica directamente la noción de *Nous* obviando a la Sabiduría⁵⁵. Para Plotino, no obstante, la función del *Nous* es comunicar al hombre mortal con el Uno, inalcanzable y trascendental, situado más allá del conocimiento y más allá del ser, revelado únicamente en el éxtasis místico. La Sabiduría agustiniana, en cambio, no es extática y, siendo trascendente, no supone un rechazo de la inmanencia (esto es, del mundo material) sino que la explica y da sentido.

Ahora bien, también menciona el santo africano una cualidad de la Sabiduría divina que encajaría más con la función iluminadora del Espíritu Santo, *que habló por los profetas según reza el Credo de Nicea: la Sabiduría de Dios se trasmite también a las almas santas, haciéndolas amigos y profetas de Dios y mostrándolas sin estrépito sus obras*⁵⁶.

⁵² A. ROBERT y A. FEUILLET (ed.), *Introduction a la Bible*, op. cit., p. 770.

⁵³ SAN AGUSTÍN, *De Libero Arbitrio*, II, 15 (ed. Clemente Fernández, *Los filósofos medievales: selección de textos*, Madrid, B.A.C., 1979, p. 238).

⁵⁴ SAN AGUSTÍN, *De Civitate Dei*, XI, 4 y 24 (ed. cit., vol. 1, p. 687 y 728): *Pater genuerit Verbum, hoc est Sapientiam, per quam facta sunt omnia*.

⁵⁵ CH.N. COCHRANE, *Christianity and Classical Culture*, op. cit., ed. cit., p. 423.

⁵⁶ SAN AGUSTÍN, *De Civitate Dei*, XI, 4, loc. cit.

Lo cierto es que en la Cristiandad de habla griega a lo largo de la Antigüedad Tardía se asoció por parte de algunas iglesias locales a la *Hagia Sophia* (la Santa Sabiduría) con la Tercera Persona, el Espíritu Santo, en particular por su condición de dispensador de los dones carismáticos de índole sapiencial en el crucial episodio evangélico de Pentecostés. Y es que el Espíritu Santo, *procedente del Padre antes de todos los tiempos* según el Credo de Nicea, también podía ser asociado a la descripción salomónica de la *Hokhmá* en los *Proverbios*.

De hecho, como Simone Weil y otros investigadores han puesto de relieve, para algunas de las ramas gnósticas heréticas del cristianismo oriental el Espíritu Santo en tanto que *Paráclito* sería un Ser femenino al igual que ocurría con la *Imago sapientiae* pagana reflejada por ejemplo en las *Noches Áticas* de Aulo Gelio, una imagen literaria de la Sabiduría hipostática que guarda enormes paralelismos con la salomónica y que el filósofo católico Boecio retomará con maestría en su *De Consolatione Philosophiae*.

Esta presunta «feminidad» del Espíritu Santo defendida por estas sectas gnósticas se descubriría, según esta óptica, en un pasaje del *Apocalipsis*, concretamente en su capítulo 12, en el cual se aparece a San Juan Evangelista en los cielos *una mujer vestida del Sol, y la luna debajo de sus pies, y en su cabeza una corona de doce estrellas*. Esta mujer ha sido identificada por Weil y Quispel como el Espíritu Santo, contradiciendo así la interpretación ortodoxa que ha visto desde hace siglos en ella una representación alegórica de la *Ecclesia christiana* o de la propia Virgen María. Recuérdese, en este sentido, la iconografía mariana de la corona de estrellas en su advocación de la Inmaculada Concepción⁵⁷.

Quispel señala, sin embargo, que este «Espíritu-Madre» al que alude no sería sino la hipostásis cristianizada de la antigua *Shekhinah* hebrea, el espíritu de Yahvé según aparece mencionado (en género femenino) en el *Libro de Samuel* (II, 7, 23)⁵⁸. En cualquier caso, tampoco hay que olvidar a este respecto que la Virgen María ha sido desde antiguo asociada en la tradición católica con la Sabiduría en tanto que *Sedes Sapientiae* (trono de la Sabiduría), y bajo esa advocación es invocada en el rezo del Santo Rosario. De hecho, en su liturgia, la Iglesia Católica desde antiguo ha utilizado estos pasajes del *Liber Proverbiorum* para aplicarlos a la Virgen en tanto que Madre del Verbo Encarnado⁵⁹, lo que vendría a ser lo mismo a efectos teológicos que proclamarla *Mater Sapientiae* (Madre de la Sabiduría).

⁵⁷ Simone WEIL, *La connaissance surnaturelle*, París, 1950, pp. 245-286, y Gilles QUISPEL, «The Holy Spirit as Woman in *Apocalypse* 12», *Compostellanum*, 34, 1989, pp. 37-39.

⁵⁸ G. QUISPEL, *The Holy Spirit as Woman*, *art. cit.*, p. 38.

⁵⁹ A. ROBERT y A. FEUILLET, *Introduction a la Bible*, *op. cit.*, vol. 1, p. 640.

Sin dejar de estar muy en guardia contra anacrónicas interpretaciones «feministas» de la Sagrada Escritura que pudieran intentar forzar en una determinada dirección muy ideologizada la exégesis de ciertos pasajes, pensamos que esta cuestión requiere suma atención. Posiblemente, esta enigmática *Shekhinah* podría ser un *alter ego* de la hipóstasis femenina del *spiritus Sapientiae*, la *Hokhmá* que actúa en palabras de Salomón como *artifex omnium* y compañera eterna en el trono de Yahvé. Y es que la mística sapiencial salomónica constituye un claro nexo de unión entre la teología de la Creación (la Sabiduría como *artifex omnium* y encarnación del orden universal y eterno dispuesto por Dios) y la teología de la Redención: los sabios, éste es el mensaje salomónico, hallan la gracia a los ojos de Dios y la llevan al pueblo.

En este sentido, resulta curioso constatar que Jesucristo pasó al imaginario de ciertas áreas de Siria y Fenicia como un «Rey Sabio» de los Judíos con poderes milagrosos. En esta condición parece que le incluyó el emperador pagano (originario de Siria) Alejandro Severo en su panteón particular de dioses protectores. De hecho, se conserva un escrito conocido como la *Epistula ad filium*, fechado en torno al año 90 y redactado en siríaco por un tal Mará Bar-Serapion en el que se compara a Jesucristo, «el Rey sabio de los Judíos», con Sócrates y Pitágoras, ya que los tres habrían sido filósofos asesinados por sus compatriotas y los tres alcanzaron la inmortalidad: *¿qué provecho sacaron los atenienses con haber dado muerte a Sócrates, los ciudadanos de Samos con haber quemado a Pitágoras, los judíos con haber ajusticiado a su Rey Sabio? Justamente vengó Dios a aquellos tres hombres sabios.... Sócrates no ha muerto sino que vive gracias a Platón, Pitágoras gracias a la estatua e Mera y el Rey Sabio gracias a las nuevas leyes que promulgó*⁶⁰.

Fue ésta una veneración por la figura de Jesucristo fuera del ámbito del propio Cristianismo que podemos relacionar con la que el ya mencionado taumaturgo y filósofo capadocio Apolonio de Tiana recibiera. A propósito de esto cabe recordar que una herejía cristiana como la *Gnosis* alejandrina desarrolló una soteriología (teología de la Redención) en la que Jesús era presentado como un Salvador que rescataba a la Sabiduría divina (*Sophia*: el último de los *eones* emanados de Dios) de su infame cautiverio en el mundo material, una liberación que supondría para la humanidad la redención de la Mentira y, por tanto, el conocimiento salvífico de la Divinidad⁶¹.

⁶⁰ H.Ch. PUECH (ed.), *Las religiones en el mundo mediterráneo, op. cit.*, p. 131.

⁶¹ H.Ch. PUECH (ed.), *Las religiones en el mundo mediterráneo, op. cit.*, pp. 299-300.

En consecuencia, la imagen bíblica de la Sabiduría divina deberá ser tenida muy en cuenta al aproximarnos al discurso propio del Ideal Sapiencial medieval. La extraordinaria fuerza que tendrán en la Edad Media los contundentes aforismos que la *Vulgata* de San Jerónimo ponía en boca de la *Hokhmá*, en particular el célebre y contundente pasaje que ya hemos citado (*per me reges regnant et legum conditores iusta decernunt*; *Proverbios*, VIII, 14-16), contribuyó a dotar a la Sabiduría de una aureola mística al presentarla al imaginario medieval como una suerte de misteriosa potestad celestial que legitimaba tronos reales y cátedras episcopales.

No en vano, se aseguraba en los mismos *Proverbios* (II, 6) que *la sabiduría la da Dios, y de Su boca procede la prudencia y la ciencia (quia Dominus dat sapientiam, et ex ore eius prudentia et scientia)*. Por consiguiente, el Rey Sabio, como ocurriera con Salomón, podía ser presentado como alguien ciertamente *amado por el Señor*, lo cual era una forma segura de legitimación. ¿Quién osaría levantar su mano contra aquel elegido por Dios para hacerle partícipe de Sus dones?

El Libro de la Sabiduría de Salomón y el Eclesiástico

En sendos pasajes del *Libro de la Sabiduría* (VII, 25) y el *Eclesiástico* (XXIV, 5) encontramos más ejemplos de teología sapiencial en los que se abunda en la caracterización de la Sabiduría como hipóstasis divina. Por una parte, el *Libro de la Sabiduría* proclama que el *spiritus Sapientiae* (la *Shekkinah* asociada por San Juan Crisóstomo al Arca de la Alianza) *es una exhalación de la virtud de Dios, una pura emanación de la gloria de Dios omnipotente... es el resplandor de la luz eterna, y un espejo sin mácula de la majestad de Dios, y una imagen de Su bondad*⁶².

De esta forma, a partir de la lectura del texto sagrado, podemos concluir que la Sabiduría divina reuniría múltiples condiciones: Virtud de Dios (*virtus Dei*), emanación de Dios (*emanatio Dei*), espejo de Dios (*speculum Dei*) y también imagen de la bondad de Dios (*imago bonitatis Dei*). Pero aquí no acabarían sus propiedades: la Sabiduría divina, en tanto que *spiritus intelligentiae*, es definida por el *Libro de la Sabiduría* (VII, 22-23) como *santa, única, multiforme, sutil, ágil, penetrante, inmaculada, cierta, suave, amante del Bien, perspicaz, irresistible, benefactora, humana, benigna, constante, segura, poseedora de todas las virtudes, providente, abarca en sí todos los espíritus inteligentes, puros y sutiles*.

⁶² *Vapor est enim virtutis Dei, et emanatio quaedam est claritatis omnipotentis Dei sincera, et ideo nihil inquinatum in eam incurrit; Candor est enim lucis aeternaem et speculum sine macula Dei maiestatis et imago bonitatis illius.*

El *Eclesiástico* de Jesús Ben Sirach no es menos entusiasta en su definición de la Sabiduría divina, a la que da la palabra utilizando el mismo recurso narrativo que vimos en el *Libro de los Proverbios*. En el relato bíblico, la Sabiduría, *bendita entre los benditos*, se alza en medio de la congregación de los santos ante el Altísimo para recibir las alabanzas de la muchedumbre de los escogidos y pronuncia un discurso no menos llamativo que el que le dirigía a Salomón los Proverbios: *yo salí de la boca del Altísimo, engendrada primero que existiese ninguna criatura. Yo hice nacer en los cielos la luz sin defecto, y como una niebla cubrí toda la Tierra. En los lugares más elevados puse yo mi morada y mi trono fue sobre la columna de nube. Yo sola hice todo el giro del Cielo y penetré por el profundo del abismo, me paseé por las olas del mar, y puse mis pies en todas las partes de la Tierra; y en todos los pueblos, y en todas las naciones tuve el supremo dominio. Yo sujeté con mi poder los corazones de todos, grandes y pequeños, y en todos éstos busqué un lugar de descanso... Desde el principio, y antes de todos los siglos, recibí yo el ser, y no dejaré de existir en todos los siglos venideros, y en el tabernáculo santo, delante de él ejercí mi ministerio*⁶³.

El sueño de Salomón: la imagen salomónica de la Realeza sapiencial

El rey Salomón encarnó en el imaginario político cristiano del Medioevo el arquetipo del Rey sabio por excelencia ejerciendo su figura un poderoso hechizo sobre todos los monarcas medievales que se interesaron por el estudio del saber. Sin duda, el episodio clave en la elaboración de la imagen salomónica del Rey sabio la hallamos en lo que se conoce como el *sueño de Salomón*, la visión que habría tenido el Rey de Israel en sueños en la que Dios le dijo: *pide lo que quieras y te lo concederé*.

Este episodio tiene dos versiones en la *Vulgata*: una la encontramos en el *Tercer Libro de los Reyes* (III *Regum*, 3, 5-11)⁶⁴ y la otra en el *Segundo Libro de Crónicas* (II *Paralipomenon*, 1, 7-12). En la primera Salomón

⁶³ *Ego ex ore Altissimi prodivi. Primogenita ante omnem creaturam. Ego feci in caelis ut ori retur lumen indeficiens, et sicut nebula texi omnem terram. Ego in altissimis habitavi, et thronus meus in columna nubis. Gyrum caeli circuivi sola, et profundum abyssi penetravi; in fluctibus maris ambulavi, et in omni terra steti; et in omni populo et in omni gente primatum habui; et omnium excellentium et humilium corda virtute calcavi, et in his omnibus requiem quaesivi, et in haereditate Domini morabor. Tunc praecepit, et dixit mihi Creator omnium; et qui creavit me requievit in tabernáculo meo... Ab initio et ante saecula creata sum, et usque ad futurum saeculum non desinam, et in habitatione sancta coram ipso ministravi (Ecclesiasticus, XXIV, 5-14).*

⁶⁴ En la versión actual, más ceñida al original hebreo que la *Vulgata*, encontramos el sueño de Salomón en *Reyes*, I, 3, 5-15.

pide a Yahvé que otorgue a su siervo un *corazón dócil para que sepa hacer justicia y discernir lo que es bueno y malo* y Dios le premia complacido por su petición con *un corazón sabio, de tanta inteligencia, que no lo ha habido semejante antes de ti ni lo habrá después*⁶⁵.

Esto implicaba situar al rey Salomón por encima de cualquier otro ser humano pasado y futuro en sabiduría y le colocaba para siempre a la cabeza de la jerarquía de los reyes sabios. Pero no sólo le concedió Dios a Salomón la sabiduría, también le regaló lo que no había pedido: *riquezas y gloria tales, que no habrá habido en los tiempos pasados ningún Rey que te iguale*. El relato del *Paralipomenon* es muy similar, simplemente modifica la petición del rey Salomón sustituyendo el *corazón dócil (cor docile)* del *Libro de los Reyes* por un *corazón sabio e inteligente (cor sapiens et intelligens)*. Por consiguiente, el lector medieval no podía menos de concluir que el monarca que alcanzara la sabiduría adquiriría también poder, gloria y riquezas, un estimulante nada desdeñable para acometer la búsqueda del saber.

Y es que en el *Liber Regum*, el lector medieval de la *Vulgata* era informado de las enormes riquezas del rey Salomón (III, 10), su reputación como Rey justo (III, 3, 16-28), su edificación de poderosas ciudades fortificadas (III, 9, 15-19), esplendorosos palacios (III, 7, 1-12), su pacífico gobierno sobre muchos pueblos (III, 4, 21 y III, 9, 19-28) y, por encima de todo, su construcción del monumental Templo de Jerusalén (III, 5-8), prototipo de todas las iglesias cristianas.

Pero detengámonos ahora más en concreto en el discurso de la Realeza sapiencial que el *Libro de la Sabiduría* despliega en sus capítulos sexto al noveno, precisamente aquellos más influenciados por la filosofía griega⁶⁶. Desde luego, resulta innegable su vocación propia de la didáctica política, pues sus primeras frases son una exhortación al gobernante que la tradición especular medieval repetirá infinitas veces: *diligite iustitiam, qui iudicatis terram* (¡Amad la Justicia, vosotros que gobernáis la tierra!).

Pero es en el capítulo sexto del *Libro de la Sabiduría* donde se desarrolla en detalle la temática de la Realeza sapiencial en una colección de máximas que estaban dirigidas expresamente a los oídos de los reyes. En

⁶⁵ *Apparuit autem Dominus Salomoni per somnium nocte, dicens: Postula quod vis ut dem tibi. Et ait Salomon: ... dabis ergo servo tuo cor docile, ut populum tuum iudicare possit, et discernere bonum et malum... Placuit ergo sermo coram Domino, quod Salomon postulasset huiusmodi rem. Et dixit Dominus Salomoni: quia postulasti verbum hoc, et non petisti tibi dies multos, nec divitias... ecce feci tibi secundum sermones tuos, et dedi tibi cor sapiens et intelligens, in tantum ut nullus ante similis tui fuerit, nec post te surrecturus sit (III Reges, 3, 5-12).*

⁶⁶ A. ROBERT y A. FEUILLET (eds.), *Introduction a la Bible, op. cit.*, p. 765.

realidad este capítulo sexto es un pequeño regimiento de príncipes en el que se desarrolla de modo repetitivo una idea: los soberanos deben instruirse. El *Liber Sapientiae* comienza, en efecto, con una máxima en la que se establece la superioridad de las virtudes intelectuales sobre las militares: *melior est sapientia quam vires, et vir prudens quam fortis* (más vale la sabiduría que la fuerza y el varón prudente más que el valeroso), para a continuación exhortar a los gobernantes al estudio: *escuchad, pues, ¡oh reyes!, y comprended: instruïros vosotros, ¡oh jueces de uno a otro confín de la tierra!*⁶⁷

Al igual que en su comienzo, el capítulo sexto termina insistiendo en esta misma idea al vincular la permanencia en el trono al cultivo del saber. De nuevo, se dirige a los gobernantes: *¡oh reyes de los pueblos!, si os complacéis en vuestros tronos y cetros, amad la sabiduría, a fin de reinar perpetuamente. Amad la luz de la sabiduría todos los que gobernáis naciones*⁶⁸.

El espíritu que yace bajo este amor al estudio es detallado por el texto bíblico (Sab. VI, 16): *el tener, pues, el pensamiento ocupado en la sabiduría es prudencia consumada; y el que por amor de ella velare, tendrá un descanso seguro... Procurar instruirse es amar la sabiduría; amarla es guardar sus leyes; y la guarda de estas leyes es la perfecta pureza. La perfecta pureza une con Dios. Por tanto, el deseo de sabiduría conduce al Reino Perpetuo.*

Por consiguiente, si antes veíamos como el principio de la Sabiduría era definido en tanto que *timor Domini* (temor de Dios), ahora el texto sagrado desglosa en cambio un mensaje de tipo más «filosófico» y claras resonancias platónicas. La sabiduría se alcanzaría mediante una vida combinación de estudio, oración y ascesis. De hecho, el propio Salomón obtuvo su sabiduría gracias a sus plegarias, un hecho del que los monjes benedictinos no dejaron de tomar nota.

El amor al saber bíblico (equivalente a la *philo-sophia* helénica) se traduce en la celosa guarda de las leyes de Yahvé, el Decálogo como Verdad revelada (el equivalente hebreo del *Sumo Bien* platónico). De acuerdo con el espíritu moralista del *Deuteronomio* y el *Levítico*, el «amor a la Sabiduría» del Antiguo Testamento se traduce no sólo en la búsqueda de la Verdad sino también en la exhortación a la «perfecta pureza» (*incorruptio*) y en el amor a la sabiduría como único camino hacia la Eternidad: *concupiscentia sapientiae deducit ad Regnum Perpetuum*. En realidad, no otra

⁶⁷ *Audite ergo, reges, et intelligite; discite, iudices finium térrea* (Sap. VI, 2). Esta recomendación se repite en VI, 10: *Ad vos ergo, reges, sunt hi sermones mei, ut discatis sapientiam, et non excidatis*.

⁶⁸ *Si ergo delectamini sedibus et sceptris, o reges populi, diligite sapientiam, ut in perpetuum regnetis. Diligite lumen sapientiae, omnes qui praeestis populis* (Sap. VI, 22-23).

cosa predicaba Platón cuando urgía al filósofo-rey de *La República* a llevar una vida ascética y a dedicarse a la contemplación del Sumo Bien.

La propia caída en desgracia a los ojos de Dios del Salomón anciano tal y como se relata en el capítulo undécimo del *Libro de los Reyes* ejemplificaba las consecuencias que acarrearía al Rey sabio la pérdida de la «perfecta pureza» a la que exhortaba el *Libro de la Sabiduría*: *y siendo ya viejo, vino a depravarse su corazón a causa de las mujeres hasta hacerle seguir dioses ajenos; de suerte que su corazón ya no era puro y sincero para con el Señor, su Dios (Reyes XI, 4)*. El *exemplum Salomonis* recogido en la Biblia serviría de permanente recordatorio a los reyes sabios del Medievo de los peligros de una erudición que desembocara en soberbia y no en pureza, un intelectualismo que se podía convertir antes en motivo de caída que de gloria.

En definitiva, si los libros sapienciales bíblicos acabaron actuando como auténticos espejos de príncipes⁶⁹ que legaron a la Edad Media un mensaje político virtualmente similar al de *La República* de Platón fue en gran medida debido a esta construcción alegórica y moral tejida en el Antiguo Testamento en torno a una Sabiduría hipostática. Esta construcción doctrinal bíblica elaborada en lengua griega en la Alejandría ptolemaica acaso debería ser incluida en el legado espiritual helenístico a la posteridad con el mismo derecho que las obras de Esquilo o Jenofonte.

La Patrística latina habló de la *hebraica veritas* («la Verdad que viene de los Judíos») en relación con la Revelación divina que los profetas del antiguo Israel aportaron a la civilización romano-cristiana. Creemos no exagerar si afirmamos, con el papa San Dámaso (*pont.* 366-384), que en el Antiguo Testamento hallamos también una *graeca veritas*, una «verdad helénica» en la que la filosofía griega y la Revelación judeocristiana se fusionaron⁷⁰. No en vano, los Padres de la Iglesia habían sostenido que el llamado «griego bíblico», la lengua utilizada en la *Septuaginta*, era una lengua especial, de clara inspiración divina⁷¹.

Ahora bien, a pesar de que en el judeocristianismo subyacía un profundo elemento helénico desde los tiempos de la Alejandría, lo cierto es que a lo largo de los primeros siglos de la Cristiandad se dio una enconada disputa entre los dos linajes espirituales que estaban en las raíces de

⁶⁹ Idea apuntada por Adeline RUCQUOI («El Rey Sabio: cultura y poder en la monarquía medieval castellana», *Repoblación y Reconquista, Actas del III Curso de cultura medieval*, Aguilar de Campóo, 1991, p. 80).

⁷⁰ Antonio LINAGE CONDE, «Un leit-motiv de la Edad Media: la Biblia latina», *Medievalismo*, 3, 1993, p. 149.

⁷¹ M. FERNÁNDEZ MARCOS, *Introducción a las versiones griegas de la Biblia*, *op. cit.*, p. 3.

la Iglesia. Los Padres apostólicos de la Antigüedad Tardía se debatieron, desgarrada a veces su alma, entre dos fidelidades, entre el prestigio intelectual de los Clásicos grecorromanos y la fuerza moral de la *Sacra Pagina*, inspirada por el Altísimo. Pocos fueron, sin embargo, los que, como Tertuliano o Taciano, decidieron adoptar una postura radical a favor de una única *auctoritas*: la bíblica. Los más intentaron conciliar las dos tradiciones. Y Tertuliano, no lo olvidemos, acabó fuera del seno de la Iglesia por hereje, siendo considerado por algunos como un lejano precursor del protestantismo.

La cultura didascálica de la Antigüedad Tardía y la Patrística cristiana

En su monumental estudio *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*, Ernst Robert Curtius establece que el ideal didáctico tardo-antiguo partía de un principio básico: la primacía absoluta de la Gramática sobre las demás Artes⁷². Sin duda, fue ésta la época, según la ha definido plásticamente Jacques Fontaine, de las *Artes ancillae grammaticae* (ciencias esclavas de la gramática). La Gramática y sus dos hijas menores, la oratoria y la retórica, habían sido postuladas por Quintiliano, uno de los *fundadores de la Edad Media*, ya como un valioso don de los dioses, ya como la perfección del espíritu humano⁷³. Y los pensadores medievales tomaron buena nota de ello.

Para Quintiliano el *orador ideal* era a la vez el ciudadano romano ideal, y su tan leída *De Institutione oratoria* enseñó a los clérigos del Medioevo latino que el *Ars dicendi* es la más sublime de las ciencias, además de que conceptos como *eloquentia*, *poesis*, *philosophia* y *sapientia* no eran sino *otros tantos nombres para una misma cosa*⁷⁴. Incidiendo en esta idea, hay que recordar que en la *schola* altomedieval la enseñanza de la Gramática se tenía también por una forma de enseñanza de la moral⁷⁵.

En esta dirección, Etienne Gilson concluye que los orígenes de la cultura cristiana europea en la Edad Media están íntimamente relacionados con el hecho de que las Letras romanas estuvieran dominadas por orado-

⁷² E.R. CURTIUS, *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*, op. cit., ed. cit., t. 2, pp. 619-630.

⁷³ *Ipsam igitur orandi maiestatem, qua nihil dii immortales melius homini dederunt et qua remota mutua sunt omnia et luce praesenti ac memoria posteritatis carent, toto animo petamus* (QUINTILIANO, *De Institutione oratoria*, XII, XI, 30).

⁷⁴ E.R. CURTIUS, *Europäische Literatur und Lateinisches Mittelalter*, op. cit., ed. cit., t. 2, p. 621.

⁷⁵ E.R. CURTIUS, *Europäische Literatur und Lateinisches Mittelalter*, loc. cit.

res moralistas, una moral práctica alejada de las especulaciones de la Metafísica griega⁷⁶. Cabe recordar aquí que una religión universalista nacida en la Alta Edad Media como el Islam ha hecho de la enseñanza de la gramática árabe en las *madrásas* un instrumento básico de adoctrinamiento religioso.

La decadencia en la Antigüedad Tardía de la vieja idea de Séneca, que defendía que las Artes no eran otra cosa que una propedéutica para la Filosofía⁷⁷ y el paso a un segundo plano del proyecto educacional de Platón, quien cifraba únicamente en la Filosofía la educación del ciudadano y había expulsado de su *república de los filósofos* a los poetas y gramáticos, se coaligaron para desterrar a las Artes del *Quadrivium* de la *schola* alto-medieval en beneficio de la Gramática, nueva *regina scientiarum* (reina de las ciencias).

Si todavía Macrobio calificaba a la Filosofía como *Ars artium* y la tenía por la ciencia suprema (*disciplina disciplinarum*)⁷⁸, por su parte Quintiliano la subordinará en cambio a la moral, de la que sólo sería ya un simple apoyo doctrinal. Pronto Casiodoro, como veremos en un próximo capítulo, la convertiría en un mero elemento de la Dialéctica, una de las Siete Artes Liberales. Tal fue el abandono en que fueron cayendo, por ejemplo, las matemáticas que el propio San Agustín se vio en la obligación de advertir a sus contemporáneos: *no debemos despreciar la ciencia de los números... pues es de gran utilidad para el intérprete cuidadoso*⁷⁹.

En realidad, este ideal retórico de la educación que dominará la cultura europea hasta la revolución científica del siglo XVII no era otra cosa que aquello que hoy entendemos por *humanismo*. De hecho, el ideal humanista del Renacimiento italiano debe su existencia a este revivir cristiano de los viejos sistemas de formación retórica de la Antigüedad Clásica. Según apunta Christopher Dawson, «el mismo tipo del publicista, esto es, del hombre de letras que por sí mismo se dirige el público culto en general, un tipo casi desconocido en otras culturas, es producto de esta tradición: Alcuino de York, Juan de Salisbury, Petrarca, Erasmo, Bodino, Grocio y Voltaire son todos ellos sucesores y discípulos de los retóricos antiguos, lo

⁷⁶ E. GILSON, *La Philosophie au Moyen Age*, op. cit., ed. cit., p. 162; vid. Henri I. MARROU, «Les Arts Libéraux dans l'Antiquité classique», *Arts Libéraux et philosophie au Moyen Age*, Actes du Quatrième Congrès International de philosophie médiévale, Montreal, 1969, p. 13 y ss.

⁷⁷ Vid. la epístola LXXXVIII sobre los *Studia liberalia* de Séneca.

⁷⁸ MACROBIO, *Saturnales*, VII, XV, 14.

⁷⁹ Alfred W. CROSBY, *The measure of reality. Quantification and Western Society (1250-1600)*, Cambridge, 1997, ed. esp. *La medida de la realidad. La cuantificación y la sociedad occidental (1250-1600)*, Barcelona, 1998, p. 47.

que no deja de ser una de tantas muestras de cómo la Tradición clásica ha sido una de las principales fuerzas creadoras de la cultura europea»⁸⁰.

La plasmación institucional de esta realidad cultural la encontramos en el Código del emperador Teodosio, un pasaje del cual (X, 53, 4) enumera las categorías de docentes que reciben protección imperial: *grammatici, oratores y philosophiae praeceptores*. Llama poderosamente la atención la ausencia de profesores de las materias del *Quadrivium*. Y es que en el Código teodosiano se especificaba que los *calculatores* y aquellos dedicados a las diversas ramas de las Ciencias Naturales eran libres de impartir sus enseñanzas pero no recibirían en ningún caso protección imperial⁸¹.

Lo cierto es que resultaba inevitable que el programa ciceroniano fuera absorbido en último término por la Iglesia Católica. La *eloquentia* clásica devenida ahora en *praedicatio Evangelii* no podía sino convertirse en el arma fundamental de una institución cuya misión era el anuncio a todas las naciones de un mensaje salvífico, misión para la que tanta importancia revestían tanto la enseñanza como la oratoria. Ello sin contar con la importancia que para la exégesis bíblica tenía una correcta lectura de las Sagradas Escrituras, una *lectio divina* construida en torno a las *questiones y responsiones*, método extraído de la Dialéctica de los tiempos paganos. Repárese, además, en el hecho de que todos los Padres de la Iglesia, cuya autoridad planeó sobre el conjunto del pensamiento católico medieval y moderno, recibieran esa formación gramatical y retórica que preconizaron Cicerón y Quintiliano⁸².

En efecto, el tipo de cultura que los Santos Padres latinos legaron a la Edad Media era una especie de *eloquentia christiana*, es decir, una elocuencia de raigambre ciceroniana en la cual la predicación de la *divina sapientia* reemplazó al tiempo que absorbió a la *philosophia* de la Antigüedad Clásica. Utilizando un término latino medieval hoy virtualmente olvidado, *didascalía*, he optado por dar a este modelo intelectual y pedagógico que floreció en la Antigüedad Tardía el nombre de *cultura didascálica*. Con esta denominación lo que se pretende es denotar el carácter esencialmente didáctico-apologético de los contenidos propios del Ideal Sapiencial de la Patrística latina y griega.

Jacques Fontaine ha definido así la relación entre la virtud cristianizada de la *eloquentia* y el paradigma del saber en el contexto del período

⁸⁰ Christopher DAWSON, *The Making of Europe. An Introduction to the history of European unity*, Londres, 1970, ed. esp. *Los orígenes de Europa*, Madrid, 1971, p. 75.

⁸¹ Carmen CODOÑER, «Influence isidorienne sur l'évolution des Artes Liberales», *L'Europe héritière de l'Espagne wisigothique*, ed. J. Fontaine, *Rencontres de la Casa de Velázquez*, Madrid, 1992, p. 232.

⁸² E. GILSON, *La Philosophie au Moyen Age*, *op. cit.*, ed. *cit.*, p. 166.

visigótico, una definición que también podemos aplicar a lo *didascálico*: «ha de referirse al ideal scripturario, sapiencial, práctico, del que sabe hablar *tempore opportuno*, más bien que a una expresión particular del sentido clásico del *decus* aplicado a la categoría del tiempo»⁸³.

Cuando, en los siglos posteriores Casiodoro, San Isidoro de Sevilla y San Beda el Venerable elaboren sus obras enciclopédicas, las primeras *summas* medievales, no harán otra cosa que aplicar unos principios y técnicas gestados en el período tardorromano. En efecto, el obispo godo de Sevilla integró en sus *Etymologiae* el conjunto del legado cultural de la Antigüedad Clásica y la Patrística cristiana siguiendo los pasos de los grandes compiladores paganos, Aulo Gelio, Marciano Capella y Macrobio.

Y es que el *enciclopedismo* isidoriano no era sino una emulación cristianizada del esfuerzo compilatorio que habían representado con anterioridad las *Noctes Atticas* y las *Saturnales*, ambas fruto de la cultura didascálica. La obsesión medieval por la *compilatio*, desde San Isidoro a Vicente de Beauvais, debe ser interpretada, en nuestra opinión, a la luz de esta pervivencia de la cultura didascálica. Como ocurriría en el siglo de la Ilustración con el Iluminismo y su manifestación literaria, la *Enciclopedia Universal* de Diderot y D'Alembert, el enciclopedismo medieval no sería sino la concreción de una cosmovisión determinada, una cosmovisión en la que el Ideal sapiencial ocupaba una posición central.

La *Imago sapientiae* pagana, inspiración de la alegoría sapiencial cristiana

La bella alegoría de la Sabiduría hipostática que un enciclopedista pagano como Aulo Gelio proporcionaría a la Edad Media cristiana resulta ser un ejemplo inmejorable de esta pervivencia de la cultura didascálica de la Antigüedad Tardía. La dibujada por Aulo Gelio es, sin duda, una de las imágenes paganas más vívidas de la Sabiduría personificada. Ésta aparece descrita en las *Noctes Atticas* de Gelio como una divinidad femenina que recuerda vagamente a la diosa Atenea, una poderosa Imagen divina e inmortal que odia a los ignorantes y preside, soberana, la entrada de todos los templos⁸⁴.

⁸³ Jacques FONTAINE, «El *De Viris Illustribus* de San Ildefonso de Toledo: tradición y originalidad», *Anales Toledanos*, 3, 1971, p. 67.

⁸⁴ AULO GELIO, *Noctes Atticas*, XIII, 8. En la plena Edad Media autores como Helinando de Froidmont o Juan de Salisbury utilizarán esta imagen (M.A. RODRÍGUEZ DE LA PEÑA, «*Imago Sapientiae*». *Los orígenes del Ideal sapiencial medieval*, art. cit., p. 11).

Ahora bien, la Edad Media recibirá la noción acuñada por Aulo Gelio de *Imago sapientiae* (Imagen de la Sabiduría) tamizada a través de la interpretación agustiniana de la noción de *imagen* en tanto que *Imago veritatis* por la cual el numen divino se manifiesta en el ámbito terrenal, es decir, como una vía más de la revelación o, lo que viene a ser lo mismo, una especie de epifanía de la Verdad divina⁸⁵.

La noción cristiana medieval de *imago* o *simulacrum* bebió en el *Timeo* de Platón, donde se leía que *este mundo es un reflejo de la divina Sabiduría de la misma forma que el tiempo es una imagen de la eternidad*⁸⁶. Esta idea platónica encontraba además refrendo en el propio San Pablo, quien escribiría en su primera *Epístola a los Corintios* la siguiente frase, tan interpretada en el Medievo: *ahora vemos como en un espejo, bajo imágenes enigmáticas, pero entonces veremos cara a cara*⁸⁷.

La utilización de la Imagen alegórica de una potencia del alma o virtud tenía una larga tradición en la Antigüedad Clásica y, en particular, la manifestación a un ser humano de una virtud divina personificada y el establecimiento de un diálogo filosófico con éste. Por ejemplo, en el *Poimandres* atribuido a Hermes Trismegisto (siglo III) tiene lugar la aparición al autor de la Inteligencia soberana (el *Nous* divino de los neoplatónicos) definida como *un ser de inmensa talla, más allá de toda medida, una luz serena y gozosa*, con la cual sostiene una conversación metafísica⁸⁸.

También es posible encontrar precedentes en la Tradición católica. Así, en un texto paleocristiano, el *Pastor* de Hermias (siglo II), se aparecía al apologeta, como en una visión, la Iglesia de Cristo con el aspecto de una mujer anciana pero bella, con un libro en la mano. También se le aparecen tres vírgenes, Synesis, Aletheia y Homonoia, encarnaciones respectivamente de la Inteligencia, la Verdad y la Concordia⁸⁹. Otro buen ejemplo de la personificación de la Filosofía como recurso literario lo encontramos en los *Soliloquios* (I, 1) de San Agustín⁹⁰.

Pero la obra que más contribuyó a dotar de prestigio a esta fórmula literaria fue el *Somnium Scipionis* (*El sueño de Escipión*) del filósofo neoplatónico Macrobio, un alto funcionario romano de origen africano (circa 399-422).

⁸⁵ SAN AGUSTÍN, *Contra Académicos*, III, VI.

⁸⁶ *Hic Mundus divine Sapientie simulacrum dicitur... imago alterius, id est archetipi Mundi... Tempus es imago aevi* (GUILLERMO DE CONCHES, *Glossa super Timaeum*, apud P. DRONKE, *Fabula: explorations into the uses of myth in medieval platonism*, Leiden, 1974, p. 34).

⁸⁷ *Videmus nunc per speculum in aenigmate: tunc autem facie ad faciem*; P. DRONKE, *Fabula: explorations into the uses of myth in medieval platonism*, op. cit., p. 34.

⁸⁸ P. COURCELLE, *La consolation de Philosophie*, op. cit., p. 19.

⁸⁹ P. COURCELLE, *La consolation de Philosophie*, op. cit., p. 19.

⁹⁰ H. CHADWICK, *Boethius*, op. cit., p. 250.

El *Somnium Scipionis* se erigiría en un modelo a seguir para los espejos de príncipes de la Edad Media, en particular en lo que toca a su utilización de la *narratio fabulosa* (esto es, la alegoría y la visión onírica) como instrumento didáctico (nunca lúdico) para transmitir un mensaje moral o político⁹¹.

Desarrollando el célebre pasaje de Cicerón sobre el sueño de Publio Cornelio Escipión el Africano, Macrobio esbozaba una teoría neoplatónica sobre la inmortalidad del alma y la simbología de los números en relación con la organización del Universo que fue decisiva en la transmisión del neoplatonismo a la Edad Media⁹². Además, sus famosas *Saturnales* ejercerán una gran influencia en la Edad Media, a pesar de estar compuestas por un pagano y de defender el culto astral al dios Sol. Siguiendo el modelo literario del banquete filosófico a partir de Platón, Cicerón, Virgilio y Homero, lo que Macrobio transmitió a la Edad Media fue una noción de su propia cosecha, en lo que fue una nueva actitud espiritual ante la Literatura. Así, Macrobio postuló que en la poesía se encerrarían todas las ciencias, desde la teología a la retórica, ya que el *divinum opus* y el *poeticum opus* serían labores muy semejantes, siendo el cosmos entero un auténtico poema divino⁹³. Abrió así el camino a la posterior utilización filosófica, científica y religiosa de la poesía por parte de los hombres de letras del Medievo⁹⁴.

Marciano Mineo Félix Capella, procónsul romano en el Cartago vándalo, fue, sin duda, el mejor escritor en lengua latina del siglo V. Su *De Nuptiis Philologiae et Mercurii* (*De las bodas de la Filología con el dios Mercurio, circa 460*) constituyó un hito en la cristianización del imaginario sapiencial pagano, al construir una fábula en la que la teofanía de una Dama Filología muy semejante a Atenea sería luego asimilable y cristianizable como un *spiritus Sapientiae* femenino, eterno y virginal.

Lo cierto es que Marciano Capella identificaba a la Dama Filología con el alma del filósofo que contrae nupcias místicas con la Razón divina, simbolizada por el dios Mercurio. Sin embargo, esta Imagen Sapiencial presentaba una infinidad de variantes aprovechables para la teología cristiana medieval, que asimilará sin dudarle a la Dama Filología con la Sabiduría salomónica a partir de la glosa que del *De Nuptiis* realizarán en tiempos carolingios Juan Escoto Erígena (c. 850) y Remigio de Auxerre

⁹¹ P. DRONKE, *Fabula: explorations into the uses of myth in medieval platonism*, op. cit., p. 14; *vid.* Pierre COURCELLE, «La postérité chrétienne du *Songe de Scipion*», *Revue de Études Latines*, 36, 1958, pp. 205-234; y E. GARIN, *Studi sul platonismo medievale*, Florencia, 1958.

⁹² J. PAUL, *Histoire intellectuelle de l'Occident médiéval*, op. cit., ed. cit., p. 88.

⁹³ E.R. CURTIUS, *Europäische Literatur und Lateinisches Mittelalter*, op. cit., ed. cit., t. 2, p. 630.

⁹⁴ J. PAUL, *Histoire intellectuelle de l'Occident médiéval*, op. cit., ed. cit., p. 89.

(c. 900)⁹⁵. A partir de entonces, esta obra sería de uso general en las escuelas medievales en tanto que una enciclopedia didáctica del saber literario antiguo, ya que abordaba una a una las Siete Artes Liberales. La fecunda posteridad medieval de la fábula neoplatónica de Marciano Capella había comenzado ya el siglo VI, cuando Boecio, que iba a ser el primero y más entusiasta de los imitadores cristianos del sabio africano, se inspiró en la Dama Filología del *De Nuptiis Philologiae* para perfilar su tan evocada Dama Filosofía del *De Consolatione Philosophiae*.

No se iba, por tanto, a dudar en hacer una *interpretatio christiana* de esta alegoría politeísta y astrológica, dadas las llamativas similitudes existentes entre la Sabiduría salomónica y la Dama Filología de Marciano Capella, así como la posibilidad de identificar a Cristo, Verbo de Dios, con el locuaz dios Mercurio, mensajero de los dioses y personificación de la *eloquentia*, por lo que podía ser perfectamente considerado un *mediador entre Dios y los hombres* al modo crístico. De hecho, éste será el camino interpretativo que adopten en el mundo carolingio intelectuales tan importantes como Juan Escoto Erígena y Remigio de Auxerre⁹⁶.

Marciano Capella propuso, además, un maridaje de inspiración ciceroniana entre la *eloquentia* (Mercurio) y la *sapientia* (la Dama Filología) en un *dulce y fructífero matrimonio entre la palabra y la razón*. Unas nupcias místicas a las que asisten como damas de honor y regalo de bodas del novio, las Siete Artes Liberales, también simbolizadas como los siete planetas del itinerario a los cielos de la Dama Filología, siendo éstas dos imágenes alegóricas que serán utilizadas mil y una veces por los autores medievales⁹⁷. En este sentido, no hay que olvidar que iba a ser precisamente Marciano Capella quien consagrara en siete el número de las Artes Liberales, que desde la obra de Varrón habían sido siempre nueve. A partir del siglo VI se suprimirían definitivamente la medicina y la arquitectura por ser saberes demasiado prácticos y terrenales⁹⁸.

No podemos tampoco dejar de mencionar un curioso fenómeno iconográfico que consideramos de importancia de cara a la comprensión de esta compleja problemática: la imitación por el arte paleocristiano de los monumentos funerarios paganos en los cuales el difunto era representado con un libro abierto en las manos frente a una representación femenina de la Sabiduría. Estos llamados *sarcófagos de filósofos* tuvieron su contrapartida en sarcófagos paleocristianos como los de Santa María la Antigua, en los que el difunto,

⁹⁵ JOHN MARENBO, *From the Circle of Alcuin to the School of Auxerre*, Cambridge, 1981, pp. 117-119.

⁹⁶ P. DRONKE, *Fabula*, *op. cit.*, pp. 106-107.

⁹⁷ E. GILSON, *La Philosophie au Moyen Age*, *op. cit.*, p. 374.

⁹⁸ J. PAUL, *Histoire intellectuelle de l'Occident médiéval*, *op. cit.*, *ed. cit.*, p. 89.

cual si fuera un *hombre de las Musas*, era representado leyendo un libro con el monograma de Cristo grabado en la página abierta (¿las Sagradas Escrituras?) y acompañado por una mujer orante encarnación de la *sacra scientia*⁹⁹.

En definitiva, la *Imago sapientiae*, esto es, la representación figurativa o literaria de una Sabiduría hipostática, se configuró en la Antigüedad Tardía a partir de fuentes paganas y bíblicas en una tradición genuinamente cristiana, una tradición que tuvo su continuidad en la Edad Media, que es cuando alcanzaría su mayor esplendor, hasta enlazar con la iconografía mariana plenomedieval de la Virgen María como Trono de Sabiduría (*Sedes Sapientiae*). Las figuras que adornan numerosas catedrales góticas europeas atestiguan la vigencia todavía en los siglos XIII y XIV de esta temática sapiencial mariana.

La Patrística apologética y el Ideal Sapiencial

No deja de sorprender la dimensión de la temprana asimilación de la *paideia* clásica por parte de la Iglesia primitiva. Por ejemplo, ya en la primera «novela» cristiana de la Antigüedad, los *Reconocimientos*, una supuesta autobiografía espiritual en griego del papa San Clemente Romano (*pont.* 88-97), se atestigua una rudimentaria fusión dialéctica de la *paideia* griega y la *pietas* cristiana¹⁰⁰. Ciertamente, los *Reconocimientos* no se deben a la pluma del Pontífice discípulo de San Pedro, ya que parece que en realidad esta obra fue compuesta hacia el año 160 en la Celesiria.

Sin embargo, resulta interesante en extremo comprobar cómo en una comunidad cristiana siríaca de mediados del siglo II había penetrado el Ideal sapiencial cristiano. Según los *Reconocimientos*, San Clemente habría sido un inquieto joven romano que, tras estudiar las doctrinas de Epicuro, Platón y Aristóteles en su camino de búsqueda de la Verdad, acabó en el seno de la Iglesia cristiana primitiva, siendo convertido en un viaje a Palestina por San Bernabé, tras lo cual se haría discípulo de San Pedro.

La estructura y constitución de los *Reconocimientos*, inspiradas en la novela filosófica propia de la Segunda Sofística, son una prueba fehaciente de que el Cristianismo había hecho ya desde sus primeros tiempos consustancial consigo mismo la *eruditio liberalis*¹⁰¹. Y es que, a lo largo de la obra, hay un

⁹⁹ H.I. MARROU, *Décadence romaine ou Antiquité tardive? IIIe-VIe siècle*, París, 1977; ed. esp. *¿Decadencia romana o Antigüedad Tardía?*, Madrid, 1980, pp. 69-70.

¹⁰⁰ Francisco SOCAS, «Paganos y cristianos en los *Reconocimientos* pseudoclementinos», *La conversión de Roma, op. cit.*, pp. 62-64.

¹⁰¹ F. SOCAS, *Paganos y cristianos, art. cit.*, p. 66.

gran interés en hacerse con todo lo sensato y valioso de la filosofía pagana, rechazándose cualquier exclusión del legado de la sabiduría griega.

Otra figura muy temprana de la Iglesia cristiana que encaja en esta corriente de Cristianismo filosófico es San Justino Mártir. Justino fue discípulo sucesivamente de los filósofos estoicos, pitagóricos y neoplatónicos antes de su conversión en el año 132. Una vez convertido en uno de los Santos Padres de la Iglesia latina, no dudó en reivindicar las figuras de Sócrates, Platón y Heráclito como sabios que habrían *conocido parcialmente a Cristo*, proclamando que se salvarían aquellos paganos del pasado que fueran *cristianos antes de Cristo*¹⁰². De espíritu abierto y cosmopolita, San Justino «no quiso tanto parecer filósofo como serlo de verdad». Su filosofía cristiana no es una simple puesta a punto de las polémicas judías o cristianas contra el paganismo, sino el resultado de una evolución personal: *el cristianismo —escribió— es la única filosofía sólida y útil que he encontrado*¹⁰³.

Justino, ya instalado en Roma, donde fundó una escuela encima de las termas de Timoteo, decidió enviar sendas apologías de la nueva fe cristiana que sorprenden por su habilidad dialéctica a los emperadores filósofos Adriano y Marco Aurelio. En la segunda de estas apologías (c. 160) escribía: *cuanto de verdad se ha dicho (antes de la venida de Cristo) nos pertenece (c. XIII)*¹⁰⁴, pues Dios habría revelado fragmentos de la Verdad eterna a todas las naciones. En su apología dirigida a Marco Aurelio, Justino escribía: *en todas partes se os alaba como a soberanos magnánimos, filósofos, protectores de la justicia y amigos de las Letras. Ya se verá si lo sois realmente*¹⁰⁵. Este desafío dirigido al mejor de los emperadores romanos no era sino un sincero intento de entablar un diálogo con los paganos más cultivados de su tiempo.

Sin embargo, ello no le libró de ser decapitado pocos años después por orden del propio emperador filósofo. Paradoja histórica que sólo se comprende a la luz del rechazo que despertó el Evangelio en algunos de los más cultivados defensores de la civilización clásica. En eso tiranos sanguinarios como Nerón y ecuanímes gobernantes como Marco Aurelio quedaron igualados: ambos se mancharon las manos con la sangre de inocentes. Con todo, como el propio Justino escribió: *podéis matarnos pero no podéis hacernos daño*. La Iglesia triunfaría al fin y a la postre y casi toda la Patrística seguiría la senda de conciliación de Razón griega y Fe judeocristiana abierta por San Justino.

¹⁰² SAN JUSTINO, *Segunda Apología*, I, 46.3; E. GILSON, *La philosophie au Moyen Age*, *op. cit.*, *ed. cit.*, p. 20; F. SOCAS, *Paganos y cristianos*, *art. cit.*, p. 73, n. 60. Sobre este particular, *vid.* A. WIFSTRAND, *L'Église ancienne et la culture grecque*, París, 1962 y H. HAGENDAHL, *Latin Fathers and the Classics*, Goteborg, 1958.

¹⁰³ H. VON CAMPENHAUSEN, *Griechische Kirchenvater*, *op. cit.*, *ed. cit.*, p. 17.

¹⁰⁴ E. GILSON, *La philosophie au Moyen Age*, *op. cit.*, *ed. cit.*, p. 21.

¹⁰⁵ H. VON CAMPENHAUSEN, *Griechische Kirchenvater*, *op. cit.*, *ed. cit.*, p. 25.

La Escuela de los Padres de Alejandría: Dios como «Maestro» de la Humanidad

El mejor ejemplo de la pervivencia del camino cuyos primeros pasos diera San Justino lo hallamos en la imponente figura de San Clemente de Alejandría (circa 150-215). En Clemente, discípulo del filósofo estoico cristiano Panteno, iniciado en su juventud en los misterios de Eleusis, hombre bohemio y brillante, figura destacada luego en la Iglesia, encontramos al paradigma del espíritu de la Patrística alejandrina. La ciudad que había visto nacer la *Septuaginta* y que tanto había contribuido a la helenización de la teología bíblica, iba a ser a finales del siglo II escenario de nuevo de otro episodio de la enriquecedora simbiosis entre Revelación cristiana y filosofía griega.

Efectivamente, la doctrina evangélica, moldeada con fe, caridad y moral, y la sabiduría helénica y racionalista, hecha de equilibrio, armonía y medida, se fundieron en el inquieto cristianismo filosófico de Alejandría. Allí se produjo una interacción cotidiana entre judeocristianismo y helenismo en el ambiente de los intelectuales grecorromanos conversos, lo cual en ocasiones degeneraba en caóticos sincretismos que terminarían en decenas de desviaciones heréticas de tipo gnóstico.

Ahora bien, en muchos casos, como en el del propio San Clemente, se logró alcanzar un punto de equilibrio y armonía entre la visión filosófica apoyada en la razón individual y la experiencia de la redención sustentada en la comunión eclesial¹⁰⁶. Y es que Clemente de Alejandría, sin caer nunca en el extremismo sapiencialista de los gnósticos, siguió a Numenio de Apamea en la idea de considerar a Platón como un *Moses attikízon* (un Moisés del Ática), alguien que, o bien copió al propio Moisés o fue inspirado por el mismo Dios a pesar de ser pagano¹⁰⁷. Del mismo modo, escribiría que los vates griegos Orfeo, Homero y Hesíodo eran deudores de los profetas del Antiguo Testamento, con lo que establecía de algún modo el origen divino de la cultura griega¹⁰⁸.

Esta rendida admiración por la *paideia* helénica explica que San Clemente de Alejandría viera en Jesucristo al «pedagogo de la Humanidad», una imagen sapiencial del Hijo de Dios que había recogido en *Las Leyes* de Platón (X, 879b) y que formuló así: *nuestro pedagogo es el santo Dios*,

¹⁰⁶ H.I. MARROU, *Décadence romaine*, op. cit., ed. cit., pp. 66-67.

¹⁰⁷ W. JAEGER, *Early Christianity and Greek Paideia*, op. cit., ed. cit., pp. 91-92.

¹⁰⁸ P. RENUCCI, *L'aventure de l'humanisme européen*, op. cit., p. 15; E.R. CURTIUS, *Europäische Literatur und Lateinisches Mittelalter*, op. cit., ed. cit., t. 1, p. 66.

*Jesús, el Verbo divino (Logos) que guía a toda la humanidad; Dios mismo, que ama a los hombres, es nuestro pedagogo*¹⁰⁹.

De esta forma, la *sophia* platónica se encarnaba en Cristo, en el *Logos*, la Palabra divina que instruye a los hombres. En el *Paidagógos* de San Clemente la enseñanza de Cristo en tanto que Maestro y Verbo divino ocupó el lugar de la *paideia* griega. Una nueva *paideia* cuya finalidad es *la mejora del alma y no la enseñanza, como guía que es de una vida virtuosa, no erudita*¹¹⁰. San Clemente preconizaba también en este tratado que la educación debía ser la tarea primordial de una Iglesia comprometida con la evangelización: *la religión es una pedagogía que comporta el aprendizaje del servicio de Dios, la educación para alcanzar el conocimiento de la Verdad, y la buena formación que conduce al Cielo*¹¹¹.

Ello no quiere decir que el maestro alejandrino rechazara el conocimiento secular. Muy al contrario, San Clemente exhortaba al estudio de la Filosofía o la Medicina en la fase *protréptica* de la instrucción cristiana. Tanto es así que insertó en su obra una serie de digresiones que, en forma de charlas familiares, aconsejaban sobre cómo proceder en una serie de cuestiones prácticas de la vida diaria, desde la vida conyugal a las buenas maneras en la mesa. Ahora bien, esta fase del *Logos protréptico* (de las costumbres terrenales) sólo es la primera de un conjunto de tres, la menos importante, viniendo a continuación la fase de la purificación moral y, finalmente, la del conocimiento místico de Dios.

En efecto, se puede decir que la fe católica de San Clemente era una fe cuya exposición y desarrollo teológicos estaban fundamentados en el Ideal Sapiencial platónico. En este sentido, resulta interesante subrayar que fue el propio Clemente de Alejandría quien introdujo por vez primera la tetrarquía de las virtudes cardinales platónicas (*phronesis, dikaiosyne, andreia* y *sofrosine*: prudencia, justicia, fortaleza y templanza) en el esquema de las virtudes morales de la Patrística, a pesar de que San Pablo había ignorado este modelo en sus escritos¹¹².

Curiosamente, según Galeno, un autor pagano pero bastante objetivo, los cristianos de su tiempo poseían tres de las cuatro virtudes cardinales; fortaleza, templanza y justicia, pero carecerían en su opinión de la *phro-*

¹⁰⁹ SAN CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Paidagógos, El Pedagogo*, I, 7, 55 (ed. M. López Salvá, Madrid, 1988, p. 24).

¹¹⁰ SAN CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *El Pedagogo*, I, 1, 1 (ed. cit., p. 19).

¹¹¹ SAN CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *El Pedagogo*, I, 7, 53 (ed. cit., p. 21).

¹¹² Vid. H.F. NORTH, «Canons and Hierarchies of the Cardinal Virtues in Greek and Latin Literature», *The Classical Tradition: Literary and Historical Studies in Honor of Harry Caplan*, ed. L. Wallach, Ithaca, N.Y., 1996, pp. 165-183.

nesis, el discernimiento intelectual¹¹³. En general, los polemistas paganos, desde Luciano a Celso, habían reprochado a los cristianos su ignorancia y su fe ciega. Pero con la figura y la obra de San Clemente de Alejandría se cerraba definitivamente en la Iglesia primitiva la puerta al voluntarismo religioso y al fideísmo para dejar paso a la Teología.

San Clemente procedió, asimismo, a establecer una jerarquización del saber espiritual en dos niveles. Así, tendríamos un nivel inferior, propio del mundo, que él denomina *gnosis* y un nivel superior en el que residiría la *pistis sophia*, la sabiduría que proporciona la fe en Cristo, un conocimiento tan excelso que uniría de alguna forma al cristiano con la realidad trascendente en una suerte de *unio mystica* con el Verbo divino¹¹⁴.

Esta *pistis sophia* cristiana no sería de ningún modo una abstracción intelectual, pues hay que tener en cuenta el sentido último de los orígenes etimológicos latinos del concepto latino *sapientia*. Esto es, si la palabra *sententia* procede del verbo *sentire* (sentir), *sapientia* por su parte procede de *sapor* (sabor), un concepto de significado indiscutiblemente sensitivo. Fue precisamente ésta la novedad que el Cristianismo aportó al principio hermenéutico del saber: dotarlo de una apelación a los sentidos físicos, convirtiendo así al conocimiento divino en una experiencia afectiva de amor a la sabiduría sentida corporalmente y no sólo percibida intelectualmente¹¹⁵.

San Isidoro de Sevilla sentenciará a este respecto que *habla juiciosamente el que siente* (sentit) *la verdadera sabiduría, gustando su sabor interno* (gustu interni saporis). *Porque sentencia deriva de sentir. Por ello los engraidos que hablan sin humildad, lo hacen basados en la sola ciencia, no en la experiencia vital. Pues sabe sólo aquel que recta y según Dios sabe*¹¹⁶. Una idea probablemente recogida por el Hispalense de los escritos del papa San Gregorio Magno, quien se expresa en parecidos términos en su *Moralia in Job* (XXIII, 10), obra que sabemos que figuraba en el *armarium* del Hispalense.

De todos los Padres de la Iglesia, Clemente de Alejandría fue, sin duda, el menos «eclesial» y ello influyó en que en tiempos posteriores su memoria y obra, sospechosas incluso para algunos, cayeran en cierto olvido en el seno de la Cristiandad medieval. El elitismo intelectual y el individualismo subyacentes en algunos de los aspectos de su obra la hicieron poco atractiva para un mundo en que imperaban una marcada espiritualidad

¹¹³ E.R. DODDS, *Pagan and Christian in an Age of Anxiety*, op. cit., ed. cit., p. 159.

¹¹⁴ Santiago FERNÁNDEZ-ARDANAZ, «*Ratio et Sapientia*: el problema del método en la escuela de Alejandría y el desarrollo de la metodología sapiencial», *Compostellanum*, 36, 1991, pp. 51-52.

¹¹⁵ S. FERNÁNDEZ-ARDANAZ, *Ratio et Sapientia*, art. cit., p. 56.

¹¹⁶ SAN ISIDORO DE SEVILLA, *Sententiae*, II, c. 29, 10-11; apud S. FERNÁNDEZ-ARDANAZ, art. cit., p. 74, n.º 73.

de comunión y el analfabetismo generalizado¹¹⁷. Pero eremitas, monjes y anacoretas serían en el futuro lectores que apreciarían la obra de San Clemente, aunque también hay que decir que los herejes y heterodoxos de todas las épocas también le admiraron grandemente.

Sea como fuere, los primeros pasos para la cristianización de la educación y la cultura clásicas se estaban dando con paso firme a mediados del siglo II y ése era un camino que no tenía marcha atrás. De hecho, a lo largo del siglo III se produjo un cierto cisma interno en el seno del Cristianismo entre los *sencillos creyentes* (los simples e iletrados fieles tal y como los propugnaba Tertuliano) y los llamados *perfectos*¹¹⁸. Estos últimos serían aquellos que leían la Sagrada Escritura llenos de *sophia* y *pneuma*, imbuidos de *racionalidad, sabiduría y sentido espiritual*, lectores, en fin, cualificados por su comprensión en alma y espíritu de la Palabra de Dios, tal y como los definió Orígenes de Alejandría, discípulo de San Clemente, en su *De Principiis*¹¹⁹.

Jerusalén contra Atenas: el rechazo de la Filosofía en la obra de Tertuliano

En el siglo II la mirada sapiencial a la Revelación que representaba San Clemente de Alejandría no era, ni mucho menos, la única en el seno de la apologética cristiana. Frente a la cristianización de la *paideia*, surgió una poderosa corriente antifilosófica y fideísta cuya figura más sobresaliente fue la controvertida figura del apasionado y brillante polemista Quinto Septimio Florencio, Tertuliano para la posteridad.

Jurista de Cartago convertido al Cristianismo, el presbítero Tertuliano (155-222) fue, sin duda, el mayor representante literario de la *Ecclesia militans* durante la dura prueba de las persecuciones¹²⁰. Su rechazo radical del paganismo, que en él tenía trazas de «fanático celo religioso» y un talante apasionado que ha sido definido como «rayano en lo patológico»¹²¹,

¹¹⁷ H. VON CAMPENHAUSEN, *Griechische Kirchenvater, op. cit., ed. cit.*, p. 52.

¹¹⁸ Vid. J. LEBRETON, «Le désaccord de la foi populaire et de la théologie savante dans l'Église chrétienne du III siècle», *Revue d'Histoire Ecclesiastique*, 19, 1923, pp. 481-505.

¹¹⁹ *Simpliciores quique aedificentur ab ipso, ut ita dixerim, corpore... qui vero aliquantum im proficere coeperunt... ab ipsa Scripturae anima... qui vero perfecti sunt.. tanquam ab spiritu aedificentur* (ORÍGENES, *De Principiis*, IV, 2, 4; versión latina medieval de Rufino; *apud* P. DRONKE, *Fabula: explorations into the uses of myth in medieval platonism, op. cit.*, p. 50, n.º 2); S. FERNÁNDEZ-ARDANAZ, *Ratio et Sapientia, art. cit.*, p. 65.

¹²⁰ Sobre su figura, *vid.* T.D. BARNES, *Tertulian: a Historical and Literary Study*, Oxford, 1971.

¹²¹ Alfred GUDEMAN, *Historia de la antigua Literatura latino-cristiana*, Zaragoza, 1928, p. 30.

le llevaron a cuestionar violentamente todo intento de conciliación de la cultura y filosofía grecolatinas con la Fe católica. De esta forma, a pesar de ser él mismo uno de los apologetas del Cristianismo más cultos, autor de más de treinta tratados, Tertuliano fue también «un pensador que adoptó una posición hostil frente a toda la cultura profana»¹²².

Esta posición, defendida con barroquismo y soltura retórica, se constata en su célebre *Apologeticum* (año 197). Su aceptación del Cristianismo se apoyaba en un voluntarismo fideísta que llegaba a considerar la Fe cristiana como algo intrínsecamente incomprensible, una abdicación de los valores de la Razón teológica que se resume en su famosa frase: *creo porque es absurdo*¹²³. Axioma que se complementa con su sentencia: *no saber nada contra la norma de la Fe es saberlo todo* (*De Praescriptione*, 7). Una respuesta sin duda insuficiente a las objeciones racionalistas que el filósofo pagano Celso hacía a la Fe de la Iglesia en el año 178 en su agresivo opúsculo anticristiano, *El Discurso Verdadero*, que Tertuliano intentará rebatir en su *Contra Celso*.

Tertuliano había decidido oponer a los argumentos de *los patriarcas de los herejes* (los filósofos paganos) un radicalismo pietista abiertamente hostil al saber secular¹²⁴. Este espíritu, que podríamos quizá calificar como *integrista*, lo vemos reflejado en uno de sus pasajes más leídos: *¿qué tiene que ver Atenas con Jerusalén, la Academia con la Iglesia? No necesitamos la curiosidad desde Jesucristo, ni de averiguación después del Evangelio... Heréticos y filósofos se sirven de material parecido y sus argumentos son en gran parte los mismos... ¿Qué hay en común entre el filósofo y el cristiano, el alumno de la Hélade y el alumno del Cielo, el que trabaja por su reputación y el que trabaja para salvarse... el que roba la Verdad y el que la custodia?*¹²⁵

De un tenor similar es un fragmento de su *De Testimonio Animae*, donde interpela con cierta acritud a los intelectuales para descalificarlos: *no es a ti a quien me dirijo, espíritu que, formado en las escuelas, aparejado en las bibliotecas, eructas un acopio de sabiduría académica, sino a ti, alma sencilla e inculta. Antes el alma que las Letras, las palabras antes que los libros, y el hombre mismo antes que el filósofo o el poeta*¹²⁶.

Ahora bien, como no podía ser de otra forma, su febril intransigencia y apasionado celo acabaron por jugarle una mala pasada. Su odio visceral

¹²² A. GUDEMAN, *Historia de la antigua Literatura latino-cristiana*, op. cit., p. 31.

¹²³ *Credo quia absurdum* (TERTULIANO, *De Carne Christi*, 5).

¹²⁴ Jacques FONTAINE, «Nacimiento y desarrollo de una literatura cristiana occidental», *Historia Universal*, vol. 2, ed. Xavier Barral, Barcelona, 1980, p. 69.

¹²⁵ TERTULIANO, *De Praescriptione*, 7 (apud Ch.N. COCHRANE, *Christianity and Classical Culture*, op. cit., ed. cit., p. 222).

¹²⁶ TERTULIANO, *De Testimonio Animae*, 1-3 (apud Ch.N. COCHRANE, *Christianity and Classical Culture*, op. cit., ed. cit., p. 223).

al neoplatonismo entonces en boga entre los filósofos paganos, le llevó a un materialismo que reducía a Dios a términos corporales. Aún más, creyéndose defensor de la ortodoxia católica incurrió él mismo en la herejía montanista, lo cual haría de él, tras su muerte, un apestado para los apologetas cristianos. De hecho, su más famoso discípulo, el gran obispo San Cipriano de Cartago (*ep.* 248-258), un antiguo *rhetor* de personalidad afable y tranquila en contraposición al volcánico temperamento de su maestro, le volverá la espalda y se desvinculará de su figura. A diferencia de su maestro Tertuliano, San Cipriano acabaría siendo mártir (decapitado por orden del emperador Valeriano) y santo, una figura eminente de la Patrística respetada por todos los cristianos.

No obstante, Tertuliano dejó una semilla fideísta en el pensamiento y las actitudes de algunos cristianos difícil de erradicar. Así, en el año 390, una turba de fanáticos quemaba la biblioteca de Alejandría alegando que contenía libros paganos, una segunda destrucción de este «templo del saber» que se añadía a los daños irreparables ya provocados, de forma accidental, por las legiones de Julio César en el 48 a.C. Las huestes musulmanas de Amr-al-As quemarían los códices supervivientes tras conquistar Egipto para el Islam (*c.* 638).

Estas actitudes antifilosóficas de algunos cristianos pietistas permitieron al hábil polemista pagano Celso denigrar a la Iglesia cristiana afirmando que sólo escogía a los suyos entre *los sencillos, los ignorantes y la gente más grosera*¹²⁷. Pero en el siglo IV estas posturas de rechazo a una intelectualización de la religión cristiana ya habían dejado de ser mayoritarias, siendo la Edad Media la época de conciliación de la Razón y la Fe. No obstante, los principios fideístas de Tertuliano no serían nunca del todo olvidados, siendo retomados con fuerza en el siglo XIV por Petrarca y la *devotio moderna* que vieron en la cultura secular un obstáculo para la aproximación mística a la Divinidad.

El principio de *auctoritas* y la *Vulgata*

En realidad, la problemática de la conciliación de Fe revelada y Razón filosófica nos remite de nuevo directamente a las Sagradas Escrituras y, en concreto, a la *Vulgata* de San Jerónimo, el texto clave para la Cristiandad durante mil años. En el fondo de la cuestión siempre yacía la misma pregunta: ¿dónde reside la *auctoritas* última?, ¿cómo conciliar las dos *auctoritates*, la bíblica y la de los grandes filósofos?

¹²⁷ H.I. MARROU, *Décadence romaine, op. cit., ed. cit.*, p. 66.

El término *auctoritas* provenía del vocabulario jurídico romano, en el que detentaba una significación de garantía procesal. Pasó al acervo de la Antigüedad Tardía denotando un personaje u obra digna de crédito, utilizando este concepto la Iglesia posterior a la Patrística como un marchamo sancionador de la fiabilidad doctrinal de un texto o autor¹²⁸. Pero en el nivel político, Walter Ullmann define la *auctoritas* como «la prominente calificación que otorga a un gobernante la facultad de crear y moldear normas vinculantes» y que, al serle arrebatada al poder secular, lo convertía, de hecho, en un obediente ejecutor de los designios de una instancia doctrinal que determinaría en dónde residían la Verdad y la voluntad de Dios¹²⁹.

Ya en el siglo V, el papa San Gelasio I (*pont.* 492-496) emitía un decreto, el *De libris recipiendis et non recipiendis*, con el fin de determinar las fuentes genuinas de la doctrina cristiana, un decreto inspirado en los cánones de un sínodo de la Iglesia gala que encontró fuerte oposición en diversos sectores clericales, ya que estrechaba los márgenes de la disensión doctrinal en unos tiempos en que arreciaba la polémica con el pelagianismo¹³⁰.

San Gelasio, el primer pontífice en utilizar el título de *Vicario de Cristo*, dejará una honda huella en el pensamiento medieval. En su célebre epístola al emperador bizantino Anastasio (*m.* 518), el papa Gelasio formulaba la llamada *teoría de las Dos Espadas* (*uterque gladii*) que regían el mundo, una teoría en la que reservaba la *sacra auctoritas* (el poder legislativo) al Pontificado y se dejaba la *potestas* (el poder ejecutivo) a los reyes: *duo sunt quibus principaliter Mundus hic regitur: auctoritas sacra pontificum et regalis potestas*¹³¹. Muy pocas frases en la historia del pensamiento político han tenido tanta trascendencia.

¹²⁸ Vid. M.PH. HUBERT, «*Auctoritas*», *Bulletin Du Cange*, 34, 1964, pp. 99-124.

¹²⁹ Walter ULLMANN, *A History of Political Thought: The Middle Ages*, Londres, 1965, ed. esp. *Historia del pensamiento político en la Edad Media*, Barcelona, 1992, pp. 41-42; *vid.*, E. ZEIGLER, «Church and State under Gelasius», *Catholic Historical Review*, 1942; y P. BREZZI, «Gelasio I e la nuova orientazione politica della Chiesa di Roma», *Nova Rivista Storica*, 20, 1936.

¹³⁰ Vid. E. VON DOBSCHUTZ, *Das decretum Gelasii de libris recipiendis, Texte und Untersuchungen*, 28, Leipzig, 1912; *vid.* M.L.W. LAISTNER, «The Church's attitude to pagan literature», *History*, 20, 1935. La mera preocupación del pontífice por esta cuestión es reveladora de los niveles de lectura aún existentes entre el común del clero a finales del siglo V.

¹³¹ *Duo sunt, imperator auguste, quibus principaliter Mundus hic regitur; auctoritas sacra pontificum et regalis potestas, in quibus tanto gravis pondus est sacerdotum quanto etiam pro ipsis regibus hominum in divino reddituri sunt examine rationem* (GELASIO I, *Epistola ad Anastasium imperatorem*, ed. J.P. Migne, Patrologia Latina, vol. 56, col. 634); J.L. NELSON, «Gelasio the I's Doctrine of Responsibility», *Journal of Theological Studies*, 18, 1967, p. 154; *vid.* F. DVORNIK, «Pope Gelasio and Emperor Anastasius», *Byzantinische Zeitschrift*, 44, 1951; H.X. ARQUILLIÈRE, «Origines de la théorie des deux glaives», *Stu-*

Al papa Gelasio también se debió, además de esta teoría de las *Dos Espadas*, el axioma de que a los gobernantes seculares les *corresponde aprender y no enseñar*, de forma que se sometían como discípulos a la *auctoritas* de la Iglesia, Madre y Maestra de los pueblos cristianos. Ahora bien, algunos monarcas no se resignarían a este papel secundario y pugnarían por ser émulos de Salomón y encarnar ellos, y no los obispos, la figura del Rey Filósofo de *La República* de Platón. Posiblemente para prevenir esta eventualidad, el papa Gelasio negó la validez del arquetipo político de la Realeza sacerdotal, que reservó a Cristo en exclusiva, en el marco de lo que el profesor Le Bras ha bautizado como *renacimiento gelasiano* del Derecho canónico¹³².

Pero fue un siglo antes del pontificado de San Gelasio cuando el papa San Dámaso exhortó a San Jerónimo a llevar a cabo la titánica misión de traducir al latín la Biblia, traducción realizada entre el 390 y el 404 en Tierra Santa. Una versión que se convertiría finalmente por disposición del papa San Gregorio Magno en el siglo VI en la única versión canónica de la Escritura, la llamada *Vulgata*. El Concilio de Trento la proclamaría en el siglo XVI *libre de error*. Por consiguiente, la Sede Apostólica estuvo detrás de las dos principales actuaciones tendentes a delimitar con precisión los contornos de lo que debía entenderse entre los fieles por *auctoritas* de la Sagrada Escritura, dos intervenciones que dejarán una huella indeleble en el Cristianismo de Occidente, incluso en el protestante.

El propio papa Dámaso fue un pontífice poeta, un literato que componía epigramas religiosos, una actividad poética en la que Jacques Fontaine ha visto «la primera utilización de un poderoso medio de comunicación social al servicio de la propaganda cristiana», en concreto en favor del culto de los mártires romanos y como instrumento de exaltación de la Sede Romana a través del culto de San Pedro y San Pablo¹³³.

Eusebio Jerónimo de Stridon, nacido en Dalmacia hacia el 345, abandonó Occidente hacia el 385 para retirarse al desierto de Siria y seguir un modo de vida ascético los últimos treinta años de su vida. Pronto será abad en Belén, la ciudad natal de Jesús, abadía desde la cual iba a contribuir decisivamente a la edificación de la *sapientia christiana*. Había aprendido hebreo de los rabinos judíos durante su primera estancia en el

dia Gregoriana, 1, 1947; L. KNABE, *Die gelasianische Zweigewaltentheorie*, Berlín, 1936, y A. COTTRELL, *Auctoritas and Potestas: a reevaluation of the correspondence of Gelasius I on papal-imperial relations*, *Mediaeval Studies*, 55, 1993, pp. 95-109.

¹³² W. ULLMANN, *A History of Political Thought*, *op. cit.*, p. 43; *vid.* G. LE BRAS, «Un moment décisif dans l'histoire de l'Église et du droit canon: la renaissance gélasienne», *Revue Historique du Droit*, 1930, pp. 506-518.

¹³³ J. FONTAINE, *Nacimiento y desarrollo de una literatura cristiana occidental*, *art. cit.*, p. 74.

Oriente romano (*circa* 370) y tenido como maestro al principal gramático de su tiempo, Tiberio Claudio Donato, por lo que estaba capacitado como pocos para emprender la importante tarea de integrar la *hebraica veritas* en el acervo intelectual del Cristianismo de lengua latina¹³⁴.

De hecho, su amor por las Letras latinas era tal que, según cuenta la tradición, un voz del Cielo le acusó en cierta ocasión de ser *más ciceroniano que cristiano*, lo cual se entiende si se recuerda que en su abadía de Belén enseñaba las comedias de Plauto a los niños de la aldea¹³⁵. San Dámaso fue el protector de San Jerónimo en el período de residencia de éste en Roma (380-384), una ciudad que abandonaría por Tierra Santa al morir su mentor y verse envuelto en ciertas querellas eclesiásticas¹³⁶.

Siendo ya abad en Belén, San Jerónimo comenzó su titánica empresa estableciendo que los libros de la Biblia debían estudiarse como *monumentos literarios*, con lo que dio carta de naturaleza cristiana al estudio de la Gramática y allanó el camino para el examen retórico y poético del texto bíblico¹³⁷. En su famosa carta a San Paulino de Nola, dentro de una argumentación sobre la santidad y la sabiduría, Jerónimo afirma que de ningún modo fueron San Pedro o San Juan Evangelista *incultos pescadores*: la Biblia debe entenderse desde la erudición. Y se apoya para ello en una cita de Horacio: *scribimus indocti doctique poemata passim*¹³⁸.

El rico vocabulario latino de la *Vulgata*, recogido del lenguaje jurídico romano por San Jerónimo, transmitió indirectamente a su enorme audiencia una diáfana visión piramidal de justificación teocrática cuya máxima expresión era la idea paulina de que *toda potestad procede de Dios: nula potestas nisi a Deo*. Esta idea sería decisiva en la evolución del pensamiento político europeo, en particular, en lo que toca a la obediencia debida al poder legítimamente constituido.

En este sentido, Walter Ullmann ha indicado que la penetración de la temática bíblica en el Occidente altomedieval tuvo como consecuencia política el abandono de los esquemas ascendentes de poder propios de los

¹³⁴ Vid. A. FICARRA, *La posizione di S. Girolamo nella storia della cultura*, Palermo, 1916. Sobre la figura de San Jerónimo *vid.* también J.N.D. KELLY, *Jerome: his Life, Writings and Controversies*, Londres, 1975.

¹³⁵ J. FONTAINE, *La littérature latine chrétienne*, *op. cit.*, p. 84.

¹³⁶ J. FONTAINE, *La littérature latine chrétienne*, *op. cit.*, p. 86; *vid.* A. VACCARI, «Alle origini della *Vulgata*. La prima Bibbia completa», *La Civiltà Cattolica*, 66, 1915, pp. 412-421 y 538-548.

¹³⁷ E.R. CURTIUS, *Europäische Literatur und Lateinisches Mittelalter*, *op. cit.*, *ed. cit.*, t. 2, p. 633.

¹³⁸ HORACIO, *Sátiras*, II, 1, 116 (*apud* E.R. CURTIUS, *Europäische Literatur und Lateinisches Mittelalter*, *op. cit.*, *ed. cit.*, t. 2, p. 632).

pueblos germánicos y el triunfo de la concepción jerárquico-descendente propia de la cosmovisión semítica (la profecía y la Revelación divina necesariamente vienen de lo alto)¹³⁹. La *auctoritas*, en su sentido judeocristiano, únicamente podía proceder de Dios.

El Ideal Sapiencial en la *Vulgata*

Pero también el latín de la *Vulgata* difundió una semántica sapiencial del poder. En un principio, esto se tradujo en el propio vocabulario político de San Jerónimo. De esta forma, giros retóricos de la *Vulgata* como *intelligens homo gubernacula possidebit* o *sapientes tui facti sunt gubernatores* contribuyeron de algún modo a extender la noción de que la jerarquización política descendente del Cielo a la Tierra justificada por la Sagrada Escritura podía tener una raíz sapiencial¹⁴⁰.

Por otra parte, según indica Ernst R. Curtius, la prosa de San Jerónimo contenía giros latinos que denotan una estrecha conexión entre el valor militar y el conocimiento o, lo que es lo mismo, una asociación entre las virtudes cardinales de *fortitudo* y *sapientia*, un *topos* habitual de la literatura clásica, según ya vimos. De esta forma, son frecuentes en la *Vulgata* giros como *docti ad proelium* (I *Macabeos*, IV, 7 y VI, 30) o *ad bella doctissima* (*Cantares*, III, 8)¹⁴¹. En cierto modo, era ésta una inercia lógica, la misma que había llevado unos años antes al poeta hispanorromano cristiano Juvenco a verter los Evangelios en hexámetros virgilianos, para cantar *la gesta vivificante de Cristo*¹⁴².

En esta línea, en su epístola *ad Magnum oratorem*, San Jerónimo citaba los precedentes de Moisés y Salomón, concedores de la ciencia de los egipcios, para justificar la utilización cristiana del saber de los gentiles e, incluso, citando un pasaje del *Libro de los Proverbios* (I, 1), aseguraba que el propio rey Salomón habría exhortado al estudio de los filósofos¹⁴³.

¹³⁹ Walter ULLMANN, «The Bible and principles of government in the Middle Ages», *Settimane De studio del Centro Italiano di studi sull'Alto Medioevo*, 10, Spoleto, 1963, p. 189.

¹⁴⁰ W. ULLMANN, *The Bible and principles of government*, art. cit., p. 195.

¹⁴¹ E.R. CURTIUS, *Europäische Literatur und Lateinisches Mittelalter*, op. cit., ed. cit., t. 1, p. 252; *vid.* Mary Louise CARLSON, «Pagan Examples of Fortitude in the Latin Christian Apologists», *Classical Philology*, 43, 1948, pp. 93-104.

¹⁴² J. FONTAINE, *Nacimiento y desarrollo de una literatura cristiana occidental*, art. cit., p. 71.

¹⁴³ SAN JERÓNIMO, *Epistola LXX ad Magnum oratorem urbem Romae*, ed. J.P. Migne, *Patrologia Latina*, t. 30, *Epistolae*, París, 1865; P. RENUCCI, *L'aventure de l'humanisme européen*, p. 15; E.R. CURTIUS, *Europäische Literatur und Lateinisches Mittelalter*, op. cit., ed. cit., t. 1, p. 66; J. LENS TUERO, *De la cultura antigua a la cultura medieval*, art. cit., p. 206.

Aún más, en una interpretación que será repetida en la Edad Media hasta la saciedad para defender el aprovechamiento de la ciencia antigua al servicio del cristianismo, afirma que el pasaje del *Deuteronomio* (XXI, 12) en el que Jehová ordena que los hebreos que quieran casarse con cautivas paganas *deben cortarles el cabello y las uñas*, no es sino una alegoría que autoriza a un cristiano amante de la sabiduría profana a hacerla servir a Dios tras despojarla de sus errores¹⁴⁴.

De hecho, si para el santo abad de Belén el saber de los gentiles es *la espada de Goliath* que blande el cristiano contra los propios paganos, el *Libro de los Números* es asimismo una suerte de tratado de aritmética, el *Libro de Job* una exposición de las leyes de la dialéctica¹⁴⁵ y el rey David el Píndaro de los cristianos: *Pindarus noster*.

Ahora bien, también cabe señalar algunos aspectos más controvertidos de la traducción latina de San Jerónimo, acaso indicadores de una cierta actitud de prevención hacia el estudio de los saberes del *Quadrivium*. Por ejemplo, su interpretación en la *Vulgata* de un pasaje de la *Epístola a los Romanos* de San Pablo fue utilizada a lo largo del Medievo por algunos autores como una interdicción apostólica contra la indagación de los *arcana Naturae* (secretos de la Naturaleza).

Así, podemos leer en la *Vulgata* de San Jerónimo: *Noli altum sapere, sed time (no desees saber las cosas de lo alto, antes bien se temeroso de Dios; Romanos, XI, 20)*¹⁴⁶. En un lúcido artículo, Carlo Ginzburg ha escrito que este pasaje de la *Vulgata*, entendido como una admonición moral sobre la soberbia intelectual y una invitación al *timor Dei*, no era la interpretación literal de las palabras de San Pablo sino una reflexión muy personal de San Jerónimo¹⁴⁷. De esta forma, el giro latino *altum sapere*, «el saber de lo alto», no sería la traducción exacta del griego *υψηλοφρονειν*¹⁴⁸.

Ginzburg explica como, debido a una larga serie de interpretaciones posteriores del pasaje, la advertencia original de San Pablo contra el orgullo personal, convertida por San Jerónimo en una admonición contra la excesiva curiosidad por los secretos de la Creación, terminó por ser una

¹⁴⁴ E.R. CURTIUS, *Europäische Literatur und Lateinisches Mittelalter*, loc. cit.; la importancia posterior de este pasaje fue resaltada por el profesor belga J. DE GHELLINCK, *Le mouvement théologique du XIIIe siècle*, París, 1948, pp. 94-95.

¹⁴⁵ E.R. CURTIUS, *Europäische Literatur und Lateinisches Mittelalter*, loc. cit.

¹⁴⁶ *Quod si gloriaris, non tu radicem portas, sed radix te. Dices ergo: fracti sunt rami ut ego inserar. Bene: propter incredulitatem fracti sunt. Tu autem Fide stas: noli altum sapere, sed time* (Epístola B. Pauli ad Romanos, XI, 20, ed. cit. de la *Vulgata*, p. 1103).

¹⁴⁷ C. GINZBURG, *High and Low: the theme of forbidden knowledge*, art. cit., p. 28.

¹⁴⁸ W.E. PLATER, *A Grammar of the Vulgate*, Oxford, 1926, p. 29 (apud C. GINZBURG, *High and Low: the theme of forbidden knowledge*, art. cit., loc. cit.).

prohibición tácita de toda curiosidad intelectual: *non plus sapere quam oportet sapere* (no hay que saber más de lo que conviene saber)¹⁴⁹.

Una prohibición que muchos asociaron a su célebre máxima *qui Christum scit, satis est si cetera nescit* (el que conoce a Cristo ya tiene suficiente aunque no conozca ninguna otra cosa). En esta dirección, San Agustín iba a hacer uso de otro pasaje paulino (*Colosenses*, II, 8) en el que el Apóstol de los Gentiles advertía a los cristianos que la Filosofía *según los elementos del Mundo* no es más que una *inane seducción*, para atacar la ciencia secular y postular por contra la verdadera Filosofía *secundum Deum*¹⁵⁰.

De acuerdo con ello, en su *De Trinitate* establece con precisión una clara distinción, que hará fortuna en la Edad Media cristiana, entre ciencia y sabiduría (*scientia et sapientia*). Esta última se refiere al *conocimiento intelectual de las realidades eternas*, mientras que a la ciencia le atañe únicamente *el conocimiento racional de las cosas temporales*¹⁵¹. La ciencia no debe invadir el campo propio de la Metafísica y la Teología, nos advierte San Agustín, una advertencia que se respetaría escrupulosamente hasta la revolución científica del siglo XVII.

Esta distinción agustiniana abre paso inmediatamente a una jerarquización de los saberes no carente de consecuencias en el orden social y político medievales. Y es que del pensamiento agustiniano se colegía que la ciencia secular debía subordinarse a la sabiduría, esto es, la Filosofía debía someterse a la Teología, verdadera *regina scientiarum*. De esta forma, el futuro axioma escolástico *philosophia ancilla theologiae* (la Filosofía es la esclava de la Teología) estaba ya esbozado en San Agustín, uno de los fundadores de la Edad Media¹⁵².

De esta forma, no es de extrañar que la traducción latina de San Jerónimo del versículo paulino sobre la curiosidad intelectual tuviera en el futuro una influencia como poco ambivalente. Así, a comienzos del siglo V, el heresiarca Pelagio se veía obligado a llamar la atención a aquéllos de sus discípulos que estaban interpretando el pasaje de la *Vulgata* como una prohibición del estudio del conjunto de los saberes (*sapientiae studium*) y no sólo de las ramas del

¹⁴⁹ C. GINZBURG, *High and Low: the theme of forbidden knowledge*, art. cit., p. 29.

¹⁵⁰ SAN AGUSTÍN, *De Civitate Dei*, VIII, 10 (ed. cit., vol. 1, p. 501): *Cavet eos tamen, qui secundum elementa huius Mundi philosophantur, non secundum Deum... Cavete ne quis vos decipiat per Philosophiam et inanem seductionem, secundum elementa Mundi*.

¹⁵¹ *Ad sapientiam pertinet aeternarum rerum cognitio intellectualis, ad scientiam vero rerum cognitio rationalis* (SAN AGUSTÍN, *De Trinitate*, XII, 15, 25, ed. C. Fernández, op. cit., p. 429); Ch.N. COCHRANE, *Christianity and Classical Culture*, op. cit., ed. cit., p. 403.

¹⁵² Vid., F. CAYRÉ, «La notion de Sagesse chez Saint Augustin», *Année Théologique*, 4, 1943, pp. 433-456, y R. HOLTE, *Béatitude et Sagesse. Saint Augustin et le problème de la fin de l'homme dans la philosophie ancienne*, París, 196.

*Quadrivium*¹⁵³. Por otra parte, San Ambrosio de Milán vio en este pasaje únicamente un aviso contra la pretensión de conocer las cosas futuras, sin otras connotaciones hostiles a la ciencia en general. En este sentido, el *altum sapere* paulino no sería otra cosa que la adivinación o la astrología¹⁵⁴.

El punto de llegada de la rehabilitación católica de la sabiduría como virtud moral lo encontramos en obra del papa Gregorio Magno (*pont.* 590-604), quien vinculó la *sapientia* con el ideal de perfección cristiana. De esta forma, el Pontífice vincularía sabiduría, santidad y la condición de *super-hombre* en sus *Moralia in Job* (XXVIII, 21). En efecto, apoyándose en la autoridad de San Pablo, San Gregorio Magno denomina *supra-homines* a aquellos *sabios en las cosas humanas y en las divinas*¹⁵⁵.

De hecho, fue este gran pontífice el primer Padre de la Iglesia latina en utilizar el concepto de *super-hombre* recogiendo así la tradición clásica del *mega-anthropos*, pero no para vincularla a la *areté* (excelencia) sino a la *sacra conversatio coelestis*, esto es, a la comunión con el Verbo de Dios. La Sabiduría cristiana como condición del *super-hombre* forma parte, sin duda, de un discurso antitético de aquel del *übermensch* materialista que construiría en el siglo XIX Friedrich Nietzsche, algo sobre lo que Jacques Maritain llamó la atención en su día.

¹⁵³ PELAGIO, *Expositiones tredecim epistolarum Pauli*, «In epistolam ad Romanos», ed. J.P. Migne, *Patrologia Latina*, Supplementum, 1, ed. A. Hamman, París, 1958, col. 1161 (*apud* C. GINZBURG, *High and Low: the theme of forbidden knowledge*, *art. cit.*, *loc. cit.*).

¹⁵⁴ *Non enim prodest scire sed metuere, quod futurum est; scriptum est enim Noli alta sapere* (SAN AMBROSIO, *De Fide*, V, 17, 209, ed. O. Faller, *Sancti Ambrosii Opera*, Corpus scriptorum ecclesiasticorum Latinorum, t. 78, Viena, 1962, p. 295; *apud* C. GINZBURG, *High and Low: the theme of forbidden knowledge*, *art. cit.*, *loc. cit.*). Serían dos autores carolingios, RABANO MAURO (*Enarrationum in epistolas beati Pauli*, VI, 2; ed. J.P. Migne, *Patrologia Latina*, t. 111, París, 1864, col. 1532) y SMARAGDO DE SAINT MIHIEL (*Collectiones epistolarum et evangeliorum de tempore et de sanctis*, ed. J.P. Migne, *Patrologia Latina*, t. 102, París, 1851, col. 76-77) quienes reinterpretarían en su prístino sentido el *altum sapere* de San Jerónimo como una mera advertencia moral contra el orgullo. Actualmente éste es el sentido que se le otorga en todas las versiones autorizadas de la Biblia: *no te ensorbezcas, antes bien teme*.

¹⁵⁵ *More suo Paulus vocat omnes humana sapientes, quia qui divina sapiunt videlicet, supra-homines sunt* (*apud* Ch.N. COCHRANE, *Christianity and Classical Culture*, *op. cit.*, *ed. cit.*, p. 117, n.º 108).

CAPÍTULO IV

La Realeza sapiencial en Roma tras el triunfo del Cristianismo

La época de los emperadores-soldado y la crisis del imperio

Según hemos visto, en la segunda mitad del siglo III, durante el periodo de la anarquía militar, fueron deidades militares como el *Sol Invictus* o Mitra las que se impusieron en la corte imperial, lo que llevó aparejado la enésima potenciación en Roma del discurso de la Realeza triunfal jupiterina y hercúlea. Enseguida, la sabiduría del príncipe, tras el breve fulgor del siglo de los Antoninos, quedaría en un segundo plano en la ideología oficial. Algo lógico en cierta medida, ya que, como consecuencia de los pronunciamientos de las legiones, accedieron al trono imperial militares virtualmente iletrados como, por ejemplo, los rudos emperadores de la dinastía iliria¹.

¹ En contraste con la situación en Roma, en la corte persa sasánida del siglo III brillarán las Letras y las Artes en una dimensión desconocida tanto para el anterior período de dominio parto como para el resto del mundo civilizado de ese tiempo. Los príncipes sasánidas y los nobles de su corte aprendían a leer, escribir y contar, el ajedrez y el polo, montar a caballo, cazar y el uso de las armas. Incluso, la instrucción de un «paje» de la corte sasánida era la siguiente: literatura, historia, elocuencia, montar a caballo, disparar con el arco, manejar la lanza y el hacha, música, canto, astronomía, ajedrez, protocolo, gastronomía y todo tipo de juegos. Por otra parte, el Gran Rey Shapor II fundó una academia y una facultad de medicina en Djund-i-Shapur (circa 360). En esta misma

En realidad, los escasos generales romanos de esta época que se cultivaron buscaban dotarse únicamente de la *humanitas*, una cultura sin connotaciones políticas concretas cuya función sería impedir que fueran humillados con la apelación de *semiagrestes*². Desde la elevación en el 235 a la púrpura imperial por parte del ejército del oficial semibárbaro Maximino I (hijo de un godo asentado en Tracia), se sucedieron en el trono emperadores-soldado de escasa formación cultural y origen humilde como Claudio II (268-270), Aureliano (270-275), Claudio Tácito (275-276), Probo (276-282) y Caro (282-283)³. También fueron emperadores-soldado Filippo el Árabe, Decio, Galo y Valeriano, pero ellos pertenecían a la cultivada clase senatorial.

Una obsesión preside la política de todos estos usurpadores elevados al trono mediante asesinatos o golpes de estado: legitimar su poder y reforzar hasta extremos impensables la dignidad imperial. Para ello, en el contexto del culto al *Sol Invictus*, se procederá a la deificación heliaca del emperador como dios-Sol. De esta forma, el emperador dejaba de ser meramente divino (*divus*) y el igual de los dioses (*isotheos*), para convertirse él mismo en un dios (*deus*)⁴. Este proceso de deificación imperial llegará a su culmen cuando Diocleciano, el «emperador sargento», exija a sus súbditos la *adoratio* al estilo de los déspotas orientales.

Una condición divina imperial que hay que relacionar con el palpable decaimiento de la publicística política y el género de los espejos de príncipes en la Roma de la segunda mitad del siglo III. Todo iba a ser ahora propaganda simbólica e iconográfica, sin lugar para discursos elaborados de legitimación. Al fin y al cabo un emperador-dios no precisaba del ejercicio de las virtudes principescas para legitimar su poder, pues estaba por encima del bien y del mal.

Con todo, la actividad propagandística disfrazada de pensamiento político no cesó del todo. Un ejemplo interesante lo encontramos en el *Panegírico imperial* debido a Mamertino, donde se ensalzaba en la diarquía que formaron Diocleciano y Maximiano dos virtudes políticas por encima

academia sasánida, un siglo después, mantendrían en presencia del Gran Rey Cosroes (reg. 531-579) apasionados debates cosmológicos los clérigos mazdeístas (*magos*) y los últimos filósofos neoplatónicos de la Academia de Atenas, expulsados de Bizancio por el emperador Justiniano (quien cerró la Academia platónica en el año 529) y acogidos en la refinada corte persa (J. CÓRDOBA, *Genio de Oriente*, op. cit., p. 45).

² H.I. MARROU, *Décadence romaine*, op. cit., ed. cit., pp. 68-69.

³ Roger COLLINS, *Early Medieval Europe: 300-1000*, Londres, 1991, ed. esp. *La Europa de la Alta Edad Media: 300-1000*, Madrid, 2000, p. 33.

⁴ R. TURCAN, *Culto imperial y sacralización del poder en el Imperio Romano*, art. cit., p. 327.

de las demás: *liberalitas* y *fortitudo* (generosidad y fortaleza), virtudes propias de emperadores-soldado⁵. Las cuatro virtudes cardinales quedaban por el momento en un segundo plano. Además, Mamertino se hacía eco de una temática que hacía furor en la propaganda imperial del momento: la asociación de Diocleciano, en tanto que emperador de mayor edad, con Júpiter y la de Maximiano, más joven, con Hércules. Cuando Diocleciano instaure años después la Tetrarquía, los *césares* quedarían automáticamente vinculados con el *genus* y el *nomen* de Hércules y los *augustos* con el de Júpiter.

En la teología política de Mamertino, el emperador jupiterino quedaría asociado a virtudes sapienciales tales como la *sagacitas* y la *prudentia*, mientras que su joven colega hercúleo sería ante todo el paradigma de la *fortitudo* y la *virtus*⁶. Ahora bien, la atribución de virtudes sapienciales a Diocleciano en tanto que encarnación del *genus* de Júpiter no debe llevarnos a engaño, pues era únicamente una formalidad retórica dentro de un discurso de la Realeza triunfal. No en vano, Mamertino dedica el resto de su Panegírico imperial a ensalzar el total aniquilamiento de las *barbarae nationes* por parte de los dos diarcas *inmortales*, cuya sola presencia en el campo de batalla *es garantía de victoria*⁷.

Este predominio político y anímico de todo lo militar en el Bajo Imperio iba a suponer también el acceso de germanos iletrados a los estratos dirigentes de Roma, a los *clarissimi*, lo que no dejaría de traer consecuencias inesperadas. Cabe aquí traer a colación la interesante hipótesis de Ramsay MacMullen, quien ha añadido un factor más a los que tradicionalmente se citaban como causas de la caída del Imperio Romano de Occidente: el serio declive de la instrucción literaria y la formación aritmética de los miembros de la administración imperial en los cien años que transcurrieron entre el inicio de la catastrófica anarquía militar en el año 235 (asesinato del emperador Alejandro Severo) y la muerte del emperador Constantino el Grande (año 337), un declive que repercutió en un sin fin de problemas de cara al eficaz funcionamiento del cada vez más mastodóntico aparato estatal bajo romano⁸.

Esta hipótesis resulta perfectamente combinable con la del historiador ruso Rostovtzeff, quien atribuyó en una obra ya clásica la propia caída del

⁵ Francisco J. LOMAS SALMONTE, «Propaganda e ideología: la Imagen de la Realeza en los panegíricos latinos», *La imagen de la Realeza en la Antigüedad*, *op. cit.*, p. 142.

⁶ F.J. LOMAS SALMONTE, *Propaganda e ideología*, *art. cit.*, p. 147.

⁷ F.J. LOMAS SALMONTE, *Propaganda e ideología*, *art. cit.*, pp. 149-150.

⁸ Ramsay MACMULLEN, *The Roman Government's Response to Crisis (A. D. 235-337)*, New Haven, 1976, pp. 48-70.

Imperio Romano al debilitamiento de la alta cultura de las élites urbanas combinado con el auge sociopolítico de los soldados-campesinos desde los tiempos de la anarquía militar⁹. En este sentido, Géza Alföldy ha llamado la atención sobre las consecuencias sociales y políticas derivadas de la paulatina desaparición a partir del siglo III de un estrato dirigente cultivado como lo eran el *ordo* senatorial y el *equester* en la época del Principado.

Este estrato, auténtico soporte y cantera del funcionariado imperial, iba a ceder su papel político a militares bárbaros tan carentes de formación intelectual como el *magister militum* vándalo Estilicón y su protagonismo intelectual a obispos cristianos tan brillantes como San Ambrosio de Milán (él mismo un antiguo alto funcionario romano, pues fue prefecto consular en Liguria)¹⁰. Y es que, en efecto, durante el siglo IV la Iglesia atraerá a las mentes más creativas de la Romanidad: el propio San Ambrosio, su discípulo San Agustín, San Jerónimo, San Hilario de Poitiers... Casi todos eran líderes natos, poseedores de un temple «romano» que era difícil de encontrar en los aledaños del trono imperial. «Combinaban —escribe Arnaldo Momigliano— la teología cristiana con la filosofía pagana y la habilidad política mundana con una fe segura en valores inmortales»¹¹.

Constantino el Grande: la fundación del Imperio Cristiano

Según relata su biógrafo, el obispo Eusebio Panfilio de Cesarea (*ep.* 313-339), Constantino el Grande (274-337) se convirtió al Cristianismo debido a una visión que tuvo cuando se preparaba para la batalla de Puente Milvio (313) frente a su antagonista Majencio. La visión en sueños del crismón (el anagrama griego de Cristo: *XRO*), llevaría a Constantino, una vez en el trono, a adoptar la fe del Nazareno, poniendo así los cimientos de la revolucionaria transformación del *status rei publicae* romano, cuya religión oficial era el paganismo, en un *Imperium christianum*, un complejo proceso que no terminaría hasta el principado de Teodosio, más de medio siglo después. Pero no se haría esperar tanto la entrada en escena de una nueva teología política de inspiración cristiana.

⁹ Vid. M.I. ROSTOVITZEFF, *Social and Economic History of the Roman Empire*, 2.^a ed., Oxford, 1957.

¹⁰ G. ALFÖLDY, *Römische Sozialgeschichte*, *op. cit.*, *ed. cit.*, pp. 264-265.

¹¹ Arnaldo MOMIGLIANO, «El Cristianismo y la decadencia del Imperio Romano», *The Conflict between Paganism and Christianity in the Fourth Century*, ed. A. Momigliano, Oxford, 1963, ed. esp. *El conflicto entre el paganismo y el Cristianismo en el siglo IV*, Madrid, 1989, pp. 23-24.

Las circunstancias de la conversión de Constantino (en el curso de una batalla), sus orígenes familiares¹² y su propia personalidad de militar, tendrán mucho que ver con el hecho de que el Dominado romano-cristiano de los siglos IV y V encajara ante todo en los moldes de la Realeza triunfal antes que, como quizá hubiera sido lo lógico en la primera Monarquía católica de la Historia, en los de la Realeza sapiencial, si bien dentro de esta afirmación caben muchos matices, como veremos más adelante.

Repárese en el hecho de que el propio crismón aparecido en los cielos es descrito por Eusebio de Cesarea como *un trofeo de la victoria sobre la muerte*¹³, en lo que era una elección de términos muy significativa. Era el crismón, por tanto, un signo de victoria (*in hoc signo vinces*) que, además, en su manifestación aparecía superpuesto al Sol. No es de extrañar que Constantino asociara al principio de su reinado el culto al *Sol Invictus* con la devoción por Jesucristo en su aspecto de Rey de reyes y Señor de las batallas. Todos los ingredientes para la pervivencia, cristianizada, de la Realeza triunfal romana de los siglos anteriores se encontraban allí. Y ello a pesar del fuerte contenido de amor a la paz y condena de la violencia inherente al mensaje cristiano.

Constantino el Grande fue proclamado por la Iglesia griega el *decimotercer apóstol de Cristo (triskaidèkatos apòstolos)*¹⁴ y celebrado como el gobernante providencial que sacó a los cristianos de las catacumbas. Pero también fue denigrado sistemáticamente por la publicística pagana, en particular por el historiador Zósimo en su sesgada *Historia Nova* escrita a principios del siglo VI¹⁵. Zósimo, un pagano muy combativo, no dudará en hablar de la *maldad natural* de Constantino, un gobernante tiránico al que acusa de asesinar a su esposa y a su hijo, crimen que habría sido el verdadero detonante de su conversión a la única religión que lo perdona todo. En cualquier caso, Zósimo no era precisamente imparcial y su obra está llena de errores, omisiones y falacias¹⁶.

¹² Procedía de una familia de militares ilirios. Su padre Constancio Cloro, proclamado César por Diocleciano, había sido general en Dalmacia y su madre, Helena (venerada luego como Santa Elena), según cuenta San Ambrosio había sido mesonera (*stabularia*) antes de contraer matrimonio.

¹³ EUSEBIO DE CESAREA, *Vita Constantini*, I, 28-32, ed. Martín Gurruchaga, Madrid, 1994, p. 173.

¹⁴ MAR MARCOS SÁNCHEZ, «El Cristianismo y la caída del Imperio Romano», *La caída del Imperio Romano y la génesis de Europa*, ed. Gonzalo Bravo, Madrid, 2001, p. 114.

¹⁵ AVERIL CAMERON, *The Later Roman Empire*, Londres, 1993, ed. esp. *El Bajo Imperio Romano*, Madrid, 2001, p. 58.

¹⁶ M. MARCOS SÁNCHEZ, *El Cristianismo y la caída del Imperio Romano*, *art. cit.*, p. 146. Evagrio de Epifanía definirá a Zósimo como «el peor y más malvado de los autores paganos». Sobre la figura y la obra de Zósimo, *vid.* W. GOFFART, «Zosimus, the First Historian of Rome's Fall», *American Historical Review*, 76, 1971, pp. 412-441.

Dentro de esta línea denigratoria de la figura de Constantino, resulta particularmente interesante un opúsculo pagano anónimo que se ha conservado, el *Anonymus Bandurii*. En este panfleto anticonstantiniano se atacaba al primer emperador cristiano esgrimiendo un epíteto despectivo, *pupillus*¹⁷, cargado de connotaciones sapienciales en negativo. Con esto se quería dar a entender desde la facción pagana que Constantino, en cuanto *pupilo* de la Iglesia, era gobernado por otros, que precisaba de una *tutio* (tutela) por parte de un maestro, no estando intelectualmente capacitado para asumir la dirección del *Imperium Romanum*.

Una acusación carente de fundamento, dado que Constantino, sin llegar a ser un emperador-filósofo como Marco Aurelio, ha sido definido como «el príncipe de mayor formación cultural desde el siglo II»¹⁸. Ciertamente, en el siglo IV, los emperadores cristianos confiaron su educación o la de sus hijos a preceptores privados. En este sentido sí que eran «pupilos». El propio Constantino acudirá al gran sabio cristiano Lactancio, uno de los Padres de la Iglesia latina, para que fuera su preceptor. Una instrucción ciertamente no desaprovechada por el emperador si tenemos en cuenta que el antiguo soldado fue capaz de participar activamente en griego fluido en los enconados debates teológicos del Concilio de Nicea introduciendo nociones de la complejidad de la unicidad de sustancia del Padre y el Hijo.

Por consiguiente, bajo ningún concepto Constantino el Grande fue uno más de los palurdos emperadores-soldado de la Roma bajo-imperial. Parece ser que se crió en un ambiente cultivado de altos funcionarios palatinos. Allí hubo de recibir una esmerada educación literaria y retórica en latín y griego. Antonio Fontán subraya a este respecto que el emperador converso «fue el primero de los emperadores soldado de su siglo a quien cupo esa fortuna» (recibir una buena educación)¹⁹.

Por otra parte, a pesar de que hay autores que dudan de que Constantino acertara a manejarse con las ideas y fuentes literarias de una obra tan compleja como el opúsculo teológico que se le atribuye, conocido como el *Discurso a la Asamblea de los Santos (Oratio ad Sanctorum Coetum)*²⁰, todo apunta a que se debe a la pluma del emperador (asesorado, eso sí,

¹⁷ *Anonymus Bandurii*, p. 61; *apud* J. BURCKHARDT, *Die Zeit Constantins des Grossen*, *op. cit.*, *ed. cit.*, p. 385.

¹⁸ A. FONTÁN, *Letras y poder en Roma*, *op. cit.*, p. 367.

¹⁹ A. FONTÁN, *Letras y poder en Roma*, *op. cit.*, p. 364.

²⁰ Este discurso fue incluido por EUSEBIO DE CESAREA en su *Vita Constantini* (IV, 32). En el discurso hay referencias a la idea platónica del Bien Supremo (extraídos del *Timeo*), se citan la IV Égloga de Virgilio, la profecía de la Sibila Eritrea y pasajes del profeta Daniel.

por dos de sus más estrechos colaboradores, el obispo Osio de Córdoba y Lactancio)²¹.

En cuanto a la ya vieja acusación que hacía de la conversión de Constantino un acto de cálculo y de cinismo político, la historiografía reciente la ha desmontado fehacientemente²². En la figura histórica de Constantino el Grande descubrimos hoy a un tenaz y despótico hombre de estado, implacable y cruel con sus enemigos, pero también a un capaz militar, un hombre culto y muy religioso, sinceramente comprometido con la causa de la Iglesia y cuyo largo principado supuso una auténtica refundación cristiana de Roma.

Lactancio: el Cicerón cristiano

Esta refundación cristiana de Roma por parte de Constantino el Grande tuvo como ideólogo de cabecera al gran Lucio Cecilio Firmiano, conocido como Lactancio. En Lactancio descubrimos a la antítesis de Tertuliano. Discípulo en su juventud del retórico cristiano Arnobio de Sicca y admirador profeso de Cicerón, iba a ser el elegido del emperador Constantino para ser su preceptor y el de su hijo Crispo.

Nos encontramos así con el primer ejemplo de una tendencia histórica que consideramos privativa de la Realeza cristiana de la Antigüedad Tardía y la Alta Edad Media: monarcas de perfil salomónico asociados como discípulos o protectores de los principales intelectuales de su tiempo. Constantino y Lactancio, el primer emperador cristiano y uno de los Santos Padres de la Iglesia latina, abren una larga lista por la que irán desfilando a lo largo de los siglos figuras como Teodorico el Grande y Boecio, Sisebuto y San Isidoro de Sevilla, Carlomagno y Alcuino de York, Carlos el Calvo y Juan Escoto Erígena y Otón III y Gerberto de Aurillac (el papa Silvestre II).

Pero Lactancio no se iba a limitar a ser el maestro del *dominus Mundi*. También iba a ser quien introdujera en la Italia del siglo IV las formas del neoplatonismo cristiano de Alejandría revistiéndolo de un ropaje romano.

²¹ T.D. BARNES, «The Emperor Constantine's Good Friday Sermon», *Journal of Theological Studies*, 27, 1976, pp. 416 y 421, y *Constantinus and Eusebius*, Cambridge, Mass., 1981, p. 73 y ss. Barnes rebate los argumentos de R.P.C. HANSON, quien lo cree una fabricación posterior a Juliano («The *Oratio ad Sanctos* attributed to the emperor Constantine and the Oracle of Daphnae», *Journal of Theological Studies*, 24, 1973, pp. 505-511).

²² A.H.M. JONES, *Constantine and the Conversion of Europe*, Londres, 1949, pp. 94-97; R. COLLINS, *Early Medieval Europe*, *op. cit.*, p. 47. Vid. N.H. BAYNES, *Constantine the Great and the Christian Church*, The Raleigh Lectures, 1929, reed., Oxford, 1972.

Reconocido por la posteridad como *el Cicerón cristiano*, Lactancio se consagró a la labor de edificar una filosofía católica en lengua latina a partir del ensamblaje de tres piezas: la cultura didascálica propuesta por Quintiliano, el idealismo neoplatónico y la moral de los filósofos estoicos²³.

Su pensamiento quedó reflejado en los siete libros de sus *Divinae Institutiones* (circa 304-314), una obra compuesta a imitación del *De Officiis* de Cicerón cuya importancia de cara a la armonización de Razón y Fe en el seno de la Iglesia latina es quizá parangonable con lo que supuso el *Paidagogos* de San Clemente de Alejandría para el mundo griego. Las *Divinae Institutiones* supusieron una completa síntesis al más puro estilo ciceroniano de la filosofía grecorromana y la religión revelada, una síntesis en la que se puso el acento en un vigoroso monoteísmo en el que Dios era a un tiempo *Pater et Dominus*²⁴.

Todo en su obra desprende un espíritu de encuentro entre la Revelación venida de Oriente y la Tradición de Occidente. Muy influido por dos obras ciceronianas, el *De Natura Deorum* y el *De Re Publica*, Lactancio pretendía establecer las bases de un *racionalismo místico* de sabor netamente romano²⁵. Ahora bien, Lactancio asume la Tradición clásica pero partiendo siempre de la denuncia de la *falsa sapientia* pagana, denuncia a la que dedica todo el tercer libro de su obra. Los últimos cuatro libros tienen como objeto establecer los fundamentos doctrinales de la *sapientia christiana*, una sabiduría apoyada en una *Tradición divina* y no en la *invención humana* como la filosofía profana.

Para fundamentar esta *sapientia christiana*, Lactancio entremezcla en sus *Divinae Institutiones* numerosos pasajes bíblicos con citas de Orfeo, Tales de Mileto, Aristóteles, Cicerón, Virgilio y Ovidio, entre otros. Además, no duda en recuperar, a través de la *interpretatio christiana*, mitos de la literatura pagana como el de la Virgo Astraea (símbolo astrológico de la Justicia), el mito de la *Edad de Oro* de Hesíodo o la mística imperial de la *renovatio*. El mito pagano era puesto así al servicio de la expresión del Misterio cristiano²⁶. Por otra parte, no duda en vincular el amor al prójimo con la filantropía helénica, la devoción judía con la *pietas* romana, el *zoon politikon* aristotélico con la fraternidad apostólica y así sucesivamente²⁷.

En palabras de Jacques Fontaine, «Lactancio presentó un cristianismo que es la verdadera sabiduría, la verdadera justicia y el culto verdadero...

²³ J. FONTAINE, *La littérature latine chrétienne*, París, 1970, p. 44.

²⁴ J. FONTAINE, *La littérature latine chrétienne*, op. cit., p. 46.

²⁵ J. FONTAINE, *La littérature latine chrétienne*, op. cit., pp. 44-45.

²⁶ J. FONTAINE, *La littérature latine chrétienne*, op. cit., p. 46.

²⁷ Ch.N. COCHRANE, *Christianity and Classical Culture*, op. cit., ed. cit., p. 194.

una propedéutica de la Fe mediante la práctica de las Letras que trataba de conciliar Cristianismo y sabiduría antigua, en una época en que Constantino evolucionaba de un monoteísmo solar hacia un Cristianismo en el que el Dios único parecía contar mucho más que Cristo»²⁸.

Juliano el Apóstata: el último emperador filósofo del paganismo

Resulta muy difícil dilucidar si las figuras de Adriano y Marco Aurelio, verdaderos *emperadores filósofos* de la Roma pagana, fueron casos aislados e incomprensidos o si se erigieron en modelos de virtud principesca para sus sucesores paganos y luego cristianos. En cambio, sí que sabemos por el historiador pagano Amiano Marcelino que el último emperador pagano, Juliano, llamado *el Apóstata*, consideraba a su antecesor Marco Aurelio como un ejemplo a seguir, el modelo por excelencia de ejercicio sapiencial del *imperium*²⁹.

En efecto, Juliano consideraba el modelo platónico del Rey Filósofo su ideal político, siendo su santo y seña: *de Cristo a Platón*. De acuerdo con esto ordenó al acceder a la púrpura en el 361 que se le proclamara en las inscripciones imperiales de Asia como *dominus totius orbis et philosophiae magister piissimus imperator* (señor del mundo y maestro de filosofía, piadosísimo emperador)³⁰. Por vez primera un emperador romano se intitulaba *maestro de filosofía*, como si esa condición tuviera un timbre de gloria similar a los habituales títulos propios de la Realeza triunfal del corte de *Dácico, Germánico...* Resulta difícil encontrar un ejemplo más plástico del imaginario de la Realeza sapiencial de corte platónico que éste.

En este sentido, en su escrito anticristiano *In Galilaeos*, el Apóstata utilizaba argumentos intelectualistas para atacar a Jesucristo, de quien había renegado y a quien caracterizó como *un labrador iletrado* cuyas enseñanzas serían en su opinión *carentes de toda verdad y belleza, débiles, subversivas y poco prácticas*. Por el contrario, las doctrinas filosóficas del paganismo serían superiores a las cristianas *en sabiduría, inteligencia y conocimiento de las artes*³¹.

²⁸ J. FONTAINE, *Nacimiento y desarrollo de una literatura cristiana occidental*, art. cit., p. 70.

²⁹ M.J. HIDALGO, *El intelectual, la Realeza*, op. cit., p. 240.

³⁰ Ch.N. COCHRANE, *Christianity and Classical Culture*, op. cit., ed. cit., p. 259, n.º 1; M.J. HIDALGO, *El intelectual, la Realeza*, op. cit., pp. 240-241; vid. Annamaria PISAPIA, «*Civilitas e missione divina negli specula principum dell'imperatore Giuliano l'Apostata*», *Specula principum*, ed. A. De Benedictis, Frankfurt, 1999, p. 267 y ss.

³¹ Ch.N. COCHRANE, *Christianity and Classical Culture*, op. cit., ed. cit., pp. 263-265.

Estas doctrinas filosóficas paganas tuvieron para el Apóstata una traducción política en el modelo de Monarquía filosófica platónica que defendió en su *Oratio* y en su ensayo histórico sobre los Césares. Juliano postula en esta última obra al emperador filósofo Marco Aurelio, *imitador de los dioses*, como el más grande de los gobernantes de la Historia, incluso por encima de Alejandro Magno, Julio César y Augusto³².

La Realeza filosófica de Juliano el Apóstata queda definida en su *Segundo Panegírico* del emperador Constancio: *es la virtud inicial de la inteligencia, divinamente implantada, la que permite exhibir las cualidades mediante las cuales el soberano se distingue del vulgar tirano, convirtiéndose en salvador y protector del estado, recio custodio de las leyes existentes, superior como arquitecto político, calificado para extinguir las disensiones civiles, la moral dañada, el lujo y el vicio. Él sabrá escoger y educar una aristocracia que le asista en la administración*³³.

De acuerdo con esto, para Juliano la educación, el estudio de las Artes Liberales, suponía un baluarte esencial del Imperio Romano y únicamente la guerra la debía preceder entre las actividades del estado³⁴. De esta forma, el emperador asumió la dirección personal de la maquinaria educativa del Imperio. La fundación de escuelas privadas fue prohibida y todos los maestros precisaron una autorización expresa de las municipalidades para enseñar³⁵. Por un decreto procuró evitar que los cristianos enseñaran como gramáticos y retóricos en las escuelas públicas: *que entren en las iglesias galileas y estudien a Mateo y Lucas*.

En realidad, el programa del Apóstata era reaccionario y revolucionario a un tiempo, en cuanto comprendía el deliberado propósito de «platonizar el Imperio» y establecer un reinado despótico de los filósofos, fundando incluso una suerte de Iglesia pagana a imitación de la cristiana. Este proyecto teocrático de Juliano, que algunos historiadores han definido como «reaccionario»³⁶, suponía una profunda interpenetración entre la vertiente más filosófica y mística de la religión pagana y el estado romano. En otras palabras, se pretendía que la *paideia* griega se transformara en una suerte de nueva *religio civilis*, siendo los postulados de la filosofía platónica artí-

³² Ch.N. COCHRANE, *Christianity and Classical Culture*, op. cit., ed. cit., p. 275.

³³ JULIANO EL APÓSTATA, *Panegyricum Constantii Imperatoris*, p. 88 y ss., 91-92 (apud Ch.N. COCHRANE, *Christianity and Classical Culture*, op. cit., ed. cit., p. 276).

³⁴ Ch.N. COCHRANE, *Christianity and Classical Culture*, op. cit., ed. cit., p. 283.

³⁵ Vid. G. DOWNEY, «The Emperor Julian and the Schools», *Classical Journal*, 53, pp. 97-103.

³⁶ Vid. F. DVORNIK, «The Emperor Julian Reactionary Ideas on Kingship», *Late Classical and Medieval Studies in Honour of A. M. Friend Jr.*, Princeton, 1955, pp. 71-81.

culos de fe de un nuevo estado. Todo ello dentro de una renovación del paganismo que dotaría de un renovado vigor místico a los viejos cultos a los dioses olímpicos³⁷.

Con todo, esta interpenetración entre culto pagano y poder imperial no sería una mera *renovatio* del imperio tal y como era bajo la dinastía julioclaudia, dado que para Juliano, como para todos los hombres del siglo IV, la religión ocupaba una posición absolutamente central en la sociedad mucho más allá de lo que había sido norma en la por lo demás escéptica y ritualista época augustea³⁸. Si a ello le añadimos la asunción por Juliano del proyecto platónico de gobierno de los filósofos, se obtiene la impresión de que asistimos a una versión pagana y reaccionaria del propio cesaropapismo constantiniano. Únicamente hay que sustituir el papel de los obispos cristianos por el de los filósofos paganos para encontrar que son las dos caras de una misma moneda.

Sea como fuere, el modelo de Realeza sapiencial propio del neopaganismo de Juliano tenía los días contados. Y ello a pesar del canto del cisne que fue la apostasía del emperador Juliano. «Los cristianos de mayor ambición cultural y mayor visión política no siguieron los instintos de la masa: más bien se pusieron a la altura de la situación y, en vez de rechazar sin más la cultura helenística que Juliano ahora elevaba a la categoría de religión, hicieron un esfuerzo supremo por distinguir, en el nuevo *helenismo* artificialmente animado, el elemento muerto de la fuerza duradera y vital»³⁹.

Eran plenamente conscientes de que si el Cristianismo no era capaz de asumir la dirección cultural e intelectual de la gloriosa civilización grecorromana, su victoria espiritual sería transitoria e incluso ilusoria. No bastaba con ganar las almas para Cristo, había que edificar una *civilización del amor* que sustituyera a la *civilización de la paideia*. No era suficiente con proclamar a Cristo como el nuevo Maestro de la Humanidad, había que demostrar el poder creador del espíritu cristiano en obras de un nivel intelectual y artístico superior a las del paganismo, arrastrando así con su entusiasmo al conjunto de la cultura de la época⁴⁰.

³⁷ Werner JAEGER, *Early Christianity and Greek Paideia*, Cambridge, Ma., 1961, ed. esp. *Cristianismo primitivo y paideia griega*, México, 1965, p. 104.

³⁸ J.M. CANDAU MORÓN, «Teocracia y ley: la Imagen de la Realeza en Juliano el Apóstata», *La Imagen de la Realeza en la Antigüedad*, op. cit., pp. 184-185 y 187. Este autor insiste en negar el carácter teocrático del proyecto político de Juliano, señalando que su Iglesia pagana no era la réplica de la cristiana, sino un reflejo de la tendencia a organizar institucionalmente la vida religiosa propia del siglo IV.

³⁹ W. JAEGER, *Early Christianity and Greek Paideia*, op. cit., ed. cit., pp. 104-105.

⁴⁰ W. JAEGER, *Early Christianity and Greek Paideia*, op. cit., ed. cit., p. 105.

Ciertamente, se puede afirmar que lo consiguieron en los años siguientes. La obra de los Padres capadocios en Oriente y de San Ambrosio y de San Agustín en Occidente es buena prueba de ello. Además, el pronto fallecimiento de Juliano impidió el triunfo de su proyecto, aunque resulta difícil creer que hubiera tenido éxito aun en el caso de haber vivido lo suficiente. Ello hizo inevitable que la Iglesia Católica se erigiera definitivamente en la única conciencia moral y espiritual del Imperio Romano. A finales del siglo IV, el paganismo ya era *un cadáver ambulante*, cuyo colapso se consumaba día a día desde el momento en que se quedó sin el apoyo del estado⁴¹. Enseguida, el arquetipo del Rey Filósofo renacería bajo bellos ropajes bíblicos. Había llegado la hora de la Realeza salomónica.

Los emperadores de la Roma cristiana y la cultura

Sin ser precisamente emperadores filósofos, los distintos sucesores cristianos de Juliano el Apóstata en la púrpura imperial sí que destacaron por su actividad como protectores del saber e impulsores de la educación siguiendo el ejemplo del emperador Constancio, quien había fundado un *scriptorium* imperial para la transcripción sistemática de todo tipo de obras de la Antigüedad Clásica.

Juliano, en su afán de platonizar y paganizar el Imperio, había intentado sin mucho éxito centralizar la maquinaria pedagógica en sus manos para transformarla en un instrumento político de adoctrinamiento masivo. Tan sólo una década después, el emperador-soldado Valentiniano (*m.* 375) conseguiría edificar ese aparato educativo imperial siguiendo exactamente las mismas pautas, pero esta vez en beneficio de la Iglesia. En palabras de Charles Cochrane, «lo que Juliano había inútilmente procurado conseguir por autoridad de Platón, fue asequible para Valentiniano, que obraba en nombre de Cristo»⁴².

De modo y manera que bajo el gobierno del emperador Valentiniano se proscribió la figura del preceptor privado, cuya actividad había sido un rasgo de la educación romana desde la época republicana. En un edicto promulgado en el año 376 se reguló un elaborado sistema educativo en las diócesis imperiales de las Galias, dotándose de excelentes salarios a los gramáticos y retóricos. Se dieron entonces pasos decisivos para convertir

⁴¹ E.R. DODDS, *Pagan and Christian in an Age of Anxiety. Some Aspects of Religious Experience from Marcus Aurelius to Constantine*, Cambridge, 1968, ed. esp. *Paganos y cristianos en una época de angustia*, Madrid, 1975, p. 172.

⁴² Ch.N. COCHRANE, *Christianity and Classical Culture*, *op. cit.*, *ed. cit.*, p. 306.

la profesión magisterial en una casta cerrada, al igual que lo eran los demás oficios desde la instauración del Dominado. Además, por un edicto del año 369 se requirió a los sofistas errantes, que se autoproclamaban «filósofos», que abandonaran su forma de vida y retornaran a sus lugares de origen para cumplir con sus obligaciones hereditarias⁴³.

Valentiniano confirmó su programa de monopolio imperial de la enseñanza pública con la fundación de dos «universidades»⁴⁴ imperiales en el Capitolio de Roma y en Constantinopla. Los prefectos urbanos de cada ciudad fueron investidos por el emperador con el regimiento universitario: aprobación de presupuestos, regulación de planes de estudio y de la disciplina estudiantil. Los estudiantes más aventajados eran reclutados luego por la administración imperial con lo que estos centros educativos se convirtieron *de facto* en canteras de funcionarios. Coincidiendo con la fundación de estas «universidades» imperiales se produjo el nombramiento de una comisión permanente que cuidaría de la reparación y reemplazo de los libros de las bibliotecas públicas⁴⁵.

Por consiguiente, un militar de origen panonio sin inclinaciones filosóficas como era Valentiniano, había edificado una plataforma educacional pública sin precedentes en la historia de Roma. Su sucesor Teodosio el Grande, también militar, hijo de un *magister militum* hispano, completaría la constitución de las «universidades» imperiales dotándolas generosamente con una nueva cátedra de Filosofía y dos de Derecho que se añadieron a las ya existentes de Gramática y Retórica (griega y latina).

Además, Teodosio reafirmó el monopolio imperial de la educación pública prohibiendo en su Código el libre ejercicio de la enseñanza a aquellos maestros no expresamente autorizados por la administración imperial. Al final de su largo reinado se contaban en el imperio al menos diez «universidades» imperiales con cátedras de Derecho y Retórica, destacando las de Atenas, Milán, Beirut, Cartago, Hispalis (Sevilla), Lugdunum (Lyon) y Burdigala (Burdeos). Ahora bien, según señala James W. Thompson, el auge de esta enseñanza pública financiada por el estado imperial cristiano hay que asociarlo directamente a la decadencia del interés por los estudios y el consiguiente hundimiento de la enseñanza privada tradicional. El tiempo de los preceptores privados, incluso entre la aristocracia, había terminado⁴⁶.

⁴³ Ch.N. COCHRANE, *Christianity and Classical Culture*, *op. cit.*, *ed. cit.*, p. 306.

⁴⁴ Utilizamos aquí este término a pesar de ser un evidente anacronismo. Sencillamente no hay disponible en lengua española uno mejor para definir estas instituciones educativas.

⁴⁵ Ch.N. COCHRANE, *Christianity and Classical Culture*, *op. cit.*, *ed. cit.*, p. 307.

⁴⁶ J.W. THOMPSON, *The Literacy of the Laity in the Middle Ages*, Nueva York, 1960, p. 1.

La última de estas iniciativas imperiales en materia educacional fue la fundación por Teodosio II en el año 425 de una nueva «universidad» en Constantinopla con privilegios para sus profesores. Allí se enseñaba, sobre todo, *eloquentia* (esto es oratoria y gramática latina y griega), cuya enseñanza se dividían sofistas, gramáticos y abogados⁴⁷.

Significativo es también el aspecto de la educación de los hijos de los emperadores. Teodosio confiará la educación de su hijo, el futuro emperador de Oriente Arcadio, al filósofo pagano Temistio (el principal teórico de la Monarquía imperial en el siglo IV) y Valentiniano II llamará al célebre abogado y retórico de Burdeos, Ausonio, para que eduque a su hijo Graciano, quien, agradecido, hará cónsul y prefecto del pretorio a su maestro cuando acceda a la púrpura imperial⁴⁸.

El género de los espejos de príncipes en la Antigüedad Tardía

Sería ciertamente complicado establecer con precisión el hilo transmisor que llevó la concepción de los espejos de príncipes (*specula principum*) desde sus orígenes grecorromanos, entre los que cabe citar obras ya abordadas en este estudio como la *Ciropedia* de Jenofonte, el *De Clementia* de Séneca o el *Peri Basileias* de Dión de Prusa hasta sus homólogos medievales⁴⁹.

Se da la circunstancia, además, de que la mayoría de los espejos de príncipes medievales no se identifican como tales. En general, para determinar si alguna de las muchas obras cronísticas, morales, teológicas o filosóficas que vamos a analizar en los capítulos siguientes, es o no en realidad catalogable como un *espejo de príncipes* encubierto (que son los más), nos bastará hallar en su interior contenidos característicos de un discurso sobre la Realeza cristiana, utilice éste una semántica propia de

⁴⁷ A. CAMERON, *The Later Roman Empire, op. cit., ed. cit.*, p. 166.

⁴⁸ A. AYMARD y J. AUBOYER, *Rome et son Empire, op. cit.*, II, p. 847; A. CAMERON, *The later Roman Empire, op. cit., ed. cit.*, p. 112. Por otra parte, en la época de Teodosio aún era una condición indispensable para hacer carrera en la burocracia imperial el dominio de la taquigrafía al dictado, puesto que los funcionarios imperiales, a cuya cabeza estaba el *magister scriniorum*, registraban por escrito un gran número de alocuciones que tenían lugar en distintos ámbitos (Henri Irenée MARROU, *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité*, París, 1965, pp. 418-450).

⁴⁹ Desgraciadamente, no nos es posible abundar en reflexiones sobre otros espejos de príncipes del período bajorromano imbuidos de los preceptos de la llamada *secunda sofistica*. El mejor estudio sobre la cuestión es el de A. ALFÖLDI (*A Conflict of Ideas in the Late Roman Empire*, Oxford, 1952).

la narrativa histórica o sea desde la reflexión propia de la teología política.

Una cosa, sin embargo, parece clara. La exaltación incondicional y casi hiperbólica de un príncipe presentado como modelo idealizado de buen gobierno cristiano, característica propia del género especular medieval, hunde sus raíces en las exigencias retóricas de las *Institutiones* de Quintiliano así como en el conjunto de obras de pedagogía política de la Antigüedad Tardía, en particular en los panegíricos en verso latino que realizó Claudio Claudiano en época de Teodosio de diferentes personalidades de la corte. Cabe destacar muy en particular el que realizó del hijo del propio emperador, Honorio, el *Panegyricus de Quarto Consulato Honorii Augusti*, obra en la que elabora un discurso sobre las virtudes políticas de la *nobilitas*, la *clementia* y la *pietas* del emperador romano a partir del modelo encarnado por el *glorioso* Trajano⁵⁰.

En efecto, el *estilo lisonjero* de los panegíricos imperiales del siglo III en el que el retórico, *casi con insolencia*, se coloca en la persona, ennoblecida en lo posible, del emperador adulado, y le va adivinando, uno tras otro, sus pensamientos, planes y sentimientos, que el *resabiado cortesano* recompone artificialmente, dejaría su impronta en el futuro⁵¹.

Los acrósticos latinos llenos de hiperbólicas alabanzas de Constantino el Grande que debemos a Publilio Opataciano Porfirio son un buen ejemplo de este estilo, que veremos reflejado más adelante en los poetas carolingios. Y es que los principios retóricos establecidos en la Antigüedad de *laudo* y *vituperatio* (concretados en las figuras del *optimus* y el *pessimus princeps*) sentaron las bases de la colaboración entre el orador y el príncipe, una relación básica a la hora de configurar la teoría política tanto grecorromana como medieval⁵².

El retórico Menandro de Laodicea había establecido en el siglo III en su *Peri Epideiktikon* unas reglas muy seguidas luego sobre la oratoria en-

⁵⁰ Vid. C. GNILKA, «Dichtung und Geschichte im Werk Claudians», *Frühmittelalterliche Studien*, 10, 1976, pp. 99-101, y L.B. STRUTHERS, «The Rhetorical Structure of the *Encomia* of Claudius Claudian», *Harvard Studies in Classical Philology*, 30, 1919, p. 49 y ss.

⁵¹ J. BURCKHARDT, *Die Zeit Constantins des Grossen*, op. cit., ed. cit., p. 55; vid. C.E.V. NIXON, «Latin Panegyric in the Tetrarchic and Constantinian Periods», *History and Historians in Late Antiquity*, ed. B. Croke, Hong Kong, 1983, pp. 88-99, y B. WARMINGTON, «Aspects of Constantinian Propaganda in the *Panegyrici Latini*», *Transactions of the American Philological Association*, 104, 1974, pp. 371-384.

⁵² Vid. I. LANA, «L'ultimo libro dell'*Institutio Oratoria* di Quintiliano: la fondazione teoretica della collaborazione dell'oratore con il principe», *Hispania Romana*, Roma, 1974, p. 156 y ss.; G.F. GIANOTTI, «Il principe e il retore: classicismo come consenso in età imperiale», *Sigma*, 12, 1979, pp. 71-75.

comiástica dirigida a los gobernantes (*basilikos logos*). Este género retórico de los encomios imperiales (*enkomion*: equivalente al *panegyricum* latino) tenía como regla principal la amplificación (*ayxesis* la *amplificatio* latina) de las virtudes del soberano, no refiriéndose nada dudoso o discutible. De esta forma, se debía exagerar lo bueno y ocultar lo negativo, «debido a la extrema majestad de la persona objeto de encomio»⁵³.

En los proemios deberá desarrollarse, advierte Menandro, el tema de la grandeza del emperador, explayándose el panegirista en tópicos como la patria de origen, linaje, nacimiento espectacular, aspecto físico, crianza, educación, cualidades y carácter. Sus acciones deberán dividirse en bélicas y pacíficas. Los epílogos harán hincapié en la felicidad general de su pueblo, solicitando oraciones por el soberano. Al final habrá una afirmación de su figura sin igual⁵⁴. Por consiguiente, el análisis de los diferentes panegíricos, biografías, crónicas y hagiografías resultará revelador de la ideología del autor, de las imágenes del poder que quiere transmitir.

Pero lo que más nos interesa del tratado de Menandro es el capítulo dedicado a las cualidades intelectuales del soberano, donde se aconseja al autor de un *basilikos logos* que insista en su *amor a la sabiduría, su entusiasmo por el estudio, su conocimiento de las Letras y su excelencia en la práctica de la filosofía y la literatura*⁵⁵. Por consiguiente, dada la influencia a lo largo de la Antigüedad Tardía de los preceptos de Menandro no sólo en el género de los panegíricos sino también en el de los espejos de príncipes, habrá que tener muy presente la posible repetición de estereotipos retóricos por parte de algunos autores al hablar del perfil sapiencial de un determinado monarca. Podemos estar frente a un discurso retórico y no ante una descripción verídica del gobernante.

Otro aspecto fundamental de esta transmisión entre el modelo especular de la Antigüedad y el medieval ha sido puesto de relieve por Jesús Lens Tuero, quien ha señalado que el modelo de historiografía y publicística moralista centrado en el *exemplum* (los *paradeigmaton* griegos) como vehículo de ideología política no es algo original de la literatura apologética o especular cristiano-medieval, sino que lo encontramos ya anunciado en la retórica de los autores clásicos paganos⁵⁶.

⁵³ Peter GODMAN, *Poets and Emperors. Frankish Politics and Carolingian Poetry*, Oxford, 1987, pp. 24-25.

⁵⁴ M. GURRUCHAGA (ed.), *Vida de Constantino*, op. cit., intro., p. 72; *vid.* Ivar HEIKEL, *Die griechisch-römische Biographie nach ihrer literarischen Form*, 1931, p. 301 y ss.

⁵⁵ Apud N. RADOSEVIC, *The Emperor as the Patron of Learning*, art. cit., p. 268.

⁵⁶ Jesús LENS TUERO, «De la cultura antigua a la cultura medieval: ética, historiografía, etnografía», *De la Antigüedad al Medievalo (siglos IV-VIII)*, III Congreso de Estudios Medievales, Fundación Sánchez-Albornoz, 1993, pp. 201-202.

Así, por ejemplo, el Pseudo-Dionisio de Halicarnaso llegó a sentenciar que la Historia era *filosofía formada de ejemplos*, ejerciendo una función de promoción de la virtud y debelamiento del vicio, algo que encontramos también en el sistema del historiador Posidonio, quien desarrolló una teoría global del *exemplum* moral⁵⁷. En este sentido, las colecciones de *exempla* de Cornelio Nepote (hoy perdidas) y Valerio Máximo (muy leída en todo el Medievo), así como la filosofía popular grecolatina, proyectaron un cierto influjo en la primitiva literatura cristiana, en particular sobre las homilías, en las que no se dudaba en citar a Hércules, Diógenes o Sócrates como *héroes de la vida moral* de los que se podía extraer un *exemplum* cristiano⁵⁸.

La teología política de la Realeza cristiana en el Bajo Imperio Romano

Con el triunfo del Cristianismo nació en el seno de la Romanidad una nueva teología política que, partiendo de la idea helenística y bíblica de la existencia de una estrecha relación entre el poder político y la gracia divina, dio origen a un nuevo discurso de la Realeza. Esta teología política, aunque nueva, se apoyará en los tres discursos hegemónicos ya en tiempos del paganismo: la Realeza triunfal, la Realeza sapiencial y la Realeza iuscéntrica.

Comencemos por esta última. Temistio, el retórico más importante de la Antigüedad Tardía, recogió de la época helenística el arquetipo político iuscéntrico del soberano como *Ley viviente* (*nomos empychos*) y lo inculcó en su pupilo, el emperador de Oriente, Arcadio: *eres la Ley viva* —le escribe—, *la Ley divina llegada de lo alto, por encima de las leyes escritas*⁵⁹.

En tiempos de Justiniano este discurso iuscéntrico llegaría a su apotheosis. En todo caso, el origen pagano del concepto no pareció importar a nadie. Ya el filósofo neoplatónico judío Filón de Alejandría (30 a.C.-50 d.C.) había calificado al profeta Moisés como *Ley animada* en tanto que *agente del Logos divino*⁶⁰. Este principio, cristianizado a través del axioma

⁵⁷ J. LENS TUERO, *De la cultura antigua a la cultura medieval*, art. cit., p. 202, n.º 10.

⁵⁸ J. LENS TUERO, *De la cultura antigua a la cultura medieval*, art. cit., p. 205.

⁵⁹ A. AYMARD y J. AUBOYER, *Rome et son Empire*, op. cit., II, p. 783; sobre la recepción de ideas de época helenística por parte de Temistio, vid. G. DAGRON, «L'empire romain d'Orient au IV^e siècle et les traditions politiques de l'Hellénisme. Le témoignage de Thémistios», *Travaux et Mémoires*, 3, 1968, pp. 1-242.

⁶⁰ Martín GURRUCHAGA (ed.), *Vida de Constantino*, op. cit., intro., p. 94.

paulino *no hay poder sino aquel que procede de Dios (nulla potestas nisi a Deo)*, dotará a los *basileos* bizantinos de una plataforma ideológica ideal para acometer lo que Arnold J. Toynbee definió como «la idolización de la institución imperial»⁶¹.

Una idolización del emperador que conectó con la tradición clásica de la Realeza mesiánica. En efecto, la fusión de la tradición helenística del monarca divinizado, *salvador y bienhechor del pueblo (basileus soter, basileus evergetes)*⁶², con el imaginario bíblico de los reyes ungidos de Israel dará lugar a una sacralización del *Imperium Christianum* a partir de la extrapolación de la Monarquía divina de Cristo *Pantokrator* (el que reina sobre todo) a la Realeza romana posconstantiniana⁶³.

En el Cielo un único Dios y en la Tierra un solo emperador. Este emperador debe esforzarse en realizar una *mimesis* (imitación) de Cristo, Rey de reyes, para así convertir el Imperio en un *eikon* (imagen) del Reino de Dios, tan universal en la Tierra como el divino lo es en el Cosmos. Y es que la Realeza cristiana tomó su forma primigenia en estos momentos a partir de una imagen cristocéntrica y escatológica del emperador. El emperador romano entraba así en la historia de la Salvación con un papel protagonista, ya que en él se cumplían las Sagradas Escrituras. En consecuencia con ello, podía ser presentado con rasgos mesiánicos en tanto que *hyparchos* (vicario) de Cristo y *nuevo Moisés*⁶⁴.

En el *Peri Basileias (Discurso sobre la Realeza)* de Sinesio de Cirene, también dirigido al emperador Arcadio, encontramos el primer discurso de la Realeza triunfal cristiana debido a la mano de un obispo. Ciertamente, el obispo Sinesio fue uno de los personajes más interesantes de la Antigüedad Tardía: joven aristócrata provincial, filósofo neoplatónico educado en el paganismo en la ciudad de Alejandría, discípulo de la fa-

⁶¹ A.J. TOYNBEE, *A Study of History*, Oxford, 1972, ed. esp. *La Historia*, Barcelona, 1975, pp. 182-184.

⁶² Tal y como la transmitieron a la Antigüedad Tardía los ideólogos neopitagóricos de la Realeza sacralizada: Diotógenes, Ecfanto y Esténidas, padres de la analogía entre el monoteísmo celeste y la monarquía terrenal (vid. Louis DELATTE, *Les Traités de la Royauté d'Ephante, Diotogène et St'hénidas*, París, 1942).

⁶³ Sobre este aspecto, vid. F. DVORNICK, *Early Christian and Byzantine Political Philosophy. Origins and background*, Washington, 1966; Per BESKOV, «*Rex Gloriam*». *The Kingship of Christ in the Early Church*, Upsala, 1962, y G. WILLIAMS, «Christology and Church-State relations in the Fourth Century», *Church History*, 20, 1951, III, pp. 3-33 y IV, pp. 3-26.

⁶⁴ M. GURRUCHAGA (ed.), *Vida de Constantino*, op. cit., intro., pp. 87-90; vid. R. FARINA, *L'Impero e l'Imperatore cristiano in Eusebio di Cesarea. La prima teologia politica del Cristianesimo*, Biblioteca Theologica Salesiana, serie 1.ª, Zurich, 1966, pp. 27-31.

mosa Hipatia, autor del mediocre tratado *De Insomniis* y de un burlesco *Elogio de la calvicie*, sería elegido en la edad madura, contra su voluntad, obispo de Ptolemaida, pasando a la posteridad como un hombre virtuoso y caritativo a pesar de su tibio Cristianismo⁶⁵. En su figura y en su obra, compuesta en un griego ático impecable, descubrimos a uno de esos intelectuales a caballo entre dos épocas, representando de algún modo el papel de un francotirador que descuellan en todos los géneros literarios sin ser brillante en ninguno⁶⁶.

Su *Peri Basileias* (año 399) resulta ser a su vez también el fruto de dos épocas, puesto que fue a un tiempo el primer espejo de príncipes bizantino (dado que fue escrito en griego y no en latín como había sido la norma hasta entonces) y el último del período bajorromano⁶⁷. Este espejo de príncipes, compuesto a partir de un discurso sobre el estado del Imperio que pronunció ante el emperador Arcadio y su corte en Constantinopla, contenía una dura crítica a la corrupción y el abuso de poder, así como un duro ataque a la penetración de los bárbaros en los cuadros del ejército imperial.

Los perros guardianes del estado de *La República* de Platón, denunciaba Sinesio, *se han convertido en lobos rapaces*. Una crítica en cuyo contexto desarrolla una imagen corporativa aún muy rara en la publicística política, pues se compara al Imperio Romano con un *cuerpo humano que rechaza organismos extraños que pueden romper su equilibrio físico*. De esta forma, concluye Sinesio, el gobernante debe actuar con estos organismos extraños (los bárbaros) como lo haría un médico: erradicándolos⁶⁸.

Sinesio insta, asimismo, al emperador Arcadio a imitar a Dios construyendo y dirigiendo el estado sobre el modelo celeste, practicando las virtudes de la justicia y la filantropía: *a ti* —escribe el obispo de Ptolemaida— *el deber te impone no deshonorar este título de Rey que tú llevas al igual que Dios, te impone ligarte, al contrario, a este arquetipo divino, inundar las ciudades de beneficios sin número y a cada uno de tus súbditos dispensar toda la felicidad posible*⁶⁹.

⁶⁵ Henri Irénée MARROU, «Sinesio de Cirene y el neoplatonismo alejandrino», *The Conflict between Paganism and Christianity*, op. cit., ed. cit., pp. 145-149.

⁶⁶ Hans VON CAMPENHAUSEN, *Griechische Kirchenvater*, Stuttgart, 1967, ed. esp. *Los Padres de la Iglesia*, vol. 1, *Los Padres griegos*, Madrid, 1974, pp. 157-162.

⁶⁷ Joseph A. MUNITIZ, «War and Peace Reflected in Some Byzantine Mirrors of Princes», *Peace and War in Byzantium. Essays in Honor of George T. Dennis*, ed. T.S. Miller, Washington, 1995, p. 50; sobre el *Peri Basileias* de Sinesio de Cirene, vid. C. LACOMBRADÉ, *Le Discours sur la Royauté de Synesios de Cyrène*, París, 1951.

⁶⁸ SINESIO DE CIRENE, *Discurso sobre la Realeza*, XIX, ed. N. Terzaghi, *Synesii Cyrenensis Opuscula*, Scriptores Graeci et Latini, Roma, 1944, p. 43; apud Ch.M. de la RONCIÈRE et alii, *L'Europe au Moyen Age. Documents expliqués*, t. 1, París, 1969, pp. 22-24.

⁶⁹ A. AYMARD y J. AUBOYER, *Rome et son Empire*, op. cit., II, pp. 782-783.

Pero, sobre todo, el *Discurso sobre la Realeza* de Sinesio de Cirene supuso un cierto giro en la imagen del emperador. La tradicional definición del gobernante helenístico como *polemikos* (belicoso) daba paso a una más militarista en la que se le exigía además ser *filopolemos* (amante de la guerra)⁷⁰, si bien en general la línea predominante era la que justificaba la guerra como fundamento necesario de la *pax romana*. No hay que olvidar que el *imperator triumphator* era ante todo un *pacificador del orbe* según pensadores de la segunda sofística romana como Calínico de Petra (autor del *Gran Discurso Imperial*), Eumenio o Mamertino (quienes compusieron a finales del siglo III elogios hiperbólicos de los emperadores Maximiano y Diocleciano)⁷¹.

En todo caso, el discurso de la Realeza triunfal iba a imponerse sobre cualquier otro. No en vano, el mito de la «eterna victoria» del emperador romano sobre sus enemigos fue el más longevo dentro del discurso político del poder en los mil años de existencia de Bizancio⁷². De hecho, de acuerdo con las investigaciones de Michael McCormick, el nuevo Imperio Cristiano supuso un extraordinario resurgimiento de la propaganda asociada a la Realeza triunfal, multiplicándose por tres los festivales imperiales de celebración de victorias militares⁷³.

Ya en el mencionado *Discurso a la Asamblea de los Santos* atribuido a Constantino el Grande se formulaba una estrecha vinculación entre la *pietas imperatoris* (esto es, su devoción religiosa) y las victorias militares alcanzadas por las armas romanas⁷⁴. Y en la carta que el emperador envió al rey persa Sapor, «la más constantiniana de sus epístolas», era el propio Constantino quien establecía la relación entre su fe y sus victorias: *mi ejército, consagrado a Dios, lleva sobre los hombros su enseña, y dondequiera lo llame la causa de la justicia, allá se dirige. Al punto recibo yo de ahí la grata recompensa con victorias resonantes*⁷⁵.

Por su parte, en su *Panegyricum* del emperador Eusebio de Cesarea abundaba en el discurso de la Realeza triunfal definiendo con grandilo-

⁷⁰ J.A. MUNITIZ, *War and Peace Reflected in Some Byzantine Mirrors of Princes*, art. cit., p. 51.

⁷¹ A. BRAVO GARCÍA, «Acerca del Rey ideal en la segunda sofística: su calidad de pacificador», *Helmántica*, 24, 1973, p. 558 y ss.

⁷² M. MCCORMICK, *Eternal Victory*, op. cit., p. 3. De esta forma, a finales del siglo V, Prisciano de Cesarea componía en honor del emperador Anastasio un poema elegíaco (el *De Laude Anastasii*) que se limitaba a ser una exaltación de las victorias militares del soberano.

⁷³ M. MCCORMICK, *Eternal Victory*, op. cit., pp. 35-36.

⁷⁴ A. FONTÁN, *Letras y poder en Roma*, op. cit., pp. 374-375.

⁷⁵ EUSEBIO DE CESAREA, *Vita Constantini*, IV, 9, ed. cit., p. 341.

cuencia las características del buen gobernante cristiano, llamado a hacer la guerra a los enemigos de Cristo: *nuestro emperador deriva el manantial de su autoridad de lo alto y es fuerte en el poder de su sagrado título. Llevando a los que gobierna en la tierra al Verbo Unigénito, o sea al Salvador, les convierte en súbditos apropiados para Su Reino. Subyuga y castiga a los adversarios de la Verdad según los usos de la guerra*⁷⁶.

Un discurso político muy similar lo descubrimos en el *Panegyricum Constantini* debido a Nazario, compuesto con ocasión de los quince años del principado de Constantino (año 321). El *leitmotiv* de este opúsculo radica en explicar la victoria constantiniana sobre Majencio a partir de la contraposición entre la condición de «tirano encenagado por el vicio» de este último y el dechado de virtudes del primero⁷⁷.

La intervención providente de la Divinidad daría el galardón de la victoria al gobernante recto y virtuoso, según leemos en las palabras que Nazario dirigió a Constantino: *desde lo alto, un Dios, árbitro de la Naturaleza, nos contempla... esa majestad discriminadora entre lo inocente y lo criminal que sopesa, examina y aprecia el valor de todos los méritos, ésa ha protegido tu piedad, ha hecho trizas la abominable locura de ese tirano y tu invicto ejército inflamado con la conciencia de tantas victorias ha ayudado además con tantas fuerzas cuantas Dios pudo prestar*⁷⁸.

De esta forma, la teología política constantiniana hizo de la Providencia la suprema instancia que remunera la vida virtuosa del gobernante cristiano con el triunfo bélico y la vida del tirano enemigo de la verdadera Fe con la derrota y el desastre (algo ejemplificado en el destino del emperador perseguidor del cristianismo, Valeriano, capturado y desollado por los persas *merced a la justicia divina*).

De hecho, Henri Grégoire, tan equivocado en sus hipótesis para otras cuestiones, acertó cuando estableció que Eusebio de Cesarea había dado un sentido cristiano de Cruzada a las guerras de Constantino contra sus rivales paganos Majencio y Licinio. En efecto, Eusebio convirtió la lucha contra estos *tiranos* en una auténtica *guerra santa* contra los *enemigos de Dios (theomachos)*, en lo que fue una actualización cristiana de la teología

⁷⁶ EUSEBIO DE CESAREA, *Panegyricum*, II (apud Ch.N. COCHRANE, *Christianity and Classical Culture*, op. cit., ed. cit., p. 187).

⁷⁷ F.J. LOMAS SALMONTE, *Propaganda e ideología*, art. cit., p. 159.

⁷⁸ NAZARIO, *Panegyricum Constantini*, 10, 7, 3-4 (apud F.J. LOMAS SALMONTE, *Propaganda e ideología*, art. cit., p. 160). Aunque no sabemos a ciencia cierta si Nazario era cristiano, he optado por una interpretación cristiana del *ex alto rerum arbiter deus* al cual hace referencia, escribiéndolo con mayúsculas. F.J. LOMAS ha preferido, en cambio, dejarlo en minúsculas ante la ambigüedad paganizante del texto.

de la guerra bíblica (el *Libro de los Macabeos* ofrecía el paradigma del *enemigo de Dios* en la figura de Antíoco IV Epífanes). Es bien sabido que esta visión providencialista de la guerra santa tendrá una vigencia milenaria en el pensamiento occidental.

Con todo, el discurso de la Realeza sapiencial también tuvo su hueco en el marco de la publicística política del Bajo Imperio Romano. Ninoslava Radosevic ha apuntado que «el tema platónico del Rey-filósofo fue uno de los más profusamente utilizados por los panegiristas del siglo IV que compusieron encomios de los primeros monarcas del nuevo imperio cristiano»⁷⁹.

Esta noción del emperador-filósofo cristiano tenía en el siglo IV diferentes niveles de significación. En primer lugar, implicaba un discurso sobre un emperador sabio idealizado que tomaba las decisiones correctas gracias a su educación en la Tradición clásica, en particular en la *homerike paideia* (cultura homérica). Un conocimiento perfecto de la literatura clásica y una familiaridad con las gestas de los héroes de la Antigüedad suponían condiciones necesarias para un buen gobernante. Sin embargo, el tomar sabias decisiones no siempre dependía de la cultura literaria del soberano. En ocasiones, eran fruto de la inspiración divina o de la enseñanza de un progenitor sabio⁸⁰.

Libanio y Temistio insistieron en sus obras en la importancia que tenía una educación profunda y a conciencia del futuro gobernante, en particular una educación en la ciencia del buen gobierno (*basileias dioikesis*), la retórica (*rethorike*) y la elocuencia (*deinotes logou*). Los emperadores cristianos debían ser *philologoi* (literatos) tanto como *philopolemoi* (amantes de la batalla), recompensando con honores a los hombres de letras con talento en la misma medida que a los guerreros heroicos⁸¹. El emperador sin educación (*agroikotos anaphaneis basileus*) resultará ser un monarca no capacitado del todo para el buen gobierno, reduciendo la dignidad imperial a mera ostentación⁸².

Por otra parte, Temistio desarrolló en sus *Orationes* un discurso sobre el renacimiento de la Filosofía impulsado por parte de los emperadores cristianos como Constancio (de quien alaba su fundación de un *scriptorium* imperial), Joviano y Teodosio. Además, Temistio toca un tema clásico de la Realeza sapiencial helenística al aludir a su labor como pre-

⁷⁹ Ninoslava RADOSEVIC, «The Emperor as the Patron of Learning in Byzantine *Basilikoi Logoi*», *To Ellenikon: Studies in honor of Speros Vryonis, Jr.*, eds. Jelisaveta Stanojevich et al., Nueva York, 1993, p. 268.

⁸⁰ N. RADOSEVIC, *The Emperor as the Patron of Learning*, art. cit., p. 268.

⁸¹ TEMISTIO, *Orationes*, 4, 54a; 5, 63c; 8, 105d; 9, 123b (*apud* N. RADOSEVIC, *The Emperor as the Patron of Learning*, art. cit., p. 274).

⁸² N. RADOSEVIC, *The Emperor as the Patron of Learning*, art. cit., p. 269.

ceptor del futuro emperador Arcadio, recordando que fue la educación de Aristóteles la que hizo amo del mundo a Alejandro Magno. Y es que, según Temistio, la *synkriseis* (camaradería espiritual) entre un filósofo y un rey estaría en el origen del éxito de todo reinado⁸³.

Constantino el Grande como Emperador-Filósofo: el cesaropapismo sapiencial

Pero es en el imaginario imperial que nos brinda la cronística cristiana bajoimperial donde descubrimos el discurso más elaborado y complejo en torno a la Realeza sapiencial. El epicentro de este discurso lo constituye, como no podía ser de otra forma, la figura de Constantino el Grande. El mejor ejemplo de este discurso sapiencial de la Realeza cristiana lo hallamos en la *Vita beatissima imperatoris Constantini* (circa 339) del obispo, cronista y amigo del emperador, Eusebio de Cesarea⁸⁴, una obra que se ha calificado como «ya medieval en su apariencia»⁸⁵.

Allí encontramos un retrato memorable de la costumbre de Constantino de predicar en las reuniones de su corte, a la cual imponía un estricto régimen de oración. El emperador bajaba la voz, apuntaba hacia el cielo y les decía a sus curiales que sólo Dios les había colocado tanto a él como a ellos en tan elevada posición⁸⁶. El tono ejemplarizante de este episodio resulta, sin duda, propio de un espejo de príncipes.

Aún más interesante como retrato sapiencial resulta el capítulo 29 del libro IV de la *Vita Constantini*, donde el obispo da cuenta de la intensa actividad intelectual de su biografiado: *él mismo pasaba las horas de las noches sin dormir, a fin de enriquecer su espíritu con las Sagradas Escrituras, y como en sus ratos de ocio escribía discursos, con asiduidad los hacía públicos, con la profunda convicción de que era preciso gobernar a los súbditos dando explicaciones y haciendo lógica toda la gestión gubernamental. Por ello, personalmente hacía las convocatorias, y vastísimas masas acudían presurosas para escuchar a un emperador que filosofaba*⁸⁷.

⁸³ TEMISTIO, *Orationes*, 18, 225a; 5, 63c; 10, 130c; 17, 213c (*apud* N. RADOSEVIC, *The Emperor as the Patron of Learning*, art. cit., p. 270).

⁸⁴ Sobre su figura, *vid.* S. WALLACE-HADRILL, *Eusebius of Caesarea*, Londres, 1960.

⁸⁵ JOHN BOWLE, *Western Political Thought. From the Origins to Rousseau*, Londres, 1961, p. 118.

⁸⁶ E. DE CESAREA, *Vita Constantini*, IV, 29, *ed. cit.*, p. 357; A. CAMERON, *The later Roman Empire*, *op. cit.*, *ed. cit.*, pp. 66-67.

⁸⁷ EUSEBIO DE CESAREA, *Vita Constantini*, IV, 29, *ed. cit.*, p. 355. Que Constantino componía sus propios discursos es recalcado de nuevo en el capítulo 32: *el emperador*

Esta idea de «un emperador que filosofaba», de un *basileus philosophos*, es remachada más adelante cuando Eusebio escribe: *su verbo golpeaba como si se tratara de un flagelo... esto testimoniaba sin interrupción, esto recordaba, de esto era maestro... fiando en la autoridad de su fe*⁸⁸. Por consiguiente, contra la imagen, originada en un falso prejuicio, de un basto soldadote ilirio que la publicística pagana de la Antigüedad y la historiografía anticlerical han querido transmitir⁸⁹, Constantino el Grande aparece aquí perfilado como un emperador «que escribe filosofía, se interesa por los libros y pronuncia discursos de intelectual»⁹⁰.

El editor español de la *Vita Constantini*, Martín Gurruchaga, ha señalado que en este pasaje Eusebio dibuja una *imagen didascálica* (magisterial) de Constantino, una imagen «básica» para la teología política del obispo de Cesarea⁹¹. El emperador encarnaría para Eusebio una serie de arquetipos políticos como el de «heraldo del Logos», hierofante, «ley animada», filántropo... y uno de ellos sería el de *didáskalos* (maestro de la Humanidad). Dios le ha comunicado «directamente» las verdades y «le ha honrado con innumerables teofanías que debe revelar a su pueblo»⁹².

Obviamente, aquí hay una intención ejemplarizante, didáctica, inherente a la agenda política del obispo de Cesarea, quien no duda en bautizar como *santísima vida del emperador* su biografía apologética (*enkommion*), escribiendo asimismo que *el mismo Dios propuso a este hombre ante el género humano como lección magistral de un modelo religioso*⁹³. Sin embargo, no parece muy plausible en una época de Realeza triunfal en la que la victoria militar bastaba y sobraba para legitimar el poder imperial la introducción por Eusebio de virtudes sapienciales ficticias en la *Vita Constantini*.

solía componer sus discursos en lengua latina. Los traductores que estaban encargados de este cometido los vertían luego al griego; A. FONTÁN, Letras y poder en Roma, op. cit., p. 370. En otro pasaje (I, 8), se afirma que Constantino anunciaba a Dios con sus imperiales discursos a los bárbaros.

⁸⁸ EUSEBIO DE CESAREA, *Vita Constantini*, IV, 29, ed. cit., p. 357.

⁸⁹ Constantino el Grande fue objeto de su particular «leyenda negra» por parte de un sector anticlerical de la historiografía durante los siglos XIX y XX. Desde la obra de Edward Gibbon, se han vertido numerosas descalificaciones sobre su figura. Burckhardt le definió como un «asesino egoísta e irreligioso», Alföldi le consideró un «supersticioso», Piganiol le describió como «un pobre hombre que anda a tientas», Grégoire quería hacer de él un segundón sin cultura... (M. GURRUCHAGA (ed.), *Vida de Constantino*, op. cit., intro., pp. 8-9).

⁹⁰ Antonio FONTÁN, «La revolución de Constantino», *La conversión de Roma*, op. cit., p. 134.

⁹¹ M. GURRUCHAGA (ed.), *Vida de Constantino*, op. cit., p. 357, n. 47.

⁹² M. GURRUCHAGA (ed.), *Vida de Constantino*, op. cit., intro., p. 93.

⁹³ EUSEBIO DE CESAREA, *Vita Constantini*, I, 4, ed. cit., p. 145.

Ahora bien, siendo probablemente verídico y significativo este retrato de un Constantino con hondas preocupaciones intelectuales, lo que resulta de la mayor importancia es esta imagen de un «emperador que filosofaba» que transmitió Eusebio de Cesarea a la Antigüedad Tardía y la Edad Media. Constantino el Grande, reverenciado como *el primer emperador cristiano* por la Iglesia, había sido también el primero en encarnar la Realeza sapiencial cristiana.

Ciertamente, sus desvelos por educar/evangelizar a las masas, *de pie, por completo erguido, con el semblante contraído y la voz sumisa, iniciando a la concurrencia en la doctrina divina con total devoción*⁹⁴, encajaban a las mil maravillas en el paradigma del Rey Filósofo educador de la Polis por el que abogara Platón en *La República*. No podemos descartar tampoco la influencia en la imagen sapiencial de Constantino descrita por Eusebio del modelo de *basileus didaskálos* (Rey Maestro) por el que abogara un Plutarco en sus escritos políticos dos siglos atrás.

Sea como fuere, lo cierto es que emperadores filósofos paganos como Marco Aurelio o Adriano nunca habían llegado a tanto. La *eloquentia* del político ciceroniano puesta al servicio de la *praedicatio* cristiana. El emperador como *filósofo de la Fe, obispo exterior y nuevo Moisés*⁹⁵ que adoctrina a su pueblo en el Sumo Bien platónico devenido en Verdad revelada cristiana. No otra cosa intentará hacer Carlomagno, intitulado *nuevo David*, casi cinco siglos después.

Otro aspecto de relevancia en el discurso de la Realeza sapiencial que construyó Eusebio en torno a la figura de Constantino es el de la educación de sus hijos. Si veíamos antes como el emperador era *didáskalos* de su pueblo, ahora se le presenta como sabio maestro de sus hijos: *con la mira puesta en legarles una dote espiritual de salutífero efecto sobre su alma, les implantaba las simientes de la religiosidad, bien acercándoles él mismo a los conocimientos teológicos, bien concertándoles hombres de probada piedad como preceptores; no dejó por ello de señalarles otros expertos en las restantes materias, gente que había llegado al ápice del saber. Unos los avezaban en las artes marciales, otros los hacían versados en los asuntos de estado, mientras que no faltó el que los ejercitara como jurisperitos*⁹⁶.

Por otro lado, en el libro noveno de la *Historia Eclesiástica* (año 324) también debida a Eusebio de Cesarea, encontramos un claro retrato moralizado del emperador presentado como gobernante cristiano ejemplar.

⁹⁴ EUSEBIO DE CESAREA, *Vita Constantini*, IV, 29, *ed. cit.*, p. 355.

⁹⁵ Vid. E. BECKER, «Konstantin der Grosse der neue Moses», *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 31, 1910, p. 164 y ss.

⁹⁶ EUSEBIO DE CESAREA, *Vita Constantini*, IV, 51, *ed. cit.*, p. 375.

El propio autor advierte que este retrato no pretende ser una descripción de los hechos del reinado sino un retrato de Constantino en tanto que *imperator christianus*⁹⁷.

En efecto, debemos a la pluma de Eusebio de Cesarea la imagen cesaropapista que tenemos de Constantino como «obispo exterior» (*episkopos ton ektos: Vita Constantini*, IV, 24)⁹⁸ que dirige la oración en la corte, lidera la Iglesia y preside las deliberaciones del Concilio de Nicea (año 325), una asamblea de 318 obispos que «simbolizaba la imagen del *Regnum Christi*» en palabras del cronista⁹⁹.

Es bien sabido que los emperadores cristianos heredaron el simbolismo místico del rígido ceremonial y la ideología imperiales inaugurados por Diocleciano. La jerarquía y el hieratismo de la corte imperial se justificaron en el modelo neoplatónico y cristiano de las Jerarquías celestes, siendo el emperador y sus cortesanos una suerte de encarnación terrena de Cristo y los ángeles¹⁰⁰. Este programa de sacralización de la Monarquía imperial sería perfeccionado por Teodosio, quien llevó a finales del siglo IV el paradigma de la santificación católica del estado romano a su máxima expresión. El emperador en tanto que *sacratissimus princeps* legislaba en cuanto que *oráculo*, siendo sus disposiciones *caelestia statuta* recibidas con solemne *adoración* por los dignatarios locales. El incumplimiento de las leyes se convertía así en *sacrilegio*¹⁰¹.

La teología política cesaropapista y la respuesta ambrosiana

Eusebio de Cesarea fue, en definitiva, el primer teórico de una Realeza cristiana de corte cesaropapista¹⁰² y éste fue el modelo que transmitió a las

⁹⁷ A. CAMERON, *The later Roman Empire*, *op. cit.*, *ed. cit.*, p. 62; M. MARCOS SÁNCHEZ, *El Cristianismo y la caída del Imperio Romano*, *art. cit.*, p. 119; *vid.* T.D. BARNES, *Constantinus and Eusebius*, *op. cit.*

⁹⁸ En torno a este concepto, *vid.* J. STRAUB, «Kaiser Konstantin als *episkopos ton ektos*», *Regeneratio Imperii*, Darmstadt, 1972, pp. 119-134; y R. FARINA, «*Episkopos ton ektos* (Eusebio, *De Vita Const.*, IV, 24)», *Salesianum*, 29, 1967, pp. 409-413.

⁹⁹ EUSEBIO DE CESAREA, *Vita Constantini*, III, 15, *op. cit.*, *ed. cit.* Sobre la teología política de Eusebio, *vid.* G. RUHBACH, «Die politische Theologie Eusebs von Caesarea», *Die Kirche angesichts der konstantinischen Wende*, ed. G. Ruhbach, Darmstadt, 1976, pp. 236-258.

¹⁰⁰ Henri-Charles PUECH (ed.), *Las religiones en el mundo mediterráneo y el Oriente próximo*, Madrid, 1979, vol. 1, p. 130.

¹⁰¹ Ch.N. COCHRANE, *Christianity and Classical Culture*, *op. cit.*, *ed. cit.*, pp. 317-318.

¹⁰² Sobre la ideología cesaropapista de Eusebio de Cesarea y la posterior «rutinización» de la figura carismática del *basileus* por parte de los historiadores bizantinos Sozómeno, Teodoro y Sócrates, *vid.* G.F. CHESNUT, *The First Christian Histories*, París, 1977, pp. 61-166.

generaciones futuras, sobre todo a las de Bizancio donde el cesaropapismo será parte sustancial de la *basileia*¹⁰³. Si bien desde la segunda mitad del siglo IV, Eusebio fue una figura desacreditada en el Oriente griego acusado de haber sido filoarriano, el eusebianismo político impregnó la historia de Bizancio¹⁰⁴. Cuando el emperador León III (717-741) proclame *yo soy sacerdote* para escándalo de San Juan Damasceno, su fuente de inspiración será la figura de Constantino tal y como la transmitió Eusebio.

En el Occidente latino, el modelo de Realeza autocrática encarnado por Constantino el Grande en tanto que *obispo exterior, guardián de la Fe divina y variante peculiar de hombre santo*¹⁰⁵ ejerció una considerable influencia en el discurso político carolingio que presentaba sin ambages a Carlomagno como *episcopus episcoporum* (obispo de los obispos) así como en la propia actuación del monarca franco presidiendo concilios como el de Frankfurt (año 794).

Con todo, el modelo cesaropapista constantiniano nunca llegó a ejercer, ni de lejos, el mismo predominio sobre el imaginario político occidental que en el Oriente bizantino. Y es que la Patrística latina, con San Ambrosio y San Agustín a la cabeza, cuestionó abiertamente el modelo cesaropapista eusebiano y abogó por una diarquía de poderes, *Sacerdotium e Imperium*, las «dos ciudades» fijadas para siempre en el imaginario cristiano por San Agustín¹⁰⁶.

Tuvo que ser precisamente un prefecto consular, un aristócrata y funcionario romano de pura cepa como Aurelio Ambrosio (m. 397), quien iniciara la demolición teórica y simbólica del cesaropapismo constantiniano en Occidente. Elevado de forma inopinada al obispado de Milán en el año 374, San Ambrosio era un intelectual cristiano imbuido de platonismo, un romano helenizante y también un lector entusiasta de Cicerón, Apuleyo, Plotino, Virgilio y Macrobio¹⁰⁷, su carrera desde la prefectura de Liguria a la cátedra episcopal de Milán simboliza el proceso de conversión al cristianismo de la aristocracia romana más culta.

Durante algunos años Ambrosio de Milán iba a ser *la conciencia cristiana del Occidente romano*, alguien que podía obligar al piadoso emperador Teodosio a humillarse en una penitencia pública por su responsabili-

¹⁰³ A. CAMERON, *The later Roman Empire, op. cit., ed. cit.*, pp. 70-71 y 78.

¹⁰⁴ M. GURRUCHAGA (ed.), *Vida de Constantino, op. cit.*, introducción, p. 103. Vid. Michel AZKOUL, «*Sacerdotium et Imperium. The constantinian Renovatio according to the Greek Fathers*», *Theological Studies*, 32, 1971, pp. 431-464.

¹⁰⁵ P. BROWN, *The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity, art. cit.*, p. 80 y ss.

¹⁰⁶ M. GURRUCHAGA (ed.), *Vida de Constantino, op. cit.*, intro., p. 103.

¹⁰⁷ Vid. P. COURCELLE, «Nouveaux aspects du platonisme, III: Ambroise lecteur de Macrobe», *Revue de Études Latines*, 34, 1956, pp. 232-239.

dad en la matanza de miles de rebeldes en la ciudad griega de Salónica¹⁰⁸. Tampoco San Ambrosio dudó en amonestar al emperador Graciano sobre la necesaria humildad y deferencia que debía guardar hacia *el servidor de Dios*, el obispo, recordándole que la victoria se alcanza antes por la fe que por la pericia militar¹⁰⁹.

Con su actuación un obispo intervenía por primera vez en la vida pública en nombre de la fe y de la moral, algo que San Ambrosio llevará a cabo haciendo gala de una autoridad natural inmensa y un gran talento oratorio. El gobernante romano, convertido en obispo, se hace juez de la moralidad pública, lo cual es una auténtica novedad¹¹⁰. Ciertamente, la relación entre San Ambrosio, en cuanto arzobispo de Milán, y los emperadores Teodosio y Graciano fue expresión de una concepción política de la Iglesia en el Imperio muy diferente de la que había defendido Eusebio de Cesarea en tiempos de Constantino el Grande. De forma implícita, San Ambrosio estaba exigiendo al emperador que aceptara el papel de un cristiano más, sujeto a la disciplina eclesiástica, con independencia de su alta dignidad secular. La *maiestas* imperial debía inclinar la cabeza ante la superior *auctoritas* de un sucesor de los Apóstoles¹¹¹.

San Agustín: la Sabiduría cristiana y las Dos Ciudades

Pero sería el brillante discípulo de San Ambrosio, San Agustín de Hipona (350-430), quien edificaría una teología política católica alternativa a la cesaropapista. El joven africano Aurelio Agustín, que San Ambrosio convirtió en buena hora al *modus vivendi* cristiano en el año 386, era un *rethor*, alguien respetado como profesor de retórica en Cartago y la propia Roma. Obispo de Hipona desde el año 396, San Agustín iba a emplear sus treinta y cuatro años de labor pastoral en convertirse en el *philosophus christianus* por excelencia. Lejos de marcar «el final de la cultura antigua», según propuso Henri Marrou para luego retractarse¹¹², San Agustín repre-

¹⁰⁸ J. FONTAINE, *La littérature latine chrétienne*, op. cit., p. 63 y *Nacimiento y desarrollo de una literatura cristiana occidental*, art. cit., p. 71. Vid. F. HOMES-DUDDEN, *The Life and Times of St Ambrose*, 2 vols., Londres, 1935.

¹⁰⁹ SAN AMBROSIO DE MILÁN, *Epistolae*, ed. J.P. Migne, Patrologia Latina, t. 16, col. 875-879. En el *De Fide* (I, 3, ed. cit., p. 5) el obispo de Milán remachaba esta idea; K.M. SETTON, *Christian Attitudes towards the Emperor in the Fourth Century*, Nueva York, 1967, pp. 71-89.

¹¹⁰ J. PAUL, *Histoire intellectuelle de l'Occident médiéval*, op. cit., ed. cit., p. 102.

¹¹¹ R. COLLINS, *Early Medieval Europe*, op. cit., ed. cit., p. 104.

¹¹² Vid. H.I. MARROU, *Saint Augustin et la fin de la Culture antique*, París, 1958.

senta la culminación cristiana de la Antigüedad Tardía, el pensador que remataría la «digestión» cristiana del banquete filosófico griego.

Nos encontramos ante alguien tan buen conocedor de las doctrinas de la Academia platónica y del pensamiento de Cicerón como el que más¹¹³. Si San Ambrosio había bebido en Cicerón para componer su *De Officiis Ministrorum* para la formación del clero, por su parte San Agustín declarará que el *Hortensius* de Cicerón había despertado en él sus primeros impulsos hacia la vida espiritual¹¹⁴. Por otro lado, su epistolario demuestra de forma fehaciente que se movió, antes y después de su conversión, en un círculo altamente cultivado de letrados y gramáticos¹¹⁵.

La preocupación didáctica del obispo de Hipona le colocó ante las Sagradas Escrituras con la actitud de un gramático, actitud que también quedó reflejada en su célebre manual de enseñanza, el *De Doctrina Christiana*. Una obra que, en la historia de la cultura medieval, ocupa un lugar análogo al que ocupó en la historia de la cultura clásica la *Institutio oratoria* del propio Quintiliano, pues sus formulaciones se erigieron en verdades incontrovertibles para buena parte de los intelectuales de la Edad Media¹¹⁶.

En este manual para escolares cristianos San Agustín dictaminó que las obras de los filósofos griegos (*auctores graeco nomine*) también tienen su origen en la mente de Dios¹¹⁷. Aún más, la división tripartita de la *paideia* griega en Física, Lógica y Ética sería para el santo africano de inspiración divina, asimilándola a las Tres Personas de la Santísima Trinidad¹¹⁸.

Sin embargo, San Agustín rechazó frontalmente como ilusorio el antiguo ideal clásico de la *paideia* en cuanto creencia en la solución de los problemas de la Humanidad a través de la educación¹¹⁹. Las aberraciones humanas consecuencia del pecado original no se solucionarían a través de la disciplina del intelecto sino merced a la gracia divina: el hombre no

¹¹³ J. FONTAINE, *La littérature latine chrétienne*, op. cit., pp. 90-93.

¹¹⁴ Así lo declara en el *De Doctrina Christiana* (II, 16). Por otra parte, San Agustín fue, junto a Eusebio de Cesarea, uno de los primeros en definir la IV égloga de las *Bucólicas* de Virgilio como un anuncio del advenimiento de Cristo (*De Civitate Dei*, X, 27), lo que otorgaría al poeta pagano una gran aureola de prestigio en la Edad Media.

¹¹⁵ H.I. MARROU, *Décadence romaine*, op. cit., ed. cit., p. 67; vid. la obra de este mismo autor, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, París, 1938.

¹¹⁶ E. GILSON, *La Philosophie au Moyen Age*, op. cit., p. 166.

¹¹⁷ *Divina mente fusa et sapienter et eloquenter. Quid mirum si et in istis* (los autores paganos) *inveniuntur, quos ille misit qui facit ingenia* (SAN AGUSTÍN, *De Doctrina Christiana*, VII, 21).

¹¹⁸ SAN AGUSTÍN, *De Civitate Dei*, XI, 25 (ed. cit., vol. 1, p. 730).

¹¹⁹ Ch.N. COCHRANE, *Christianity and Classical Culture*, op. cit., ed. cit., p. 440.

puede alcanzar por sí mismo el Bien, la Verdad, la Belleza, pues todo ello es un *donum gratuitum* de Dios. Por tanto, el sueño clásico de perfectibilidad humana, su confianza en la voluntad del hombre de elevarse por encima de la miseria material serían para San Agustín un fraude.

Si la Patrística griega, nutrida de un pensamiento filosófico cósmico, había concebido el conocimiento de la Creación toda entera beneficioso para la salvación del alma, San Agustín, por el contrario, centraría todo conocimiento en el hombre mismo, inaugurando un humanismo cristiano radical. Este gusto agustiniano por la introspección que reducía todo conocimiento a la moral y la mística influyó decisivamente en la cultura del Occidente católico.

«Lo más curioso —escribe Jacques Paul— es que un pensamiento tan potente, tan directamente moralizante, no haya desalentado las empresas científicas de la Edad Media»¹²⁰. En este sentido, Gerald Bonner ha postulado en un bello ensayo la existencia de una tensión interna entre el humanismo cristiano del obispo de Hipona y su faceta primordial de teólogo, faceta en la cual sus razonamientos le conducían a un cierto desapego hacia la ciencia y una actitud crítica hacia la *curiositas* científica¹²¹. De esta forma, la duda académica de los filósofos (*incerta sunt omnia*) era para San Agustín sinónimo de una *detestable demencia académica*¹²², siendo el propio escepticismo metodológico de la ciencia la base de su inferioridad frente a la *sapientia* inspirada por Dios.

Sea como fuere, su recelo hacia las ciencias naturales nunca se trasladó al campo de la docencia. El obispo africano mostró una preocupación extrema por la evangelización de los iletrados, los rústicos y los ignorantes, una preocupación concretada en la redacción de su manual *De Catechizandis Rudibus* (*Sobre la catequesis de los analfabetos*). En este sentido, San Agustín tenía muy claro que *es mejor que nos reprendan los gramáticos a que no nos comprenda el pueblo*¹²³.

A la hora de establecer el espíritu que animaría a los sabios de la Ciudad de Dios y los de la Ciudad del Diablo, San Agustín materializa su visión de esta confrontación entre *sapientia* cristiana y *scientia* mundana en

¹²⁰ J. PAUL, *Histoire intellectuelle de l'Occident medieval*, op. cit., ed. cit., p. 115.

¹²¹ Vid. Gerald BONNER, «Vera Lux illa est quae illuminat: the Christian Humanism of Augustine», *Renaissance and Renewal in Christian History*, ed. D. Baker, Oxford, 1977, pp. 1-22.

¹²² SAN AGUSTÍN, *De Civitate Dei*, XIX, 18 (ed. cit., vol. 2, p. 603): *quibus incerta sunt omnia, omnino Civitas Dei talem dubitationem tamquam demenciam detestatur*.

¹²³ *Melius est reprehendant nos grammatici quam non intellegant populi* (SAN AGUSTÍN, *Enarrationes in Psalmos*, CXXXVIII, 20; apud E.R. CURTIUS, *Europäische Literatur und Lateinisches Mittelalter*, op. cit., ed. cit., t. 2, p. 645).

un contundente pasaje: *los sabios de la Ciudad del Diablo, viviendo según el hombre, han buscado los bienes de su cuerpo o de su espíritu o los de ambos; y pudiendo conocer a Dios, no le honraron ni le dieron gracias, sino que se envanecieron en sus pensamientos y su necio corazón se oscureció. Pretendiendo ser sabios, exaltándose en su sabiduría por la soberbia que los dominaba, resultaron unos necios que cambiaron la gloria de Dios inmortal por imágenes de hombres mortales... venerando y dando culto a la criatura en vez de al Creador, que es bendito por siempre. En la Ciudad de Dios, en cambio, no hay otra sabiduría en el hombre que una vida religiosa, con la que se honra justamente al verdadero Dios, esperando premio en la sociedad de los santos*¹²⁴.

Por consiguiente, estaríamos aquí ante una prefiguración desde la Antigüedad de la civilización clerical y monástica que caracterizaría la Edad Media. De acuerdo con ello, frente a los filósofos y poetas paganos, los sabios cristianos serían definidos por San Agustín *no como hombres de talento o genio, sino como gente en quienes existe, con el mayor alcance otorgado al hombre, el más claro conocimiento posible del hombre y de Dios, juntamente con un modo de vida conforme con tal conocimiento*¹²⁵.

Este conocimiento estaría apoyado en unas *reglas de la sabiduría (regulae sapientiae)* a un tiempo verdaderas e inmutables del mismo modo que lo son las reglas matemáticas. Unas reglas que el sabio conoce no con los *ojos de la carne* sino con los *ojos del espíritu (spiritualiter)*. Unos ojos del espíritu que es el propio Cristo quien guía como *maestro oculto del hombre* en todo acto intelectual¹²⁶. Por otro lado, en lo que atañe al ámbito de la moral, felicidad y sabiduría estarían estrechamente vinculadas: *el hombre feliz ha de ser un sabio perfecto en todas las cosas*¹²⁷. Además, y esto sí que nos parece indicativo, el santo africano escribió que la virtud, el arte de vivir, consiste en una *vida sabia*, ya que es la sabiduría la que nos enseña el verdadero sendero de la virtud¹²⁸.

En sus *Confesiones* San Agustín proclama: *¡Cuánto mejores eran las fábulas de los gramáticos y los poetas que aquellos engaños!* (se refiere a la herejía maniquea de su juventud) *...pues los versos de los poetas puedo convertirlos en alimento verdadero*¹²⁹. Una fórmula, *meliores esse grammaticos*

¹²⁴ SAN AGUSTÍN, *De Civitate Dei*, XIV, 28, *ed. cit.*, vol. 2, p. 138.

¹²⁵ SAN AGUSTÍN, *De Utilitate Cred.*, XII, 27 (*apud* Ch.N. COCHRANE, *Christianity and Classical Culture*, *op. cit.*, *ed. cit.*, p. 404).

¹²⁶ SAN AGUSTÍN, *De Magisterio*, 12: *Christus veritas intus docet* (*apud* Ch.N. COCHRANE, *Christianity and Classical Culture*, *op. cit.*, *ed. cit.*, p. 424).

¹²⁷ SAN AGUSTÍN, *Contra Académicos*, I, 3 (*ed. C. Fernández, op. cit.*, p. 140).

¹²⁸ SAN AGUSTÍN, *De Civitate Dei*, XIX, 3 (*ed. cit.*, t. 171, p. 461): *Virtus est ars agendae vitae quam doctrina inserit... Quoniam non omnis vita, sed sapiens vita virtus est.*

¹²⁹ SAN AGUSTÍN, *Las Confesiones*, III, c. 6, 11, *ed. O. García*, Madrid, 1986, p. 77.

quam haereticos (antes gramáticos que herejes), que implicaba tanto un cierto rechazo de la poesía secular en tanto que «mal menor» como una tolerancia hacia ella, ya que la *enarratio poetarum* podía ser utilizada como propedéutica para las Sagradas Escrituras. Sin duda, una postura tanto más apreciable cuanto en el año 398 el IV Concilio de la diócesis vecina de Cartago había desaconsejado a los fieles católicos la lectura de los poetas paganos apoyándose en el hecho de que sus *fábulas inanes* excitaban pensamientos libidinosos (*mentem exitant ad inventiva libidinum*)¹³⁰.

Testigo del terrible impacto en las conciencias del saqueo de Roma por los Visigodos de Alarico (24 de agosto del año 410), muerto en su sede de Hipona cuando ésta era asediada por los Vándalos de Genserico (año 430), su mente genial brindó una nueva cosmovisión a la moribunda Romanidad: el ideal del *homo viator* (el hombre peregrino en la Tierra). La Iglesia Católica sería explicada y comprendida a partir de sus escritos como una *Civitas peregrinans*, una auténtica alternativa espiritual a la Roma imperial, una *caput Mundi* que se pretendía eterna pero que se venía abajo por momentos.

De esta forma, el último de los cuatro imperios universales de la profecía de Daniel, el Imperio Romano, pasaba de ser el estado cesaropapista cristiano instrumento de la Providencia postulado por Eusebio de Cesarea a ser denostado implícitamente por San Agustín en tanto que *la Babilonia de Occidente*, una *Civitas diaboli* en la que imperaba la confusión¹³¹. San Agustín hizo ver a muchos que, después de la venida del Redentor, la única forma de comunidad cristiana no era el estado romano sino sólo la Iglesia, «manifestación o figura terrenal del Reino de Dios, de manera que una comunidad política al margen de ella carecía de derecho a la existencia», según apunta Manuel García Pelayo¹³².

El esquema providencialista de las Dos Ciudades formulado en su *De Civitate Dei* (compuesta entre el 413 y el 426 en reacción a la caída de Roma en manos de los Visigodos), una obra capital que alcanzaría una vigencia milenaria por acuñar el concepto de «progreso histórico del hombre». El «libro más profundo de la Historia», según lo definió Donoso Cortés, ha sido la única obra de la Patrística que ha influido sus-

¹³⁰ E.R. CURTIUS, *Europäische Literatur und Lateinisches Mittelalter*, op. cit., ed. cit., t. 2, p. 645.

¹³¹ *Eius inimica est civitas diaboli Babylon, quae confusio interpretatur* (SAN AGUSTÍN, *De Civitate Dei*, XVII, 16, ed. Santos Santamarta y Miguel Fuertes, *Obras Completas de San Agustín*, XVI, B.A.C., Madrid, 5.ª ed., 2000, vol. 2, p. 385).

¹³² MANUEL GARCÍA PELAYO, *El Reino de Dios, arquetipo político. Estudio sobre las fases políticas de la Alta Edad Media*, Madrid, 1959, p. 189.

tancialmente en el pensamiento laico de la Edad Contemporánea, tanto en autores católicos tan señalados como Blas Pascal, Jacques Maritain y Eugenio d'Ors, como ajenos a la Iglesia, algunos de la importancia de Hegel, Leibniz y Comte¹³³.

En este sentido, Christopher Dawson ha escrito que «los pensamientos de San Agustín estaban fijos no en la suerte de la ciudad de Roma o de la ciudad de Hipona, ni en la lucha de romanos y bárbaros, sino en aquellas otras ciudades que tienen sus cimientos en el Cielo y en el Infierno... Y, de hecho, aunque la era de San Agustín terminó en ruina y aunque la Iglesia de África, en cuyo servicio gastó su vida, estaba destinada a ser borrada completamente como si nunca hubiera existido... el espíritu de San Agustín continuó viviendo y dando fruto mucho tiempo después de que el África cristiana hubiese dejado de existir; este espíritu entró en la tradición de la Iglesia occidental y modeló el pensamiento de la Cristiandad en Occidente de tal suerte que nuestra civilización lleva la impronta de su genio»¹³⁴.

Para San Agustín la historia del mundo no es sino una *pedagogía divina* cuyo objeto es la educación del género humano de cara a su redención. El curso de la Historia se organiza a partir del combate espiritual entre dos Ciudades místicas que son así definidas por el santo africano: *la una es la Ciudad de Cristo, la otra la del Diablo; aquella la del Bien; ésta la del Mal; compuestas ambas tanto de ángeles como de hombres*¹³⁵. Comprende este esquema místico dualista toda la historia humana ya que la vida de ambas Ciudades, una animada por la *caritas* la otra por la *avaritia*, se extiende desde el principio de la raza hasta el fin del mundo, tiempo durante el cual se hallan físicamente entremezcladas, pero escindidas moralmente, para verse también separadas en lo físico en el Día del Juicio Final¹³⁶.

En consecuencia, la teología de la historia desarrollada por San Agustín en su *De Civitate Dei* inculcó en los cronistas y pensadores medievales (e incluso en muchos de los modernos) una concepción providencialista del devenir histórico que tendría consecuencias decisivas al dotar a la Iglesia de una plena conciencia de su misión en la sociedad, lo que la constituiría en el auténtico motor de la civilización occidental durante la Edad Media. Y es que, según apunta Christopher Dawson, la inmensa actividad polí-

¹³³ Vid. Etienne GILSON, *Les Métamorphoses de la Cité de Dieu*, París, 1952.

¹³⁴ C. DAWSON, «Christianity and the Rise of Western Civilization», *Progress and Religion*, Londres, 1929, pp. 132-142, ed. esp. *Historia de la Cultura cristiana*, México, 1997, pp. 192-193.

¹³⁵ SAN AGUSTÍN, *Enchiridion*, XXIX.

¹³⁶ SAN AGUSTÍN, *De Catechizandis Rudibus*, XIX, 31 y *De Civitate Dei*, XVIII, 54.

tica, social, educacional e intelectual que la Iglesia Católica desplegó en el conjunto del Occidente medieval se debió en gran parte a la concepción agustiniana de ésta como una fuerza dinámica en contraste con la concepción metafísica estática de la Iglesia Ortodoxa en Bizancio, lo que la sumió en la pasividad y el letargo contemplativo¹³⁷.

Asimismo, en el pensamiento del gran santo africano se ha querido ver un fundamento lejano de lo que el profesor Arquillière definió en su día como *agustinismo político*, un término que ha hecho fortuna con el que pretendía definir la aplicación, algo tergiversada, de la filosofía de San Agustín al ámbito del pensamiento político medieval. Un concepto bastante inadecuado, como él mismo reconoció en su día, ya que atribuye al obispo de Hipona una paternidad ideológica del todo irreal.

Y es que en el *agustinismo político* de la Plena Edad Media se descubre un cierto reduccionismo hierocrático bastante ajeno al pensamiento de San Agustín. En la mentalidad política del obispo de Hipona, según señala Arquillière, no cabe hablar de una dominación del poder secular por parte de la Iglesia. Más bien se trata de que la religión cristiana debe ser la *raison d'être* del estado secular, tratándose de alcanzar una integración global del orden político en la *Ecclesia Universalis*, compuesta por todos los cristianos, laicos y clérigos, en tanto que distintos *ordines* que conviven en armonía en su seno¹³⁸. Por tanto, se puede hablar de un teocentrismo agustiniano con Dios como piedra angular del estado, pero no de una hierocracia clerical agustiniana al estilo del pontificado del siglo XIII.

Lo que sí es cierto es que San Agustín puso los primeros cimientos de algunas dinámicas hierocráticas como, por ejemplo, de la posterior actitud despreciativa de parte del clero hacia el poder secular, desmitificado por él, desnudado sistemáticamente de toda su pompa imperial y presentado con todas sus miserias en los escritos del santo africano¹³⁹. De la lectura de

¹³⁷ Christopher DAWSON, *La dinámica de la Historia Universal*, Madrid, 1961, pp. 183-184 y 243-244; *vid.* asimismo, «St Augustine and his Age. The City of God», *Monument to St Augustine*, Londres, 1945.

¹³⁸ Henri Xavier ARQUILLIÈRE, *L'Agustinisme politique: Essai sur la formation des théories politiques du Moyen Age*, París, 1955, p. 54, y «L'essence de l'Agustinisme politique», *Augustinus Magister*, vol. 2, París, 1954, pp. 992 y ss. *Vid.* asimismo los trabajos de R.A. MARCUS, *Saeculum: History and Society in the Theology of St. Augustine*, Cambridge, 1970; N.H. BAYNES, «The Political Ideas of St. Augustine's *De Civitate Dei*», *Historical Association Pamphlet*, 104, 1936; y G. COMBÈS, *La doctrine politique de Saint Augustin*, París, 1927, p. 147 y ss.

¹³⁹ La caída de la ciudad de Roma en el 410 le marcó en este sentido y dio comienzo a su desapego por la institución imperial (*vid.* J. STRAUB, «Augustins Sorge und die *Regeneratio Imperii*», *Historische Jarhbuch*, 73, 1954, pp. 36-60).

San Agustín los obispos medievales dedujeron que los reyes estaban bajo su tutela espiritual, una *tuitio* con inmediatas consecuencias políticas.

En efecto, para el obispo de Hipona la función política estaba ineluctablemente manchada de pecado por su propio origen en la *libido dominandi* (la «voluntad de poder» de Nietzsche), lo que le confería a la Realeza una dignidad espiritual inferior a la del clero. En particular, su contundente comparación entre los reyes y los piratas (*unos infestan el mar y otros la tierra*), así como su célebre definición de los reinos *sin la virtud de la justicia* como *execrables latrocinios y bandidaje a gran escala*¹⁴⁰, permanecerán ancladas firmemente en la conciencia política de muchos intelectuales del Medievo.

Podemos rastrear su influencia en la posterior doctrina isidoriana del *Rex tyrannus* o la hibernica del *Rex iniquus* e incluso en la doctrina política del tiranicidio que algunos pensadores de la Compañía de Jesús defendieron en el siglo XVII¹⁴¹. En el pensamiento agustiniano, en definitiva, todo reino, imperio o república se apoya en el conflicto, el miedo y el despojo, por lo que no merece la adhesión incondicional de los cristianos cuyo corazón debe pertenecer en exclusiva a la Ciudad de Dios.

Particularmente ilustrativo de este tono agustiniano desmitificador de la *maiestas* imperial resulta el interesante capítulo del *De Civitate Dei* sobre la *verdadera felicidad de los emperadores cristianos*, considerado un pequeño espejo de príncipes en la Edad Media¹⁴²: *si llamamos felices a algunos emperadores cristianos, no es precisamente por haber reinado largo tiempo, o porque, tras una muerte plácida, dejaron a sus hijos en el trono, o humillaron a los enemigos del estado... Llamamos realmente felices a los emperadores cristianos cuando gobiernan justamente; cuando en medio de las alabanzas que los ponen por las nubes, y de los homenajes de quienes los saludan humillándose excesivamente, no se ensorbecen, recordando que no son más que hombres; cuando someten su poder a la majestad de Dios, con el fin de dilatar*

¹⁴⁰ SAN AGUSTÍN, *De Civitate Dei*, IV, 4 y 6; Vid. R. WILLIAMS, «Politics and the Soul: A Reading of the *City of God*», *Milltown Studies*, 19, 1987, p. 58 y ss.; H. DEANE, *The Political and Social Ideas of Saint Augustine*, Nueva York, 1963; J. SPÖRL, «Augustinus-Schöpfer einer Staatslehre?», *Historisches Jahrbuch*, 74, 1955, pp. 62-78; y A.H. CHROUST, «The Philosophy of Law of Saint Augustine», *Philosophical Review*, 53, 1944.

¹⁴¹ W. PARSONS, «The Mediaeval Theory of the Tyrant», *The Review of Politics*, 4, 1942, p. 129.

¹⁴² Alois DEMPFF, *Sacrum Imperium: Geschichts-und Staatphilosophie des Mittelalters und der Renaissance*, Munich, 1929, ed. italiana, p. 60: «San Agustín esbozó el primer espejo de príncipes que debía dar origen a todo un género literario»; V. CAPANAGA (ed.), *La Ciudad de Dios*, intro., op. cit., p. 75.

*al máximo su culto; cuando temen a Dios, lo aman, lo adoran; cuando tienen más estima por aquel otro reino, donde no hay peligro... cuando son lentos en tomar represalias y prontos en perdonar... cuando prefieren tener sometidas sus bajas pasiones antes que a país alguno, y esto no ardiendo en deseos de gloria vana, sino por amor a la felicidad eterna... a estos emperadores los proclamamos felices*¹⁴³.

Por consiguiente, el gobierno de la *Civitas Terrena* sería para San Agustín moral y bueno únicamente si es un *remedium peccatorum*, es decir, si hace cumplir la voluntad de Dios, siendo su principal misión el mantenimiento de la paz y el orden, de forma que los hombres puedan consagrarse por entero a la devoción religiosa sin distracciones temporales¹⁴⁴.

En el emperador Teodosio, verdadero fundador del primer estado católico, vio San Agustín el prototipo histórico del príncipe cristiano, tal y como se refleja en el elogioso capítulo que le dedica en el *De Civitate Dei* (V, 26) intitulado *de fide et pietate Theodosii Augusti*. En este capítulo San Agustín lleva a su máxima expresión la cristianización de la Realeza triunfal al escribir que la lucha de Teodosio contra el *opresor de la Fe*, el usurpador Eugenio, *fue más bien con la oración que con las armas*, describiendo los soldados del emperador *cómo un viento fuerte del lado de Teodosio les arrancaba de las manos las armas arrojadizas, lanzándolas contra los enemigos*¹⁴⁵.

Pero si San Agustín convertía en guerra santa las guerras civiles de Teodosio el Grande con sus rivales por la púrpura imperial, su descripción del gobierno del emperador católico resulta ser un auténtico panegírico: *en medio de todos estos vaivenes, y desde el comienzo de su mandato, no cesó de apoyar en sus dificultades a la Iglesia con sus leyes, las más justas y benignas, contra los impíos... Se preciaba mucho más de ser un miembro de la Iglesia que de tener bajo su dominio el orbe entero. Dio orden de derribar por todas partes los ídolos de los gentiles... ¿Hay algo más admirable que su religiosa humildad?... Castigado después por la disciplina eclesiástica, de tal forma hizo penitencia que el pueblo, orando por él, lloró al ver postrada en tierra la majestad imperial*¹⁴⁶.

¹⁴³ SAN AGUSTÍN, *De Civitate Dei*, V, 24, *Quae sit christianorum imperatorum et quam vera felicitas*, ed. cit., vol. 1, pp. 360-361; H. HUBERT ANTON, *Fürstenspiegel und Herrscherethos in der Karolingerzeit*, Bonn, 1968, pp. 47-48.

¹⁴⁴ SAN AGUSTÍN, *De Civitate Dei*, XIX, 13, ed. cit., vol. 2, pp. 588-591; J. BOWLE, *Western Political Thought*, op. cit., pp. 131-132.

¹⁴⁵ SAN AGUSTÍN, *De Civitate Dei*, V, 26, ed. cit., vol. 1, p. 364: *magis orando quam feriendo pugnavit*.

¹⁴⁶ SAN AGUSTÍN, *De Civitate Dei*, V, 26, ed. cit., vol. 1, p. 365.

Esta abierta predilección se debió seguramente al hecho de que Teodosio redefiniera las relaciones existentes entre el poder imperial y la Iglesia, entre la *Civitas Terrena* y la *Civitas Caelestis*, en beneficio de la segunda, poniendo así fin al *patrocinium* cesaropapista que desde época de Constantino ejercían los emperadores sobre los obispos y la Iglesia en su conjunto. Al agachar la cabeza en penitencia ante San Ambrosio, su maestro, Teodosio ganó una estatura moral gigantesca a los ojos de San Agustín.

Por el contrario, Constantino, el paladín del cesaropapismo no podía ser objeto de especial devoción por parte de San Agustín. De hecho, a pesar de ser el primer emperador cristiano, Constantino no recibe un trato excesivamente elogioso del santo obispo africano en el capítulo que le dedica en el *De Civitate Dei* titulado *De la prosperidad concedida por Dios al emperador cristiano Constantino*¹⁴⁷. En este capítulo se mencionan, eso sí, los *encumbrados favores terrenos* que habría recibido Constantino de Dios por no haber hecho sacrificios a los dioses paganos. Pero lo cierto es que el texto es de lo más escueto y prosaico: *ocupó el trono largo años, mantuvo íntegro y defendió todo el mundo romano como único Augusto. A la hora de organizar y realizar las guerras quedó plenamente victorioso. Tuvo éxito completo contra las tiranías. Murió de avanzada edad, dejando el poder a sus hijos*¹⁴⁸.

Llama poderosamente la atención la ausencia de *laudatio*. El obispo de Hipona no realiza elogio personal alguno del emperador, ni hace mención de sus virtudes como gobernante aparte de su obvia condición de cristiano. Aún más, en realidad lo que lleva a cabo es una enumeración de aquellos aspectos de la Realeza que en el capítulo anterior él mismo había considerado como no definitorios de la *vera felicitas* de los emperadores cristianos, esto es, un reinado duradero, victorias militares y sucesión ordenada de sus hijos. Todo esto lo habría tenido Constantino y, sin embargo, habría quedado lejos, a los ojos de Agustín, de alcanzar la estatura de *decimotercer apóstol* que otros le habían atribuido. El santo africano siempre desconfiaría, casi por instinto, del poder del estado por benefactor que éste fuera aparentemente para la causa de la Iglesia.

La formulación de la doctrina hierocrática: San Gregorio Magno

Dos siglos después de la redacción de *La Ciudad de Dios* surgiría en Occidente la figura del papa San Gregorio Magno (*pont.* 590-604), el

¹⁴⁷ Ch.N. COCHRANE, *Christianity and Classical Culture*, *op. cit.*, *ed. cit.*, p. 216, n.º 10.

¹⁴⁸ SAN AGUSTÍN, *De Civitate Dei*, V, 25, *ed. cit.*, vol. 1, p. 362.

principal artífice de la doctrina hierocrática, conocida, de forma equívoca, como *agustinismo político*¹⁴⁹. Decimos *de forma equívoca* porque, en realidad, lo que se produjo fue una «reinvención» de San Agustín. Al desarrollar la concepción ministerial del poder secular para cristianizar la Realeza bárbara, el papa Gregorio subordinó definitivamente la *potestas* real a la *auctoritas* sacerdotal llevando a sus últimas consecuencias el pensamiento de San Agustín, pero a costa de violentarlo. Y es que fue San Gregorio y no el obispo de Hipona, demasiado consciente de las trampas del poder, el verdadero *campeón de la teocracia* medieval¹⁵⁰.

De origen patricio, nacido en un palacio en la colina Coelia hacia el 540, pariente de los ilustres Anicios, nieto del papa Félix III (m. 492) e hijo de un opulento notario romano llamado Gordiano, Gregorio alcanzará la dignidad de *praefectus* de la ciudad de Roma con sólo treinta y tres años. Pronto se desengañaría, sin embargo, de las vanidades del poder y emprendería la *fuga mundi* cristiana. Sólo cinco años más tarde (578) profesaba como monje benedictino y decidía reutilizar el palacio familiar en el *clivus Scauri* como un cenobio bajo la advocación de San Andrés (actual iglesia de San Gregorio del Monte Celio). También vendió todos sus bienes para fundar otros siete monasterios benedictinos¹⁵¹.

Impactado por su vida intachable y extraordinaria capacidad, el papa Pelagio II le enviará en el 580 como *apocrisiarius* pontificio a Constantinopla para solicitar ayuda al emperador Tiberio II para la atribulada Italia. Allí permanecerá siete años fructíferos a la hora de entablar amistades, como la que le unió a algunos miembros de la dinastía imperial, al patriarca Anastasio y a San Leandro, futuro arzobispo de Sevilla (el hermano del gran San Isidoro). Allí, en el centro de un imperio mundial, se dio cuenta de que al emperador Mauricio sólo le preocupaba su frontera oriental y que el Occidente bárbaro carecía de interés alguno para él, algo de lo que tomó muy buena nota de cara al futuro¹⁵².

Cuando, finalmente, Gregorio Magno tome la difícil decisión de renunciar a la *fuga Mundi* del monacato para aceptar el Pontificado y la guía del *populus christianus*, no tendrá que preocuparse únicamente de una ciudad asolada por la *inguinaria*: el problema de la definición misma del estado pos-romano atormentaba a las mentes más lúcidas del Occidente bárbaro. La herencia agustiniana, con su inherente *contemptu Mundi* y su desprecio por el

¹⁴⁹ H.X. ARQUILLIÈRE, *L'Agustinisme politique, op. cit.*, p. 124; *vid.* C. DAGENS, *Saint Grégoire le Grand. Culture et expérience chrétiennes*, París, 1977.

¹⁵⁰ M. SENELLART, *Les arts de gouverner, op. cit.*, p. 84.

¹⁵¹ P. LLEWELLYN, *Rome in the Dark Ages, op. cit.*, p. 87.

¹⁵² P. LLEWELLYN, *Rome in the Dark Ages, op. cit.*, p. 91.

estado secular a duras penas podía reconciliarse con la realidad cesaropapista del Imperio Bizantino. Y, en el punto de intersección entre ambos, el principio gentilicio germánico, que convertía al clan tribal (*sippe*) en la principal referencia política de los pueblos bárbaros que dominaban Occidente.

De hecho, eran tiempos en los que ningún rey se intitulaba aún en sus diplomas con la fórmula *Rex Dei gratia* (Rey por la gracia de Dios), todo lo más hay algún caso de Realeza *in Dei nomine*¹⁵³. Eran tiempos en los que los reyes germánicos, con la excepción de la España visigoda, accedían al trono sin ninguna ceremonia religiosa y en los que vestigios poderosos de paganismo inundaban la mística regia. Eran tiempos, en fin, en los que los emperadores bizantinos y los reyes visigodos convocaban concilios usurpando funciones eclesiales.

Gregorio, el monje elevado al solio pontificio que se auto proclamó *el cónsul de Dios*, transformaría este orden de cosas al formular una solución que armonizaba los intereses del clero con los de una Realeza bárbara desprovista aún, pero terriblemente necesitada, de la necesaria consolidación institucional (en particular, en lo que tocaba a su inserción en un orden político cristiano). Esta idea la formula con cierta brutalidad el Pontífice en una carta al emperador bizantino Focas: *los reyes bárbaros son señores de esclavos mientras que los emperadores gobiernan sobre hombres libres*¹⁵⁴.

Y es que no era lo mismo ser simples reyes, bautizados pero bárbaros, que ser parte integrante de la Cristiandad romana, la *res publica christiana*. Por ello, el Pontífice insistió una y otra vez en la importancia de la ortodoxia de los reyes germánicos católicos de cara a situarlos en una posición de preeminencia (*claritas*) por encima de los demás monarcas, enfangados en la *perfidia* de la herejía arriana o el paganismo¹⁵⁵.

La solución que ofrecerá a su época Gregorio el Grande, un moralista antes que un teólogo especulativo, será, sin embargo, propia de la teología política: la eclesialización del estado en Occidente. Las formaciones políticas germánicas abandonarían progresivamente su condición de *regna* gentilicios para devenir en estados católicos miembros de pleno derecho de la Cristiandad latina. En la formulación sin miramientos del papa Gregorio *ser Rey no es en sí nada maravilloso, pues otros lo son; lo que importa es ser un Rey cristiano* (*Regist.*, VI, 6).

¹⁵³ La fórmula *Rex Dei gratia* procede, en última instancia del precepto de San Pablo: *Gratia Dei sum id quod sum* (*Romanos*, 13, 2 y *I Corintios*, 15, 10).

¹⁵⁴ SAN GREGORIO MAGNO, *Epistolae*, XIII, 34, *ed. cit.*, p. 397: *Hoc namque inter reges gentium et rei publicae imperatores distat, quod reges gentium domini servorum sunt, imperatores vero rei publicae domini liberorum.*

¹⁵⁵ SAN GREGORIO MAGNO, *Epistolae*, VI, 5 y VI, 6; *apud* A. ISLA FREZ, «Los reinos bárbaros y el Papado entre los siglos VI y VII», *De la Antigüedad al Medioevo*, *op. cit.*, p. 81.

De esta forma, el pontífice extraía, de manera práctica y sin demasiados matices, su propia lección de las enseñanzas de San Agustín sobre el Estado y la Iglesia, con lo que acuñaba de hecho lo que se conoce como *agustinismo político*¹⁵⁶. La Ciudad terrena, ahora habitada y gobernada por los cristianos, era así absorbida por la Iglesia. Se trataba de que dejara de ser la *Civitas Diaboli* que había denunciado San Agustín. Estamos ante uno de los esfuerzos más titánicos a la par que ¿inútiles? de la Historia: convertir en un reflejo de la Jerusalén celeste el orden temporal corrompido por el Pecado original. Esto convierte a San Gregorio, en opinión de Henri Pirenne, en «el hombre de esa época que mayor influencia ejerció en el futuro»¹⁵⁷.

Y ello a pesar de tener que luchar virtualmente solo contra difíciles circunstancias políticas, como el corte de las comunicaciones entre Roma y Rávena (centro del poder bizantino en Italia, ya que era la cabeza del exarcado del cual Roma sólo era un ducado más), las razzias del duque Arnulfo de Spoleto y el hecho de tener que abandonar Roma debido al asedio del rey lombardo Agilulfo (*circa* 594). Y, en medio de todas estas dificultades de índole práctico, el papa Gregorio no se iba a limitar a salvar lo salvable, sino que también iba a sentar las bases del Pontificado medieval, desarrollando una fundamental labor de definición doctrinal en el campo de la eclesiología, la teología política y la pastoral.

La concepción ministerial de la soberanía: el *Rey Pastor*

Por encima de todo, hay que destacar que San Gregorio Magno recogió del pensamiento platónico la *concepción ministerial de la soberanía*, centrada en el ideal del *Rey Pastor*. Esta noción pastoral de la Realeza se apoyaría decisivamente en la cristianización del ideal platónico del Rey Filósofo que el Padre de la Iglesia griega, San Gregorio Nacianceno (329-389), había realizado en sus *Sermones* (traducidos al latín por Rufino). Y es que Gregorio Nacianceno le había dado una interpretación platónica a la noción paulina del Cuerpo Místico de Cristo, jerarquizándolo a partir de la subordinación orgánica de los miembros a la cabeza, el *rector christianus*, esto es, el obispo, *speculator omnium*.

¹⁵⁶ J. PAUL, *Histoire intellectuelle de l'Occident medieval*, *op. cit.*, *ed. cit.*, p. 137.

¹⁵⁷ Henri PIRENNE, *Mahomet et Charlemagne*, Bruselas, 1937, ed. esp. *Mahoma y Carlomagno*, Madrid, 1978, p. 104; *vid.* Walter ULLMANN, *A Short History of the Papacy in the Middle Ages*, Londres, 1972, pp. 4-115.

El siguiente paso lo dará Gregorio Magno al aplicar esta idea organicista al gobernante secular sujeto a la Iglesia¹⁵⁸. El papa Gregorio formulará esta idea por vez primera para el Medievo latino en su *Regula Pastoralis* (*Regla Pastoral*, c. 604), si bien San Ambrosio la había esbozado ya en alguno de sus escritos. Esta concepción ministerial de la soberanía no era sino un instrumento dialéctico del papa Gregorio para subordinar la política a la moral cristiana y privar así de argumentos al cesaropapismo bizantino, que era el objetivo último de sus reflexiones pues por los reyes bárbaros sentía una cierta conmiseración apenas disimulada¹⁵⁹.

No olvidemos que en ese momento, en lo que atañe al orden estrictamente temporal, el pontífice romano era poco más que un funcionario del *basileus* bizantino, para el cual la política eclesiástica no era sino una dimensión más del *dominium Mundi* imperial, tal y como rezaba la doctrina cesaropapista. En definitiva, era al poder temporal del emperador Focas a quien debía Gregorio que se le reconociera en todo el Mediterráneo el rango de *cabeza de todas las Iglesias*. Mientras Roma estuvo en manos bizantinas los emperadores actuaron como protectores de la Sede petrina a pesar de que el patriarca de Constantinopla aprovechara la situación desesperada de una Roma sitiada por los bárbaros para proclamarse unilateralmente *patriarca ecuménico*.

No obstante, si bien es cierto que el objeto del combate dialéctico de Gregorio Magno era el cesaropapismo del autócrata de Bizancio, los receptores de su mensaje fueron en exclusiva los atentos oídos de los reyes bárbaros ante el desinterés de una Constantinopla sumida en un espléndido aislamiento imperial. El enorme epistolario de San Gregorio Magno, con más de 20.000 cartas de las que han llegado hasta nosotros 866 seleccionadas y compiladas en un *Regestum* por el propio Pontífice, resultó ser un arma fundamental en esta campaña de adoctrinamiento del Pontífice a los gobernantes bárbaros.

Walter Ullmann ha escrito en este sentido que «en ello reside la agudeza y previsión política de Gregorio I», en implantar la teoría política hierocrática en aquellas regiones que no alcanzaba la jurisdicción del emperador, dada «la ausencia total de cualquier perspectiva de cambio en la ideología imperial»¹⁶⁰. A ello hay que añadirle el «soberbio dominio de la lengua latina» de que hizo gala San Gregorio Magno, el cual le permitió inocular en el suelo virgen del Occidente germánico su ideario a través de un sinfín de cartas¹⁶¹.

¹⁵⁸ M. SENELLART, *Les arts de gouverner*, op. cit., pp. 86-87.

¹⁵⁹ M. REYDELLET, *La Royauté dans la littérature latine*, op. cit., p. 463, n. 70.

¹⁶⁰ W. ULLMANN, *A History of Political Thought*, op. cit., p. 49.

¹⁶¹ W. ULLMANN, *A History of Political Thought*, op. cit., p. 50.

Esta concepción ministerial de Gregorio el Grande se encuentra sintetizada en un pasaje de sus *Moralia in Job*, obra en la que alude al hecho de que *nuestros antepasados fueron pastores de rebaños antes que reyes de hombres*, una aseveración que el pontífice recogió casi literalmente del *De Civitate Dei* de San Agustín (XIX, 15)¹⁶². De esta forma, la noción pastoral y de la *cura animarum* iba a ser trasladada al ámbito del gobierno secular, en concreto de la Realeza cristiana. Se partía de la constitución de que el *populus*, sumido en el analfabetismo, precisaba ser instruido y evangelizado en tanto que *paganus* (ignorante/rústico). Una ignorancia que iba a llevar a asimilar la condición jurídico-moral del *populus* con la noción de menor de edad, de *parvulus*, tal y como la había formulado San Pablo en su *Epístola a los Gálatas*.

Fue la Patrística latina quien dio el primer paso en este sentido. Así, San Jerónimo dictaminaba en su comentario sobre la epístola paulina a los Gálatas que por *tutores* se podía entender a los gobernantes y al clero (*sacerdotes et principes, qui tunc populo dominant*). San Agustín remachaba esta idea en su *Expositio* sobre la misma epístola al asimilar la noción de menor de edad a la de pueblo: *parvulus, id est, populus*. Las puertas estaban así abiertas a que el gobierno secular se eclesializara convirtiéndose en un *ministerium* pastoral, una vertiente más de la *cura animarum*. En suma, se anunciaba la figura del *Rey Pastor* así como un arquetipo político que será muy del gusto de la publicística carolingia, encabezada por Alcuino de York: el Rey Predicador (*Rex praedicator*) que evangeliza a su pueblo.

Para San Gregorio Magno la condición de *ministerium* sagrado del gobierno, en tanto que función pastoral, vinculaba a éste con los *charismatum dona*, los dones concedidos por el Espíritu Santo a los *ungidos por el santo óleo para liderar al pueblo (super populi uncti sunt)* entre los cuales la sabiduría brillaba con luz propia¹⁶³. El camino para la unción regia estaba aquí prefigurado, en su *Comentario al Libro de los Reyes*, acaso por influencia visigoda¹⁶⁴.

Pero esta transformación de la Realeza cristiana en un *ministerium* pastoral tendría también consecuencias de cara a la evolución del arquetipo político del Rey Sabio en Occidente, porque entre los *charismatum dona*

¹⁶² SAN GREGORIO MAGNO, *Moralia in Job*, XXI, c. 15: *Sciunt enim quod antiqui patres nostri non tam reges hominum quam pastores pecorum fuisse memorantur* (apud M. REYDELLET, *La Royauté dans la littérature latine, op. cit.*, p. 465); vid. C. BROUWER, «Égalité et pouvoir dans les Morales de Grégoire le Grand», *Recherches Augustiniennes*, 27, 1994, pp. 97-129.

¹⁶³ Gillian R. EVANS, *The Thought of Gregory the Great*, Cambridge, 1988, pp. 76-81.

¹⁶⁴ M. REYDELLET, *La Royauté dans la littérature latine, op. cit.*, p. 496.

del pastor ungido había que incluir la sabiduría, un don espiritual que los obispos reclamarán en los tiempos postcarolingios como algo exclusivo de su *ordo* y cuyo acceso se permitiría a los reyes únicamente de la mano de sus tutores episcopales.

En este sentido, Bruno Judic llama la atención sobre un pasaje del libro XXVIII de los *Moralia in Job* que será comentado en época carolingia por el monje Ambrosio Autperto en su *Comentario al Apocalipsis* (circa 767). En este pasaje de los *Moralia* se incluyen expresamente virtudes como la *sapientia* y la *scientia* entre los carismas derivados de la unción sacerdotal tales como el don de lenguas o la profecía, en lo cual se apoyará este monje para postular una división funcional de la sociedad cristiana en base a los dones del Espíritu Santo, división en la que el clero ungido con los santos óleos estaría en la cúspide en tanto que una suerte de filósofos-reyes cristianos¹⁶⁵.

En realidad, el fin del trayecto iniciado por Gregorio Magno lo descubrimos en el axioma acuñado por un prelado de los tiempos carolingios, Agnellus de Rávena, que establecía en su *Liber Pontificalis ecclesiae Ravennatis* el siguiente principio hierocrático: *el obispo es superior al rey (episcopus plus est quam rex)*. Una afirmación que situaba al episcopado como *culmen dignitatis* y que el clérigo de Rávena pone en boca del propio papa Gregorio en un diálogo imaginario entre éste y el obispo Mariniano de Rávena¹⁶⁶. *El obispo es superior al rey*, éste era el meollo de la cuestión. Los filósofos reyes iban a ser los obispos y, por encima de todos ellos, el pontífice. Pero no todos los reyes iban a estar de acuerdo con este principio. Algunos querrían ser ellos mismos émulos de Salomón, reyes filósofos.

¹⁶⁵ Bruno JUDIC, «La tradition de Grégoire le Grand dans l'idéologie politique carolingienne», *La Royauté et les élites dans l'Europe carolingienne*, ed. R. Le Jan, Lille, 1998, pp. 17-18.

¹⁶⁶ B. JUDIC, *La tradition de Grégoire le Grand*, art. cit., pp. 44-45.

PARTE TERCERA

Reyes bárbaros y Reyes sabios en el Occidente germánico (siglos V-VIII)

CAPÍTULO V

Teodorico el Grande, *philosophus purpuratus*: la recepción del Ideal Sapiencial en el Reino Ostrogodo

La voluntad de cultura de los reyes bárbaros como voluntad de poder

La larga Edad de las Invasiones (siglos V-X) fue una de esas épocas salvajes e infelices en las que la cultura se halla presa de un círculo infernal levantado por la barbarie, la violencia y la ignorancia. A nadie se le oculta que la civilización cristiano-germánica surgida de las grandes Invasiones fue durante largo tiempo una sociedad en guerra, azotada por la rapiña y un cierto caos social. Una porción inmensa del legado cultural grecorromano cayó bajo la espada y el hacha del bárbaro invasor.

Con todo, hay que recordar que la decadencia del espíritu romano comenzó antes de las Invasiones, puesto que ya en el año 378 Amiano Marcelino lamentaba que *las bibliotecas están cerradas perpetuamente, como si fueran tumbas*¹. En todo caso, a pesar de la pérdida de tantos y tantos libros, bibliotecas y escuelas, no todo en este período puede catalogarse bajo el epíteto decimonónico de *Dark Ages* (Edad Oscura). Rosamond McKitterick ha escrito, en este sentido, que los reinos germánicos estuvie-

¹ J.W. THOMPSON, *The Literacy of the Laity*, op. cit., p. 2.

ron lejos de caer en el analfabetismo, puesto que «una sociedad cristiana no puede ser nunca una sociedad completamente analfabeta»².

El Cristianismo es, en cierto sentido, una *religión del Libro* y el acceso a la Biblia justificaba por sí solo la cuidadosa conservación al menos de las tres Artes del *Trivium*: Gramática, Retórica y Dialéctica. Quizá esto solo fuera lo que salvó el conjunto de la cultura occidental de la desaparición. El monacato benedictino estimó útil de cara a la economía de la Salvación el rescate de la Tradición Clásica y esto supuso que, en muchos aspectos, como señaló en su día Henri Irenée Marrou, la civilización de la Edad de las Invasiones fuera también, por su profundo sabor clásico y cristiano, una cultura propia de lo que este profesor ha bautizado como una *Antigüedad Tardía*.

El investigador alemán Gerhard Dobesch, desde el obsoleto vocabulario propio del materialismo histórico, ha llamado la atención sobre un fenómeno cardinal de la historia de la civilización europea que tuvo lugar en esta Edad de las Invasiones, un fenómeno en el que las relaciones entre cultura y poder fueron claves. Desde su punto de vista, en los siglos de la Antigüedad Tardía se habría producido una dialéctica entre la *hochkultur* (alta cultura escrita) grecorromana del Imperio y la cultura nómada de transmisión oral propia de los invasores germánicos. Fue fruto de esta dialéctica cultural el que los germanos hubieran ocupado en un principio, al asentarse como federados de Roma, un *status* sociopolítico de inferioridad, esto es, una posición de lo que Dobesch llama, siguiendo a Arnold J. Toynbee, *proletariado externo*, un *proletariado* cualificado únicamente para desempeñar la función de mercenariado auxiliar del *Estado Universal* romano³.

De hecho, según han resaltado autores como Patlagean, Wiedemann o Lens, los bárbaros eran considerados por los romanos y los griegos como *otra humanidad* (*effēratae gentes*, en expresión del historiador pagano Amiano Marcelino), *hombres salvajes próximos a las fieras* por su forma de alimentarse, su carencia de civilidad, seguimiento de cultos erróneos o primitivos y sus aberrantes costumbres sexuales⁴. De ahí las repetidas

² Rosamond MCKITTERICK, *The Carolingians and the Written Word*, Cambridge, 1989, p. 272.

³ Gerhard DOBESCH, *Vom Äusseren Proletariat zum Kulturträger: Ein Aspekt zur Rolle der Germanen in der Spätantike*, Amsterdam, 1994, p. 4.

⁴ J. LENS TUERO, *De la cultura antigua a la cultura medieval*, art. cit., pp. 208-211; vid. T.E.J. WIEDEMANN, «Between men and beasts: barbarians in Ammianus Marcellinus», *Past perspectives. Studies in Greek and Roman historical writing*, ed. I. S. Moxon, Cambridge, 1986, p. 189; y E. PATLAGEAN, «Byzance, le barbare, le hérétique et la loi universelle», *Ni juif ni grec...*, ed. L. Poliakov, p. 81 y ss.

prohibiciones imperiales del uso de pantalones y calzado germánicos bajo pena de exilio y confiscación de bienes. Incluso el llevar el pelo largo, otro rasgo bárbaro, fue añadido luego a la lista de infracciones⁵.

La Patrística cristiana apenas iba a tener mejor opinión de los bárbaros. De esta forma, San Ambrosio de Milán estableció una tripartición de los seres vivos distinguiendo entre *gentes, barbari y caeteri animantes* (el resto de los seres animados, *v.g.* los animales), adscribiendo a los habitantes de más allá del *limes* una condición intermedia entre los hombres civilizados y las bestias⁶. Y el cronista cristiano hispano Prudencio escribía: *pero tanto distan las cosas romanas de las bárbaras cuanto los cuadrúpedos (quadrupes) de los bípedos (bipedi), o los animales mudos del que habla, cuanto se diferencia también el que sigue obediente los preceptos del Señor y el que está supeditado a los cultos impíos y a sus errores detestables*⁷.

Por consiguiente, a los argumentos *xenófobos* (en su estricta acepción etimológica) tradicionales de los autores paganos, de un cariz antropológico, se añadía ahora la condición de no-cristianos de los pueblos invasores. Primitivismo y paganismo se unían a la hora de excluir a los bárbaros de la sociedad civilizada del *zoon politikon*, devenida ahora en *societas christiana*. En definitiva, el doble proceso de aculturación latina y cristianización de las élites bárbaras resultaba ser un factor imprescindible de cara a la progresiva aceptación de éstas en el seno de la Romanidad en tanto que nuevo grupo dominante.

Arnold J. Toynbee, que acuñó el término de *proletariado externo* para definir a los pueblos bárbaros, describió así esta problemática: «se origina como reacción al desintegrarse una previa civilización floreciente que, en otro tiempo, atrajo a sus vecinos precivilizados a su órbita, pero que ha terminado por perder su atractivo como modelo... hemos advertido que el proletariado externo está potencialmente abierto a la visión de la realidad espiritual última contenida en las religiones superiores y que es capaz de absorber o adaptar los conocimientos religiosos del proletariado interno (la población indígena) y, a partir de ellos, de desplegar un limitado pero inequívoco poder de creación»⁸.

⁵ R. COLLINS, *Early Medieval Europe, op. cit., ed. cit.*, p. 142.

⁶ J. LENS TUERO, *De la cultura antigua a la cultura medieval, art. cit.*, p. 211; *vid.* P. BREZZI, «Romani e barbari nel giudizio degli scrittori cristiani dei secoli IV-VI», *Il Passaggio dell'Antichità al Medioevo in Occidente, IX Settimane di studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo*, Spoleto, 1962, p. 570 y ss.

⁷ PRUDENCIO, *Contra Symmachum*, II, 816-819; *apud* J. LENS TUERO, *De la cultura antigua a la cultura medieval, art. cit., loc. cit.*

⁸ A. J. TOYNBEE, *A Study of History, op. cit., ed. cit.*, p. 244.

En efecto, toda dialéctica histórica (en cuanto enfrentamiento de una tesis y una antítesis) genera una síntesis. De esta forma, el proceso de asentamiento de los pueblos germánicos en la *Romania* propició una *ósmosis* sociocultural entre dos modelos de civilización. Esta ósmosis romano-germánica tendría como consecuencia la transformación de las élites germánicas en «portadores de cultura» (*kulturträger*), lo cual les permitiría abandonar su condición marginal de salvaje *horda* invasora o mercenario del imperio. No hay que olvidar, en este sentido, que muchos reyes bárbaros de Occidente nunca dejarían de ser más que meros *magistri militum* mercenarios desde el punto de vista bizantino⁹.

Utilizando una fórmula claramente inspirada en la célebre *voluntad de poder* postulada por Nietzsche, Gerhard Dobesch habla de la *Wille zur Kulture* (voluntad de cultura) de las élites germánicas (en particular, de la Realeza) como motor del proceso de aculturación romana de los invasores¹⁰. En los capítulos siguientes abordaremos la dimensión ideológica y política de esta *voluntad de cultura*, una variante en clave sociológica de lo que nosotros denominamos en clave ideológica el *Ideal Sapiencial*. Y es que consideramos que el arquetipo sapiencial de la Realeza germánica tar-doantigua no fue sino un reflejo directo, en el campo de las mentalidades políticas, de la *voluntad de cultura* de que habla Dobesch.

En esta dirección, el arrianismo «identitario» de los pueblos germánicos sería el primer resultado de este proceso. El obispo godo Ulfilas, evangelizador de su pueblo, seguidor de Arrio y autor de la primera traducción de la Biblia a una lengua germánica hacia el 350, sería el primero de los bárbaros «portadores de cultura» documentados en el mundo de las Invasiones¹¹.

La entrada en contacto de los invasores germánicos con la alta cultura romano-cristiana constituyó el punto de partida para una nueva mentalidad política de la que salió beneficiada ante todo la Realeza, que pasó de ser el caudillaje carismático de una horda (*Heerkönigtum*) a encarnar una institución reglada y dotada de contenidos eclesiológicos¹². Se trataba, en suma, de transformar al *Kunning* bárbaro en *Rex* romano.

No hay que olvidar que los reyes germánicos ejercían en el siglo I, según la *Germania* de Tácito, tan sólo una *auctoritas suadendi*, es decir, una cierta autoridad moral de matriz sagrada que les permitía aconsejar a su pueblo reunido en asamblea (el *Thing*). Pero en la época de las Invasiones

⁹ G. DOBESCH, *Vom Äusseren Proletariat zum Kulturträger*, op. cit., pp. 41-46.

¹⁰ G. DOBESCH, *Vom Äusseren Proletariat zum Kulturträger*, op. cit., p. 95.

¹¹ G. DOBESCH, *Vom Äusseren Proletariat zum Kulturträger*, op. cit., p. 41.

¹² Heinrich VON SYBEL, *Entstehung des deutschen Königtum*, 1881, p. 242.

los reyes ya habían absorbido también la *potestas* propia de los que Tácito denomina *duces* (caudillos militares electivos)¹³.

El problema para la Realeza germánica establecida a lo largo del siglo V en el Occidente latino estribaba en que, una vez abandonado el paganismo, había que redefinir esta *auctoritas suadendi* en clave de teología política cristiana. Y es que corrían un riesgo real de perderla por completo a manos de la Iglesia Católica, cuya doctrina política desde la célebre proclama de las dos espadas del papa Gelasio concedía a los reyes únicamente la *potestas iubendi* propia del caudillaje militar.

De ahí que la eclesiología estuviera tan conectada con el discurso de la Realeza cristiana en la Antigüedad Tardía. Resultaba de la máxima importancia *sacralizar* la función regia y la imagen salomónica de la Realeza cristiana podía contribuir decisivamente a ello. De ahí también que el papel jugado por los reyes germánicos en la preservación de la cultura clásica durante la Antigüedad Tardía fuera superado únicamente por la propia Iglesia Católica. Como apunta William Boyd, «esta sorprendente intervención de hombres de acción en un campo tan alejado de su esfera de intereses es atribuible a la influencia de las tradiciones políticas de la Roma imperial»¹⁴. En esto, como en tantas otras cosas, algunos reyes bárbaros, una vez bautizados, se sintieron herederos de los Césares.

Este proceso tuvo comienzo incluso antes de la constitución de los *regna* germánicos en el antiguo solar del Imperio Romano. Muchos de los oficiales del ejército imperial de origen bárbaro eran algo más que patanes analfabetos¹⁵. De hecho, ha habido historiadores que han desechado el testimonio de vandalismo y barbarie de las crónicas latinas contemporáneas como una fabricación historiográfica al servicio de un discurso «demonizador» de los germanos¹⁶.

Sin llegar a estos extremos de deconstrucción de una memoria histórica de barbarie germánica que creemos bien fundamentada, sí que es cierto que nos encontramos con que el panorama general de romanización de los invasores fue más rápido y precoz de lo que se ha creído. El azar de las fuentes supervivientes nos proporciona dos ejemplos significativos de esto. En la ciudad de Antioquía, el *magister militum* y cónsul del Imperio de Oriente, Richomer, de

¹³ Sobre este proceso, *vid.* W.S. SCHLESINGER, *Beiträge zur deutschen Verfassungsgeschichte des Mittelalters*, Göttingen, 1962.

¹⁴ William BOYD, *The History of Western Education*, Londres, 1961, p. 117.

¹⁵ R. COLLINS, *Early Medieval Europe*, *op. cit.*, *ed. cit.*, p. 143.

¹⁶ Andrés BARCALA, *Historia de la Teoría Política. Edad Media*, Madrid, 1990, p. 222 y ss.; *vid.* H. KLEINSCHMIDT, *Über die sogenannten Vandalismus*, Torgau, 1875, y F. MIEDEL, «Vandalismus», *Zeitschrift der Allgemeine Deutschen Sprachvereins*, 20, 1905, p. 37 y ss.

origen franco, entabló una amistad filosófica con el sofista y orador Libanio que llamó la atención de sus contemporáneos. Y en Tréveris, el conde Argobasto, descendiente de un poderoso y cultivado *magister militum* franco del mismo nombre, fue alabado por alguien tan erudito como Sidonio Apolinario por su habilidad literaria y conocimiento de los autores clásicos¹⁷.

El perfil salomónico de Teodorico el Grande

Si en algún reino bárbaro de los surgidos en la vorágine de la descomposición del *Imperium Romanum* hay que buscar un fuerte rescoldo de Romanidad y cultura clásica, a la vez que un precedente del patrocinio regio de la cultura y de los planteamientos sapienciales que supondrían el *renacimiento carolingio*, ese lugar, sin duda, es la Italia ostrogoda de Teodorico el Grande (reg. 493-526).

La simbiosis que se dio en la Italia ostrogoda entre la *civilitas* romana y el tribalismo germánico tuvo que ser dirigida por antiguos funcionarios imperiales y por un clero culto, últimos depositarios del inmenso acervo espiritual y político de la Antigüedad. Ellos eran quienes poseían, casi en exclusiva, los conocimientos que permitirían abordar de un modo teórico las principales problemáticas suscitadas por la traumática caída del Imperio Romano¹⁸.

Casiodoro y Boecio, intelectuales destacados y aristócratas de pura cepa romana al servicio de un conquistador germano, fueron los inspiradores del primer gran proyecto de civilización mixta: romana y germánica, un ambicioso proyecto de «moralización cristiana de la vida pública»¹⁹ que debía poner fin a «la civilización de la rapiña» propia de la época de las Invasiones bárbaras²⁰.

El gobernante que tuvo el genio y el oportunismo de llamarlos a su servicio fue un bárbaro por su sangre, pero romano por su alma. Educado en la corte imperial de Bizancio, Teodorico *Flavio* el Grande, intitulado *patricius romanorum*, investido de los *ornamenta palatii* y la *vestis regia* por el emperador Anastasio²¹, será mitificado en las *sagas* germánicas (en particular, la *Thidrekssaga*) como el legendario *Dietrich von Bern* (alguien

¹⁷ R. COLLINS, *Early Medieval Europe*, *op. cit.*, *ed. cit.*, p. 143.

¹⁸ Andrés BARCALA, «La moralización de la vida pública en los reinos bárbaros. El proyecto de Teodorico y Casiodoro», *Hispania Sacra*, 51, 1999, pp. 414-415.

¹⁹ A. BARCALA, *La moralización de la vida pública*, *art. cit.*

²⁰ W. WOLFRAM, «Gottisches Königtum und römisches Kaisertum von Theodoricus dem Grossen bis Justinian I», *Frühmittelalterliche Studien*, 13, 1979, p. 78 y ss.

²¹ Vid. A.H.M. JONES, «The Constitutional position of Odoacer and Theodoric», *Journal of Roman Studies*, 52, 1962.

mucho más evocado por las leyendas de la época que su contemporáneo, el *dux bellorum* britón Arturo, que no obtendría fama inmortal hasta siglos después), siendo exaltado como un poderoso guerrero que recorría a caballo los inacabables bosques de Alemania.

Sin embargo, muy otra es la imagen que nos transmiten sus contemporáneos italianos: el rey ostrogodo habría querido *conocer las sentencias de los sabios y el curso de las estrellas, escrutar el fondo de los mares y los misterios de la Naturaleza*, encarnando verdaderamente la figura platónica de un *philosophus purpuratus* (un filósofo entronizado), según testimonia alguien que le conoció muy bien, su nieto Atalarico²². El propio rey Teodorico afirmaba en una de sus cartas que una de sus actividades era la *felicísima tarea de estudiar (felicissimus studiorum labor)*²³. Casiodoro nos informa, por su parte, que el rey ostrogodo se complacía en la lectura de las obras de Homero, Terencio, Virgilio y Tácito²⁴.

Ahora bien, ha existido un cierto debate historiográfico sobre la veracidad de esta imagen sapiencial de Teodorico en tanto que *filósofo entronizado*. Wilhelm Ennslin se ha preguntado si esto no sería simplemente una construcción irreal propia de la retórica política, señalando que un cronicón casi contemporáneo escrito en la ciudad de Rávena, el llamado *Anonymus Valesianus*, le había definido como *inlitteratus* (analfabeto)²⁵. En otro pasaje, el anónimo cronista de Rávena iba más allá en su acusación y relataba que el rey ostrogodo *había sido incapaz, después de diez años de reinado, de aprender las cuatro letras de autenticación de sus decretos*²⁶. A colación de este gráfico pasaje, el profesor italiano Bartolini y el historiador español Barcala han planteado dudas similares a las de Ennslin sobre las insuficiencias culturales de Teodorico, a pesar de reconocer que era un auténtico mecenas²⁷.

²² CASIODORO, *Variae*, IX, c. 24, 8, ed. Th. Mommsen, M.G.H. Auctores Antiquissimi, t. 12, Zurich, 1970, p. 290: *Nam cum esset publica cura vacuatus sententias prudentium a tuis fabulis exigebat ut factis propriis se aequaret antiquis. Stellarum cursus maris sinus fontium miracula rimator acutissimus inquirebat, ut rerum naturis diligentius perscrutatis quidam purpuratus videtur esse philosophus* (P. RICHÉ, *Éducation et culture dans l'Occident barbare*, op. cit., p. 54, n.º 41; P. COURCELLE, *La consolation de Philosophie*, op. cit., ed. cit., p. 62, n.º 2).

²³ A. BARCALA, *La moralización de la vida pública*, art. cit., p. 430.

²⁴ J.W. THOMPSON, *The Literacy of the Laity*, op. cit., p. 12.

²⁵ Wilhelm ENSSLIN, «Rex Theodericus inlitteratus?», *Historisches Jahrbuch*, 60, 1940, p. 391. *Id.*, asimismo su biografía del Rey ostrogodo, *Theoderich der Grosse*, Munich, 1947.

²⁶ *Igitur rex Theodericus inlitteratus erat et sic obrupto sensu, ut in decem annis regni sui quattuor litteras suscriptionis edicti sui discere nullatenus potuerat* (*Anonymus Valesianus*, 24; apud A. BARCALA, *La moralización de la vida pública*, art. cit., p. 434, n.º 57).

²⁷ A. BARCALA, *La moralización de la vida pública*, art. cit., p. 434, n.º 57, y E. BARTOLINI, *I barbari*, Milán, 1982, p. 300.

Por su parte, Peter Llewellyn ha sostenido que el rey Teodorico no era más que un «bárbaro analfabeto» respetuoso con una civilización que no llegaba a entender²⁸. En cambio, Roger Collins ha subrayado que Teodorico «no era un bárbaro carente de educación», ya que había recibido una educación romana en la corte imperial bizantina²⁹. Este último extremo lo confirman dos cronistas bizantinos contemporáneos, Juan Malalas y el cronista palatino de Teodosio II³⁰.

En cualquier caso, el *Anonymus Valesianus* citado por el profesor Ennslyn establece una comparación laudatoria entre el hecho de que el soberano ostrogodo fuera *iletrado* y al mismo tiempo su *sabiduría* fuera *tan grande que el pueblo todavía guarda memoria de ella*³¹. Evidentemente, el anónimo cronista era consciente de la sutil distinción entre *scientia litterarum* y *sapientia*, tal y como hemos visto que establecía la Patrística.

Sea como fuere, tras una sesuda investigación de las firmas de la documentación de la cancillería ostrogoda, el propio Ennslyn concluye que «el rey ostrogodo sabía escribir», por lo que la acusación de analfabetismo sería infundada³². Henry Chadwick apunta en esta dirección que la acusación de analfabetismo fue un rumor propagado por las viejas familias senatoriales romanas para desacreditar a Teodorico, un rumor que quizá surgiera debido a la dislexia del rey ostrogodo.

Por otro lado, el chismoso historiador bizantino Procopio lanzaba en su *Historia Secreta* exactamente la misma acusación contra el emperador bizantino Justino, lo que lleva a Chadwick a catalogar este tipo de ataques como «mera propaganda»³³, y a James W. Thompson a sospechar que, en realidad, es una simple transliteración del ataque contra Justino, ya que el pasaje en cuestión está inserto en un párrafo consagrado a asuntos bizantinos³⁴.

Y es que un hombre que, en cuanto hijo adoptivo del emperador Zenón, pasó la mitad de su juventud (unos diez años) en las estancias del

²⁸ Peter LLEWELLYN, *Rome in the Dark Ages*, Londres, 1971, pp. 24-25.

²⁹ R. COLLINS, *Early Medieval Europe*, *op. cit.*, *ed. cit.*, p. 152.

³⁰ W. ENNSLYN, *Rex Theodericus inlitteratus?*, *art. cit.*, p. 392.

³¹ *Dum inlitteratus esset, tantae sapientiae fuit, ut aliqua, quae locutus est, in vulgo usque nunc pro sententia habeantur* (*Anonymus Valesianus*, 61, ed. Th. Mommsen, *Chronica Minora*, I, MGH Auctores Antiquissimi, IX, p. 322); W. ENNSLYN, *Rex Theodericus inlitteratus?*, *art. cit.*, p. 391, y R. LESSI, «Theodericus inlitteratus», *Miscellanea di Studi Critici in onore di Vincenzo Crescini*, Cividale, 1921, p. 221.

³² W. ENNSLYN, *Rex Theodericus inlitteratus?*, *art. cit.*, p. 396, y J.W. THOMPSON, *The Literacy of the Laity*, *op. cit.*, p. 13.

³³ Henry CHADWICK, *Boethius. The consolations of Music, Logic, Theology and Philosophy*, Oxford, 1981, p. 3.

³⁴ J.W. THOMPSON, *The Literacy of the Laity*, *op. cit.*, pp. 12-13.

sacrum palatium de Bizancio y que en su madurez se rodeó de lo más granado de la intelectualidad de su tiempo no podía ser un «analfabeto coronado». Todo lo más tendría algún problema con el manejo del latín dado que su educación fue en griego. De hecho, antes de ser proclamado rey de los ostrogodos, había sido nombrado en dos ocasiones *magister officiorum* del Imperio (en el 476 y en el 483), siendo elevado al consulado en el año 484³⁵. El hecho de que llevara el pelo largo y bigotes al uso germánico no debe llevarnos a engaño sobre la romanidad de Teodorico.

En los tiempos de este rey godo admirador de la civilización romana y protector de los sabios, nos encontramos con la obra ingente de dos padres fundadores del Ideal Sapiencial medieval, dos intelectuales orgánicos muy próximos al nuevo poder ostrogodo, los mencionados Casiodoro y Boecio, a quienes Paul Renucci ha calificado como «los padres espirituales de la primera Edad Media»³⁶.

Cuando Teodorico accedió al control de Italia (tras hacer asesinar al usurpador Odoacro de forma sibilina en el año 493), tenía escasas perspectivas de triunfar allí donde había fracasado su antecesor, el rey de los rugios. La clave de su éxito estuvo en que, habiendo adquirido respeto por la forma de gobierno y la civilización romanas durante su estancia como rehén en Constantinopla, Teodorico fue capaz de conseguir la colaboración de los custodios de la cultura y la memoria romana, el Senado, de cara a establecer un gobierno pacífico en Italia³⁷.

En efecto, el Senado, que había visto disminuidos sus miembros hasta sólo ochenta durante el siglo anterior pero que todavía era, en palabras de Amiano Marcelino, un *asylum mundi totius* en el que aún quedaban grandes patricios imbuidos de la *dignitas* del pasado, recibió todo tipo de atenciones del soberano ostrogodo, que reconstruyó su lugar de reunión, la *curia* en el Foro de Roma y le restituyó, siglos después, su ancestral derecho a acuñar moneda de cobre³⁸.

En ese momento, las dos familias senatoriales más influyentes eran la de los *Anicii* (tan importante que tenía su propia santa protectora: Santa Melania) y la de los *Symmachi*, cuyo miembro más señalado había sido el senador Quinto Aurelio Símaco, el polemista pagano que se enfrentó a San Ambrosio de Milán. En estos años, tras la desaparición de la mayoría de las escuelas públicas, la transmisión de la cultura antigua de una generación a la siguiente era obra de los linajes senatoriales. Son los precepto-

³⁵ W. ENSSLIN, *Theoderich der Grosse*, *op. cit.*, pp. 7-57.

³⁶ P. RENUCCI, *L'aventure de l'humanisme européen*, *op. cit.*, p. 19.

³⁷ P. LLEWELLYN, *Rome in the Dark Ages*, *op. cit.*, pp. 24-25.

³⁸ P. LLEWELLYN, *Rome in the Dark Ages*, *op. cit.*, p. 26.

res privados o los padres mismos quienes enseñaban a sus hijos la lectura y la escritura³⁹.

Entre otros señalados aristócratas romanos de rancia alcurnia y profunda cultura que colaboraron activamente con Teodorico, cabe señalar a tres significados miembros de la *gens* Anicia: Boecio, el obispo Enodio de Pavía y el senador Flavio Máximo. Este último fue cónsul en el año 523 e incluso llegó a emparentar con la dinastía real goda de los Amalos, lo que le valió una acusación de deslealtad en el año 537 por parte de los bizantinos⁴⁰.

Además, cabe mencionar a cuatro senadores colaboradores de Teodorico de gran proyección política, sólida cultura y antigua prosapia romana: el líder del Senado, Flavio Rufo Petronio Nicómaco Cetego (cónsul en 504), Liberio (el encargado de instalar en tierras italianas a los guerreros ostrogodos), Flavio Mavorcio (cónsul en 527; editor de los *Carmina* de Horacio) y Flavio Casiodoro (ni mucho menos un *homo novus* pero de menor linaje que los anteriores)⁴¹. Ciertamente, desde los días del Principado no jugaba el Senado romano un papel político tan importante⁴².

Sobre la dimensión de la función política desempeñada por los intelectuales áulicos en la corte ostrogoda nos ilumina el propio Teodorico en una de sus cartas: en ella el rey ostrogodo saca a colación el concepto de *ministerium sapientium* (ministerio de los sabios), esto es, la función de consejeros que los *virii prudentes* desempeñarían en su curia con el fin de servir a la *utilitas publica*⁴³.

Pero no sólo en el ámbito áulico brillaron los intelectuales. En comparación con el triste panorama del Occidente del siglo VI, se puede decir que en la Italia ostrogoda abundaron los hombres de letras, a lo que contribuyó el hecho de que el erario público costeara los salarios de los profesores de Gramática, Retórica y Derecho⁴⁴. Ejemplos de ello los encontramos en la importante obra del poeta romano Arator (autor de una versificación de los *Hechos de los Apóstoles*, conocida como *De Actibus Apostolorum*) y del monje escita Dionisio el Exiguo, abad de Luculano

³⁹ J. PAUL, *Histoire intellectuelle de l'Occident medieval*, *op. cit.*, *ed. cit.*, p. 125.

⁴⁰ P. LLEWELLYN, *Rome in the Dark Ages*, *op. cit.*, p. 29.

⁴¹ Para una buena perspectiva de conjunto sobre el mecenazgo cultural de Teodorico, *vid.* el estudio de J.S. BARNISH, *Maximian, Cassiodorus, Boethius, Theodahad: Poetry, Philosophy and Politics in Ostrogothic Italy*, *Nottingham Medieval Studies*, Nottingham, 1990.

⁴² P. LLEWELLYN, *Rome in the Dark Ages*, *op. cit.*, p. 31.

⁴³ CASIODORO, *Variae*, II, c. 6, *op. cit.*, *ed. cit.*, p. 50.

⁴⁴ J. PAUL, *Histoire intellectuelle de l'Occident medieval*, *op. cit.*, *ed. cit.*, pp. 124-125.

(Nápoles) y un protegido del papa Gelasio I. El abad Dionisio el Exiguo fue el autor de una importantísima recopilación de decretales pontificias, la *collectio Decretorum* (conocida luego como la *Dionysio-Hadriana*)⁴⁵, mientras que su discípulo Eugipio redactó unos difundidos *Excerpta* del epistolario de San Agustín.

Además de esta importante actividad intelectual, hay que mencionar el ambicioso programa arquitectónico del rey Teodorico, quien, a imitación de sus predecesores romanos, promovió la construcción de nuevos edificios y la restauración de algunos de los más antiguos, además de sufragar la edificación y reparación de acueductos, baños públicos, murallas urbanas y palacios en ciudades como Roma, Rávena, Verona y Pavía⁴⁶.

De esta forma, en la inscripción latina que conmemoraba el drenaje de las marismas pontinas y la reparación de la Vía Apia siguiendo sus instrucciones, Teodorico se intitulaba al mejor modo de los emperadores romanos: *gloriosísimo e ínclito Rey, vencedor y triunfador, siempre augusto, protector de la libertad y propagador del nombre romano, sojuzgador de las naciones bárbaras*⁴⁷. Esta última frase le podría parecer una paradoja al lector moderno, pero resulta un ejemplo maravilloso de cómo se veía a sí mismo Teodorico el Grande.

El cesaropapismo teodoriciano: el rey arriano y la Iglesia Católica

A partir del siglo VI, estos dos paradigmas, estirpe y virtud marcial, se insertarán a su vez en un esquema político romanista de doble inspiración ciceroniana y constantiniana en el que el pontífice y los obispos no robaban el protagonismo al rey germánico, quien sustituía al emperador como epicentro de la *societas cristiana*, entendida ésta como un todo por encima de la división confesional entre católicos y arrianos (así lo hará Casiodoro,

⁴⁵ Vid. W.M. PEITZ, «Dionysius Exiguus-Studien», *Arbeiten zur Kirchengeschichte*, 33, 1960.

⁴⁶ R. COLLINS, *Early Medieval Europe, op. cit., ed. cit.*, p. 152; vid. M.J. JOHNSON, «Toward a History of Theoderic's Building Program», *Dumbarton Oaks Papers*, 42, 1988, pp. 73-96. Una prueba del esplendor vivido por Italia bajo el gobierno de Teodorico la encontramos en una reveladora anécdota: el auriga más famoso de Constantinopla, Tomás, decidió trasladarse a competir al hipódromo de Roma ante el evidente resurgimiento de la prosperidad en la Ciudad Eterna bajo los ostrogodos.

⁴⁷ *Gloriosissimus adque ynclitus rex Theodoricus, victor ac triumphator, semper agusutus, custos libertatis et propagator Romani nominis, domitor gentium* (apud M. McCORMICK, *Eternal Victory, op. cit.*, p. 278, n.º 87).

por ejemplo)⁴⁸. Y es que, sin duda, el recién formulado esquema hierocrático de las Dos Espadas del papa Gelasio (*pont.* 492-496) o el más antiguo de las Dos Ciudades de San Agustín, no habían calado en el círculo intelectual de un monarca arriano como Teodorico el Grande, bastante hostil en general al episcopado católico y más bien inclinado a un cesaropapismo diametralmente opuesto a la doctrina gelasiana⁴⁹.

En realidad, el único intelectual del círculo teodoriciano que se opuso al cesaropapismo fue Boecio y ello le costó la vida, sin que Casiodoro y otros senadores católicos le siguieran. En cualquier caso, Gelasio había sido un papa impopular entre un amplio sector de la aristocracia senatorial romana, liderado por el senador Andrómaco (que había recogido el testigo de Quinto Aurelio Símaco en tanto que defensor de las tradiciones paganas). La nobleza romana nunca perdonó al papa Gelasio su tajante prohibición de las populares *Lupercalia* (una fiesta pagana que conmemoraba el amamantamiento por una loba de Rómulo)⁵⁰.

Lo cierto es que a la muerte del papa Gelasio, tras el efímero pontificado de Anastasio, se iba a producir una dura pugna entre dos facciones senatoriales por el control del Pontificado, produciéndose una doble elección papal. La facción filobizantina de Andrómaco (los *azules* del Hipódromo), mayoritaria en el Senado, impuso al arcipreste romano Lorenzo como nuevo pontífice, mientras que el partido goticista, liderado por el intachable obispo Epifanio de Pavía y los senadores Liberio, Casiodoro y Fausto (ex cónsul), promovió la elección del sardo Símaco. Nadie dio su brazo a torcer y el 22 de noviembre del año 498 eran consagrados los papas Lorenzo y Símaco al mismo tiempo.

Una secuela de interminables disturbios callejeros entre ambas facciones se sucedió, hasta que Teodorico intervino decisivamente en favor del papa que había proclamado la facción goticista: Símaco⁵¹. Un pontífice que, sin duda agradecido, no le ocasionó al rey excesivos problemas, como tampoco su sucesor, el papa Hormisdas (*m.* 523), un amigo y confidente del monarca ostrogodo cuyo pontificado transcurrió sin pena ni gloria.

Pero los asuntos de la Iglesia no irían siempre así de bien para los intereses de Teodorico, quien buscaba tener sujeto al Pontificado por pura lógica cesaropapista. En este caso, su condición de arriano no pasa de

⁴⁸ M. REYDELLET, *La Royauté dans la littérature latine*, *op. cit.*, pp. 188-193.

⁴⁹ Vid. E. CASPAR, «Theoderich der Grosse und der Papsttum», *Kleine Texte für Vorlesungen*, 162, 1931.

⁵⁰ P. LLEWELLYN, *Rome in the Dark Ages*, *op. cit.*, p. 40.

⁵¹ P. LLEWELLYN, *Rome in the Dark Ages*, *op. cit.*, pp. 40-42.

anecdótica. Historiadores como Caspar y Picotti han puesto de relieve la mentalidad cesaropapista subyacente a la persecución que Teodorico emprenderá en los últimos años de su reinado contra algunos de los más destacados personajes católicos del reino. Y es que parece que no se debió esta persecución al odio al catolicismo. La propia madre de Teodorico, Ereliliva, se había convertido al catolicismo con el nombre de Eugenia y el rey nunca había importunado a la Iglesia antes, más bien al contrario había colaborado en la resolución del problema planteado por la doble elección papal del año 498, según hemos visto.

Sea como fuere, los coqueteos del partido católico del Senado con Bizancio tras el retorno del emperador a la ortodoxia trinitaria de Nicea fueron vistos por el rey goda como una amenaza directa a su posición en Italia y su reacción no se hizo esperar. Y fue brutal. La ejecución de los senadores católicos Boecio y su suegro Símaco y, sobre todo, el encarcelamiento del erudito y tozudo papa Juan I en el año 526 convirtieron a Teodorico en un *prosecutor fidei* de infausta memoria para la Iglesia Católica.

El papa San Juan I (*pont.* 523-526), un clérigo de origen toscano muy respetado por su erudición, había sido maestro de Boecio y líder espiritual del partido filobizantino del Senado⁵². Tras regresar de su fracasada embajada ante la corte de Constantinopla (había sido comisionado para interceder en nombre del rey Teodorico por los godos de Oriente), fue encarcelado en Rávena y los embajadores bizantinos que le acompañaban torturados. Enfermo y anciano, al poco tiempo el Pontífice moría mártir en su prisión.

Según refiere el *Liber Pontificalis*, el papa Juan había impuesto en olor de multitudes la diadema imperial al *basileus* bizantino Justino I durante su visita a Constantinopla⁵³. Quizá con esta osada acción, que simbolizaba el reconocimiento pontificio de la soberanía imperial sobre Occidente, traspasó unos límites que el anciano Teodorico, que ya buscaba una excusa para librarse de él, no estaba dispuesto a tolerar. La muerte del papa Juan, enseguida venerado como mártir por el pueblo de Roma e incluido en el santoral católico⁵⁴, permitió al rey ejercer el *arbitrium regalis* a la

⁵² H. CHADWICK, *Boethius, op. cit.*, pp. 27-28.

⁵³ H. CHADWICK, *Boethius, op. cit.*, p. 60. Era la segunda coronación de Justino, puesto que el patriarca de Constantinopla ya le había impuesto la diadema imperial al comienzo del reinado.

⁵⁴ Incluso, el *Anonymus Valesianus* cuenta que hubo una milagrosa curación durante su multitudinario funeral en Ravena, lo que contribuyó a su culto como mártir. Vid. H. LÖWE, «Theoderich der Grosse und Papst Johann I», *Historische Jahrbuch*, 72, 1953, y Wilhelm ENSSLIN, «Papst Johannes I als Gesandter Theoderichs des Grossen bei Kaiser Justinus I», *Byzantinische Zeitschrift*, 44, 1951.

bizantina y elevar al solio pontificio a un clérigo de su confianza, Félix IV (526-530), mucho más diplomático con el poder ostrogodo⁵⁵.

El propio *Liber Pontificalis*, una suerte de «crónica oficial» de la historia del Pontificado medieval, describiría así el *diktat* de Teodorico en esta controvertida elección a la Sede de Pedro: *qui Felix etiam ordinatus est iussio Theoderici regis* (Félix fue elegido papa por orden del rey Teodorico)⁵⁶. Indudablemente, esta supuesta *iussio regia*, además de una intromisión en la *libertas Ecclesiae*, era un claro síntoma de las aspiraciones cesaropapistas de Teodorico de someter a la Iglesia a su tutela. Además, para reducir a los católicos a la obediencia y replicar a la persecución de los arrianos en Bizancio, Teodorico dispuso, según el *Anonymus Valesianus*, la clausura de todas las iglesias católicas en Rávena, ciudad que había hecho su capital⁵⁷.

Su muerte a causa de un colapso estomacal en el curso de un banquete palaciego, el 30 de agosto del año 526, apenas cien días después del fallecimiento del papa Juan, lo que fue interpretado por los católicos como un castigo divino⁵⁸, impidió el cumplimiento de este edicto y la consolidación de un proyecto cesaropapista arriano que se tornaba progresivamente más y más peligroso para la libertad de la Iglesia Católica.

Ahora bien, a pesar del fracaso a medio plazo del proyecto político de los Amalos para Italia, en el balance del efímero Reino Ostrogodo brilla con luz propia una aportación singular a la historia del Occidente medieval: la doble vinculación urdida por vez primera entre el *nomen romanum* y un *regnum* germánico, una vinculación concretada en dos principios: la referencia político-institucional de la *imitatio Imperii* (imitación del Imperio Romano) y la referencia ideológico-cultural del Ideal Sapiencial cristiano. El Reino Visigodo de Toledo seguiría sus pasos un siglo después en ambas sendas.

En definitiva, se puede concluir que Teodorico el Grande quiso ser un verdadero *princeps romanum* a través de una cuidadosa escenificación del ideal platónico del *philosophus purpuratus*, un gobernante rodeado de sabios y protector de las Artes. Que acabara fracasando en ambos anhelos en su ancianidad fue, sin duda, consecuencia de la fragilidad del alma

⁵⁵ R. COLLINS, *Early Medieval Europe*, *op. cit.*, *ed. cit.*, p. 165.

⁵⁶ *Liber Pontificalis*, 106; G. Battista PICOTTI, «La politica religiosa di Teoderico», *III Settimane de studio del Centro Italiano di studi sull'Alto Medioevo*, Spoleto, 1956, pp. 220-221.

⁵⁷ H. CHADWICK, *Boethius*, *op. cit.*, p. 62.

⁵⁸ P. LLEWELLYN, *Rome in the Dark Ages*, *op. cit.*, p. 48; Procopio cuenta (*Bell. Goth.*, I, 32-9) una macabra versión de su muerte: Teodorico murió tras ver la cabeza del senador Símaco en la cabeza del gran pescado servido en la mesa y musitando sin cesar el nombre del anciano a quien había ordenado ejecutar.

humana y de las contradicciones que acarrea un gobierno cesaropapista ejercido sobre un pueblo católico por un soberano arriano.

Casiodoro, ministro e ideólogo de Teodorico el Grande

En la figura del senador Flavio Marco Aurelio Casiodoro (485-582), descendiente de una familia que durante cuatro generaciones había servido en la administración imperial (sin alcanzar el rango senatorial aunque su padre había sido gobernador del sur de Italia)⁵⁹ y que ocupó sucesivamente las altas dignidades de *magister officiorum* y prefecto del pretorio entre el 527 y el 537, encontramos al principal teórico del régimen político ostrogodo, en el cual situó al rey como epicentro absoluto. De hecho, su labor en este campo le convirtió, en opinión de Marc Reydellet, en un virtual *ministro de propaganda* del rey Teodorico⁶⁰.

Y es que si, en general, los reinos germánicos del período de las Invasiones estaban estructurados en torno a la Realeza, el Reino Ostrogodo en concreto era una amalgama de etnias bárbaras, siendo una verdadera hechura personal del propio Teodorico, lo que obligaba a concentrar todo el arsenal ideológico en una *laudatio* entusiasta de una Realeza carismática y virtuosa⁶¹. Sin duda, Casiodoro «presintió el nacimiento de un nuevo tipo de Realeza», un modelo político que conjugaba dos principios germánicos de legitimidad del poder regio que normalmente no habían estado unidos en la misma institución: el prestigio sacralizado de la sangre (*könig*, etimológicamente, el «jefe del linaje») y el liderazgo carismático del caudillo guerrero (*herizoho*, etimológicamente, el «cabeza de la hueste»).

Dos principios de legitimación germánicos que habrían dominado la historia de los Godos, siendo el primero el que imperaría en la Realeza hereditaria de los Ostrogodos y el segundo el que se acabaría traduciendo en el principio de la Realeza electiva entre los Visigodos⁶². Esta dicotomía

⁵⁹ P. LLEWELLYN, *Rome in the Dark Ages*, op. cit., pp. 32-33.

⁶⁰ M. REYDELLET, *La Royauté dans la littérature latine de Sidoine Apollinaire a Isidore de Séville*, Roma, 1981, p. 184.

⁶¹ Vid. P. VACCARI, «Concetto ed ordinamento dello Stato in Italia sotto il governo dei Gotti», *III Settimane De studio del centro Italiano di studi sull'Alto Medioevo*, Spoleto, 1956, pp. 585-594.

⁶² Aquilino IGLESIA, «Notas en torno a la sucesión al trono en el reino visigodo», *Anuario de Historia del Derecho Español*, p. 656. Este autor utiliza un pasaje iluminador en esta dirección de JORDANES (*Getica*, 146): *Ordinato super se rege Halarico, cui erat post Amalos secunda nobilitas Balthorumque ex genere origo mirifica, qui dudum ob audacia virtutis Baltha.*

fue sintetizada en la célebre definición de la *Germania* de Tácito (c. 13): *reges ex nobilitate, duces ex virtute sumunt* (los germanos elevan a sus reyes por el linaje y a sus caudillos por el valor)⁶³.

En general, estos dos principios de legitimación iban unidos a la condición hereditaria o electiva del poder, conteniendo el primero un principio de sangre *ex nobilitate* (como el de las dinastías de los Amalos, los Merovingios y los Asdingos) unido a factores de sacralización (figura del *Rex sacrificulus* con funciones sacerdotales y propiciatorias), mientras que el modelo de Realeza electiva *ex virtute* se aproximaría más al de la Realeza guerrera (*Heerkönigtum*).

Ahora bien, el liderazgo carismático germánico sufriría una transformación en el período de las Invasiones, acompañando a la guerrera de los caudillos militares una nueva virtud política, la *sapientia* de unos gobernantes romanizados. En consecuencia, la *virtus regia* pasó a tener nuevas implicaciones semánticas, llenas de matices ideológicos insospechados.

Quizá el mayor exponente literario y propagandístico del modelo de Realeza sapiencial que quiso encarnar Teodorico el Grande lo encontramos en las *Variae* de Casiodoro, una voluminosa recopilación de la correspondencia del rey y sus sucesores estructurada en diez libros, de los cuales los cinco primeros corresponden a sus años al servicio de Teodorico).

En esta recopilación epistolar Casiodoro construye una imagen idealizada de la Realeza ostrogoda, una imagen que no se corresponde demasiado con la realidad política ya que no dudó en manipular sistemáticamente el contenido del epistolario regio con el fin de hacerlo encajar en el altisonante molde romanista de corte ciceroniano por el que abogaba, indiferente a las incongruencias que ello pudiera generar⁶⁴. Según rezaba una de las epístolas redactadas por Casiodoro (*Variae*, IX, 21, 4), *otros pueblos tienen armas como nosotros, pero sólo el soberano de los romanos posee la elocuencia*. La elocuencia ciceroniana del gobernante y no ningún tipo de *realpolitik* es lo que atrapa la atención del lector de las *Variae*.

No en vano, Marc Reydellet ha calificado a las *Variae* como un auténtico espejo de príncipes, una obra pedagógica destinada a formar a los

⁶³ Alfons DOPSCH, *Wirtschaftliche und soziale Grundlagen der europäischen Kulturentwicklung als der Zeit Caesar bis auf Karl des Grossen*, Viena, 1923; ed. esp. *Fundamentos económicos y sociales de la cultura europea (De César a Carlomagno)*, Madrid, 1982, pp. 218-219.

⁶⁴ M. REYDELLET, *La Royauté dans la littérature latine, op. cit.*, pp. 184-185. Sobre los *Variae* vid. R. MACPHERSON, *Rome in Involution: Cassiodorus «Variae» in their literary and historical setting*, Poznan, 1989; J. FRIDH, «Terminologie et formules dans les *Variae* de Cassiodore», *Studia Graeca et Latina Gottoburgensia*, 2, 1956; y O. ZIMMERMANN, *The Vocabulary of the «Variae» of Cassiodorus*, The Catholic University of America, 1944.

servidores del estado y al propio rey Vitiges (*reg.* 537-540), a quien todavía servía Casiodoro cuando las editó. Eran ésos unos años difíciles en los que el ejército bizantino amenazaba la propia existencia del Reino Ostrogodo⁶⁵ y en este marco de profunda crisis, Casiodoro se mantuvo fiel a la Realeza gótica dado que su decidido romanismo político se proyectaba sobre una Italia no bizantina. Por consiguiente, a la hora de analizar esta correspondencia regia hay que ser conscientes de que sólo parcialmente refleja el pensamiento personal del rey Teodorico. Aun así, estas cartas son la principal fuente de información para conocer la ideología oficial del Reino Ostrogodo en la primera mitad de siglo VI.

En cualquier caso, la correspondencia regia incluida en las *Variae* no tiene desperdicio alguno a efectos del análisis ideológico. En primer lugar, llaman poderosamente la atención las cartas dirigidas por Teodorico a otros reyes bárbaros, a quienes en ocasiones da la impresión de pretender adoctrinar sobre la auténtica dimensión de la responsabilidad que les ha sido encomendada, el *officium regis*. Teodorico, con afán pedagógico, les recuerda una y otra vez que la Realeza cristiana gira en torno al concepto de *imitatio Imperii* (imitación del Imperio Romano). El propio rey Teodorico lo reconocía lisa y llanamente en una misiva enviada al emperador bizantino Anastasio: *regnum nostrum imitatio vestra est* (nuestro reino es una imitación de vuestro imperio)⁶⁶.

Un romanismo político en el que, sin duda, la *humanitas*, el barniz cultural grecolatino consustancial a la Civilización Clásica, jugaba un papel nada desdeñable. Del mismo modo que utilizó la púrpura imperial en sus apariciones públicas, Teodorico adoptó el lema imperial *humanitas* como eslogan político en sus monedas, transmitiendo así un nítido mensaje de defensa de su antigua civilización a sus súbditos italianos⁶⁷.

En este sentido, James O'Donnell ha señalado que Casiodoro fue el introductor del paradigma ciceroniano de la *humanitas* como criterio valorativo de la función regia desempeñada por Teodorico⁶⁸. Del mismo modo, la *civilitas* (cumplimiento honorable de los deberes políticos y sociales propios del súbdito) sería la principal virtud política del súbdito preconizada por el rey Teodorico en sus misivas a los oficiales y dignatarios ostrogodos. No es sólo que el rey godó quisiera imbuirles de la necesi-

⁶⁵ M. REYDELLET, *La Royauté dans la littérature latine*, *op. cit.*, pp. 189 y 191.

⁶⁶ CASIODORO, *Variae*, I, c. 1, *op. cit.*, *ed. cit.*, p. 10.

⁶⁷ M. McCORMICK, *Eternal Victory*, *op. cit.*, pp. 270-271.

⁶⁸ James O'DONNELL, *Cassiodorus*, Berkeley, 1979, capítulo 3, p. 17 (consultado en el servidor de la Universidad de Pennsylvania en Internet: ccat.sas.upenn.edu/jod/cassiodorus.html).

dad de que aceptaran pagar impuestos, sino que también habría implícita una llamada a civilizarse, a aceptar el modo de vida romano.

Sin embargo, significativamente, Teodorico no consideraba la *civilitas* como una virtud regia, algo que llama la atención de James O'Donnell, sin que acierte a darle una explicación⁶⁹. En nuestra opinión, nos encontramos aquí ante una jerarquización sapiencial de dos conceptos: uno de rango inferior, la *civilitas*, que vendría a ser algo inherente a la moral política del ciudadano/súbdito (en suma, un término antónimo de la *rusticitas* del bárbaro). Por otra parte, tendríamos un concepto de rango superior, el de la *humanitas*, reservado a los filósofos y a los gobernantes plenamente imbuidos de los ideales filosóficos de la Antigüedad. Teodorico exigía a su pueblo que se civilizara, que adoptara la *civilitas*, pero reservaba para sí mismo y su dinastía, los Amalos, la *humanitas*.

Dentro de este ambicioso designio civilizador destaca su proyecto de sustituir la Asamblea tribal de los hombres libres ostrogodos, el *Thing*, por un Senado a la romana de hombres escogidos, un proyecto frustrado que justificaba el rey en una epístola al patricio Agapito (circa 509-511) echando mano de un principio sapiencial del buen gobierno: *para las deliberaciones de nuestro consejo requerimos el servicio de hombres prudentes, de modo que la utilidad pública se beneficie del ministerio de los sabios*⁷⁰.

Por otra parte, el propio Teodorico se permitía repartir admoniciones sapienciales a reyes germánicos aliados como el burgundio Gundebando y el turingio Herminafrido. Al primero le exhortaba a que los Burgundios se instruyeran bajo su égida, esto es, a que su bárbaro pueblo *aprenda a examinar cuestiones sutilísimas así como a alabar los hallazgos de los antiguos*. Además, Teodorico pondera en esta carta la *prudencia* del soberano burgundio, cuyo recto propósito sería *emular los hechos de los sabios*⁷¹.

Una alabanza que no era del todo fruto de la diplomacia, ya que Gundebando encargó al obispo Avito la instrucción de su hijo Segismundo y mostró cierta curiosidad teológica. Ahora bien, todos los indicios apuntan a que el Reino Burgundio distó mucho de ser un «centro de protección y mecenazgo de la cultura latina», como algún historiador ha sugerido⁷². En realidad, la conversión al catolicismo (año 516) de Segismundo, una

⁶⁹ J. O'DONNELL, *Cassiodorus*, *op. cit.*, p. 17.

⁷⁰ CASIODORO, *Variarum*, II, c. 6, *op. cit.*, *ed. cit.*, p. 50; A. BARCALA, *La moralización de la vida pública*, *art. cit.*, p. 429.

⁷¹ CASIODORO, *Variarum*, I, c. 46, *op. cit.*, *ed. cit.*, p. 42: *Discat sub vobis Burgundia res subtilissimas inspicere et antiquorum inventa laudare: per vos propositum gentile deponit et dum prudentiam regis sui respicit, iure facta sapientium concupiscit.*

⁷² L. SCHMIDT, *Die Ostgermanen*, Munich, 1934, p. 192; P. RICHÉ, *Éducation et culture dans l'Occident barbare*, *op. cit.*, p. 51.

vez en el trono de los Burgundios, fue el primer y principal fruto de su educación junto al obispo Avito. Y ello privaría al arriano Teodorico de un importante aliado que admitía hasta entonces su tutela paternal.

Uno de los gestos simbólicos con los que, dentro de una política de reputación sapiencial, Teodorico quería demostrar la superioridad cultural de su reino sobre el de los Burgundios, lo constituye el hecho de que el joven y brillante Boecio fuera comisionado por su soberano para diseñar un reloj de agua y un reloj de sol que serían enviados al rey Gundebando. Del mismo modo, Boecio recibiría el encargo de seleccionar un arpista para que fuera enviado a la corte del rey franco Clodoveo. En ambos casos se trataba de impresionar a reyes bárbaros con los frutos de la civilización romana⁷³.

En otra misiva, fechada en el año 507, Teodorico apelaba a la condición de *Rex prudens* (Rey Prudente) del burgundio Gundebando. *Prudens* en tanto que *senex* (anciano). Ello con el fin de instarle a apaciguar la disputa surgida entre dos *reges iuvenes* (reyes jóvenes), y por tanto necesitados de consejo, como eran el visigodo Alarico II y el franco Clodoveo. El discurso de Teodorico en esta misiva gira en torno a la idea de que los reyes ancianos y sabios deben ejercer una función de moderación (*nostrum est obiecta ratione moderari*) sobre aquellos reyes cuya juventud (*florida aetas*) los lleva a dejarse arrastrar por sus pasiones⁷⁴.

Significativamente, en una carta dirigida ese mismo año al joven monarca visigodo, Teodorico se ahorra toda retórica sapiencial y se concentra en alabar aspectos militares, como la *fortitudo* de la *gens gothorum* (nación goda) y en recordar las victorias de los feroces antepasados de Alarico II sobre el poderoso Atila, rey de los Hunos⁷⁵. Además, Teodorico, lejos de todo ánimo pacificador, antes bien se permite aconsejar al rey Alarico que no deje las armas ociosas mucho tiempo, ya que *los corazones de los pueblos feroces se reblandecen con una larga paz*⁷⁶.

De otro tenor, mucho más próximo al de la correspondencia con Gundebando, es la epístola que dirigió Teodorico al rey de los Turingios, Herminafrido. En esta carta, enviada con motivo del enlace del rey turingio

⁷³ H. CHADWICK, *Boethius*, *op. cit.*, p. 23.

⁷⁴ CASIODORO, *Variae*, II, c. 2, *op. cit.*, *ed. cit.*, p. 79: *Grave malum est inter caras regiasque personas voluntates sibimet videre contrarias... Nostrum est regios iuvenes obiecta ratione moderari... verentur senes, quamvis sint florida aetate ferventes.*

⁷⁵ CASIODORO, *Variae*, II, c. 1., *op. cit.*, *ed. cit.*, p. 78: *Quamvis fortitudine vestrae confidentiam tribuat parentum vestrorum innumerabilis multitudo...*

⁷⁶ CASIODORO, *Variae*, III, c. 1, *op. cit.*, *ed. cit.*, p. 78: *quia populorum ferocium corda longa pace mollescunt*; A. BARCALA, *La moralización de la vida pública*, *art. cit.*, p. 423.

con una hija del soberano ostrogodo, salen a colación los dos principios germánicos de legitimación a los que antes aludíamos, linaje y carisma. En efecto, en ella Teodorico declara que el linaje de Herminafrido refulge desde hace largo tiempo con la *claritas Hamali sanguinis*, esto es, la excelencia del linaje real ostrogodo.

Sin embargo, parece querer decir Teodorico, algo escasea en la corte turingia. Y ese algo es el *ornatum aulicae domus*, un ornato palatino que podríamos asociar al barniz de la civilización propio de la Romanidad. Una civilización latina que en la brumosa y boscosa Turingia, tan apartada del Mediterráneo, quedaba bastante lejos. Por ello, Teodorico presenta a su hija como ese *ornato palatino* del que carece el Reino de Turingia, describiéndola como *docta en las Letras y erudita en la conversación*. De esta forma, asevera Teodorico, merced a la *feminea dignitas* de su hija, la patria de los Turingios *alcanzará un esplendor en sus costumbres parejo a sus triunfos militares*⁷⁷.

Se podría decir que en esta carta Teodorico plantea abiertamente su política de alianzas matrimoniales en tanto que instrumento civilizador de sus bárbaros aliados, ofreciendo con su hija no sólo linaje sino también *humanitas* a los Turingios. Esta función civilizadora no la tendría, por innecesaria, el enlace entre una hermana de Teodorico (Amalafrida) y el cultivado rey vándalo Trasamundo.

Sin embargo, en una de las misivas que el monarca ostrogodo envió al rey vándalo con ocasión de las nupcias reales (año 511), Teodorico aprovechaba para recalcar de nuevo los dos principios. Por un lado, menciona el carácter único del linaje de los Amalos: *generis Hamali singulare praeconium*. Por el otro, recuerda al gobernante vándalo que su esposa es *su igual en prudencia (prudentiae vestra parem)*, por lo que sólo cede ante él en majestad debido al hecho de que no gobierna un reino⁷⁸.

Así pues, Teodorico lanza un «aviso a navegantes» a su colega vándalo al recalcar la doble jerarquía que ostenta su hermana en tanto que descendiente de la augusta estirpe amala a un tiempo que *mujer prudente y avisada*, capaz de dar *consejos admirables*, en palabras del propio rey os-

⁷⁷ CASIODORO, *Variae*, IV, c. 1, *op. cit.*, *ed. cit.*, p. 114: ... *ut qui de regia stirpe descendatis, nunc etiam longius claritate Hamali sanguinis fulgeatis, mittimus ad vos ornatum aulicae domus, augmenta generis, solacia fidelis consilii, dulcedinem suavissimam coniugalem... Habebit felix Thoringia quod nutritiv Italia, litteris doctam, oribus eruditam decoram, non solum genere, quantum et feminea dignitate, ut non minus patria vestra istius splendeat moribus quam suis triumphis.*

⁷⁸ CASIODORO, *Variae*, V, c. 43, *op. cit.*, *ed. cit.*, p. 170: ... *germanam nostram, generis Hamali singulare praeconium, vestrum fecimus esse coniugum: feminam prudentiae vestrae parem, quae non tantum reverenda regno, quantum mirabilis esse consilio.*

trogodo. En otra carta enviada al Rey de los Vándalos ese mismo año, Teodorico iba a conceder a Trasamundo el tratamiento de *Rey prudentísimo*, alguien dispuesto a solventar las disputas *a la manera de los sabios*, abandonando la costumbre de recurrir a la guerra *propia de los salvajes (brutis hominibus)*⁷⁹.

En todo caso, hay que aclarar que la imagen de barbarie que de los Vándalos nos transmite el obispo Fulgencio de Ruspe, quien escribió que *llevaban a gala el ser iletrados* y denunció la persecución de la Iglesia Católica por parte del rey Genserico (*reg. 428-477*)⁸⁰, dejó de ser cierta en los años del reinado del civilizado Trasamundo (*reg. 496-523*). Y es que Trasamundo se rodeó de poetas romanos que cantaron sus alabanzas como el célebre Draconcio y consultó al propio San Fulgencio de Ruspe, retornado de su exilio en Cerdeña, en torno a diversas cuestiones teológicas. Razón por la cual el propio obispo se une a Casiodoro y Procopio en ponderar el amor a las Letras latinas de Trasamundo⁸¹.

Si bien hasta ese momento los reyes vándalos se habían dedicado con celo a socavar las bases de la influencia social del episcopado norteafricano, minando así la propia romanidad de esa región, Pirre Riché nos advierte que, a partir del reinado de Trasamundo, un príncipe sin duda influenciado por el modelo ostrogodo, los antaño semisalvajes Asdingos merecieron el calificativo de *príncipes letrados*⁸².

Tras un momento inicial de persecución en el que deportó a todos los obispos católicos africanos a la desolada isla de Cerdeña (año 496), Trasamundo cesó paulatinamente la persecución de la Iglesia Católica en el África vándala. Su sucesor, el filobizantino rey Hilderico, fue aún más lejos y levantó todas las restricciones a la Iglesia dentro de una política abiertamente romanista⁸³. En cualquier caso, ya el rey Trasamundo, aunque

⁷⁹ CASIODORO, *Variae*, V, c. 44, *op. cit.*, *ed. cit.*, pp. 170-171: *Ostendisti, prudentissime regum, post erroris eventum sapientibus subvenire posse consilium nec pertinaciae vitium vos amare, quod brutis hominibus videtur accidere... Ita quod per bella solebat quaeri, amoris studio declaratum est potuisse contemni.*

⁸⁰ SAN FULGENCIO DE RUSPE, *Epistola ad Thrasamund*, 1, 2, ed. J.P. Migne, *Patrologia Latina*, t. 65, col. 226: *quae sibi velut vernacula proprietate solet inscitiam vindicare.*

⁸¹ SAN FULGENCIO DE RUSPE, *Epistola ad Thrasamund*, 1, 2, *op. cit.*, *ed. cit.*: *Per te... disciplinae studia moliuntur iura barbaricae gentis invadere...* El linaje real de los Asdingos según las leyendas germánicas descendía de un antiguo linaje sacerdotal, el de los Naharvales, lo que ha llevado a algunos autores a sugerir *huellas esporádicas de funciones sacrales* en la Realeza vándala (A. DOPSCH, *Wirtschaftliche und soziale Grundlagen der europäischen Kulturentwicklung*, *op. cit.*, p. 222).

⁸² P. RICHÉ, *Éducation et culture dans l'Occident barbare*, *op. cit.*, pp. 51-52.

⁸³ R. COLLINS, *Early Medieval Europe*, *op. cit.*, *ed. cit.*, pp. 174-175.

arriano, había conseguido alcanzar un satisfactorio *modus vivendi* con la pujante Iglesia Católica de África, cuna de San Agustín y San Cipriano.

Casiodoro, filósofo de la educación cristiana

Pero el principal legado filosófico a la Edad Media de Casiodoro no fue su labor como propagandista de la Realeza sapiencial sino su revalorización de las Artes Liberales desde la óptica cristiana. Su *De Institutione Divinarum et Saecularium Litterarum* constituye, sin duda, el primer manual medieval de la *sapientia* eclesiástica. El resto de su obra cayó en un relativo olvido. Ciertamente, su labor como ministro e ideólogo de un rey que pasó a la posteridad medieval como el asesino del papa San Juan I y del gran Boecio no podía tener mucha difusión. Por ello, las *Variae* apenas fueron leídas en el Medievo y su *Historia Gothorum* se ha perdido.

Por consiguiente, la recepción de Casiodoro en la Edad Media fue, por encima de todo, en su calidad de filósofo de la educación cristiana. Se puede afirmar que tras casi cinco siglos de dialéctica e innumerables amagos de síntesis, algunos ciertamente brillantes como los de San Clemente y Lactancio, la *paideia* helenística y la *humanitas* romana fueron definitivamente incorporadas por Casiodoro al acervo espiritual del Cristianismo⁸⁴.

No en vano, la *santificación* medieval de las Artes Liberales se remontaría a la obra de Casiodoro⁸⁵, quien también contribuyó de manera decisiva a imponer a la Edad Media europea la clasificación septenaria de las Artes al conectarla con el pasaje bíblico en el que se afirmaba que la Sabiduría *divina se había construido una mansión con siete pilares*⁸⁶. De este modo, la Edad Media acogió con los brazos abiertos el modelo septenario del saber concebido tiempo atrás por Marciano Capella en su *De Nuptiis Philologiae* y desechó el esquema de Varrón de nueve Artes, lo que condujo al abandono académico de la Medicina y la Arquitectura, reducidas durante siglos a ser saberes *artesanales*.

⁸⁴ Vid. Pierre COURCELLE, *Les lettres grecques en Occident de Macrobe à Cassiodore*, París, 1943, y Leslie W. JONES, «The Influence of Cassiodorus on Mediaeval Culture», *Speculum*, 20, 1945, pp. 433-442.

⁸⁵ E.R. CURTIUS, *Europäische Literatur und Lateinisches Mittelalter*, op. cit., ed. cit., t. 2, p. 634.

⁸⁶ P. RENUCCI, *L'aventure de l'humanisme européen*, op. cit., p. 21; W. BOYD, *The History of Western Education*, op. cit., p. 103.

A partir de mediados del siglo VI, la división entre el *Trivium* y el *Quadrivium* (concepto este último acuñado por Boecio), entre Letras y Ciencias, marcará el conjunto de la *didascalía* de la época medieval⁸⁷. Ya en su *Expositio in Psalterium*, una obra de monumental tamaño sobre la significación de los Salmos, Casiodoro había insistido en la idea de que el germen de las Artes Liberales existía desde el principio en la Sabiduría divina de donde lo habría tomado el sofista griego Hipias de Elida para establecer la *egkuklios paideia*, es decir, *la educación común*⁸⁸.

En el pensamiento de Casiodoro, las Letras (*v.g.* el *Trivium*), a las que consideró casi indispensables para el estudio de la Biblia⁸⁹, engulleron en su seno a la Filosofía, la cual quedó integrada dentro de una de las tres Artes Liberales del *Trivium*, la Dialéctica. Y es que Casiodoro, siguiendo la estela de Cicerón, Macrobio y Quintiliano, establecerá la primacía de la Gramática sobre las demás disciplinas, ya que ésta era para él el *fundamento de las bellas Letras* y la *gloriosa madre de la elocuencia*⁹⁰. Los contenidos culturales del renacimiento carolingio serán consecuencia directa de este dictamen de Casiodoro.

Puede que Ernst Curtius se equivocara al afirmar que esta subordinación de la Filosofía a otras disciplinas estaba «en absoluta contradicción con la naciente conciencia de la Edad Media»⁹¹. El ejemplo señalado por el profesor Curtius, Hugo de Saint Victor, es un exponente de una mentalidad metafísica de inspiración platónica que fue la propia del *renacimiento del siglo XII*, el momento en el que se rescataron del olvido en Europa las Artes del *Quadrivium*. Pero era ésta ya una mentalidad bien distinta a la didascálica de matriz ciceroniana propia de la época altomedieval.

Al final de sus días, desengañado ya de la política, viendo en ruinas el Reino Ostrogodo al que había consagrado fielmente sus desvelos, Casiodoro profesó como monje y fundó el monasterio de Vivarium (Vivarese, Calabria). Esta abadía estaba situada en una propiedad familiar y representó el último y grandioso acto de toda una vida empeñada en el «qui-

⁸⁷ Vid. Josef KOCH, *Artes Liberales von der antiken Bildung zur Wissenschaft des Mittelalters, Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters*, 5, Leiden, 1959.

⁸⁸ CASIODORO, *Expositio in Psalterium*, 18-22; ed. J.P. Migne, *Patrologia Latina*, t. 70, París, 1865; E.R. CURTIUS, *Europäische Literatur und Lateinisches Mittelalter*, *op. cit.*, *ed. cit.*, t. 1, pp. 62-66, t. 2, p. 633.

⁸⁹ CASIODORO, *De Institutione divinarum et saecularium Litterarum*, I, XXVIII; ed. J.P. Migne, *Patrologia Latina*, vol. 69.

⁹⁰ CASIODORO, *Variae*, IX, c. 21, *op. cit.*, *ed. cit.*, p. 286: *Fundatum pulcherrimum litterarum mater gloriosa facundiae...*

⁹¹ E.R. CURTIUS, *Europäische Literatur und Lateinisches Mittelalter*, *op. cit.*, *ed. cit.*, t. 2, p. 636.

jotesco» intento⁹² de preservar el legado cultural de la romanidad en una Italia assolada por la cruel guerra entre bizantinos y ostrogodos.

Allí, en compañía de otros monjes, se consagrará al estudio y a la compilación de obras de la Antigüedad⁹³, en lo que era un lejano eco cristianizado del proyecto de la ciudad de los filósofos, *Platonopolis*, que diseñara Plotino en el siglo III. Con anterioridad, Casiodoro había albergado un proyecto de levantar una suerte de *studium generalis* en Roma con el patrocinio del papa Agapito I (*pont.* 535-536).

Se trataba de levantar una *schola* donde se estudiaran las Artes Liberales desde una óptica cristiana y que estaría dotada de una gran biblioteca siguiendo el modelo de las grandes escuelas catequéticas de Alejandría y Nísibis, un proyecto que recuerda vivamente el modelo de *studium generalis* de la futura Universidad plenomedieval. Las primeras piedras de este bello proyecto se pusieron cuando el papa Agapito habilitó unas estancias de la iglesia de San Juan y San Pablo como biblioteca y sala de estudios⁹⁴. Por desgracia, este proyecto se frustró a la muerte del pontífice y supuso la retirada de Casiodoro a los «cuarteles de invierno» de la cultura latina que supuso Vivarium.

Casiodoro, contemporáneo de San Benito de Nursia (480-547), legó así al monacato benedictino una tradición sapiencial propia vinculada a la labor de los copistas en los *scriptoria*. Esta conexión ha sido apuntada por Rudolf Pfeiffer, quien además opina que las *Institutiones* de Casiodoro influyeron en la *Regla de San Benito*, una atrevida hipótesis no desprovista de cierta controversia⁹⁵. Sea como fuere, resulta difícil resistirse al claro paralelismo existente entre la labor copística de los monjes de Vivarium y la propia de los *scriptoria* benedictinos.

Esta actividad copística y de estudio era parte integral de la *Regla de San Benito*, una obra maestra de juicio y discernimiento en la que se combinaron

⁹² J. O'DONNELL, *Cassiodorus, op. cit.*, capítulo 3, p. 19.

⁹³ Sobre la abadía de Vivarium, *vid.* W. WEINBERGER, «Handschriften von Vivarium», *Miscellanea Francesco Ehrle, Studi e Testi*, 40, 1924; L. TEUTSCH, «Cassiodorus Senator: Grunder der Klosterbibliothek von Vivarium», *Libri*, 9, 1959; P. COURCELLE, «Le site du monastère de Cassiodore», *Mélanges d'archéologie et d'Histoire de l'École française de Rome*, 55, 1938; E.K. RAND, «The New Cassiodorus», *Speculum*, 13, 1938; y G. LUDWIG, *Cassiodor: über den Ursprung der Abenländischen Schule*, 1967.

⁹⁴ Franz BRUNHÖLZL, *Geschichte der Lateinischen Literatur des Mittelalters*, 1975 (ed. fr. *Histoire de la littérature latine du Moyen Age*, Lovaina, 1990, t. 1, p. 43); P. LLEWELLYN, *Rome in the Dark Ages, op. cit.*, pp. 33-34; *vid.* Henri Irenée MARROU, «Autour de la bibliothèque d'Agapet», *Mélanges d'Archéologie et d'Histoire de l'École française de Rome*, 48, 1931.

⁹⁵ Rudolf PFEIFFER, «Humanitas Benedictina», *Ausgewählte Schriften*, Munich, 1960, p. 178.

opus manuum, *lectio divina* y liturgia en el seno de una *schola* (en el doble sentido de «batallón escogido» y «escuela») situada bajo la autoridad de un «padre» (abad)⁹⁶. La reducción de la ascesis corporal a límites más razonables que implicó este gran código monástico de setenta y tres capítulos permitió a los monjes dedicar más tiempo al trabajo manual y la actividad intelectual: *la ociosidad es enemiga del alma, por lo que los hermanos deberán ocupar parte de su tiempo en el trabajo manual y algunas horas en la lectura piadosa*⁹⁷.

Esto redundó enormemente en la actividad del *scriptorium* benedictino, verdadera «sala de máquinas» de la producción cultural altomedieval. Además, la *Regula* exigía a cada monje la lectura de un libro completo durante el período de Cuaresma y el dedicar la hora sexta de cada día a la *lectio cum omni silentio* (lo que está en el origen de la lectura silenciosa de nuestro tiempo, ya que en la Antigüedad se leía en voz alta por lo general)⁹⁸.

Lo cierto es que en los *scriptoria* de los monasterios benedictinos del sur de Italia se copiaron importantes obras de la Antigüedad que se hubieran perdido de no ser por esta labor. En la abadía benedictina de Bobbio, por ejemplo, se copiaron en torno al 700 las *Res Gestae Divi Alexandri* de Julio Valerio, el *De Re Publica* de Cicerón, así como algunas obras de Plinio⁹⁹. Sin embargo, el siglo VII italiano fue, en general, una época desdichada tanto en lo que respecta a la conservación de muchas obras de la Antigüedad Clásica como en lo tocante al monacato, ya que muchos cenobios benedictinos, entre ellos el mismo Montecassino (año 580), fueron arrasados y abandonados en el curso de las numerosas guerras que asolaron la península italiana¹⁰⁰.

Enodio de Pavía, un clérigo áulico en la corte de Teodorico

En el pensamiento de Enodio, aristócrata (de la *gens* Anicia), clérigo y profesor, elegido obispo de Pavía en 540, encontramos un discurso para-

⁹⁶ J. FONTAINE, *Las mutaciones de la cultura occidental*, art. cit., p. 161.

⁹⁷ SAN BENITO DE NURSIA, *Regula*, XLVIII; apud Ch.M. de la RONCIÈRE *et alii*, *L'Europe au Moyen Âge. Documents expliqués*, op. cit., t. 1, p. 103.

⁹⁸ Jacques PAUL, *L'Église et la culture en Occident*, París, 1985; ed. esp. *La Iglesia y la cultura en Occidente (siglos IX-XII)*, Barcelona, 1988, t. 1, p. 77.

⁹⁹ Bernhard BISCHOFF, «Benedictine Monasteries and the Survival of Classical Literature», *Manuscripts and Libraries in the Age of Charlemagne*, Cambridge, 1994, pp. 135-136 (ed. ingl. de «Das Benediktinische Mönchtum und die Überlieferung der klassischen Literatur», *Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktiner-Ordens und seiner Zweige*, 92, 1981, pp. 164-190).

¹⁰⁰ P. RICÉ, *Éducation et culture dans l'Occident barbare*, op. cit., pp. 142-143; vid. Giorgio CENCETTI, «Scriptoria e scritture nel monachesimo benedettino», *IV Settimane de estudio del Centro Italiano di studi sull'Alto Medioevo*, Spoleto, 1957, pp. 187-219.

lelo al de Casiodoro. Enodio gustaba de llevar al extremo el refinamiento del *stilus scholasticus*, siendo autor él mismo de un pequeño tratado pedagógico, la *Paraenesis didascalica*. En este tratado Enodio sostenía con igual ardor que Quintiliano y Casiodoro la primacía absoluta de la Gramática sobre las demás Artes Liberales¹⁰¹.

Al igual que Casiodoro y Boecio, Enodio estuvo estrechamente vinculado a la corte de Teodorico, príncipe al que profesaba una gran devoción y sobre quien compuso un *Panegyricus* que imitaba abiertamente el que escribiera Plinio el Joven para el emperador Trajano. Si bien el profesor Fontaine vierte un duro juicio sobre las capacidades literarias de Enodio, de quien escribe que fue «un émulo retardado y poco destacado de Sidonio Apolinar»¹⁰², lo cierto es que su aportación al pensamiento político de la época ostrogoda fue significativa.

La teoría de la Realeza de Enodio sería una particular adaptación del modelo germánico de Realeza a la tradición política de la Antigüedad helenística renovada a partir del ideario cristiano¹⁰³. De acuerdo con esto, en el modelo principesco propuesto por Enodio de Pavía se dio una conjunción de los dos principios germánicos de legitimación de que venimos hablando: el principio de la sangre real (habla del *rey nacido en el esplendor del linaje de los Amalos*) y el principio de la virtud política (lo que él llama *virtutes regias*)¹⁰⁴.

Entre estas virtudes del rey Teodorico, Enodio cita especialmente dos: una propia de la Realeza triunfal y otra de la Realeza sapiencial. La ideología de la victoria queda reflejada en la alusión de Enodio a las *incontables victorias del rey*¹⁰⁵, mientras que *la brillantez de su mente (splendor mens)* aludiría al paradigma salomónico¹⁰⁶. Una virtud sapiencial que Enodio de Pavía se apresura a vincular a *la educación en la civilización helénica* del joven Teodorico en la corte imperial de Constantinopla¹⁰⁷. En esta misma

¹⁰¹ P. RICHÉ, *Éducation et culture dans l'Occident barbare*, op. cit., pp. 26, 28 y 39, n.º 163: *Istae... praeformibus quasi nutricem ceterarum Artium anteponunt Grammaticam* (ENODIO, *Opera*, VI, M. G. H., Auctores Antiquissimi, t. 7, p. 313).

¹⁰² J. FONTAINE, *Las mutaciones de la cultura occidental*, art. cit., p. 160.

¹⁰³ M. REYDELLET, *La Royauté dans la littérature latine*, op. cit., p. 182.

¹⁰⁴ M. REYDELLET, *La Royauté dans la littérature latine*, op. cit., pp. 166-167; sobre esta cuestión vid. M. DUMOULIN, «Le gouvernement de Theodoric d'après les oeuvres de Ennodius», *Revue Historique*, 79, 1902.

¹⁰⁵ M. McCORMICK, *Eternal Victory*, op. cit., pp. 274-275. Teodorico se intituló *invictissimus Rex* en un gran número de cartas oficiales.

¹⁰⁶ ENODIO DE PAVÍA, *Panegyricus*, 88: *Origo te quidem dedit dominum, sed virtus adseruit. Sceptra tibi conciliavit splendor generis, cuius si deessent insignia, eligi te in principem mens fecisset* (apud M. REYDELLET, *La Royauté dans la littérature latine*, op. cit., p. 167).

¹⁰⁷ ENODIO DE PAVÍA, *Panegyricus*, 11: *educavit te in gremio civilitatis Graecia praesaga venturi* (apud M. REYDELLET, *La Royauté dans la littérature latine*, op. cit., p. 166).

dirección, también alabaré al rey godo por *romanizar el bárbaro rostro de su pueblo*¹⁰⁸ y conectará la figura de Teodorico con la tradición helenística de los reyes inspirados por la Filosofía, siendo su modelo principesco preferido el encarnado por Alejandro Magno.

Pero Enodio iba a dar un paso más en su elogio de la figura de Teodorico, llegando incluso a aplicar a la Realeza ostrogoda los principios del cesaropapismo imperial. En este sentido, Giovanni Battista Picotti ha llamado la atención sobre la trascendencia de la utilización por Enodio de Pavía de una imagen sacerdotal de Teodorico en su *Panegyricus*. Los apelativos sacerdotales (*pontifex, sacerdos...*) que Enodio utiliza en un pasaje de su loa del rey llevan a este investigador italiano a plantear la recepción de formulaciones cesaropapistas bizantinas en la corte ostrogoda de Rávena¹⁰⁹.

Jordanes y la leyenda sapiencial de los Godos

La *Historia de los Godos (Historia Gothorum)*, hoy perdida, que compuso Casiodoro hacia el 526 para dotar a la nación ostrogoda de un pasado glorioso acorde con los criterios de la historiografía romana iba a ser resumida y reelaborada por un misterioso personaje llamado Jordanes hacia el 551 pasando a llamarse *Getica*. Ello fue debido a una arbitraria identificación de los Godos con los antiguos Getas, una etnia del mar Negro emparentada con los Escitas y los Dacios.

Parece ser que fue el emperador Juliano el Apóstata el primero en utilizar los términos *Godos* y *Getas* como sinónimos aunque sabía que no eran el mismo pueblo, confusión en la que sí caerían en el siglo V Claudiano, Prudencio y Paulo Orosio. Finalmente, Jordanes hará canónica esta confusión y entroncará a los Godos con los pueblos bíblicos de Gog y Magog, descendientes de Jafet, uno de los tres hijos de Noé (*Génesis*, 10), haciéndolos participar en la guerra de Troya y ser nada menos que los esposos de las legendarias Amazonas¹¹⁰.

Poco es lo que sabemos de Jordanes. Hijo de un notario alano al servicio de un jefe tribal, él mismo fue notario del *magister militum* ostrogodo Gunthigis (comandante militar bizantino en Tracia) antes de convertirse

¹⁰⁸ ENODIO DE PAVÍA, *Panegyricus*, 182: *Barbaricam faciem romanos sumere cultus... miror et immodico distinctas corpore gentes.*

¹⁰⁹ ENODIO DE PAVÍA, *Panegyricus*, 263: *exhibes robore vigilantia prosperitate principem, mansuetude sacerdote...*; G.B. PICOTTI, *La política religiosa di Teoderico*, art. cit., p. 183.

¹¹⁰ JON JUARISTI, *El bosque originario. Genealogías míticas de los pueblos de Europa*, Madrid, 2000, pp. 246-247.

al catolicismo (¿desde al arrianismo?). A pesar de ser converso, germano y autodidacta parece ser que Jordanes fue elegido obispo de la ciudad de Crotona (Calabria), si es que la identificación propuesta por la historiografía es correcta¹¹¹.

Su *Getica*¹¹², escrita en Constantinopla cuando estaba al servicio de Justiniano, nos es de enorme interés debido a su llamativa inclusión de una serie de episodios ficticios o legendarios de fundamentación sapiencial. Una serie de episodios que hacían de la nación goda *la más sabia de entre los bárbaros, alcanzando casi a los antiguos griegos*, una inverosímil aseveración para la cual se apoya en el prestigio del historiador y orador romano Dión Crisóstomo (siglo I) cuya *Historia Getica*, hoy perdida, quizá pudo consultar en Constantinopla¹¹³.

Con esta exaltación de una improbable alta cultura propia de los Godos, paralela a la exaltación de su noble sangre (pues serían asimismo proclamados descendientes de los *Aeses*, los míticos dioses guerreros del Valhalla¹¹⁴), Jordanes pretendía acaso ser coherente con la decisión del difunto Teodorico de prohibir a los Ostrogodos la asistencia a escuelas romanas, lo que vedaba a su pueblo la cultura latina que el rey sin embargo procuraba con ahínco a su propia familia. En cualquier caso, estos pasajes bien podrían ser una herencia de la propaganda del linaje Amalo presente en la original *Historia Gothorum* de Casiodoro, con lo que Jordanes se habría limitado a copiar el original.

No obstante, esta exaltación simbólica de una *sabiduría bárbara*, propia de los Godos¹¹⁵, estaría en consonancia con la actitud generalizada entre las aristocracias de los distintos reinos germánicos a lo largo del siglo VI, profundamente reacias a imbuirse de la cultura clásica por miedo a perder su propia identidad¹¹⁶. La propia resistencia de los Visigodos y Ostrogodos a abandonar su arrianismo ha sido puesta en relación con este sentimiento identitario por numerosos autores.

¹¹¹ Olivier DEVILLERS (ed.), *Jordanes. Histoire des Goths*, París, 1995, intro., pp. XVI-XVII. Sobre la figura de Jordanes, *vid.* O. GIORDANO, *Jordanes e la storiografia del VI secolo*, Bari, 1973, y Fr. GIUNTA, *Jordanes e la cultura dell'Alto Medio Evo*, Palermo, 1952.

¹¹² En torno a esta crónica, *vid.* W. GOFFART, «Jordanes and his Three Histories», *The Narrators of Barbarian History*, Princeton, 1988, pp. 248-258, y B. BALDWIN, «The Purpose of the *Getica*», *Hermes*, 107, 1979, pp. 489-492.

¹¹³ JORDANES, *Getica*, c. V, 39-40, ed. Th. Mommsen, M. G. H. Auctores Antiquissimi, vol. 5, Berlín, 1882, p. 64: *unde et pene omnibus barbaris Gothi sapientiores semper extiterunt Grecisque pene consimiles, ut refert Dio*; P. RICHÉ, *Éducation et culture dans l'Occident barbare*, *op. cit.*, p. 54.

¹¹⁴ Prudence JONES y Nigel PENNICK, *A History of Pagan Europe*, Londres, 1995, p. 112 y ss.

¹¹⁵ O. DEVILLERS, *Jordanes. Histoire des Goths*, *op. cit.*, p. 142, n.º 116.

¹¹⁶ P. RICHÉ, *Éducation et culture dans l'Occident barbare*, *op. cit.*, p. 59.

En esta dirección, parece ser que se produjo un reparto de funciones entre godos y romanos en el seno del *Regnum Amalorum*. Reformulando en una doble comunidad política la dupla atávica *fortitudo-sapientia*, Casiodoro asignó en sus escritos a los godos, *fortissima gens*, la virtud de la fortaleza en el combate. Mientras, los romanos, defendidos por los primeros, detentarían como función social la *prudentia*, virtud «nacional» concretada en su proverbial ejercicio de la jurisprudencia¹¹⁷.

Suzanne Teillet ha visto en esta asignación de funciones un resabio de la estructura social planteada en *La República* de Platón y apunta que en las obras de un Sidonio Apolinar se repiten estos planteamientos de doble comunidad política¹¹⁸. Ahora bien, esta dualidad funcional *gothi-romanifortitudo-sapientia* no implicaba, en ningún caso, la asimilación de los primeros con los demás bárbaros, cosa que Casiodoro evitó con sumo cuidado a lo largo de sus escritos. El concepto *bárbaros* es aplicado a otros pueblos germánicos como los Francos (*superbam Francorum barbariem* se lee en la *Getica*) o los Burgundios, mientras que a los Godos se les reserva el calificativo valorativo de *gentes* o *gentilitas*, lo que revelaba su condición superior de civilizados defensores del *nomen romanum*¹¹⁹.

Es significativa en este sentido la proclama que dirigió Teodorico a su pueblo en el año 508. En ella no hay la menor referencia al Ideal Sapiencial al que tanto aludía en otras circunstancias el monarca ostrogodo. En cambio, leemos en ella un apasionado canto a la *belicosidad de la stirpe* gótica, una virtud *unida al sacrificio y al deseo de gloria* cuya contemplación, declara el soberano, *le llena de alegría*. De acuerdo con este espíritu, el rey exhorta a su pueblo a educar en la disciplina marcial a sus hijos: *producite iuvenes vestros in martiam disciplinam*¹²⁰.

¿No percibía Jordanes, un godo de educación bizantina, las contradicciones inherentes a este discurso dualista en el que cada pueblo quedaba abocado al ejercicio de una virtud? Y es que los pasajes sapienciales incorporados por Jordanes (¿o fue por Casiodoro?) a la *Historia de los Godos* en

¹¹⁷ CASIODORO, *Variae*, III, c. 23, *op. cit.*, *ed. cit.*: *et romanorum prudentiam... et virtutem gentium*; III, c. 43: *delectamur iure Romano vivere quos armis cupimus vindicare*; XI, c. 13: *Romanis prudentia carum, gentibus virtute reverendum* (Suzanne TEILLET, *Des Goths à la nation gothique. Les origines de l'idée de nation en Occident du Ve au VIIIe siècle*, París, 1984, p. 287, n.º 45 y 48).

¹¹⁸ S. TEILLET, *Des Goths à la nation gothique, op. cit.*, p. 287.

¹¹⁹ S. TEILLET, *Des Goths à la nation gothique, op. cit.*, pp. 285-286.

¹²⁰ CASIODORO, *Variae*, I, c. 24, *op. cit.*, *ed. cit.*, p. 27: *Innotescenda sunt magis Gothis quam suadenda certamina, quia bellicosae stirpi est gaudium comprobari: laborem quippe non refugit, qui virtutis gloriam concupiscit... Producite iuvenes vestros in Martiam disciplinam*.

cuanto rupturistas con el planteamiento «oficial» que reducía a los Ostrogodos a la profesión de las armas, resultan ser muy reveladores de las paradojas del pensamiento político que flotaba en el ambiente de Rávena, una corte donde, no lo olvidemos, se hizo ejecutar a Boecio al tiempo que se patrocinaban el estudio y las Artes.

Sea como fuere, lo cierto es que Jordanes utiliza profusamente en su crónica el arquetipo platónico del Rey Filósofo para aplicárselo, indiferente a los anacronismos y a la memoria histórica, al perfil biográfico de cuatro gobernantes legendarios de los Godos. De modo y manera que, del primero de ellos, Zeuta, que reinó durante la estancia de los Godos en Dacia, escribe que fue reputado ¡como *un filósofo erudito!* (*eruditus philosophus*)¹²¹. De otro imaginario Rey de los Godos, Zalmoxis, Jordanes afirma, impertérrito, que *su admirable filosofía y erudición han sido testimoniadas por los cronistas* (!)¹²².

En realidad, Zalmoxis es el nombre de un antiguo dios tracio al que parece que se ofrecían sacrificios humanos. Un dios que, según cuentan Herodoto y Estrabón, habría sido antes un esclavo discípulo de Pitágoras que, fugado, habría llegado a habitar entre los Tracios y, viviendo como un eremita en una cueva en el monte Kogainon, les habría enseñado las doctrinas de su maestro haciéndoles creer que él mismo era divino. Según la leyenda, al igual que Orfeo (otro héroe tracio), Zalmoxis habría regresado de los Infiernos una vez conquistada la inmortalidad, tras lo cual fue venerado como un oráculo por los Tracios¹²³. La confusión (deliberada o inadvertida) de los Godos con los antiguos Getas y de éstos a su vez con los Tracios hizo a Jordanes incluirle en su lista de reyes filósofos con el mismo desparpajo con el que había convertido a Zeuta en un erudito sofista en plenas migraciones germánicas.

A juzgar por el espacio que Jordanes le dedica, el que parece jugar el papel más importante de entre estos legendarios reyes filósofos godos es Dicineo. Éste habría sido un sabio de origen extranjero de la época del dictador romano Sila, a quien el rey godo Borvista (eco deformado de un personaje histórico, Burebistas, fundador del reino geta de Dacia hacia el 44 a.C.) habría convertido en su principal consejero, otorgándole un po-

¹²¹ JORDANES, *Getica*, c. V, 39-40, *op. cit.*, *ed. cit.*, p. 73.

¹²² JORDANES, *Getica*, c. V, 39-40, *loc. cit.* El nombre «Zalmoxis» pudo haberlo entresacado Jordanes del de la divinidad ctónica de los Getas y los Tracios, *Zalmoxes*, mencionada por Herodoto y Platón (O. DEVILLERS (ed.), *Jordanes. Histoire des Goths*, *op. cit.*, p. 136, n.º 68).

¹²³ J. JUARISTI, *El bosque originario*, *op. cit.*, pp. 237-239. *Vid.* Mircea ELIADE, *De Zalmoxis a Gengis Khan. Religiones y folclore de Dacia y de la Europa Oriental*, Madrid, 1985, pp. 26-32.

der casi igual al de los reyes (*pene regiam potestatem*). Según Jordanes, Dicineo habría instruido a los Godos en todas las ramas de la Filosofía, cuya enumeración por parte de Jordanes, constituye en sí misma un programa didascálico: la Ética, la Física, la Lógica y otras Artes Liberales fueron enseñadas a los salvajes Godos, quienes aunaron de esta forma su *condición de hombres fortísimos* con la de filósofos¹²⁴.

Además, Dicineo habría instituido una auténtica jerarquización sapiencial en la nación goda. Recogiendo otro pasaje de Dión Crisóstomo, Jordanes se hace eco de la existencia de una aristocracia sacerdotal formada por *los más nobles y sabios* de entre los Godos, los llamados *pilleatos* debido al gorro frigio que portaban (noción recogida de los *tarabostesei* tracios). Dicineo les habría enseñado Teología y de entre ellos se habría elegido a partir de entonces a los reyes y sacerdotes¹²⁵.

Con el caso del rey Dicineo de nuevo nos encontramos con que Jordanes atribuye al pasado de los Godos relatos correspondientes a otras naciones que ha leído en las fuentes clásicas. En este caso localizamos la fuente de inspiración de la *Getica* en un pasaje de la *Geografía* de Estrabón (VII, 3, 11) sobre Burebistas, rey de la Dacia: *mediante la educación, la sobriedad y la obediencia, Burebistas elevó a sus hombres a tal altura que, al cabo de pocos años, estableció un gran imperio y sometió bajo los Getas a la mayor parte de las tribus vecinas. Empezó a resultar temible incluso para los romanos... Como ayuda para obtener tan completa obediencia de su pueblo, contaba con Dicineo, un mago, hombre que no sólo había viajado por Egipto, sino que también había aprendido muy seriamente ciertos signos por medio de los cuales pretendía conocer la voluntad de los dioses*¹²⁶.

En realidad, todos estos retratos más o menos fantásticos que Jordanes nos brinda de unos reyes legendarios de los Godos cuyo rasgo característico sería su sabiduría, en lugar de su valor militar como hubiera sido lo lógico en *reges barbarorum*, bien pueden ser un reflejo del Ideal Sapiencial imperante en la corte del rey Teodorico, el monarca que había pretendido ser un «filósofo coronado». El imaginario sapiencial teodoriciano llegaba así a la cronística y era proyectado sobre los antepasados de Teodorico.

Ciertamente, no podemos olvidar la procedencia alano-ostrogoda del propio Jordanes, la cual ha llevado a algunos historiadores a pensar que su

¹²⁴ JORDANES, *Getica*, c. XI, 68-72, *op. cit.*, *ed. cit.*, pp. 73-74: *omnem pene philosophiam eos instruxit... nam Ethicam eos erudiens barbaricos mores conpescuit; Fysicam... Logicam... supra ceteras gentes fecit expertes... Qualis erat, rogo, voluptas, ut viri fortissimi, quando ab armis quantolumcumque vacassent, doctrinis philosophicis inbuebantur?*

¹²⁵ JORDANES, *Getica*, c. V y XI, *op. cit.*, *ed. cit.*, pp. 64-74.

¹²⁶ *Apud* J. JUARISTI, *El Bosque originario*, *op. cit.*, pp. 239-240.

crónica pudiera contener genuinas tradiciones orales godas anteriores a la Edad de las Invasiones. Ahora bien, la mayoría de los textos subyacentes en la *Getica* han sido identificados como fuentes grecorromanas y dejando aparte una genealogía real no se ha encontrado ningún elemento de origen propiamente godo¹²⁷.

En definitiva, bien fuera debido a una maniobra propagandística de Casiodoro para procurar a Teodorico una *genealogía salomónica* reinventando a sus bárbaros antepasados¹²⁸ o, por el contrario, fuera obra en exclusiva del orgullo étnico gótico del propio Jordanes, lo cierto es que estos curiosos pasajes de la *Getica* sobre los *reyes filósofos* godos resultan de enorme importancia de cara a constatar la penetración del discurso de la Realeza sapiencial en la cronística del Occidente germánico. Curiosamente, Teodorico el Grande no sólo fue el primero de los reyes sabios germánicos sino que también adelantó varios siglos, en el imaginario político y la memoria histórica, la recepción del Ideal Sapiencial griego en el mundo germánico.

Casi un milenio después, un cronista del siglo XIII, el arzobispo de Toledo Rodrigo Jiménez de Rada, rescataría del olvido la leyenda de los reyes sabios godos para incluirla en su influyente *Historia de los Hechos de España (De Rebus Hispaniae)* y proclamar a Zeuta, Borvista y Dicineo glorias de la nación goda, matriz de España¹²⁹. Los orgullosos reyes de la entonces pujante Castilla ya podían afirmar que sus antepasados habían igualado a los griegos en sabiduría. Y en el siglo XIII, el siglo en que los alemanes reclamaban ser descendientes de los troyanos y los franceses insistían en que había habido una *translatio studii* desde los jardines de la Academia de Atenas a los claustros de la Universidad de París, la reinención de la memoria histórica era un factor nada desdeñable en la pugna por el prestigio político.

El cónsul filósofo: Boecio

Sería el otro gran intelectual orgánico del círculo palatino ostrogodo, Manlio Severino Flavio Boecio (480-524), *el último de los romanos y el*

¹²⁷ R. COLLINS, *Early Medieval Europe, op. cit., ed. cit.*, p. 148.

¹²⁸ P. RICHÉ, *Éducation et culture dans l'Occident barbare, op. cit.*, p. 54.

¹²⁹ Vid. Manuel Alejandro RODRÍGUEZ DE LA PEÑA, «El paradigma de los reyes sabios en el *De Rebus Hispaniae* de Rodrigo Jiménez de Rada», *Sevilla, 1248. Congreso Internacional Conmemorativo del 750 Aniversario de la Conquista de la ciudad de Sevilla por Fernando III*, Madrid, 2000, pp. 757-765.

primero de los escolásticos según le caracterizó el humanista Lorenzo Valla, quien legara a la posteridad uno de los pilares del Ideal sapiencial medieval: una imagen alegórica de la Filosofía personificada en una excelsa Dama de atributos divinos, una *Imago sapientiae* que pervivió largo tiempo en el imaginario colectivo, tal y como se comprueba en las miniaturas librarias y las fachadas de algunas catedrales.

En Boecio descubrimos a un romano de rancia alcurnia, un joven superdotado perteneciente a la poderosa *gens Anicia*, cónsul, hijo de cónsul y padre de cónsul, filósofo áulico y poderoso prefecto del pretorio. Pero también a un sabio incomprendido por sus contemporáneos: Casiodoro y Enodio no apreciaron mucho sus obras filosóficas y su época lo valoró sin más como un buen traductor de las obras científicas y filosóficas griegas; lo cual equivaldría a despachar las figuras de Averroes o de Santo Tomás de Aquino como las de unos buenos comentaristas de Aristóteles. Por si esto fuera poco, murió en una mazmorra acusado de alta traición y con injusta fama de mago. Sólo la Tradición católica le haría justicia proclamándole mártir de la Iglesia.

Sin embargo, sus inicios fueron deslumbrantes. Elevado al consulado muy joven, en el año 510, durante el año que asumió esta dignidad honorífica Boecio completó la traducción de las *Categorías* de Aristóteles y proclamó, imitando a otro cónsul filósofo (Cicerón), que la instrucción de sus conciudadanos era tan perteneciente a su función pública como la guerra o las leyes: del mismo modo que los ejércitos romanos habían ganado un imperio conquistando vastos territorios, él aumentaría la *auctoritas* de Roma trasladando la sabiduría griega al latín¹³⁰.

Fueron ésos sus años de gloria. El propio rey Teodorico alababa entonces la *erudición y la prudencia* de Boecio en dos epístolas que le dirigió que aparecen recogidas en las *Variae* de Casiodoro. Complacido con su protegido, Teodorico afirmaba en estas misivas que Boecio había conseguido *hacer romano el saber de los griegos* (esto es, hacer comprensible al lector latino las oscuras ciencias del *Quadrivium*)¹³¹.

Designado *magister officiorum* en el año 522, Boecio había así alcanzado la cúspide del *cursus honorum* y renunciado a la torre de cristal de una vida dedicada al estudio y ello no por deseo de gloria, sino siguiendo

¹³⁰ H. CHADWICK, *Boethius, op. cit.*, p. 5; *vid.* H.M. BARRETT, *Boethius-some aspects of his life and work*, 1940.

¹³¹ CASIODORO, *Variae*, I, c. 10 y 43, *op. cit.*, pp. 19 y 40; en torno a la incorporación del saber griego que supuso la obra de Boecio, *vid.* A. VISCARDI, «Boezio e la conservazione e trasmissione dell'eredità del pensiero antico», *III Settimane De studio del centro Italiano di studi sull'Alto Medioevo*, Spoleto, 1956, pp. 323-343.

el precepto platónico que invitaba a los filósofos a gobernar, según él mismo testimonia¹³². Despachando a diario con el rey, supervisando la administración pública, la cancillería, los nombramientos, las embajadas y los tribunales de justicia, en tanto que *magister officiorum* Boecio se convirtió en el hombre más poderoso de Italia después del propio Teodorico. Alcanzó, además, gran popularidad cuando intervino decisivamente para que se atenuaran los efectos de una severa crisis económica en la región de Campania, evitando que se realizaran requisas gubernamentales indiscriminadas contra el criterio del prefecto del pretorio Fausto Níger¹³³.

Sin embargo, su firme vinculación a la facción católica probizantina del Senado iba a ser la causante de su ruina política y personal. La imputación de hechicero y falsas acusaciones de conspirar con los bizantinos le harían caer en desgracia y ser encarcelado en Pavía. Y es que en el año 522 se había producido un fuerte estrechamiento de los lazos entre el nuevo emperador bizantino Justino (cuya lengua materna era el latín y profesaba una impecable ortodoxia) y el papa Juan I, lo que había aproximado a los católicos italianos al Imperio de Oriente tras casi cuatro décadas de distanciamiento provocado por las desviaciones heréticas monofisitas de los emperadores Zenón y Anastasio¹³⁴.

El restablecimiento de la amistad entre el *basileus* de Constantinopla y las poderosas familias senatoriales católicas de Roma fue visto, como no podía ser de otra forma, con creciente aprensión por el arriano rey ostrogodo que empezó a sospechar de todo aquel relacionado con Bizancio. A ello se unieron los disturbios populares contra los judíos de Rávena y Verona, que terminaron por enquistar las relaciones de Teodorico con sus súbditos italianos. Ese mismo año ordenaba que se desarmase a todos los italianos, con lo que sembraba un foso de desconfianza y recelo entre los godos y los romanos.

Además, sus informadores le advirtieron de que el senador Albino (cónsul en 493 y próximo a varios papas) encabezaba una conjura filobizantina en el Senado en la que incluían al propio Boecio (acusado por el *refrendarius* Crispo de planear restaurar la *libertas* de Roma). Enseguida, el infortunado Boecio sería encarcelado junto a Albino en las mazmorras de

¹³² BOECIO, *De Consolatione Philosophiae*, I, 4, 5 (H. CHADWICK, *Boethius, op. cit.*, p. 47).

¹³³ H. CHADWICK, *Boethius, op. cit.*, p. 24.

¹³⁴ R. COLLINS, *Early Medieval Europe, op. cit., ed. cit.*, pp. 162-163. La acusación por prácticas mágicas era corriente como pretexto para desembarazarse de enemigos políticos. En el año 510 los senadores Basilio y Praetextato habían sido quemados vivos acusados también de *maleficium*.

Pavía, un encarcelamiento que aprovechó para escribir el *De Consolatione Philosophiae*, su gran legado a la posteridad. Sus enemigos en la corte, los *palatinae canes* (perros de palacio), cuya corrupción había intentado laminar, se habían salido con la suya.

Llevado a juicio ante un Teodorico cuya ancianidad (unos setenta años) le había hecho quizá retornar a los brutales hábitos bárbaros de su niñez, Boecio no negó ni afirmó su culpabilidad, refugiándose en la conocida sentencia de Séneca: *aunque hubiera conocido la conspiración no lo habierais sabido por mi boca*. Fueron momentos que anuncian, de algún modo, un juicio similar mil años después: el de Santo Tomás Moro ante el Parlamento de Inglaterra. Los testimonios de tres senadores endeudados y por ello prontos al soborno (entre ellos el artero cónsul Basilio) acabaron por acarrearle una sentencia condenatoria acusado de *maleficium* (prácticas mágicas que se relacionaron con sus estudios en las ciencias de la Naturaleza de los filósofos paganos), un crimen castigado con la pena capital¹³⁵.

La intercesión en su favor de su suegro, el anciano senador Quinto Aurelio Memio Símaco (cónsul en el 485, autor de una *Historia Romana* hoy perdida y reputado como el árbitro de la excelencia literaria de la época), sólo sirvió para que el rey ostrogodo también le hiciera ejecutar a él, lo que provocó una enorme indignación popular. Finalmente, en algún momento entre el 525 y el 526, tras sufrir dos años de prisión y horribles torturas, el gran Boecio era decapitado por orden de Teodorico, un *philosophus purpuratus* que en su ancianidad se manchó las manos con la sangre del más grande de los sabios de su tiempo y uno de los espíritus más luminosos del Medievo¹³⁶.

Ahora bien, Roger Collins ha considerado totalmente desproporcionada la importancia dada por la historiografía a la ejecución judicial de Boecio, un «erudito bastante arrogante» en su opinión, alguien cuyo triste destino habría provocado una indignación desmedida únicamente debido a su condición de comentarista de Aristóteles. También ha desechado el

¹³⁵ P. LLEWELLYN, *Rome in the Dark Ages, op. cit.*, pp. 45-46; *vid.* P. ROUSSEAU, «The Death of Boethius: the Charge of Maleficium», *Studi Medievali*, 3.^a serie, 20, 1979, pp. 871-889; H. COSTER, «The fall of Boethius; his character», *Mélanges Henri Gregoire*, t. 4, 1953; y W. BARK, «Theodoric versus Boethius: vindication and apology», *American Historical Review*, 49, 1944, pp. 410-426.

¹³⁶ No podemos evitar evocar la figura del canciller de Inglaterra, Santo Tomás Moro, al pensar en Boecio, dadas las asombrosas similitudes existentes entre sus respectivas trayectorias vitales, pues ambos fueron filósofos, gobernantes y mártires católicos ejecutados por orden de sus soberanos, a quienes habían servido fielmente. De hecho, es sabido que Tomás Moro leyó en prisión el *De Consolatione Philosophiae* de Boecio escrito en similares circunstancias.

profesor Collins como carente de fundamento la hipótesis de que esta ejecución supusiera el comienzo del deterioro de las relaciones entre godos arrianos e italianos católicos. Además, añade que la única responsabilidad de Teodorico en este asunto fue ordenar el cumplimiento de una sentencia dictada por el prefecto de la ciudad de Roma, Eusebio, tras una acusación formulada por un senador¹³⁷.

Sin embargo, en nuestra opinión, esta postura dista mucho de ser inobjetable. El propio Collins no duda en enmarcar la suerte de Boecio en el contexto del sensible deterioro de las relaciones entre el rey godo y los católicos a raíz de la renovada influencia bizantina en el Senado de Roma. Por otra parte, Henry Chadwick ha subrayado en su excelente estudio de la figura de Boecio que «excluir la religión de entre las causas que motivaron su trágico arresto sería bastante erróneo»¹³⁸.

De hecho, el papa Juan I, cabeza visible del partido católico favorable a Bizancio, era un miembro del círculo social e intelectual de Boecio desde sus tiempos como diácono. Incluso sabemos que Boecio, que se consideraba su «hijo espiritual», le dedicó su *De Fide Catholica* y otras dos de sus obras teológicas, lo cual no deja lugar a dudas sobre la conexión personal entre ambos¹³⁹. Una conexión que, sin duda, no pasó inadvertida al propio Teodorico, quien haría encarcelar al papa Juan sólo dos años después de la ejecución de Boecio¹⁴⁰.

No menos importante es el hecho de que el emperador Justino designara de forma simultánea cónsules del Imperio de Oriente a los dos hijos adolescentes de Boecio justo el año anterior a su caída en desgracia. Esto no podría haber ocurrido a menos que el nombre de Boecio hubiera sido percibido en el *sacrum palatium* de Constantinopla como el de un poderoso aliado¹⁴¹. En cuanto a la nula responsabilidad de Teodorico en el destino de Boecio sugerida por Collins, esta teoría apoyada en una visión legalista del proceso no casa nada bien con el hecho de que la viuda del cónsul-filósofo provocara la destrucción de todas las estatuas del rey ostrogodo varios años después, una *damnatio memoriae* que habla a las claras de a quién culpaba de los ajusticiamientos de su esposo y su padre¹⁴².

¹³⁷ R. COLLINS, *Early Medieval Europe, op. cit., ed. cit.*, pp. 163-164; *vid.* T. BURNS, *A History of the Ostrogoths*, Bloomington, 1984, pp. 103-105.

¹³⁸ H. CHADWICK, *Boethius, op. cit.*, p. VI.

¹³⁹ H. CHADWICK, *Boethius, op. cit.*, pp. 26-29 y 179-181. En particular, el *De Fide Catholica* parece inspirado directamente por las enseñanzas del Pontífice.

¹⁴⁰ R. COLLINS, *Early Medieval Europe, op. cit., ed. cit.*, p. 165.

¹⁴¹ H. CHADWICK, *Boethius, op. cit.*, p. 45.

¹⁴² En efecto, Rusticana, huérfana del senador Símaco y viuda de Boecio, se vengó de la memoria del rey Teodorico incitando a la turba romana a derribar las estatuas del

El *De Consolatione Philosophiae* y la Imagen sapiencial de la Dama Filosofía

Sin desmerecer, ni mucho menos, el titánico esfuerzo de Boecio en tanto que recopilador de textos filosóficos del *Organon* aristotélica y en especial en tanto que transmisor a la Alta Edad Media latina del ignorado *Quadrivium*, queremos fijar nuestra atención en la imagen alegórica de la Sabiduría hipostática que aparece en su *De Consolatione Philosophiae* (*La Consolación de la Filosofía*). Esta obra es un elegante y lírico *prosimetrum* (mezcla de prosa y verso) que escribió durante sus aciagos años de estancia en prisión (*circa* 523-526). Ha sido considerada una de las obras maestras de la literatura de todos los tiempos, un «libro de oro» según lo denominó Edward Gibbon o, incluso, «el más bello de los libros escritos en prisión» en opinión de Henry Chadwick.

El *De Consolatione* es esencialmente un bello y profundo diálogo en primera persona de Boecio con la Dama Filosofía, manifestada ante sus ojos en la mazmorra en la que esperaba juicio. Así describe Boecio a la Filosofía personificada: *sobre mi cabeza se erguía una mujer de sereno y majestuoso rostro, de ojos de fuego, penetrantes como jamás los viera en ser humano, de color sonrosado, llena de vida, de inagotadas energías, a pesar de que sus muchos años podían hacer creer que no pertenecía a nuestra generación*¹⁴³.

Además de este retrato fisionómico, Boecio nos brinda un retrato metafísico en el que se contienen una serie de alegorías definitorias del paradigma de la Filosofía hipostática: *ya se reducía y abatiéndose se asemejaba a uno de tantos mortales, ya por el contrario se encumbraba hasta tocar el cielo con su frente, y en él penetraba su cabeza, quedando inaccesible a las miradas humanas. En su parte inferior veíase bordada la letra π (pi: inicial de «praktiké»), y en lo más alto, la letra τ (thau: inicial de «theoretiké»), pero también símbolo de los condenados a muerte). Y enlazando las dos letras había unas franjas que, a modo de peldaños de una escalera, permitían subir desde aquel símbolo de lo inferior al emblema de lo superior... La mayestática figura traía en su mano diestra unos libros; su mano izquierda empuñaba un cetro... Yo, con la vista turbada por las lágrimas no podía distinguir quién*

Rey ostrogodo que había en la ciudad cuando el ejército bizantino hizo su entrada en ésta tras un largo asedio. En revancha, cuando el rey ostrogodo Totila recuperó de forma efímera el control de la Ciudad Eterna redujo a la viuda de Boecio a la mendicidad en castigo por su actuación. No obstante, el hijo de Boecio, del mismo nombre que su padre, llegaría a ser prefecto del pretorio en el África bizantina (P. LLEWELLYN, *Rome in the Dark Ages*, *op. cit.*, p. 73).

¹⁴³ BOECIO, *De Consolatione Philosophiae*, I, c. 1, ed. P. Masa, Madrid, 1955, p. 26.

fuese aquella mujer de tan soberana autoridad, sobrecogido de estupor, fijos los ojos en la tierra¹⁴⁴.

Contemplamos aquí un conjunto de elementos sacralizadores de la Filosofía que conviene analizar someramente. En primer lugar, dentro de esta *visio mystica* boeciana llaman la atención las similitudes evidentes con una experiencia religiosa, desde la propia hipóstasis divina de una enteiquia intelectual y la posterior *sacra conversatio* con ella, hasta la utilización de una imagen bíblica tan significativa como la *Scala Coeli* (la Escalera celestial de Jacob), transplantada desde el ámbito místico al intelectual. Por otro lado, la dualidad entre mundo y espíritu es aquí permutada por una dicotomía práctica-teoría, simbolizada por las letras π y τ en el texto boeciano.

Consideramos que esta Imagen boeciana de la Sabiduría hipostática (*Imago Sapientiae*) reflejada en el *De Consolatione* fue quizá su más trascendente aportación al imaginario colectivo de la intelectualidad medieval. Su extraordinario poder de evocación, el lirismo alegórico de su prosa y sus connotaciones ideológicas harían de él el pasaje más conocido del *De Consolatione*, una obra venerada por el Medievo.

Fundamentalmente un discípulo cristiano del neoplatonismo místico de Porfirio, Proclo y Macrobio tal y como se enseñaba todavía en las escuelas de Atenas y Alejandría, Boecio será también deudor de las *Mitologiae* de Fulgencio, así como del género de las *consolationes* y los *apocalipsis* de la Antigüedad Clásica¹⁴⁵. Pero el precedente más inmediato de la Dama Filosofía boeciana lo encontramos en la Dama Filología del prócsul africano Marciano Capella, una enteiquia personificada que hace su posterior ascensión a los cielos guiada por el dios Mercurio a través de los siete planetas que simbolizarían las Siete Artes Liberales. Algunos versos concretos del *De Consolatione* demuestran que Boecio leyó con toda seguridad el *De Nuptiis Philologiae*, lo que hace de esta obra la candidata más segura a la hora de establecer la inspiración de la Dama Filosofía¹⁴⁶.

¹⁴⁴ BOECIO, *De Consolatione Philosophiae*, I, c. 1, *ed. cit.*, p. 28: *Nam nunc quidem ad communem sese hominum mensuram cohibebat, nunc vero pulsare caelum summi verticis cacumine videbatur; quae cum altius caput extulisset, ipsum etiam caelum penetrabat rescipientiumque hominum frustrabatur intuitum... Harum in extrema margine π graecum, in supremo vero τ , legebatur intextum. Atque inter utrasque litteras in scararum modum gradus quidam insignitii videbantur quibus ab inferiore ad superius elementum esset ascensus... Et dexteris quidem eius libellos, sceptrum vero sinistra gestabat... At ego cuius acies lacrimis mersa caligaret nec dinoscere possem, quoniam haec esset mulier tan imperiosa auctoritatis...* (ed. lat. H.F. Stewart, Londres, 1918, pp. 130-132).

¹⁴⁵ Pierre COURCELLE, *La consolation de Philosophie dans la tradition littéraire. Antécédents et postérité de Boèce*, París, 1967, pp. 17-18; H. CHADWICK, *Boethius, op. cit.*, pp. 19-21.

¹⁴⁶ H. CHADWICK, *Boethius, op. cit.*, pp. 21-22.

En otro orden de cosas, conviene subrayar que la Filosofía que dialoga con Boecio puede ser asimilada a la Sabiduría divina de los libros sapienciales del Antiguo Testamento, con la que comparte un carácter hipostático. Y es que, según demostró Klingner, Boecio dota a su Filosofía personificada de los atributos de la Inteligencia divina, pues es infalible, desciende de las regiones superiores y conoce los misterios de Dios¹⁴⁷.

Ahora bien, Pierre Courcelle ha cuestionado esta identificación tradicional de la Filosofía boeciana con la Sabiduría divina de la Biblia. En su opinión, el arquetipo personificado con el cual dialogó el cónsul-filósofo fue la sabiduría humana llevada a su suma perfección, esto es, la Filosofía en su acepción grecorromana¹⁴⁸. Para ello se apoya en un pasaje donde la Filosofía le dice a Boecio, citando a Homero y a Platón: *me es difícil hablar de todos estos problemas como si yo fuera Dios (Iliada, XII, 176). Porque no le está más permitido al hombre comprender con el pensamiento que explicar por la palabra el mecanismo completo de la obra divina (Timeo, 28c)*¹⁴⁹.

Courcelle menciona en apoyo de la identificación que sugiere de la Filosofía boeciana con la Razón humana, el hecho de que la diosa nacida de la mente de Zeus, Atenea (algunos de cuyos rasgos se pueden entrever en la descripción de la Dama del *De Consolatione*), aparezca como una encarnación de la *phronesis* (prudencia) en la *Iliada*¹⁵⁰. En todo caso, la tesis de Courcelle no es nueva. Según él mismo se encarga de recordar, ya el primero de los escolásticos, Pedro Abelardo, había señalado en el siglo XII que la Filosofía que se aparecía a Boecio en su celda no era sino su propia razón¹⁵¹.

Sea como fuere, en nuestra opinión la Dama Filosofía de Boecio presenta rasgos propios de la Sabiduría divina tal y como la definió la Patrística a partir de la tradición bíblica. Y es que, si bien es cierto que la Dama Filosofía boeciana presenta rasgos propios de una sabiduría humana, no lo es menos que la actitud reverente del propio autor hacia ella y la sacralización que de ella hace no encajarían en el pensamiento de un filósofo

¹⁴⁷ F. KLINGNER, *De Boethii Consolatione Philosophiae*, Philologische Untersuchungen, vol. 27, Berlín, 1921, p. 116 y ss.; P. COURCELLE, *La consolation de Philosophie*, *op. cit.*, p. 21. En el siglo XII, el sabio alemán Gervasio de Tilbury identificaría a la Filosofía boeciana con el Verbo encarnado.

¹⁴⁸ P. COURCELLE, *La consolation de Philosophie*, *op. cit.*, pp. 21-22.

¹⁴⁹ BOECIO, *De Consolatione Philosophiae*, IV, c. 6, *ed. lat. cit.*, p. 83: *neque enim fas est homini cunctas divinae operae machinas vel ingenio comprehendere vel explicare sermone.*

¹⁵⁰ P. COURCELLE, *La consolation de Philosophie*, *op. cit.*, p. 22; H. CHADWICK menciona el retrato de la diosa Atenea en la *Iliada* (5, 734) como posible modelo (*Boethius*, *op. cit.*, p. 225).

¹⁵¹ P. COURCELLE, *La consolation de Philosophie*, *op. cit.*, p. 21, n.º 7.

profundamente católico como lo fue Boecio si ésta fuera mera *scientia* secular. Courcelle parece olvidar que Boecio no podía compartir la idolatría de la Razón humana propia del pensamiento pagano. ¿Racionalista un mártir? En este sentido, Henry Chadwick ha insistido en la lectura cristiana, particularmente agustiniana, que hay que hacer del *De Consolatione*, una lectura que Boecio hizo posible con su cuidadosa fraseología de la doctrina de la redención filosófica¹⁵².

Además, por mucho que el *De Consolatione* sea una obra más neoplatónica que cristiana *sensu stricto*, pues resulta innegable que no hay una sola cita bíblica en su interior¹⁵³, no podemos descartar que la lectura del *Libro de los Proverbios*, donde la Sabiduría mantiene un diálogo con el rey Salomón de forma parecida a la boeciana, le hiciera concebir a Boecio su Dama Filosofía. En este sentido, no es ocioso subrayar que Boecio pone en boca de la Dama Filosofía una sentencia (*hay un Bien Supremo que gobierna todas las cosas firmemente y dispone de ellas con gentileza*) tomada del octavo capítulo del *Libro de la Sabiduría* de Salomón, según advirtió Chadwick¹⁵⁴.

Esta sacralización de la Filosofía es llevada a sus últimas consecuencias por Boecio en otro pasaje donde escribe que la Dama Filosofía crea una *excelencia* en los hombres *que los asemeja a Dios (consimilem Deo faceres)*¹⁵⁵. No menos importancia tiene, en nuestra opinión, la utilización de imágenes de poder aplicadas a la Filosofía como el cetro que empuña en la mano izquierda, la mención a su *imperiosa auctoritas* o el sometimiento reverente con el que el autor, fijos los ojos en tierra, aguarda sus palabras.

En el nivel de análisis del pensamiento político, nos interesa particularmente un pasaje del cuarto capítulo del *De Consolatione*. En este pasaje Boecio acude a la autoridad de Platón, el filósofo por excelencia en su opinión, para formular nuevamente el principio sapiencial de la Realeza tal y como fue expuesto en *La República* del filósofo ateniense: *tú eres la que*

¹⁵² H. CHADWICK, *Boethius, op. cit.*, pp. 222 y 248-249.

¹⁵³ Si bien hay un número de pasajes que pueden haber sido inspirados por la Biblia. De este modo, en *De Cons.* IV, I, 6 se vislumbran reminiscencias de *Rom.* IV, 21 y *2 Tim.*, II, 20; el poema III, m. 10 del *De Cons.* parece inspirado en *Mat.* XI, 28 (H. CHADWICK, *Boethius, op. cit.*, p. 238).

¹⁵⁴ H. CHADWICK, *Boethius, op. cit.*, p. 237. El pasaje del *De Consolatione* reza así: *est igitur Summum, inquit, Bonum, quod regit cuncta fortiter suaviterque disponit* (III, 12, 26). En el versículo del *Liber Sapientiae* leemos: *adtingit enim a fine usque ad finem fortiter et disponit omnia suaviter*. Este pasaje ha sido utilizado por muchos autores para resaltar la lectura cristiana del *De Consolatione*.

¹⁵⁵ BOECIO, *De Consolatione Philosophiae*, I, c. 4, *ed. lat. cit.*, p. 152: *tu in hanc excellentiam componebas ut consimilem Deo faceres*.

*formulaste por boca de Platón —espeta Boecio a la Dama Filosofía— este pensamiento: los pueblos serán felices cuando sean gobernados por hombres amantes de la Sabiduría o que hayan querido entregarse a su estudio. Tú eres la que por medio de este sabio nos enseñaste también que a los filósofos nos asiste siempre una razón necesaria para encargarse del poder, por no dejar las riendas del gobierno en manos de ciudadanos perversos. Todo con el fin de preservar de catástrofes y ruinas a las gentes honradas*¹⁵⁶.

Por supuesto, aquí Boecio busca una justificación moral a su actuación política otorgando la inspiración del Ideal Sapiencial griego a la propia Dama Filosofía, proclamando a su primer ideólogo, Platón, su familiar y la autoridad filosófica suprema después de ella misma¹⁵⁷. Pero Boecio también proclama un principio de conciencia, el de la búsqueda del bien común mediante un gobierno de los sabios, una máxima en base a la cual reclama su *libertas conscientiae* por encima de la arbitraria cólera de los poderosos (*offensio potentiorum*)¹⁵⁸, una cólera de la que él mismo fue víctima. De hecho, será Boecio quien brinde al Medievo la imagen más nítida del Rey Tirano en sus escritos¹⁵⁹.

He aquí una moral basada en la libertad de conciencia, una moral de raíz tanto católica como filosófica que reclamaba algo, al fin y al cabo, tan profundamente humanista como la libertad de pensamiento del intelectual frente al estado o el poder establecido. Santo Tomás Becket, Santo Tomás Moro y muchos otros políticos e intelectuales católicos injusticiados por razón de su fe o en defensa de la libertad de conciencia seguirían los pasos de Boecio, que fue el precursor de todos ellos.

En definitiva, Boecio, embebido del espíritu neoplatónico, supo rodear de una cierta aureola mística a la Sabiduría, como causa de todas las cosas, no ya una mera *eruditio* práctica. Para Boecio, la Filosofía, en cuanto amor místico a la Sabiduría, sería una realidad espiritual concreta y

¹⁵⁶ BOECIO, *De Consolatione Philosophiae*, I, c. 4, *op. cit.*, *ed. esp. cit.*, p. 35: *Atque tu hanc sententiam Platonis ore sanxisti: beatas fore res publicas, si eas vel studiosi Sapientiae regerent vel earum rectores studere Sapientiae contigisset. Tu eiusdem viri ore hanc sapientibus capessendae rei publicae necessariam causam esse monuisti, ne improbis flatiosisque civibus urbium relictis gubernacula pestem bonis ac perniciem ferrent* (*ed. lat. cit.*, pp. 142-143).

¹⁵⁷ BOECIO, *De Consolatione Philosophiae*, I, c. 3 y III, c. 9, *op. cit.*, *ed. lat. cit.*, pp. 5 y 51; P. COURCELLE, *La consolation de Philosophie*, *op. cit.*, pp. 22-23.

¹⁵⁸ BOECIO, *De Consolatione Philosophiae*, I, c. 4, *loc. cit.*: *Inde cum improbis graves inexorabilesque discordiae et quod conscientiae libertas habet, pro tuendo iure sprete potentiorum semper offensio.*

¹⁵⁹ *Vid.* Pierre COURCELLE, «Le tyran et le philosophe d'après la *Consolation* de Boèce», *Passaggio del mondo antico al medioevo. Da Teodosio a San Gregori magno*, Atti dei Convegna Lincei, 43, Roma, 1980, p. 195 y ss.

no un conocimiento especulativo abstracto, pudiendo ser equiparada a la búsqueda de Dios¹⁶⁰. De este modo, Boecio ponía las semillas de la futura reivindicación escolástica de la *sophia* metafísica, ahogada en la Alta Edad Media por el paroxismo didascálico de unos clérigos demasiado imbuidos de los preceptos ciceronianos difundidos por Casiodoro, que suponían que la gramática y la retórica asfixiaran a la filosofía especulativa.

La obra de Boecio supuso una tentativa de filosofía pura en la que su agudeza singular le permitió diferenciar con seguridad los dominios de la teología de aquellos de la especulación racional y la argumentación positiva sin que esto perturbara su fe católica. No se dio nada comparable en el Occidente latino hasta el siglo XII, ya que a pesar del prestigio sin igual del *De Consolatione*, esta obra no tuvo la suficiente amplitud ni unidad interna para imponer una orientación decisiva al pensamiento medieval¹⁶¹.

Lo cierto es que ni los propios contemporáneos y parientes de Boecio, Casiodoro y Enodio, comprendían ya ni les interesaba en exceso la filosofía helenística, obnubilados como estaban por el legado ciceroniano, menos abstracto y más adaptado a su mentalidad romana. Alguien tan erudito como Casiodoro incluso confunde la «vana» *sapientia philosophorum* con la astrología, algo habitual en una época en la que se empezaba a asimilar la noción de Filosofía Natural con las Ciencias Ocultas¹⁶². De hecho, ni siquiera el *De Consolatione* mereció la atención de alguien tan imbuido del Ideal Sapiencial como Casiodoro, que la excluyó de su biblioteca de Vivarium a pesar de haberse hecho con casi todas las otras obras de Boecio.

A propósito de esto Jacques Fontaine ha escrito que el ajusticiamiento de Boecio «representa en cierta medida la mutilación del pensamiento occidental de la Alta Edad Media»¹⁶³. Boecio no tuvo discípulos y casi todas sus obras, con la excepción del *De Consolatione*, cayeron en el olvido durante siglos. A ello hay que añadir que el hecho de que Boecio viera segada su vida cuando sólo tenía cuarenta y seis años supuso la dramática interrupción de su programa de comentarios y traducciones al latín de las obras de Aristóteles y Platón.

En el momento de su muerte, Boecio había ya completado un comentario de las *Categorías* de Aristóteles, dos sobre su *De Interpretatione*,

¹⁶⁰ E. GILSON, *La Philosophie au Moyen Age*, op. cit., p. 132.

¹⁶¹ J. PAUL, *Histoire intellectuelle de l'Occident medieval*, op. cit., ed. cit., p. 131.

¹⁶² P. RICHÉ, *Éducation et culture dans l'Occident barbare*, op. cit., p. 43, n.º 208 (CASIODORO, *Complexiones*, ed. J.P. Migne, *Patrologia Latina*, t. 70, col. 1351: *eos seducat per inanem Sapientiam philosophorum qui dicunt solem atque lunam vel astra cetera esse veneranda*).

¹⁶³ J. FONTAINE, *Las mutaciones de la cultura occidental*, art. cit., p. 160.

toda su *Logica Vetus* y dos comentarios sobre Porfirio (a los que hay que añadir cinco tratados teológicos teñidos de agustinismo)¹⁶⁴. Teniendo en cuenta que el Occidente latino dependió de estas traducciones boecianas para la enseñanza de la Lógica durante los siguientes seiscientos años, se puede hacer una idea del desastre cultural que supuso la ejecución del cónsul filósofo.

Por consiguiente, para los carolingios y para la posteridad medieval Boecio sería ante todo el gran autor mártir del *De Consolatione* y no un matemático o un traductor. En este sentido, Pierre Courcelle ha llamado la atención sobre la enorme influencia que tuvo la lectura del *De Consolatione* en el pensamiento de Alcuino de York, el maestro de Carlomagno y el principal de entre los rehabilitadores altomedievales de la *Ratio* en tanto que fundamento de la Fe cristiana¹⁶⁵. En particular, Boecio transmitió a Alcuino la idea platónica de una *res publica philosophorum*, de cuya recepción carolingia fue fruto la Academia palatina de Aquisgrán.

De hecho, la estrecha relación con Boecio de un rey bárbaro mecenas de las Letras como el ostrogodo Teodorico, recuerda mucho a la mantenida casi tres siglos después por Alcuino de York y Carlomagno. En este sentido, no deja de ser significativo que, descubiertos los restos de la cabeza decapitada de Boecio en el año 725, Alcuino de York fuera más adelante uno de los principales promotores de que se le empezara a venerar como a un mártir católico en toda la Cristiandad¹⁶⁶, revalorizando una gran figura a la que debió una parte no pequeña de sus presupuestos ideológicos. Sus reliquias aún son veneradas en la cripta de la iglesia de San Pietro Ciel d'Oro de Pavía. Están en buena compañía. En el altar mayor están depositadas las reliquias nada menos que de San Agustín.

Los últimos estertores de la Realeza ostrogoda: Amalasunta y Teodato

El Ideal Sapiencial no pereció del todo en la Italia ostrogoda con la muerte de Teodorico el Grande. En el año 534, su sucesora en el trono, su

¹⁶⁴ H. CHADWICK, *Boethius, op. cit.*, p. XIII.

¹⁶⁵ P. COURCELLE, *La consolation de Philosophie, op. cit.*, p. 33 y ss.

¹⁶⁶ H. CHADWICK, *Boethius, op. cit.*, pp. 54 y 68; *vid.* W. BARK, «The Legend of Boethius Martyrdom», *Speculum*, 21, 1946, pp. 213-217. En el siglo IX, Ado de Vienne incluía a Boecio y a su suegro Símaco en su martirologio, pues «murieron por la fe católica». Por esas fechas, Boecio fue también incluido en el calendario de los confesores de la Fe católica de Pavía conmemorándose su martirio el día 23 de octubre. Esto sería ratificado por el papa León XIII el 15 de diciembre de 1883 (*Acta Sanctae Sedis*, XVI, fol. 302).

hija, la instruida reina regente Amalasueta, había decidido abdicar de cara a la galería en su erudito primo Teodato tras contraer ambos matrimonio, para así seguir gobernando ella en la sombra. Amalasueta describía así al Senado romano las virtudes de Teodato, el último varón superviviente de la dinastía: *paciente en la adversidad, moderado en la prosperidad*, el rey Teodato habría alcanzado *estas deseables virtudes y el difícilísimo autodomínio a través del estudio de las Letras*, uniendo en su persona *la prudencia del hombre sabio con el ánimo valeroso del guerrero*¹⁶⁷.

Esta última afirmación era, sin duda, una mentira flagrante, ya que todos los guerreros godos despreciaban profundamente al pedante, decadente y cobarde rey Teodato, un curioso espécimen mezcla de romano y godo que reunió lo peor de cada nación. La verdad es que Teodato probaría ser un militar más bien incompetente una vez tuvo que hacer frente a la invasión bizantina, pero la alabanza de Amalasueta era verídica en lo que toca a la erudición de su esposo, un estudioso de las doctrinas de Platón que se había recluido en su villa de Toscana con la única compañía de sus libros.

En esto su espíritu concordaba con el de Amalasueta, ya que la reina era reconocida por su extensa cultura y su decidida política de concordia entre romanos y godos, concretada en su designación del senador Casiodoro como prefecto del pretorio (año 533) y en la devolución de sus propiedades a la familia de Boecio¹⁶⁸. De hecho, la reina Amalasueta habría provisto de una completa educación en las Letras latinas a su malogrado hijo Atalarico, a quien hizo asistir a una escuela romana¹⁶⁹.

Según el historiador bizantino Procopio de Cesarea, esta educación literaria tenía como objeto conseguir que *su hijo pareciera un príncipe romano en su forma de vida*. Sin embargo, ello levantó protestas entre la aristocracia ostrogoda: *los godos no estaban —escribe Procopio— nada complacidos con esto. Todos sus notables se reunieron entonces y comparecieron ante Amalasueta para reprocharla que su rey no estaba siendo correctamente educado desde su punto de vista. Porque las Letras, decían, no tienen nada que ver con la hombría, y la instrucción a cargo de ancianos deriva casi siempre en cobardía y un espíritu sumiso*¹⁷⁰.

¹⁶⁷ CASIODORO, *Variae*, X, c. 3, *op. cit.*, *ed. cit.*, pp. 298-299: *patiens in adversis, moderatus in prosperis, et, quod difficillimum potestatis genus est, olim rector sui. Accessit his bonis desiderabilis eruditio litterarum, quae naturam laudabilem eximie reddit ornatam. Ibi prudem invenit, unde sapientior fiat: ibi bellator reperit, unde animi virtute roboretur.*

¹⁶⁸ R. COLLINS, *Early Medieval Europe*, *op. cit.*, *ed. cit.*, p. 176; H. CHADWICK, *Boethius*, *op. cit.*, p. 66.

¹⁶⁹ J.W. THOMPSON, *The Literacy of the Laity*, *op. cit.*, p. 14.

¹⁷⁰ PROCOPIO DE CESAREA, *Bellum Gothicum*, I, 2; *apud* J.W. THOMPSON, *The Literacy of the Laity*, *op. cit.*, p. 14.

Sin duda, asistimos aquí a un conflicto cultural entre dos concepciones de la Realeza: la Realeza sapiencial de tradición grecorromana admirada por Amalasueta y la Realeza triunfal germánica postulada por sus magnates. Teodorico el Grande había sabido compaginar ambas. Sus sucesores no serán capaces de hacerlo. Por desgracia, el único que hubiera podido hacerlo, su nieto Atalarico, murió muy joven y con él las esperanzas de su pueblo.

Casi dándoles la razón a los magnates godos, el rey Teodato, tras sólo un año en el trono mostrará su peor cara, la del cobarde e intrigante sin escrúpulos. De esta forma, no tardará en hacer encarcelar a su prima y esposa, a la que debía el trono, en una isla en el lago Bolsena, haciéndola luego asesinar (año 535). El emperador Justiniano, siempre al acecho, ya tenía el pretexto que buscaba para ordenar a su capaz general Belisario que invadiera Italia. Sin saberlo, Teodato había cavado su propia tumba y la del Reino Ostrogodo¹⁷¹.

Pero antes de su caída, el rey Teodato, una vez se había deshecho de Amalasueta, iba a dejarnos una última «perla» retórica, una suerte de testamento político salomónico. Cuando agotaba los últimos meses de su reinado, Teodato se dirigió al Senado de Roma en una carta (publicada en las *Variae* de Casiodoro) en la que desarrolló hasta sus últimas consecuencias el discurso de la Realeza sapiencial de su tío Teodorico el Grande. En efecto, quizá debido a sus repetidas lecturas de Platón en su villa de la Toscana, Teodato iba a dedicar la mayor parte de su misiva a los senadores a una reflexión de índole filosófica sobre la Sabiduría.

El punto álgido de esta disertación de Teodato lo constituye el episodio bíblico en el que la reina de Saba acude a Jerusalén para ser instruida por el rey Salomón¹⁷². En un bello pasaje que contiene evidentes reminiscencias platónicas, Teodato proclama *santa* aquel estado (*res publica*) que pueda gloriarse del gobierno de los sabios, ya que *el bien común estriba, sin duda, en el conocimiento de la Verdad*¹⁷³. El principio sapiencial de la Realeza, por tanto, aparece aquí expuesto con cierta rotundidad y ante un destinatario excepcional: el Senado de Roma.

¹⁷¹ P. LEWELLYN, *Rome in the Dark Ages*, *op. cit.*, p. 50; *vid.* N.H. BAYNES, «Justinian and Amalasueta», *English Historical Review*, 40, 1925.

¹⁷² CASIODORO, *Variae*, X, c. 4, *op. cit.*, *ed. cit.*, pp. 299-301: *In libris regum regina austri venisse legitur ad descendam sapientiam Salomonis: hic principes audiant quod sub ammiratione cognoscant...*

¹⁷³ CASIODORO, *Variae*, X, c. 4, *loc. cit.*: *Beata Res Publica quae tantae dominae gubernatione gloriatur... Ad bonum publicum veritatem non pudet confiteri, agnoscite, principes viri, sapientissime esse dominae, quod in nobis potuerit plusplacere.*

En cualquier caso, Teodato no consiguió reinar más de un año, siendo depuesto por la asamblea ostrogoda de Anagni ante la impericia militar del rey, incapaz de evitar la caída de Nápoles en manos de Belisario. El atávico liderazgo carismático del Rey Guerrero germánico seguía presente en el imaginario colectivo de los Ostrogodos y un Rey Filósofo no parecía ser precisamente lo que necesitaban en esos tiempos de guerra.

Fatalmente, Italia iba a entrar ahora en su particular Edad Oscura. La verdad es que el fracaso del ambicioso proyecto teodoriciano de una romanista *res publica philosophorum* protegida por las lanzas godas trajo consigo una profunda miseria para los antes prósperos italianos (asolados por el interminable *Bellum Gothicum* que duraría décadas y exprimidos a impuestos por Justiniano). Pero para la pronto fantasmal nación ostrogoda el destino fue aún más cruel: la total desaparición.

CAPÍTULO VI

La Realeza germánica tutelada por los obispos: el Reino Visigodo de Toledo

Barbarie y civilización de los primeros reyes visigodos

Tras el auge y caída del proyecto político del primero de los reyes sabios germánicos, el ostrogodo Teodorico el Grande, tomaron el relevo en la carrera por el prestigio sapiencial derivado de la *translatio studii* (translación de los saberes) sus primos, los reyes visigodos asentados en Hispania. Bien sabían que la herencia de la legitimidad política romana iba ligada de forma difusa pero insoslayable a la recepción de la *humanitas* romano-cristiana. *Translatio studii* y *translatio imperii* (translación del imperio) irían de la mano en la Hispania visigoda como antes sucediera en la Italia ostrogoda.

A imagen y semejanza de lo que el fructífero círculo intelectual del rey ostrogodo pretendió hacer a principios del siglo VI, los clérigos áulicos al servicio de los reyes visigodos de Toledo iban a desplegar a lo largo del siglo VII un vigoroso esfuerzo de recuperación y puesta al día de la cultura latina como parte de un programa más amplio de edificación de una Monarquía católica integrada en la civilización tardo-romana de la Antigüedad Tardía.

Si en el siglo VI brillaron en Italia con luz propia Casiodoro y Boecio, el siglo VII iba a ser un auténtico monólogo de los intelectuales hispanogodos presididos por la poderosa figura de San Isidoro de Sevilla. Cuando el resto del Occidente germánico estaba sumido en la barbarie y la ig-

norancia, en el *aula regia* toledana sesudos concilios de obispos-filósofos fijaban el dogma católico y establecían doctrina política bajo la atenta mirada de unos reyes y una aristocracia imbuidos de las Letras latinas. Mientras, en estos mismos años del siglo VII, la mayor parte de los nobles de la Galia merovingia ya no sabían escribir su propio nombre y sus *reyes holgazanes* eran reducidos a la condición de títeres de sus mayordomos de palacio. La Inglaterra anglosajona todavía era «tierra de misión» e Italia padecía asolada por interminables guerras.

Es ésta una realidad que poco tiene que ver con el tópico de «barbarie mitigada» que habitualmente se maneja para el mundo visigodo en obras de divulgación histórica. Con todo, se habrá observado que circunscribimos este juicio estrictamente al brillante siglo VII, el siglo del *renacimiento isidoriano*. Y es que, con anterioridad al III Concilio de Toledo (587) y la consiguiente conversión al catolicismo del pueblo visigodo, lo cierto es que el panorama cultural en la Hispania goda resultaba bastante pobre.

Ejemplos de ello los encontramos en el desprecio recibido por un intelectual de la talla de Sidonio Apolinar (430-485) por parte tanto del rey Eurico como de Alarico II, o la persecución a la que fue sometido el erudito obispo San Cesáreo de Arles¹. Se podría argüir que estamos ante un conflicto entre reyes arrianos y obispos católicos pero algo más profundo subyace aquí, un choque entre barbarie y civilización. De hecho, los reyes visigodos eran en ese momento, antes que nada, caudillos militares, en general rudos e ignorantes, a la cabeza de una horda de guerreros errantes, si bien es cierto que bastante más romanizados que otros pueblos germánicos y cristianizados antes que ningún otro.

El juicio que le merecía al anónimo autor de la *Chronica Gallica* en el año 451 la aparición del efímero *Regnum* Visigodo de Tolosa (Toulouse) puede servir de botón de muestra respecto a la opinión que de sus nuevos gobernantes tenían los intelectuales provinciales. Así, este cronista se lamentaba de que la *miserable situación del Imperio* ese año, sometido a la amenaza de los Hunos, ha provocado que el gobierno de su provincia haya caído en manos de un *bárbaro practicante* (*barbarus cultor*) de la herejía arriana².

¹ P. RICHÉ, *Éducation et culture dans l'Occident barbare*, *op. cit.*, p. 50. Precisamente, SIDONIO APOLINAR denunciaba en una epístola a su amigo Hesperio que la *incuriam vulgi* y los *trivialium barbarismorum* estaban degradando en esos años toda la *nobleza* y la *púrpura* de la lengua latina (*Epistola ad Hesperium*, ed. C. Luetjohann, M.G.H. Auctores Antiquissimi, vol. 8, Berlín, 1887, p. 33; *apud* Ch.M. de la RONCIÈRE *et alii*, *L'Europe au Moyen Âge. Documents expliqués*, *op. cit.*, vol. 1).

² *Chronica Gallica*, anno 451; ed. Th. Mommsen, M.G.H. Auctores Antiquissimi, vol. 9, Berlín, 1892, p. 662; *apud* Michel ROUCHE, «Le royaume wisigoth de Toulouse vu d'Espagne», *De la Antigüedad al Medioevo*, *op. cit.*, 289.

No mejor opinión de los Visigodos tenía el obispo cronista hispano-romano Hidacio de Chaves (390-470), pues de su *Chronica* (año 469), imbuida de pesimismo apocalíptico, se deduce que éstos jugaron «un papel nefasto y perverso para Roma»³. Bien es verdad que nunca los designa con el término *barbari* e incluso los presenta en ocasiones como los defensores de la *causa de Roma* frente a *la furia de pueblos sin leyes*, a quienes detestaba por haber sumido en *una conmoción titánica* a España, suprimiendo toda libertad, toda religión y toda moral⁴. Pero, por lo demás, no existe en Hidacio unión sentimental alguna con los Godos y los ve sin mucha simpatía como a un pueblo extranjero y lejano⁵. Incluso, el obispo cronista llega a afirmar que lo que caracterizaría a los Godos como pueblo es su *perfidia política* agravada por su *perfidia arriana*⁶.

Ahora bien, Sidonio Apolinar, yerno del emperador Avito y prefecto de Roma en el 468, un asiduo de los banquetes de los reyes godos en la corte de Tolosa antes de caer en desgracia, compuso en su época de poeta de la corte una alabanza del rey visigodo Teodorico II (*reg. 453-466*) en tanto que *columna y salvación del pueblo romano* (*Romanae columen salusque gentis*)⁷, ponderando admirativamente en otro escrito *la elegancia griega y la pompa pública* de las ceremonias del palacio real de Tolosa, así como *la diligencia de sus invitados y las cultivadas maneras del rey* (*regiam disciplinam*)⁸.

¿Retórica palatina al servicio de los nuevos amos? ¿O eran parte de una retórica antiarriana las denuncias de la barbarie goda que hacían Hidacio y el anónimo cronista galo? Sea como fuere, alguna verdad deben de encerrar tanto las diatribas antigodas como este texto de Sidonio Apolinar, ya que no es uno de sus poemas elegíacos concebidos para ser declamados en la corte, sino parte de su correspondencia privada.

Y es que antes de su elevación al episcopado y su consiguiente caída en desgracia en la corte de Tolosa, Sidonio Apolinar tenía una gran opinión de

³ M. ROUCHE, *Le royaume wisigoth de Toulouse vu d'Espagne, art. cit.*, p. 289.

⁴ HIDACIO DE CHAVES, *Chronica*, prefacio, 7, ed. A. Tranoy, Sources chretiennes, vols. 218-219, París, 1974.

⁵ Pedro Juan GALÁN SÁNCHEZ, *El género historiográfico de la Chronica. Las crónicas hispánicas de época visigoda*, Cáceres, 1994, p. 65.

⁶ HIDACIO DE CHAVES, *Chronica*, 97, 183 y 186 (*apud* P.J. GALÁN SÁNCHEZ, *El género historiográfico de la Chronica, op. cit.*, p. 66).

⁷ SIDONIO APOLINAR, *Carmina*, XXIII, v. 70, ed. A. Loyen, París, 1970 (*apud* M. ROUCHE, *Le royaume wisigoth de Toulouse vu d'Espagne, art. cit.*, p. 290).

⁸ SIDONIO APOLINAR, *Epistolae*, I, 2, 4, *ed. cit.*, vol. 2, p. 6; M. McCORMICK (*Eternal Victory, op. cit.*, p. 299) utiliza este texto para demostrar la existencia de un ceremonial romano de la Realeza goda antes de la época de Leovigildo.

los reyes godos. Por ejemplo, en otro de sus poemas, menciona la apreciación de Teodorico II por la obra de Virgilio⁹. Y del hermano, asesino y sucesor de Teodorico II, el rey Eurico (*reg.* 466-484), Sidonio llega a decir que era capaz de pronunciar *afamados y aplaudidos discursos* en latín¹⁰.

Sin embargo, tras su elevación a la mitra de Clermont (año 471), Sidonio se iba a convertir en el líder espiritual de la resistencia galorromana contra la Monarquía arriana visigoda¹¹. Parece ser que para él su labor pastoral como obispo obedecía más a un acto de coraje patriótico en defensa de las tradiciones romanas que a una súbita vocación mística. Iba a pagar su celo romanista con una estancia en las prisiones godas, tras la cual cantará en sus poemas su desprecio hacia los bárbaros¹².

No sabemos cuánto hay de exageración o invención tanto en sus alabanzas iniciales como en sus diatribas finales. Sea como fuere, lo cierto es que la Realeza visigoda tuvo un «oscuro» papel en el truncamiento del esplendor cultural que había vivido Aquitania en la primera mitad del siglo V. En efecto, todo indica que la actitud hostil del rey visigodo Eurico hacia el catolicismo y la cultura clásica (los únicos intelectuales romanos de cierto fuste que accedieron a su corte fueron el jurisconsulto León y el retórico Lampridio) tuvo mucho que ver con el desmantelamiento del sistema escolar en la región aquitana¹³.

En el siglo precedente, con epicentro en el monasterio de Lerins (situado en una isla de la Costa Azul), el sur de la Galia había experimentado un período de extraordinario vigor cultural en el que descollaron figuras como el propio Sidonio Apolinar, San Juan Casiano (monje de Saint Victor de Marsella que había pasado unos años de retiro anacorético en el desierto egipcio), Próspero de Aquitania (autor de un poema *De Divina Providentia*), San Cesáreo de Arles y Salviano de Marsella¹⁴.

Este último, un sacerdote católico refugiado en Marsella procedente de la región de Tréveris, representa la antítesis de Sidonio Apolinar. Siendo

⁹ SIDONIO APOLINAR, *Carmina*, VIII, 495-498 (*apud* J.W. THOMPSON, *The Literacy of the Laity*, *op. cit.*, p. 3).

¹⁰ SIDONIO APOLINAR, *Epistolae*, VIII, 3 (*apud* J.W. THOMPSON, *The Literacy of the Laity*, *op. cit.*, p. 3).

¹¹ Sobre el episcopado de Sidonio Apolinar *vid.*, I.N. WOOD, «The Ecclesiastical Politics of Merovingian Clermont», *Ideal and Reality in Frankish and Anglo-Saxon Society. Studies presented to John Michael Wallace-Hadrill*, ed. P. Wormald, Oxford, 1983, pp. 34-47.

¹² J. PAUL, *Histoire intellectuelle de l'Occident medieval*, *op. cit.*, *ed. cit.*, p. 126.

¹³ André LOYEN, «Sidoine Apollinaire et les dernier éclats de la culture classique dans la Gaule occupée par les Goths», *III Settimane di studio del Centro Italiano di studi sull'Alto Medioevo*, Spoleto, 1956, pp. 282-283; sobre el rey Eurico, *vid.* K.F. STROHEKER, *Eurich, König der Westgoten*, Stuttgart, 1937.

¹⁴ J. FONTAINE, *Las mutaciones de la cultura occidental*, *art. cit.*, p. 159.

un intelectual romano de primera categoría, Salviano descubre virtudes morales en los bárbaros que no encuentra en sus compatriotas, viendo en la caída del imperio un castigo merecido, un juicio de Dios en suma. Esta opinión, expuesta en su *De Gubernatione Dei*, no fue el fruto de un colaboracionismo con los invasores sino que parece fruto de una profunda reflexión teológica¹⁵.

Ahora bien, de entre los reyes visigodos que asolaron el imperio en el lapso transcurrido entre la batalla de Adrianópolis (376) y el *foedus* de Valia (417), sólo el rey Ataúlfo (*reg.* 410-415) parece haberse interesado con cierta profundidad por la cultura latina y las concepciones políticas romanas. En esta dirección, conviene llamar la atención sobre un curioso pasaje del séptimo libro de esa monumental crónica que fue la *Historia Adversus Paganos* (circa 417) del hispano Paulo Orosio, considerada por muchos como la «primera historia universal cristiana»¹⁶. En este pasaje, el cronista menciona los ambiciosos proyectos que el rey Ataúlfo habría confiado a un anciano dignatario galorromano de Narbona (la fuente de Orosio es nada menos que San Jerónimo, junto a quien pasó un período de instrucción en el 414)¹⁷.

El rey visigodo habría pretendido, según Orosio, la *restitución íntegra del honor y la gloria de Roma* (*Romanum nomen in integrum*), a través de una translación de la potestad imperial (*translatio Imperii*) a la nación visigoda, nueva defensora del orbe romano, pasando así la *Romania* a ser *Gothia*¹⁸. De ahí el matrimonio de Ataúlfo con la hermana del emperador Honorio, Gala Placidia, que le brindaba la legitimidad necesaria para proclamarse *restaurador de Roma* (*romanae restitutionis auctor*). Este proyecto romanista se hubiera conjugado con una voluntad de civilizar a los Godos y *refrenar su barbarie* (*propter effrenatam barbariem*), puesto que, según argüía Ataúlfo, *sin el respeto a las leyes no hay estado*¹⁹.

¹⁵ J. PAUL, *Histoire intellectuelle de l'Occident medieval*, *op. cit.*, *ed. cit.*, p. 127.

¹⁶ José Miguel ALONSO-NÚÑEZ, «La transición del mundo antiguo al medieval en la historiografía. La primera historia universal cristiana: las *Historiae Adversus Paganos* de Paulo Orosio», *De la Antigüedad al Medievo*, *op. cit.*, p. 146.

¹⁷ Ottorino BERTOLINI, «Gothia e Romania», *III Settimane de studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo*, Spoleto, 1956, pp. 13-33; G. DOBESCH, *Vom Äusseren Proletariat zum Kulturträger*, *op. cit.*, pp. 79-94; A. GUDEMAN, *Historia de la antigua Literatura latino-cristiana*, *op. cit.*, p. 121.

¹⁸ PAULO OROSIO, *Historia Adversus Paganos*, VII, c. 43, 5: *Se imprimis ardentem inhiasse, ut oblitterato Romano nomine Romanum omne solum Gothorum Imperium et faceret et vocaret essetque, ut vulgariter loquar Gothia quod Romania fuisset et fieret nunc Athaulfus quod quondam Caesar Augustus* (*apud* G. DOBESCH, *Vom Äusseren Proletariat zum Kulturträger*, *op. cit.*, pp. 80-81).

¹⁹ PAULO OROSIO, *Historia Adversus Paganos*, VII, c. 43, 6: *At ubi multa experientia probavisset neque Gothos ullo modo parere legibus posse propter effrenatam barbariem neque*

Ciertamente, esta pretensión romanista de Ataúlfo, así como el concepto mismo de *translatio Imperii* encajarían a la perfección en el modelo providencialista orosiano de sucesión de los cuatro imperios universales desde Babilonia a Roma, pero no por ello resulta menos creíble su testimonio del cronista a este respecto²⁰. De hecho, el proyecto del rey Ataúlfo se enmarcaría en el proceso de aculturación romana de las élites germanas, siendo su primer síntoma en el nivel de las mentalidades políticas. En efecto, Ataúlfo sería quizá el primer ejemplo de un príncipe germánico que habría conducido su «voluntad de poder» hacia una auténtica «voluntad de cultura» (adelantándose a Teodorico el Grande en casi un siglo).

Sin embargo, su asesinato en el año 415, debido a la conjura de un sector aristocrático visigodo contrario a sus proyectos, frustraría este temprano sueño de romanización de la *gens gothorum*. Si a ello le añadimos las fuertes pervivencias del paganismo prerromano en las regiones noroccidentales de la Hispania en la que los Visigodos se asentaron, unas prácticas todavía denunciadas en el siglo VI como *cultura diaboli* por San Martín de Braga en su *De Correctione Rusticorum*, tendremos un panorama cultural más bien sombrío²¹.

De esta forma, Orosio, que había ponderado, elogioso, el proyecto de *translatio Imperii* de Ataúlfo, no dudará en juzgar duramente a sus antecesores y sucesores godos como *perniciosos para el estado* (*perniciem rei publicae*), un *veneno* insuflado en las venas del Imperio Romano²². Habrá que esperar casi dos siglos, hasta la conversión de Recaredo, para que esta *cultura diaboli* pagana fuera sustituida de veras por la *humanitas* cristiana en la España goda.

Por el contrario, en esos mismos años, en la vecina corte del rey burgundio Gundebando hallamos a literatos de la talla del obispo Avito, teólogo y canciller del reino, mientras que en la corte del vándalo Trasamundo las Letras latinas eran valoradas en extremo. ¿Y qué decir de los cultos primos de los Visigodos, los monarcas de Rávena? Ya veíamos como el rey Teodorico, a la hora de escribir a Alarico II, sólo tenía pa-

rei publicae interdici leges oportere, sine quibus res publica non est res publica, elegisse saltem, ut gloriam sibi de restituendo in integrum augendoque Romano nomine Gothorum viribus quareret habereturque apud posteros Romanae restitutionis auctor, postquam esse non potuerat immutator (apud G. DOBESCH, *loc. cit.*).

²⁰ J.M. ALONSO-NÚÑEZ, *La transición del mundo antiguo al medieval en la historiografía*, art. cit., p. 148, y O. BERTOLINI, *Gothia e Romania*, art. cit., p. 20 y ss.

²¹ LORENZO MARTÍNEZ ÁNGEL, «Reflexiones sobre el paganismo y la cristianización», *Medievalismo*, 8, 1998, p. 25.

²² PAULO OROSIO, *Historia Adversus Paganos*, V; apud M. ROUCHE, *Le royaume wisigoth de Toulouse vu d'Espagne*, art. cit., p. 290.

labras para la *fortitudo* del pueblo visigodo, excluyendo consideraciones sapienciales que eran habituales en su correspondencia con Trasamundo o Gundebando.

En todo caso, parece que esta percepción de incuria cultural de los primeros reyes visigodos tiene poco que ver con su arrianismo, aunque ciertamente sí perjudicó su imagen global en la crónica latina. No obstante, el arrianismo de la corte visigótica sí que fue un factor disuasorio para una mayor presencia de los obispos católicos. Como ha escrito Marc Reydellet, «no hubo un San Remigio hispano ni un Clodoveo visigodo»²³. Y es que, sin duda, el arrianismo de los reyes visigodos, aunque tolerante, alejó de su *aula regia* a uno de los principales elementos de aculturación romana del Occidente bárbaro como era el episcopado católico.

Sea como fuere, en contraste con la corte visigoda de Tolosa, las cortes de reyes germánicos arrianos como el ostrogodo Teodorico o el vándalo Trasamundo sí que congregaron a lo mejor de la intelectualidad católica de sus reinos²⁴. Por tanto, cabe decir que no hubo ni voluntad para ello ni poder de convocatoria de la *intelligentsia* provincial romana por parte de los primeros reyes visigodos. Algo que incidiría notablemente en la perduración de inercias y atavismos propios de la salvaje época de las Invasiones en lo que tocaba al desarrollo institucional de la Realeza visigoda hasta que Recaredo pusiera fin a esta situación con su conversión.

En efecto, el arrianismo godo había demostrado ser incapaz, por razones que aún no han sido bien analizadas, de convertirse en un vehículo portador de civilización escrita o, por lo menos, de una cultura literaria de entidad. Ello a pesar de que, en su momento, personajes como el obispo Ulfilas (apóstol de los Godos y traductor a su lengua de la Biblia) intentarían crear un modelo cultural arriano-gótico.

Un modelo que no tendría continuidad alguna, ya que cuando surgió la figura de un godo arriano interesado por las Letras, como el rey Teodorico el Grande, éste optó claramente por el romanismo más acendrado, siendo su fe arriana una variante más de las creencias cristianas de la Romanidad y no un rasgo diferencial de la *gens gothorum*. Por todo ello, catolicismo y cultura latina se convirtieron, en España como en Italia, en los dos componentes de una única ecuación: la de la civilización.

²³ M. REYDELLET, *La Royauté dans la littérature latine*, op. cit., p. 525.

²⁴ Jacques FONTAINE, en este sentido, sostiene, quizá algo exageradamente, que el arrianismo no fue nunca un obstáculo para la latinización cultural de los Godos («Conversion et culture chez les wisigoths d'Espagne», *XIV Settimane De Studi del Centro Italiano di Studio sull'Alto Medioevo*, Spoleto, 1967, p. 127). Ahora bien, Pierre Riché sostiene exactamente el punto de vista contrario.

San Martín de Braga y la *Formula Vitae Honestae*

Un magnífico ejemplo de esta actuación episcopal en las cortes de los reyes bárbaros lo encontramos muy cerca del *aula regia* toledana, en el reino galaico de los Suevos. Fue allí donde se compuso el que acaso sea el primer manual político escrito por un obispo para un príncipe bárbaro, la *Formula Vitae Honestae*, obra dedicada en torno al año 568 por el obispo San Martín de Braga al Rey de los Suevos, Mirón, que era católico. Era éste un tratado de marcada inspiración senequista que giraba sobre las cuatro virtudes cardinales que deben adornar al príncipe cristiano: prudencia, magnanimidad, continencia y justicia²⁵.

Significativamente, en el prefacio de esta *Formula* el santo obispo de Braga menciona el que consideramos uno de los vectores principales de la tradición de los espejos de príncipes medievales: el Ideal Sapiencial. Efectivamente, al aludir San Martín de Braga al motivo de que se decidiera a escribir su opúsculo didáctico menciona el *ardiente deseo* del rey suevo por *saciarse de la copa de la Sabiduría*, de la cual *manan los ríos de la ciencia moral*, un requerimiento regio que habría movido a la *humildad* del obispo a ofrecerle sus admoniciones y consejos²⁶.

Ahora bien, aquí hay que matizar lo que entendemos por «instrucción regia». El Bracarense, considerado por Fontaine como «el Séneca del siglo VI»²⁷, no debió ver en el rey suevo Mirón muchas aptitudes para el saber, porque precisa que la lectura de sus consejos político-morales debía ser realizada por sus consejeros y ministros, ya que ellos sí podrán leerlos, entenderlos (*intelligere*) y explicárselos.

El arzobispo sí reconoce, sin embargo, una *sagacitas* y una *sapientia* en el príncipe bárbaro que serían *naturalis*, esto es, instintivas, no pulidas por la educación literaria²⁸. Acorde con esto sería la advertencia del obispo al

²⁵ C.W. BARLOW (ed.), *Martini episcopi Bracarensis opera omnia*, Papers and Monographs of the American Academy in Rome, 12, Newhaven, 1950, p. 236 y ss.

²⁶ *Non ignoro clementissime Rex flagrantissimam tui animi Sapientiae insatiabiliter populis inhiare aequae te ardentem, quibus moralis Scientiae rivuli, manant fluentia requirere et ob hoc humilitatem meam tuis saepius litteris admoneri ut dignationi tuae crebro aliquid per epistolam scriberis aut consultationis aut exhortationis alicuius etsi qualiacumque sint offeram dicta* (SAN MARTÍN DE BRAGA, *Formula Vitae Honestae*, prefacio, ed. cit., pp. 236-237; apud Michel ROUCHE, «Miroir des Princes ou Miroir du clergé?», *XXXIX Settimane de studio del Centro Italiano di studi sull'Alto Medioevo*, Spoleto, 1991, p. 344, n.º 8).

²⁷ Jacques FONTAINE, «Fins et moyens de l'enseignement ecclésiastique dans l'Espagne wisigothique», *La Scuola nell'Occidente Latino dell'Alto Medioevo*, Spoleto, 1972, p. 166.

²⁸ SAN MARTÍN DE BRAGA, *Formula Vitae Honestae*, prefacio, ed. cit., p. 237 (apud M. REYDELLET, *La Royauté dans la littérature latine*, op. cit., p. 548): *Quem libellum non*

príncipe suevo: *si la prudencia excede sus límites, penetrarás en el terreno de la astucia... serás tachado de investigador de secretos y escudriñador... a estas infamias conduce la desmesurada prudencia*²⁹.

He aquí una variante del *nolite altum sapere* paulino al que ya hemos aludido en varias ocasiones. Y es que el Bracarense está advirtiendo al rey Mirón a que no escudriñe los *arcana Mundi*, a que mantenga una disposición humilde ante los misterios de la sabiduría que estarían vedados a su mirada. Una disposición de ánimo a la cual se exhorta en otro capítulo: *ambicioso y dócil para el saber... pide que se te comuniquen lo que desconoces sin ocultar tu ignorancia*³⁰.

Estas consideraciones, de una llaneza casi ofensiva para con las capacidades intelectuales del rey suevo, revelan la capacidad de adaptación del prelado a un marco tan adverso como el de la agreste corte sueva a la hora de civilizar a un príncipe bárbaro, semianalfabeto sí, pero bautizado. San Martín de Braga acababa, en cualquier caso, de dar a luz uno de los primeros espejos de príncipes del Medievo latino.

Iglesia hispana y cultura en el siglo VI

En una carta de Liciniano de Cartagena al papa San Gregorio Magno encontramos un síntoma indiscutible de la fragilidad de la vida cultural de la Hispania goda a finales del siglo VI. Este prelado hispanogodo se queja al pontífice de que, de obedecer sus instrucciones referentes a negar la ordenación presbiterial a los iletrados (*iubes ut non ordinetur imperitus*), nadie podría ser consagrado sacerdote en su diócesis (*nemo erit in hoc loco peritus*)³¹.

Sin embargo, la lista de figuras de la cultura hispana de mediana altura entre finales del siglo V y finales del siglo VI no es corta: Justo de Urgel, San Juan de Biclara, Apringio de Beja, Eutropio de Valencia, Montano de

vestrae specialiter institutioni cui naturalis sapientiae sagacitas praesto est, sed generaliter his conscripsi quos ministeriis tuis adstantes haec convenit legere, intellegere et tenere.

²⁹ SAN MARTÍN DE BRAGA, *Formula Vitae Honestae*, V (apud Pedro SAINZ, *Antología de la Literatura espiritual española*, t. 1, Madrid, 1980, p. 189).

³⁰ SAN MARTÍN DE BRAGA, *Formula Vitae Honestae*, III (apud P. SAINZ, *Antología de la Literatura espiritual española*, op. cit., p. 188).

³¹ *Iubes ut non ordinetur imperitus. Sed pertracta prudentia tua ne forte ad peritiam sufficiat ei scire Ihesum Christum... si autem non sufficit, nemo erit in hoc loco qui peritus esse non debet* (LICINIANO DE CARTAGENA, *Epistolae*, I; Manuel DÍAZ Y DÍAZ, «La cultura de la España visigótica del siglo VII», *Caratteri del Secolo VII in Occidente*, V *Settimane di studio del Centro Italiano di studi sull'Alto Medioevo*, t. 2, Spoleto, 1958, p. 813).

Toledo, Máximo de Zaragoza, Pascasio de Dumio y Justiniano de Valencia³². Además, hay evidencia de la existencia de una *schola* en Huesca y se conserva la poesía epigráfica de algunos epitafios. Ahora bien, Díaz y Díaz reconoce que «es poca cosa para todo un siglo y para toda la Península»³³ y tiene que conceder, siguiendo la descripción del propio Justo de Urgel, que ésta fue una época gris para la cultura (*nostris temporibus tepescentibus studiis*)³⁴.

Y ello a pesar de las exigencias en este sentido del primer canon del II Concilio de Toledo (año 527), que exigía dos cualidades al obispo electo: *disciplina* (vida virtuosa) y *doctrina* (erudición bíblica)³⁵. Además, este concilio, ante la visible decadencia del sistema escolar municipal, prescribió la institución de una *schola* en cada diócesis para la educación de los jóvenes entregados por sus padres³⁶, con lo que se aprovechaba de algún modo la degradación del sistema escolar secular para orientar los estudios de los jóvenes hispanos más brillantes hacia una vocación clerical³⁷.

De esta forma, la *domus ecclesiae* de cada ciudad hispana cumpliría de ahora en adelante una importante función educativa, ya que un maestro (*praepositus infantibus*) se encargaría de formar a los niños en las Letras latinas, de forma que pudieran luego acceder al diaconado y más tarde al sacerdocio³⁸. Fruto de esta enseñanza diocesana fue el surgimiento en la segunda mitad del siglo VI de figuras en la Iglesia hispanogoda de la talla de los obispos San Juan de Biclara, San Leandro de Sevilla, Masona de Mérida y Eutropio de Valencia³⁹.

No obstante, en líneas generales, el nivel cultural del clero católico hispano dejó mucho que desear hasta principios del siglo VII⁴⁰. En efecto,

³² Manuel DÍAZ Y DÍAZ, «Problemas culturales en la Hispania tardorromana y visigoda», *De la Antigüedad al Medioevo, op. cit.*, p. 13.

³³ M. DÍAZ Y DÍAZ, *La cultura de la España visigótica, art. cit.*, p. 814.

³⁴ M. DÍAZ Y DÍAZ, *Problemas culturales en la Hispania tardorromana y visigoda, art. cit.*, p. 19.

³⁵ J. FONTAINE, *Fins et moyens de l'enseignement ecclésiastique, art. cit.*, p. 159. El I Concilio de Braga (año 561) exigía en su canon 20 a todos los candidatos al sacerdocio en el Reino Suevo la erudición en las Sagradas Escrituras: *eruditus ad sacerdotium veniat*.

³⁶ *Ut mox detonsi vel ministerio electorum contraditi fuerint in domo ecclesiae sub episcopali praesentia a praeposito sibi debeant erudiri* (Concilio II de Toledo, canon 1); *apud* M. DÍAZ Y DÍAZ, *Problemas culturales en la Hispania tardorromana y visigoda, art. cit.*, p. 23.

³⁷ Manuel DÍAZ Y DÍAZ (ed.), *San Isidoro de Sevilla. Etimologías*, intro., Madrid, 2000, p. 72.

³⁸ J. FONTAINE, *Fins et moyens de l'enseignement ecclésiastique, art. cit.*, p. 159.

³⁹ M. DÍAZ Y DÍAZ (ed.), *San Isidoro de Sevilla. Etimologías, op. cit.*, intro., p. 73.

⁴⁰ *Vid.* F. MARTÍN HERNÁNDEZ, «Escuelas de formación del clero en la España visigoda», *La Patrología Toledano-Visigoda*, Madrid, 1970, pp. 65-98, y S. GONZÁLEZ, «La formación del clero en la España visigoda», *Miscelánea Comillas*, 1, 1943, pp. 373-393.

este canon del II Concilio toledano no había sido suficiente para iniciar a los aspirantes al sacerdocio en el camino de la erudición, pues parece que sólo se aplicó en la provincia Cartaginense. En realidad, hasta el IV Concilio de Toledo, bien entrado ya el siglo VII (año 633), no se implementaría esta medida de forma sistemática. La mayoría de las escuelas o no existían o no funcionaban y buena parte de las gentes formadas de este tiempo debían su cultura a una rudimentaria iniciación, probablemente en monasterios, secundada por una labor personal intensa y quizá la frecuentación de escuelas extranjeras⁴¹.

Este proceso se había iniciado en el período 450-500, cuando el propio Díaz y Díaz advierte que «algo muy importante se desmoronó en el sistema escolar de la Península Ibérica», si bien, a pesar de las catástrofes y devastaciones generalizadas producto de las correrías de Vándalos, Suevos y Alanos, continuaron funcionando algunas escuelas⁴². Entre estas escuelas del siglo VI cabe citar la de la iglesia de Santa Eulalia en Mérida, así como las *scholas* episcopales de Palencia, Dumio, Sevilla y Tarragona. Sin duda, un escaso número.

Entonces, ¿a qué se debió el cambio cultural operado entre finales del siglo VI y principios del siglo VII en la Hispania goda? Porque lo que caracteriza este siglo VII fue la extensión de la alta cultura latina a todas las capas sociales, con una «notable densidad» que provocó el surgimiento de una literatura «brillante»⁴³. Todo parece obedecer a un verdadero resurgimiento producido en parte por la acción de la Iglesia, en parte por la incorporación creciente del mundo visigodo a la cultura latina, en parte por la acción de personajes de primera fila como San Isidoro de Sevilla⁴⁴.

Ahora bien, uno de los motores de este resurgimiento de las Letras en la España goda también lo podemos encontrar en la Realeza. La conversión de Recaredo, además de suponer la plena inmersión de las élites visigodas en las Letras latinas (el ritual arriano se celebraba en Hispania en lengua gótica), marcó seguramente también un hito en la formación del clero católico, al dotar a los cánones de los concilios toledanos del respaldo político necesario.

⁴¹ M. DÍAZ Y DÍAZ, *La cultura de la España visigótica*, art. cit., p. 815.

⁴² M. DÍAZ Y DÍAZ, *Problemas culturales en la Hispania tardorromana y visigoda*, art. cit., p. 14.

⁴³ M. DÍAZ Y DÍAZ, *La cultura de la España visigótica*, art. cit., p. 813.

⁴⁴ M. DÍAZ Y DÍAZ, *La cultura de la España visigótica*, art. cit., p. 813; un completo repertorio de la brillante producción literaria de la España visigótica lo tenemos en su artículo «Aspectos de la cultura literaria en la España visigótica», *Anales Toledanos*, 3, 1971, pp. 33-58.

Y es que, con anterioridad al 587, la aristocracia hispano-romana había convertido la defensa de la cultura latina en una «bandera de reacción antiarriana»⁴⁵. Por todo ello, a principios del siglo VII el panorama cultural en el *aula regia* de Toledo dará un giro de ciento ochenta grados, síntoma al tiempo que motor de un movimiento cultural conocido como *renacimiento isidoriano* que haría de la España goda la tierra más civilizada del Occidente bárbaro durante un largo siglo.

El *aula regia* de Toledo: epicentro cultural de la Hispania goda

En adelante y a lo largo de todo el siglo VII, como ha escrito Pierre Riché, el *aula regia* toledana tendría más en común con la corte imperial bizantina que con la merovingia, ejerciendo claras funciones educativas, puesto que los retoños de la aristocracia visigoda (*fili primatum*) eran allí enviados para formarse en la proximidad del rey. Por consiguiente, el *aula regia* toledana era una «escuela de formación de cuadros» donde se impartía instrucción militar a la par que una formación notarial para aquellos que estaban destinados a la administración en calidad de *comites notariorum*⁴⁶.

Estos jóvenes *cadetes* aristócratas, llamados *gardingos*, residían en el *palatium* toledano en tanto que miembros de la comitiva regia, recibiendo allí educación militar y literaria además de sustento⁴⁷. Este dato es corroborado por las fuentes árabes, que hablan de una escuela palatina para nobles en los tiempos del rey Rodrigo en el contexto de la leyenda de la traición del conde don Julián de Ceuta⁴⁸.

Esta élite, ligada al monarca por una *fides* personal, recuerda mucho a la posterior Academia palatina de Aquisgrán, mediante la cual Carlomagno intentaría ligar a su persona a los retoños de la nobleza franca. En ambos casos nos encontramos ante un intento de creación de una *Dient-*

⁴⁵ M. DÍAZ Y DÍAZ, *Problemas culturales en la Hispania tardorromana y visigoda*, art. cit., p. 22.

⁴⁶ P. RICHÉ, *Éducation et culture dans l'Occident barbare*, op. cit., pp. 209-211; y «L'éducation à l'époque wisigothique: les *Institutionum Disciplinae*», *Anales Toledanos*, 3, 1971, pp. 174-175. Hay que señalar que la paternidad historiográfica de la noción de una *schola palatina* visigoda debe ser atribuida a Claudio SÁNCHEZ ALBORNOZ («El aula regia», *Cuadernos de Historia de España*, 5, 1946, p. 71).

⁴⁷ Luis GARCÍA DE VALDEAVELLANO, *Curso de Historia de las Instituciones españolas*, Madrid, 1982, p. 180.

⁴⁸ Vid. R. BRUNSCHVIG, «Ibn Abd al-Hakam et la conquête de l'Afrique du Nord par les Arabes», *Al Andalus*, 40, 1975, pp. 129-179.

sadel, una *Nobleza de Servicio* adicta a la Realeza a través de su ligazón con el *officium palatinum*. Una Nobleza de Servicio que haría de contrapeso fáctico en el Reino de Toledo a la enorme influencia de la llamada *Geburtsadel*, la antigua *Nobleza de Sangre* de base gentilicia goda⁴⁹.

En todo caso, hay que tener muy presente un hecho. Los reyes godos raramente habían sido educados en su infancia para serlo, dadas las escasas ocasiones en las que se produjo una sucesión dinástica no traumática en el Reino de Toledo (circunstancia bautizada por Gregorio de Tours como *morbus gothicus*). En la mayor parte de las ocasiones accedían al trono nobles que no habían recibido una formación regia *ad hoc*. Por consiguiente, como indica Roger Collins, el elevado número de *reges litterati* que encontramos en el siglo VII entre los Godos cobra un valor aún mayor, si tenemos en cuenta que su cultura personal es sintomática de la alfabetización de la aristocracia visigoda en su conjunto⁵⁰.

En efecto, las grandes familias de la aristocracia hispanogoda querían sobresalir sobre el resto por una cultura literaria que diera a sus retoños un rasgo de distinción. Como en la antigua Roma, la *humanitas* era para la aristocracia goda una «necesidad vital», lo cual debe ser atribuido a una perpetuación consciente de las mentalidades propias de la élite senatorial hispanorromana⁵¹.

En las grandes *villae* de los *potentiores* hispanorromanos, verdaderos reductos del viejo poder senatorial, se conservó el legado cultural clásico gracias a las preceptorías, un núcleo de escuela en el que sus retoños se formaron en la veneración del mundo antiguo y en sus saberes, lo cual les abría también las puertas de la jerarquía eclesiástica. Un ámbito de poder, el eclesiástico, cuya directa vinculación con el dominio de las Letras derivado de una elevada ascendencia social se comprueba al analizar el perfil biográfico de grandes prelados de la Hispania goda como Justo de Urgel, Isidoro de Sevilla o Braulio de Zaragoza, todos ellos miembros de influyentes familias, personajes, en suma, que habían tenido la posibilidad de recibir una exquisita educación latina en su niñez⁵².

⁴⁹ Idea apuntada por Luis GARCÍA MORENO en varios de sus trabajos. Vid. *El fin del Reino Visigodo de Toledo. Decadencia y catástrofe*, Madrid, 1975; y «El estado protofeudal visigodo: precedente y modelo para la Europa carolingia», *L'Europe héritière de l'Espagne wisigothique*, ed. J. Fontaine, *Collection Casa de Velázquez*, 35, Madrid, 1992, pp. 17-43.

⁵⁰ Roger COLLINS, «Literacy and the Laity in Early Medieval Spain», *The Uses of Literacy in Early Medieval Europe*, *op. cit.*, p. 115. Para este autor, sin embargo, la existencia de una schola palatina en Toledo no pasa de ser una *interesante posibilidad* (*ibid.*, p. 116).

⁵¹ P. RICHÉ, *L'éducation à l'époque wisigothique*, *art. cit.*, p. 173.

⁵² M. DÍAZ Y DÍAZ, *Problemas culturales en la Hispania tardorromana y visigoda*, *art. cit.*, pp. 18 y 21-22.

La imperialización de la Realeza visigoda: la influencia de Bizancio

Durante el decisivo reinado de Leovigildo (reg. 569-585) tuvo lugar un proceso de «imperialización» de la Realeza visigoda, una evolución que se ha ligado a «la recepción de influencias ideológicas e incluso ceremoniales provenientes del Oriente bizantino»⁵³. En efecto, para príncipes autoritarios como Leovigildo, Recaredo, Sisebuto o Chindasvinto la *imitatio Imperii* estribaba en la construcción de una Monarquía dinástica y autocrática a la bizantina cuyo apoyo sería la noción de la intermediación divina de la Realeza: el Rey como *vicarius Dei* y guardián de las costumbres (*cura morum*).

Y ello bajo la obsesión del modelo imperial ofrecido por Justiniano, del que Leovigildo se propuso ser un epígono hispánico, siendo el primer rey visigodo en utilizar vestimentas reales, corona y trono, al tiempo que acuñaba moneda áurea con su efigie e intitulación⁵⁴. Además, a partir de su reinado la intitulación imperial *Flavio* y el concepto de *maiestas* fueron regularmente utilizados en las fórmulas oficiales visigóticas. Incluso, Toledo, *urbs regia*, fue convertida en una nueva Constantinopla de Occidente, edificándose una basílica de los santos Pedro y Pablo donde al igual que en su homónima bizantina se celebraban las ceremonias de la Realeza. Ello sin olvidar la fundación, a imitación de los emperadores romanos, de las ciudades de Recópolis y Victoriaco por parte de Leovigildo⁵⁵ o la imitación del ceremonial de los triunfos imperiales con desfiles triunfales de los reyes godos en Toledo⁵⁶.

La adopción de este ostentoso estilo imperial bizantinizante por parte del rey Leovigildo, tanto en el ceremonial como en la acuñación de monedas, sería el punto de partida de la asimilación en el *aula regia* toledana de una nueva noción mayestática de la Realeza, un concepto *dominical* del poder soberano por el cual se abandonaba la ancestral *Heerkönigtum* (Realeza militar) germánica por una Realeza triunfal romana en la que el rey ya no era un mero *primus inter pares* para asumir una nueva preeminencia en tanto que *dominus rex*⁵⁷.

⁵³ J. ORLANDIS, *El rey visigodo católico*, art. cit., p. 55. En torno a la influencia bizantina en la Hispania goda, vid. D. CLAUDE, *Adel, Kirche und Königtum im Westgotenreich*, Sigmaringen, 1971, pp. 61-62.

⁵⁴ K.F. STROHEKER, «Leowigild», *Germanentum und Spätantike*, Zürich, 1965, pp. 143-144.

⁵⁵ Luis A. GARCÍA MORENO, *Historia de España visigoda*, Madrid, 1998, pp. 322-323.

⁵⁶ M. MCCORMICK, *Eternal Victory*, op. cit., p. 314.

⁵⁷ J. ORLANDIS, *El Rey visigodo católico*, art. cit., p. 56. Sin embargo, D. CLAUDE ha puesto de relieve que esta importación de ceremoniales bizantinos no se ha podido probar (*Adel, Kirche und Königtum im Westgotenreich*, Sigmaringen, 1971, p. 67).

En este sentido, se ha apuntado que el ritual de la unción regia de Recaredo, compuesto a imitación del ceremonial del *sacrum palatium* bizantino, pudo haber sido importado a España por el obispo San Leandro de Sevilla, quien permaneció exiliado unos años en Constantinopla por haber sido la verdadera *eminencia gris* de la rebelión del príncipe católico mártir San Hermenegildo⁵⁸.

Tampoco está de más recordar que Recaredo fue saludado como *orthodoxus Rex* y *novus Constantinus* a la manera bizantina por el III Concilio de Toledo al formalizarse su conversión. Además, se definió la Realeza católica como un *oficio apostólico* (*apostolicum officium*), un término cargado de connotaciones cesaropapistas. No en vano, Constantino el Grande se había proclamado *el decimotercer apóstol de Cristo* y el título de *isapostolos* era una de las denominaciones del *basileus* bizantino en tanto que guardián de la ortodoxia⁵⁹.

En efecto, el III Concilio Toledano (año 589) dictaminó que Recaredo había cumplido con un *officium apostolicum* al convertir al catolicismo a la *gens Gothorum* tras cientos de años de práctica de la herejía arriana, por lo que *merece verdaderamente el galardón de los apóstoles, puesto que ha desempeñado un oficio apostólico*⁶⁰. En consonancia con esto, el rey Recaredo fue presentado por la publicística eclesiástica como el campeón de la Fe católica que reinaba sobre *una patria cristiana trasunto de la celestial y cuyo centro espiritual era Toledo*, nueva Constantinopla, *Urbs regia*, ciudad de mártires y Sede centenaria de obispos santos⁶¹.

Un interesante indicio de transmisión libraria desde Bizancio a la España goda y de circulación de ideas en el Mediterráneo, nos lo ofrece San Julián de Toledo, quien en su *Ars grammatica* (compuesta durante el reinado de Ervigio, entre el año 680 y el 687) menciona haber leído un opúsculo bizantino que bien pudo haber servido de elemento transmisor del discurso sapiencial de la Realeza cristiana desde Constantinopla a Toledo⁶².

⁵⁸ Margaret DEANESLY, *A History of Early Medieval Europe (476 to 911)*, Londres, 1956, p. 102. Esta aseveración es discutible, no obstante. La introducción definitiva de la unción en el ceremonial de investidura regia sería posterior, datando del IV Concilio de Toledo (año 633).

⁵⁹ Hans Hubert ANTON, «Der König und die Reichskonzilien im westgotischen Spanien», *Historisches Jahrbuch*, 92, 1972, p. 277.

⁶⁰ E.H. KANTOROWICZ, *The King's Two Bodies*, *op. cit.*, *ed. cit.*, p. 76, n.º 57: *ipse mereatur veraciter apostolorum meritum, qui apostolicum implevit officium*.

⁶¹ L.A. GARCÍA MORENO, *Historia de España visigoda*, *op. cit.*, p. 324. En este sentido, J.N. HILLGARTH ha apuntado las influencias bizantinas en el III Concilio de Toledo (Vid. «El III Concilio de Toledo y Bizancio», *XIV Centenario del Concilio III de Toledo*, Toledo, 1991, pp. 297-306).

⁶² El *Ars Grammatica* de Julián de Toledo ha sido editado por María MAESTRE (*Ars Iuliani Toletani Episcopi*, Toledo, 1973); sobre esta obra, que encontramos en la biblio-

Este opúsculo es el *In Laudem Iustini* (*Alabanza del emperador Justino*), un panegírico en versos latinos (obra por tanto accesible a un Occidente germánico cada vez más desconocedor del griego) del emperador bizantino Justino II, sobrino y sucesor del gran Justiniano, compuesto hacia el año 565 por el gramático africano Flavio Cresconio Coripo, el mejor versificador en lengua latina del siglo VI y un auténtico maestro del género del encomio⁶³.

En realidad, la intención de este *laus imperatoris* no era otra que proporcionar una aureola de legitimación a un discutido e incapaz *basileus* como Justino II, que perdió la Italia septentrional a manos de los Lombardos, sufrió la amenaza de los Ávaros en el *limes* danubiano y encajó severas derrotas a manos de los Sasánidas, para acabar muriendo presa de una extraña demencia.

En contraste con la cruda y difícil realidad política que vivía el Imperio Bizantino tras la muerte de Justiniano, Cresconio Coripo nos habla en un estilo retórico de una *felix aetas* en la cual Justino es el *felix señor del Mundo* y la *feliz Sabiduría reina en el Universo*. De esta forma, Flavio Cresconio invita al atribulado pueblo bizantino (asolado en esos años por las invasiones y la peste) a alegrarse y regocijarse *por tener como juez a tan pío emperador*⁶⁴.

El conjunto del panegírico poético que Cresconio Coripo dirige a su soberano está concebido como una enumeración retórica de virtudes imperiales, de forma que dibuja un modelo perfecto de gobierno. Y una de las virtudes políticas a la que más trascendencia política otorga es a la Sabiduría. Así, en el *praefatio*, el panegirista alude a la Sabiduría como *consorte del alma augusta* de Justino en el gobierno del Imperio⁶⁵.

En esta línea retórica, cuando en el libro primero nos encontramos con una invocación a las diosas y a las musas del poeta en imitación de los modelos clásicos, una de las divinidades invocadas (junto a la *Vigilantia Mater*, otro concepto político deificado, dentro del gusto bizantino por la hipóstasis), es la *suprema Sabiduría reinante, protectora del orbe*⁶⁶.

teca de la abadía carolingia de Lorsch, *vid.* C.H. BEESON, «The *Ars Grammatica* of Julian of Toledo», *Miscellanea Francesco Ehrle*, t. 1, Roma, 1924.

⁶³ P. GODMAN, *Poets and Emperors*, *op. cit.*, p. 14.

⁶⁴ CRESCONIO CORIPO, *In Laudem Iustini*, Panegyricum in laudem Anastasii, vv. 33-36, ed. S. Antès, *Éloge de l'empereur Justin*, París, 1981, p. 11: *Felix est totus Iustino principe Mundus, / Felix haec aetas in qua Sapientia regnat, / Felices populi te iudice, quos facis ipse / Sub dominis gaudere piis...*

⁶⁵ CRESCONIO CORIPO, *In Laudem Iustini*, Praefatio, v. 23, *op. cit.*, *ed. cit.*, p. 14: *Alma augusta tui consors Sapientia regni.*

⁶⁶ CRESCONIO CORIPO, *In Laudem Iustini*, I, vv. 8-9, *op. cit.*, *ed. cit.*, p. 16: *Vos, divae, date verba, et quae Vigilantia mater / Et quae summa regens Sapientia protegis orbem.*

Particularmente interesantes resultan los versos dedicados por Coripo a la erección de la basílica de Santa Sofía. Una iglesia de grandiosa belleza cuya construcción Flavio Cresconio Coripo no duda en vincular alegóricamente con el modelo bíblico del Templo de Salomón, siendo ambos *templos de la Sabiduría* fundados sobre el *consilium Dei*⁶⁷.

Y es que la construcción de una basílica consagrada a la Santa Sabiduría (la *Hagia Sophia*), una magna obra que costó trescientas mil libras de oro, sin duda ejerció un gran impacto en las conciencias de la época. Lo cierto es que el programa constructivo de Justiniano tenía connotaciones ideológicas muy profundas, algunas de las cuales se deducen de la lectura del *De Aedificiis* de Procopio o del poema en alabanza poética (*Ekphrasis*) de la basílica de Santa Sofía que compuso el chambelán Pablo el Silencioso⁶⁸.

Sea como fuere, el *In Laudem Iustini* de Cresconio Coripo fue una obra que se consideró digna de ser copiada incluso después de la caída de la España visigoda frente al Islam, dado que todavía en el año 882 encontramos un ejemplar en la biblioteca de la iglesia ovetense de San Salvador. Y, de la misma forma que nos sorprende encontrarnos a un rey de León intitulándose a la bizantina *Ranimirus Flavius Princeps magnus basileus unctus* (Ramiro Flavio, gran Príncipe, basileo ungido), como es el caso de Ramiro III (*reg.* 965-984), nos podrían algún día sorprender nuevos hallazgos indicativos de una influencia ideológica bizantina aún mayor de la que se ha supuesto hasta ahora.

El *In Laudem Iustini* de Cresconio Coripo bien pudo haber sido traído a Hispania por un intelectual hispanogodo de la talla de San Juan de Biclara (*c.* 540-621), un monje que estudió siete años en Constantinopla (570-578), para luego regresar y enfrentarse a las persecuciones religiosas del arriano Leovigildo⁶⁹. Ciertamente, en la figura de Juan, abad de Biclara (actual Béjar) y obispo de Gerona (*ep.* 590-621), encontramos al más entusiasta impulsor de la *imitatio Imperii* en los días de los reyes Leovigildo y Recaredo, un bizantinismo que compartió con otros clérigos hispanogodos educados en Constantinopla, como Juan de Santarem, Licinio

⁶⁷ CRESCONIO CORIPO, *In Laudem Iustini*, IV, vv. 280-286, *op. cit.*, p. 84: *Rem Sophia dignam certo Sapientia fecit: / Instituit pulchrum, solidavit robore templum / Coepit, perfecit donisque ornavit et auxit. / Iam Salomoniaci sileat descriptio templi.*

⁶⁸ Vid. Averil CAMERON, *Procopius and the Sixth Century*, Londres, 1985. Sobre la *Ekphrasis*, vid., P. MAGDALINO, «The architecture of *ekphrasis*: construction and context of Paul the Silentiary's poem on *Hagia Sophia*», *Byzantine and Modern Greek Studies*, 12, 1988, pp. 47-82.

⁶⁹ S. ANTÈS (ed.), Introducción, *Éloge de l'empereur Justin*, *op. cit.*, p. LXXXV.

de Cartagena⁷⁰ o el obispo Paulo de Mérida, un culto médico griego emigrado a Hispania que acabó siendo mitrado (mediados del siglo VI)⁷¹.

Hacia el 590, antes de recibir su mitra episcopal, el Biclarense terminó su *Chronica*, una obra compuesta en el clímax de entusiasmo que para la Iglesia Católica hispana supuso la conversión de Recaredo, acto trascendental del que el abad de Bicláro fue testigo presencial ya que asistió al III Concilio de Toledo. Un entusiasmo por la nueva Realeza católica goda que le llevó a adoptar el sistema cronológico imperial para equiparar a los reyes Leovigildo y Recaredo con los emperadores bizantinos, de forma que se transmitía al lector la sensación de que el mundo se lo repartían los basileos de Constantinopla en Oriente y los reyes de Toledo en Occidente⁷².

Además, fue el propio Biclarense el primero en otorgar la intitulación bizantina de *Rex christianissimus* a un rey goda (Recaredo en este caso). Aún más, Juan de Bicláro no dudó en proclamar a Recaredo *novus Constantinus* y *novus Marcianus*, propugnando así un paralelismo entre los emperadores romanos convocantes de los concilios ecuménicos de Nicea y Calcedonia y el príncipe goda convocante del III Concilio de Toledo⁷³.

Pero no sólo estaba embebido Juan de Bicláro de los aspectos más formales de la ideología imperial de Bizancio. También importó concepciones propias de la teología política bizantina de mayor calado doctrinal. Como, por ejemplo, la noción de *pueblo elegido por Dios* aplicada por el abad cronista a los Visigodos, noción de la que se derivaría un discurso de la Realeza triunfal cristiana, ya que las victorias godas sobre los Francos serían merced a la *gracia divina*⁷⁴. En este sentido, Juan Galán ha apuntado que el Biclarense postula «una sacralización del rey legítimo y, por consiguiente, a la consideración del origen divino del poder regio», con lo que se adelantaba más de cuarenta años al espíritu del IV Concilio de Toledo (633)⁷⁵.

Esto tiene su importancia porque la *Chronica* de San Juan de Bicláro influenció tanto la *Historia Wambae* de San Julián de Toledo como el *speculum principis* del Pseudo-Eugenio de Toledo⁷⁶. Evidentemente, este tipo de obras

⁷⁰ J. FONTAINE, *Fins et moyens de l'enseignement ecclésiastique*, art. cit., p. 158.

⁷¹ M. DÍAZ Y DÍAZ, *Problemas culturales en la Hispania tardorromana y visigoda*, art. cit., p. 11, n.º 7.

⁷² P.J. GALÁN SÁNCHEZ, *El género historiográfico de la Chronica*, op. cit., p. 89.

⁷³ J. ORLANDIS, *El Rey visigodo católico*, art. cit., p. 57.

⁷⁴ P.J. GALÁN SÁNCHEZ, *El género historiográfico de la Chronica*, op. cit., pp. 115-116.

⁷⁵ Pedro Juan GALÁN SÁNCHEZ, «La *Chronica* de Juan de Bicláro: primera manifestación historiográfica del nacionalismo hispano-goda», *Los Visigodos y su mundo*, op. cit., p. 59.

⁷⁶ M. DÍAZ Y DÍAZ señala que se descubre la obra de Coripo en diversas antologías elaboradas en tiempos visigóticos (*Problemas culturales en la Hispania tardorromana y visigoda*, art. cit., p. 15, n.º 30).

de exaltación imperial de la Realeza toledana fueran acogidas por la facción cesaropapista visigoda con el mismo calor con el que las obras de San Gregorio Magno, limitadoras de la *potestas* regia, lo eran por parte de los obispos.

El Ideal Sapiencial cristiano de San Isidoro de Sevilla

Hijo del noble hispanogodo Severiano de Cartagena (a quien algunas fuentes hacen duque de la Cartaginense), hermano menor de su propio antecesor en la mitra sevillana, el monje San Leandro (*ep.* 579-600), Isidoro de Sevilla (*c.* 562-636) tuvo además otro hermano obispo, Fulgencio de Écija y una hermana monja, Florentina. Esta auténtica *dinastía de santos* sólo tiene parangón en la familia de Justo de Urgel, quien tuvo nada menos que tres hermanos obispos: Justiniano de Valencia, Nebridio de Egara y Helpidio de Huesca.

San Isidoro de Sevilla ha sido definido por Jacques Fontaine como «el fundador del Occidente medieval» en lo que al plano cultural se refiere, hablando incluso de un *renacimiento isidoriano*⁷⁷, mientras que hay quien le ha considerado «el último Padre de la Iglesia»⁷⁸. No en vano, se podría decir que el *momentum* evolutivo que se dio en la España visigoda durante su episcopado (*ep.* 600-636), representaría el fin del modelo educativo y cultural de la Antigüedad Tardía y el comienzo de la cultura medieval. En particular, en lo que toca a la formación de un sistema escolar propiamente cristiano⁷⁹.

⁷⁷ J. FONTAINE, *Fins et moyens de l'enseignement ecclésiastique*, art. cit., p. 156.

⁷⁸ Vid. P. SÉJOURNÉ, *Le dernier Père de l'Église: Saint Isidore de Seville et son rôle dans l'histoire du Droit canonique*, París, 1929. El culto a San Isidoro se extendió al mundo carolingio a mediados del siglo IX, cuando el monje Usuardo de Saint-Germain-des-Prés le inscribió en su martirologio el día 4 de abril en tanto que «confesor y doctor de la Iglesia». El llamado *Psalterio de Carlomagno* incluye su invocación entre los nombres de San Hilario de Poitiers y San Gregorio Magno. En León, los reyes Alfonso III el Magno y Fernando I serían grandes impulsores del culto a San Isidoro, cuya conmemoración hallamos en el *Liber Ordinum* de Silos del año 1052. El traslado de los restos del santo obispo desde la Sevilla islámica a León en el año 1063 lo convertiría en santo protector del reino. En el siglo XIII, el obispo cronista leonés Lucas de Tuy presentaría una imagen del santo como combatiente a caballo, comparable a Santiago Matamoros. A finales del siglo XVI era incluido en el martirologio romano y en 1722 el papa Inocencio XIII hacía que la fiesta de San Isidoro se celebrara el 4 de abril en la Iglesia universal, lo cual era confirmado en 1922 (J. FONTAINE, *Isidore*, op. cit., ed. cit., pp. 292-293; y M. DÍAZ Y DÍAZ (ed.), *San Isidoro de Sevilla, Etimologías*, op. cit., intro., pp. 111-113).

⁷⁹ J. FONTAINE, *Fins et moyens de l'enseignement ecclésiastique*, art. cit., p. 148; vid. B. BISCHOFF, «Die europäische Verbreitung der Werke Isidors von Sevilla», *Isidoriana*, León, 1961, pp. 317-344.

En la misma idea han insistido Henri Irenée Marrou y Antonio Anelo: «San Isidoro nos introduce en la Alta Edad Media y el renacimiento visigótico aparece como un primer paso hacia el renacimiento carolingio»⁸⁰. De la mayor importancia para la historia de la cultura europea fue el hecho de que San Isidoro fuera recibido, a través de sus obras, como el modelo y el garante del proyecto de reforma eclesial, política y cultural que Carlomagno implementó en su *Admonitio Generalis* (año 789), el más ambicioso programa civilizador de la Alta Edad Media⁸¹.

Y es que la misión histórica de San Isidoro no se redujo a extraer y compilar, salvándolas del olvido, las reliquias del mundo antiguo: intentó a la vez una síntesis creadora, proyectada hacia la Europa que se iba perfilando tras el fermento bárbaro. Puso empeño, sin duda, en organizar un corpus doctrinal que integrase armónicamente la Revelación divina, el magisterio de la Iglesia y las Artes Liberales⁸².

No obstante, si bien es cierto que Isidoro de Sevilla adoptó en general una postura benévola hacia el legado cultural clásico y, en especial, hacia la Gramática⁸³, la actitud hacia el saber secular del obispo hispalense no carece de cierto matiz de prevención en la línea de toda la Patrística. El fundamento de la sabiduría debe ser siempre espiritual, el conocimiento secular no iluminado por el Espíritu Santo no es más que *vanitas vanitatum*.

Así, por ejemplo, en la apertura del segundo libro de sus *Sentencias*, el santo obispo hispanogodo dedica un capítulo entero a explayarse sobre el concepto de *sapientia* en un sentido más bien proclive al desprecio benevolente de la ciencia secular y de exaltación del conocimiento espiritual como ingrediente básico de la salvación eterna.

Recogiendo el pensamiento del papa Gregorio Magno, el Hispalense postula que el conocimiento *secundum Deum* otorga la santidad, aseverando incluso que la mejor preparación para la santidad es el conocimiento de Dios (*cognitio divinitatis*). De acuerdo con esto, establece que lo primero es el estudio de la ciencia divina, y sólo en un segundo lugar, como resultado de este estudio, vendría la predisposición espiritual

⁸⁰ H.I. MARROU, «Isidore de Séville et les origines de la culture médiévale», *Revue Historique*, 235, 1966, pp. 44-45; A. ANELO, «El magisterio isidoriano en la Alta Edad Media. Notas de historia literaria y cultural», *Hispania*, 138, 1978, pp. 56-59.

⁸¹ J. FONTAINE, *Isidore, op. cit., ed. cit.*, p. 296.

⁸² A. ANELO, *El magisterio isidoriano en la Alta Edad Media, art. cit.*, p. 57.

⁸³ A la que consideraba *provechosa*, como se comprueba en sus *Sententiae*, en la que cita a San Agustín para decir: *Meliores esse grammaticos quam haereticos... grammaticorum autem doctrina potest enim proficere ad vitam, dum fuerit in meliores usus assumpta* (SAN ISIDORO DE SEVILLA, *Sententiae*, III, XIII, 1; *apud* E.R. CURTIUS, *Europäische Literatur und Lateinisches Mittelalter, op. cit., ed. cit.*, t. 2, p. 645).

necesaria para acometer las buenas obras propias de una vida honesta e inocente⁸⁴.

También consideraba San Isidoro que el conocimiento secular (*secundum saeculum*) implica *la estulticia ante Dios*, lo cual, bien es cierto, era un lugar común en la Patrística, una noción de profunda fundamentación evangélica y algo, en realidad, inherente a la propia jerarquización cristiana de los saberes⁸⁵.

Siguiendo esta línea doctrinal, el obispo de Sevilla jerarquizó conceptos como la *prudentia* aristotélica, a la que asigna el discernimiento de los asuntos humanos (*in humanis rebus*) y la *sapientia* platónica, a la que corresponderían los misterios divinos (*in divinis rebus*), subordinando la primera a la segunda⁸⁶. En sus *Differentiae* (II, 147) el Hispalense abunda en esta idea al escribir que la sabiduría consiste en la interrogación sobre los fundamentos eternos del Universo, mientras que la *scientia* sería el saber derivado de la Gramática.

De esta forma, en las *Sententias* isidorianas se indica que la *sapientia secundum Deum* es la fuente de la felicidad, pero aludiendo no a una acumulación de conocimientos teóricos sino a una experiencia vivencial a partir de una norma de rectitud moral: *mejor preocuparse de vivir rectamente que de saber mucho. La ciencia no ayuda a conseguir la felicidad ni se es feliz por conocer muchas cosas*, concluye el santo sevillano⁸⁷. En todo caso, San Isidoro tenía en mente una *sapientia* derivada de *sapor* (esto es, de sentimiento, de experiencia vital que se saborea, se paladea). En efecto, en el conjunto del pensamiento isidoriano la *praxis* vital no se puede separar del conocimiento teórico de Dios⁸⁸.

Esta reflexión isidoriana ha llevado a Carmen Codoñer a sugerir que San Isidoro, al dividir y jerarquizar el saber entre *sapientia* y *scientia*, no hacía sino retomar la jerarquización clásica entre el filósofo y el orador a favor del primero (eso sí, cristianizando la figura del filósofo y convirtiéndolo en un teólogo)⁸⁹. De ser esto cierto, San Isidoro habría roto con

⁸⁴ SAN ISIDORO DE SEVILLA, *Sententiae*, II, c. 1, 1-3: *Omnis qui secundum Deum sapiens est beatus est. Beata vita cognitio divinitatis est. Cognitio divinitatis virtus boni operis est. Virtus boni operis fructus aeternitatis est... Primum est scientiae studium quarere Deum, deinde honestatem vitae cum innocentiae opere (apud S. FERNÁNDEZ-ARDANAZ, Ratio et Sapientia, art. cit., p. 74, n.º 73).*

⁸⁵ SAN ISIDORO DE SEVILLA, *Sententiae*, loc. cit.: *Qui secundum saeculum sapiens est, secundum Deum stultum est*; S. FERNÁNDEZ-ARDANAZ, *Ratio et Sapientia*, art. cit., p. 75.

⁸⁶ M. REYDELLET, *La Royauté dans la littérature latine*, op. cit., p. 549, n.º 178 (SAN ISIDORO DE SEVILLA, *Liber Differentiarum*, I, 417).

⁸⁷ SAN ISIDORO DE SEVILLA, *Sententiae*, II, c. 1, 12-13 (ed. cit.).

⁸⁸ S. FERNÁNDEZ-ARDANAZ, *Ratio et Sapientia*, art. cit., p. 75.

⁸⁹ C. CODOÑER, *Influence isidorienne sur l'évolution des Artes Liberales*, art. cit., p. 234.

el planteamiento ciceroniano a través de una cristianización del ideario platónico y devuelto la primacía perdida a la Metafísica (en la línea de un Boecio). Por consiguiente, San Isidoro de Sevilla sería el responsable de una dinámica que afectará decisivamente a la evolución del saber medieval y que marcará el nacimiento de la Escolástica cristiana en el curso del siglo XII: la circunscripción de todo conocimiento especulativo al ámbito de la Teología⁹⁰.

Como señala Henri I. Marrou, San Isidoro de Sevilla no se limitó, como hicieran algunos arquitectos hispanogodos, a recoger las columnas de los templos romanos para utilizarlas sin ton ni son en la nave de su iglesia cristiana, sino que construyó un edificio original a partir de las ruinas de la Romanidad, lo que le convierte en uno de *los fundadores de la Edad Media* antes que en «el último enciclopedista romano»⁹¹.

Sisebuto, Rey Filósofo: *imitatio Imperii* y amor a las Letras

En el rey Sisebuto (*reg.* 612-621), un soberano lamentablemente relegado al desván del olvido por la memoria histórica española, encontramos además del *alter ego* regio de San Isidoro, al primero y más grande de los reyes sabios visigodos. A partir de su reinado, los monarcas visigodos comienzan a actuar decididamente como mecenas de las Letras latinas, cuando no demuestran ellos mismos su capacidad para la composición literaria. En el caso de Sisebuto, este amor a las Letras se combinó con su afición a la astronomía. Parece ser que su gusto por la ciencia de los astros procedía de su período de formación en el monasterio de Agali, cerca de Toledo, donde el estudio de las estrellas gozó de un gran predicamento entre los monjes.

Este príncipe letrado mantuvo una gran amistad con el más sabio de los hombres de su tiempo, el obispo San Isidoro de Sevilla, con quien compartiría una auténtica «fraternidad literaria»⁹². Años después de la

⁹⁰ C. CODOÑER, *Influence isidorienne sur l'évolution des Artes Liberales*, art. cit., p. 241.

⁹¹ H.I. MARROU, *Isidore de Séville et les origines de la culture médiévale*, art. cit., p. 40 y 41-42; *vid.* J. FONTAINE, *Isidore de Seville et la culture classique dans l'Espagne wisigothique*, París, 1959 (este artículo de Marrou surgió como respuesta a la publicación del libro del profesor Fontaine). De esta forma, las antiguas hipótesis tendentes a minimizar el genio de San Isidoro, como las de Reifferscheid (año 1860), que propugnó que el Hispalense se había limitado a copiar una obra perdida de Suetonio (los *Prata*), o la de Woehrer (año 1903), quien sugirió que no había hecho sino plagiar a Cornelio Celso, están hoy por completo desacreditadas.

⁹² M. REYDELLET, *La Royauté dans la littérature latine*, op. cit., p. 544.

muerte de Sisebuto, el rey Sisenando recibió de manos de San Isidoro la *Historia Gothorum*, en la que el Hispalense denunciaba el envenenamiento de su amigo y le rendía un elogioso tributo como un soberano brillante en sus palabras, sabio en sus pensamientos y poseedor de una cierta cultura literaria⁹³.

El Hispalense le dedicaría su *De Natura Rerum* (*Tratado sobre la naturaleza de las cosas, circa 613*)⁹⁴, al igual que las célebres *Etymologiae*, sin duda su obra más importante. Resulta interesante observar, en este sentido, que la *iussio regis* (mandato regio) al mitrado sevillano para que acometiera la redacción de algunas de sus obras parece demostrar el aspecto político de la actividad cultural isidoriana⁹⁵.

En efecto, la redacción del *De Natura Rerum* partió de un encargo del mismo príncipe, a quien Isidoro se la dedica en una lacónica epístola que precede a la primera edición⁹⁶. Parece ser que el origen de este encargo está relacionado con una serie de fenómenos astronómicos en cadena. En el año 612, año de la ascensión al trono de Sisebuto, hubo dos eclipses parciales de Luna visibles desde buena parte de España. El primero tuvo lugar el 22 de febrero y el segundo el 17 de agosto. A todo eso hemos de sumar que en el mediodía del 2 de agosto del año 612 hubo, además, un eclipse parcial de Sol, en el que se oscureció buena parte de la superficie del astro rey a su paso por Toledo a las cuatro de la tarde. Posiblemente la población pudo interpretar como malos augurios estos eclipses y de ahí la necesidad de dar una explicación científica a estos fenómenos.

Sin duda, el rey Sisebuto entendió que quizá esta alarma social le podía costar cara en una época de continuos derrocamientos de soberanos, al coincidir el eclipse con su acceso al trono. Por ello encargó al obispo de Sevilla la redacción de una obra que disipara todos los temores de la corte al respecto. La respuesta le llegaba al rey al año siguiente en la forma del *De Natura Rerum*, también conocido como el *Liber Rotarum* (*Libro de las Ruedas*), un sesudo tratado en el que San Isidoro resolvía algunas de las cuestiones más complejas de la ciencia de los astros⁹⁷.

⁹³ SAN ISIDORO DE SEVILLA, *Historia Gothorum*, c. 61 ed. Th. Mommsen, M.G.H. Auctores Antiquissimi, vol. 11 (Chronica Minora), Berlín, 1894 (*apud* J. FONTAINE, *Isidore, op. cit., ed. cit.*, p. 102).

⁹⁴ SAN ISIDORO DE SEVILLA, *De Natura Rerum*, ed. J. Fontaine, *Traité de la Nature*, Burdeos, 1960, pp. 328-335 del texto y pp. 151-162 del estudio preliminar.

⁹⁵ M. REYDELLET, *La Royauté dans la littérature latine, op. cit.*, p. 508.

⁹⁶ J. FONTAINE, *Isidore, op. cit., ed. cit.*, p. 103.

⁹⁷ Jacques FONTAINE (ed.), *Isidore de Séville Traité de la nature suivi de l'Épître en vers du roi Sisebut à Isidore*, Bibliothèque de l'École des Hautes Études Hispaniques, Fascicule XXVIII. Burdeos, 1960.

Por su parte, en una larga epístola dirigida al obispo sevillano, el rey haría un erudito comentario versificado de su obra cosmográfica, poema latino en el que demostraba su sólido conocimiento de los poetas y filósofos clásicos (Lucrecio, Cicerón, Manilio, Lucio Apuleyo, Avieno, Draconcio, Claudiano y Marciano Capella, entre otros), además de describir con claridad y precisión el mecanismo de los eclipses⁹⁸.

Su explicación se basa en la concepción aristotélica del cosmos. El Universo de Sisebuto es geocéntrico con una Tierra inmóvil en torno a la cual giran la Luna, el Sol y los demás astros. Tras una breve introducción, Sisebuto entra en materia y pasa a explicar por qué pierde en ocasiones la Luna *su brillante faz de nieve*. Evidentemente, señala, no es debido a las causas aducidas por los supersticiosos. La Luna, que carece de luz propia (lo cual le permite explicar los eclipses de nuestro satélite y también los de Sol), evoluciona en su órbita, a través del éter, pero hay un determinado momento en que la Tierra le priva de los rayos del Sol —que se halla en su apogeo— al estar situada su enorme masa en medio⁹⁹.

Del poema parece deducirse su creencia en una Tierra esférica, ya que habla de *umbra rotae* (sombra redondeada) y de *globus*. El proceso de un eclipse en su conjunto (un Sol que al girar ocasiona siempre una forma redonda igual en la sombra que es cortada por la Luna) también implica una Tierra en forma de esfera. Por el contrario, San Isidoro parece optar por una Tierra en forma plana, lo que lleva a concluir que al menos en este aspecto el rey superó en sabiduría al más brillante de los intelectuales del siglo VII europeo.

En definitiva, este poema en 61 hexámetros, obra de un gobernante nostálgico de la época en que podía dedicarse al estudio, hace gala de un refinamiento intelectual inesperado, ya que hace pensar en la inspiración astronómica de la poesía científica alejandrina. Puede incluso dar la impresión de que refleja aún la tradición cosmológica representada por los *Fenómenos* del alejandrino Aratos¹⁰⁰. Ahora bien, no sólo estaba presente

⁹⁸ Walter STACH, «Bemerkungen zu den Gedichten des Westgotenkönigs Sisebut», *Monumenta Germaniae Historica Schriften*, 6, 1941, pp. 91-93; R. COLLINS, *Literacy and the Laity in Early Medieval Spain*, art. cit., p. 115. Se trata de la *Epistola missa ad Isidororum de Libro Rotarum*, citada por el mismo Isidoro de Sevilla en su *De Natura Rerum*. El poema contenido en la epístola es conocido como *Carmen de Eclipsi Lunae* (vid. V. RECCHIA, «La poesía cristiana: introduzione alla lettura del *Carmen de Luna* di Sisebuto di Toledo», *Vetera Christianorum*, 7, 1970, pp. 21-58). El resto de las composiciones atribuidas a Sisebuto, entre las cuales destacan su epistolario y su *Vita Desiderii*, están recogidas en la *Miscellanea Wisigothica* (ed. J. Gil, Sevilla, 1972, pp. 3-28 y 53-68).

⁹⁹ Alfonso LÓPEZ BORGOÑOZ, «Ciencia en la corte visigoda. El rey Sisebuto y su pequeño tratado sobre eclipses», www.geocities.com/CapeCanaveral/Launchpad/9192/Docs/sisebuto.doc.

¹⁰⁰ J. FONTAINE, *Isidore*, op. cit., ed. cit., p. 104.

una preocupación científica en la concepción de esta obra. Al igual que el emperador bizantino Heraclio, también autor de un tratado astronómico, parece que a Sisebuto le inquietaba establecer la cronología escatológica con exactitud, convencido de vivir el final de los tiempos.

Sisebuto compuso, además, una hagiografía muy significativa, la *Vita Desiderii Viennensis (Vida de Desiderio de Vienne)*. Significativa en cuanto está dedicada a la exaltación de la memoria del obispo mártir Desiderio de Vienne, que fue en su día reprendido por el papa San Gregorio Magno por su excesivo amor a las Letras profanas, una pasión literaria impropia de un obispo¹⁰¹.

Ciertamente, la elección del hagiografiado por parte del rey Sisebuto no fue casual, ya que en la figura de Desiderio se aunaban la del obispo erudito y la del mártir, víctima de las malas artes de los reyes francos, enemigos hereditarios de los Visigodos. Por tanto, esta hagiografía tuvo también un carácter de «panfleto antifranco», una obra en la que el rey merovingio de Burgundia, Teodorico es pintado como un necio y su abuela Brunequilda como una auténtica diablesa, haciéndoseles responsables del martirio del obispo de Vienne (lapidado en el 603)¹⁰², con lo que Sisebuto estigmatizaba a los reyes merovingios como perseguidores de la Iglesia.

No es que Sisebuto, por otra parte un devoto católico que estimuló la vocación monástica de su hija, fuera precisamente un defensor de la libertad de la Iglesia. Lo cierto es que en el rey Sisebuto descubrimos el despliegue de una enérgica política intervencionista en los asuntos internos de la Iglesia hispana que recuerda el cesaropapismo bizantino.

Quizá se puede concluir que Sisebuto cumplió con excesivo celo su función de guardián del buen orden eclesiástico. No en vano, ordenó imperiosamente al metropolitano de la Tarraconense, Eusebio (a quien había recriminado en otra ocasión su afición, impropia de su estado clerical, a los espectáculos teatrales), que instalase sin demora en la sede de Barcelona al obispo que le indicaba. También se permitió recriminar al obispo Cecilio de Metensa que abandonara la mitra para retirarse a un monasterio, con lo que dejaba a su grey abandonada en palabras del monarca¹⁰³.

La edificación en el 618 de la basílica de Santa Leocadia en las proximidades del palacio real por parte de Sisebuto ha sido interpretada como una imitación consciente de la basílica de Santa Sofía de Constantinopla,

¹⁰¹ Manuel DÍAZ Y DÍAZ, *La cultura de la España visigótica*, Madrid, p. 329; M. REYDELLET, *La Royauté dans la littérature latine, op. cit.*, p. 544.

¹⁰² A. ISLA FREZ, *Los reinos bárbaros y el Papado, art. cit.*, pp. 86-87.

¹⁰³ J. ORLANDIS, «El Rey visigodo católico», *De la Antigüedad al Medioevo, op. cit.*, pp. 60-61.

situada en las inmediaciones del *sacrum palatium* bizantino. De hecho, Sisebuto ha sido definido por Luis García Moreno como el *Heraclio de Occidente*, ya que fue un monarca particularmente interesado en la *imitatio Imperii*, siendo la Realeza mayestática de Bizancio su modelo¹⁰⁴.

Fue la propia formación literaria de Sisebuto la que le habría permitido familiarizarse con las concepciones de la función monárquica de la tradición tardo-romana y adoptarlas, como se reflejaría en sus actos de gobierno más significativos. De modo y manera que la cultura del rey jugó un papel político de la mayor importancia¹⁰⁵. En todos los sentidos, por tanto, Sisebuto encarnaría al *alter ego* visigodo y católico de Teodorico el Grande.

En efecto, al igual que hiciera Teodorico el Grande, el rey Sisebuto iba a utilizar su cultura como instrumento de poder y prestigio¹⁰⁶. Emulando la política epistolar de Teodorico, Sisebuto iba a sostener correspondencia sobre cuestiones teológicas con el patricio bizantino Cesáreo además de dirigir un conseguido *florilegium* catequético a un joven príncipe lombardo, el rey Adaloaldo, a quien va a exhortar a abandonar su herético arrianismo utilizando con profusión erudita diversos pasajes de la Sagrada Escritura, citas acompañadas de una definición de las tres ramas del *Trivium* que vendría en apoyo del dogma trinitario católico¹⁰⁷.

Sin duda, es ésta una faceta como poco inesperada de un rey visigodo, la de *Rex praedicator*. El profesor Orlandis habla incluso de «ministerio apostólico» de Sisebuto¹⁰⁸, un ministerio en el que estuvo asesorado por el propio San Isidoro de Sevilla y por Heladio, obispo de Toledo y antiguo *comes* del patrimonio regio (una suerte de ministro de Hacienda) en los años anteriores a su vocación sacerdotal.

En efecto, Sisebuto concebía el papel del monarca como el del Rey Pastor que propugnaba en sus *Moralia in Job* el papa San Gregorio Magno, con la obligación estricta de velar por el bien moral y reprimir el pecado, en lo que era al fin y al cabo otra senda más que conducía a la imperialización de la Realeza visigoda¹⁰⁹. Ciertamente, el rey Sisebuto

¹⁰⁴ L. GARCÍA MORENO, *Historia de España visigoda*, *op. cit.*, pp. 148 y 322. Heraclio compuso un tratado astronómico al igual que Sisebuto.

¹⁰⁵ L. GARCÍA MORENO, *Historia de España visigoda*, *op. cit.*, p. 148.

¹⁰⁶ Durante los reinados de Amalarico (*reg.* 526-531; cuyo tutor era el propio Teodorico) y Teudis (*reg.* 531-548; de sangre ostrogoda), el ideal político y cultural del rey Teodorico el Grande se difundiría desde Rávena a los visigodos de la Península Ibérica (J. FONTAINE, *Isidore*, *op. cit.*, *ed. cit.*, p. 52).

¹⁰⁷ P. RICHÉ, *L'éducation à l'époque wisigothique*, *art. cit.*, p. 178 (*Ep. Visig.* IX, M.G.H. *Epist.*, t. 3, p. 674); P. RICHÉ, *Éducation et culture dans l'Occident barbare*, *op. cit.*, p. 213.

¹⁰⁸ J. ORLANDIS, *El Rey visigodo católico*, *art. cit.*, p. 61.

¹⁰⁹ L. GARCÍA MORENO, *Historia de España visigoda*, *op. cit.*, p. 148.

quiso representar sucesivamente el papel de escritor sagrado (con la *Vita Desiderii*), de obispo que predica (con la *epistola ad Advalvaldum*) y de científico (con el *Carmen de Eclipsi Lunae*)¹¹⁰. Creemos que en todos estos papeles rayó a gran altura.

Sin embargo, Manuel Díaz y Díaz juzga duramente al príncipe capaz de embarcarse en tantas empresas literarias: «carecía de erudición, sin duda, porque su formación no podía ser completa». Díaz y Díaz añade que, pese a ser su latín «excelente» si se compara con el de Recaredo, el estilo de Sisebuto «sigue siendo pesado, oscuro, retorcido y a menudo indescifrable», si bien acepta que su métrica «es aceptablemente correcta hasta el punto de que puede servir de criterio para correcciones textuales»¹¹¹. Por otro lado, Franz Brunhölzl no es menos duro, pues opina que el estilo literario de Sisebuto era «ampuloso y mediocre»¹¹². Jacques Fontaine prefiere hablar por su parte de «rebuscamiento y estilo de orfebrería que raya a menudo en el galimatías»¹¹³.

Más generoso, y quizá más justo, es el profesor alemán Walter Stahl, quien le da el calificativo de «Rey Erudito» (*gekannte König*)¹¹⁴. Y es que quizá no haya que situar tan alto el listón de exigencia intelectual para el rey Sisebuto, sobre todo sin tomar en consideración el triste panorama que los reyes bárbaros de su tiempo nos ofrecen en todo el Occidente.

Que Sisebuto no era un rudo bárbaro que se dedicara al cultivo de las Letras de una forma frívola o superficial, sino antes bien un espíritu cultivado e impregnado de un profundo humanismo cristiano, lo demuestra no sólo su extraordinaria relación con San Isidoro sino también la interesante correspondencia que mantuvo con su culto adversario, el patricio Cesáreo, gobernador de la *Spania* bizantina, un epistolario dominado por la preocupación de ambas partes por limitar el derramamiento de sangre: *si se producen guerras* —escribe Sisebuto—, *si la cruenta espada se ensaña por doquier, si los vicios de los hombres hacen que los tiempos presentes sean*

¹¹⁰ M. DÍAZ Y DÍAZ, *La cultura de la España visigótica*, art. cit., pp. 829-830.

¹¹¹ M. DÍAZ Y DÍAZ, *La cultura de la España visigótica*, art. cit., p. 830, y *Aspectos de la cultura literaria en la España visigoda*, art. cit., p. 52. Con todo, no acabamos de comprender en qué se basa exactamente para decir que San Isidoro consideraba *vanas* las producciones literarias de su amigo el rey. Ciertamente, no en el pasaje que cita en nota a pie de página de la *Historia Gothorum* (60), puesto que allí no hay nada que haga suponer tal cosa.

¹¹² FR. BRUNHÖLZL, *Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters*, op. cit., ed. cit., t. 1, pp. 95-96.

¹¹³ J. FONTAINE, *Isidore*, op. cit., ed. cit., p. 103.

¹¹⁴ W. STAHL, *Bemerkungen zu den Gedichten des Sisebut*, art. cit., p. 96.

*tiempos belicosos, ¿qué cuentas, pensadlo, habrá que rendir a Dios por tantos crímenes, por tantas calamidades, por tantas funestas heridas?*¹¹⁵

En este sentido, San Isidoro apostilla en su *Historia Gothorum* que el rey Sisebuto *se mostró tan clemente después de la victoria sobre los bizantinos que pagó un precio con tal de dejar en libertad a muchos que habían sido hecho prisioneros por su ejército y reducidos a la esclavitud*¹¹⁶. La *Chronica* del franco Fredegario le define como *rey clementísimo... varón sabio y pletórico de piedad, merecedor en toda España de gran alabanza*¹¹⁷. Este elogio lo justifica Fredegario al atribuir al rey Sisebuto esta expresión de conmiseración al contemplar los muertos de una batalla contra los bizantinos: *¡ay, mísero de mí, en cuyo tiempo se produce tan gran derramamiento de sangre humana!*¹¹⁸

Sin duda, era ésta una actitud humanitaria de raíz cristiana nada frecuente entre los gobernantes de su época y que, dada la multitud de testimonios, no debemos considerar un elogio retórico del rey sino una virtud que éste poseía realmente. No resulta ocioso recordar que el rey godo, además de por su cultura y sensibilidad, también destacó por sus cualidades militares, ya que derrotó en dos ocasiones a los propios bizantinos, reconquistando las ciudades de Málaga y Assidona (Medina Sidonia), para luego aplastar una rebelión de los Astures y bloquear a los Rucones en las montañas. Las armas y las letras (*arma et litterae*) se unieron en su persona de una forma que no sería igualada en muchos siglos en España.

El rey visigodo: entre el ministerio pastoral y la Realeza militar

Pero la Realeza salomónica autocrática encarnada por el rey Sisebuto no sería la que triunfaría finalmente en el Reino de Toledo, a pesar de la proliferación de reyes cultivados. La función magisterial la iban a desempeñar los obispos y no los monarcas godos en las décadas venideras. Tras la muerte de Sisebuto, la Monarquía visigoda fue guiada con maestría por San Isidoro, verdadero *tutor* del joven Reino de Toledo¹¹⁹, lo más lejos

¹¹⁵ JOSÉ ORLANDIS, *Semblanzas visigodas*, Madrid, 1992, p. 110.

¹¹⁶ SAN ISIDORO DE SEVILLA, *Historia Gothorum*, c. 61; *apud* J. ORLANDIS, *El Rey visigodo católico*, *art. cit.*, p. 63.

¹¹⁷ FREDEGARIO, *Chronica*, IV; *apud* J. ORLANDIS, *Semblanzas visigodas*, *op. cit.*, p. 105.

¹¹⁸ FREDEGARIO, *Chronica*, IV, 33, ed. B. Krrusch, M. G. H. *Scriptores Rerum Merovingiarum*, t. 2, Hannover, 1888; J. ORLANDIS, *El Rey visigodo católico*, *art. cit.*, p. 63.

¹¹⁹ Jacques FONTAINE, *Isidore de Seville. Genèse et originalité de la culture hispanique au temps des Wisigoths*, Turnhout, 2000, ed. esp. *Isidoro de Sevilla. Génesis y originalidad de la cultura hispánica en tiempos de los visigodos*, Madrid, 2002, p. 99.

posible tanto del modelo mayestático bizantino como del misticismo dinástico de los Merovingios.

Marc Reydellet ha señalado que gracias a San Isidoro la Hispania visigoda del siglo VII alumbró la concepción «más perfecta y elaborada» de la Realeza cristiana de toda la Antigüedad Tardía¹²⁰. Sólo los *specula principum* carolingios superarán a los de la España goda en este aspecto. En este sentido, la *Collectio Hispana* o *Isidoriana*, un conjunto de cánones reunidos por San Isidoro que incluía 105 decretales pontificias, las actas del IV Concilio de Toledo (año 633) y de otros 67 concilios orientales, africanos, galos e hispanos, ejercería una influencia decisiva en el pensamiento del Occidente altomedieval en tanto que fuente de una sólida teoría política de la Realeza que giraba en torno a conceptos como el Bien común, el *consensus populi*, la noción del *rex tyrannus* e, incluso, el tiranicidio¹²¹.

Ahora bien, a pesar de que renacimiento isidoriano y Realeza sapiencial fueron de la mano al principio, el Hispalense iba a traducir la tutela espiritual que ejerció sobre el reino, reflejada en su presidencia del IV Concilio de Toledo, en la definición de una Realeza militar cristiana y electiva sin aspiraciones a ejercer un liderazgo carismático.

Quizá la ausencia de un misticismo dinástico de la sangre (al estilo de los Merovingios), unido a la carencia de una teología política cesaropapista que proveyera de una aureola carismática a los reyes electos, cuya única plataforma sólida de legitimación era la unción regia, debilitara sustancialmente la fortaleza de la Realeza goda y fuera una de las principales causas de ese fenómeno que enunciara Claudio Sánchez Albornoz como *protofeudalización* del Reino de Toledo (un concepto no exento de polémica)¹²².

En este sentido, Abilio Barbero y Marcelo Vigil han señalado que la ceremonia de la unción regia, a pesar de la sacralización del rey goda en

¹²⁰ M. REYDELLET, *La Royauté dans la littérature latine*, op. cit., p. 505.

¹²¹ W. ULLMANN, *A History of Political Thought*, op. cit., ed. cit., p. 87; J. FONTAINE, *Isidore*, op. cit., ed. cit., p. 110. Ha sido José ORLANDIS quien ha defendido con mayor celo la presunta autoría isidoriana del principio medieval del tiranicidio legítimo (vid. «En torno a la noción visigoda de tiranía», *Anuario de Historia del Derecho Español*, 29, 1959, pp. 5-43, y «El poder real y la sucesión al trono en la Monarquía visigoda», *Estudios visigóticos*, Roma/Madrid, 1962, p. 17 y ss). Sin embargo, otros autores (Abilio Barbero, Teodoro González...) discrepan profundamente de esta interpretación.

¹²² Vid. Claudio SÁNCHEZ-ALBORNOZ, *El stipendium hispano-godo y los orígenes del beneficio prefeudal*, Buenos Aires, 1946, y *Orígenes de la Nación Española. El Reino de Asturias. Estudios críticos sobre la Historia del Reino de Asturias*, Oviedo, 1972, reed. Madrid, 1985, pp. 69-79. Vid. también Abilio BARBERO, Marcelo VIGIL, *La formación del feudalismo en la Península Ibérica*, Madrid, 1978.

tanto que «ungido del Señor», «resultó ineficaz para asegurar la transmisión estable de la dignidad real, ya que la Iglesia y los magnates se reservaron la facultad de deponer al rey basándose también en la misma teoría político-religiosa»¹²³.

La sanción eclesiástica *a posteriori* de las deposiciones de reyes ungidos como Suintila (631) y Wamba (680), sanción traducida en la posterior unción de los usurpadores Sisenando y Ervigio, es buen ejemplo de ello. Ciertamente que los obispos no tuvieron nada que ver con estas usurpaciones, pero tampoco pusieron obstáculo alguno a su legitimación mediante la ceremonia de la unción regia. Por otro lado, un ejemplo muy poco edificante de actuación episcopal lo encontramos en la conspiración que urdió en el año 693 el obispo Sisberto de Toledo para deponer al rey Egica¹²⁴. Tras ser descubierto, el intrigante prelado toledano fue fulminantemente excomulgado y depuesto, pero su caso demuestra que la Iglesia hispanogoda, por lo general una instancia civilizadora y pacificadora del reino, no siempre fue un factor de estabilidad política.

Con todo, en general, hubo más consecuencias positivas que negativas derivadas de la tutela colegiada del Reino de Toledo por parte del episcopado hispano, siendo el ordenamiento, pacificación e institucionalización del precario estado visigodo quizá la más importante. Aunque no la única. En este sentido, no resulta ocioso recordar que el mismo IV Concilio Toledano que supuso la tutela episcopal de la institución regia tuvo un significado muy positivo de cara a la divulgación de la cultura latina en la España goda, siendo sus cánones 19 y 25 decisivos para la implantación de una red de escuelas episcopales que abarcara todo el reino. El esplendor del siglo isidoriano no se puede comprender sin esta reforma educativa de la Iglesia hispana.

Sea como fuere, lo que sí resulta indiscutible es que esta ausencia de interés eclesiástico por la construcción de una Realeza carismática imposibilitó la consolidación doctrinal de un discurso salomónico de la Realeza cristiana, ya en ciernes en época del rey Sisebuto pero luego truncado. En realidad, el episcopado hispanogodo se encargó a partir del IV Concilio Toledano de circunscribir la Realeza goda al marco de un *officium* sacralizado, de dimensión ministerial (simbolizada en la unción regia) pero nunca pastoral.

Este Concilio Toledano que tanto hizo por elevar los niveles culturales del clero hispano, paradójicamente supuso la renuncia del episcopado a

¹²³ A. BARBERO, M. VIGIL, *La formación del feudalismo*, op. cit., pp. 195 y 200.

¹²⁴ E.A. THOMPSON, *The Goths in Spain*, Oxford, 1969, pp. 244-245 (ed. esp. *Los godos en España*, Madrid, 1973); A. BARBERO, *El pensamiento político visigodo*, art. cit., p. 298.

impulsar un discurso de la Realeza sapiencial en el *palatium* de Toledo. Ello no quiere decir que no hubiera reyes sabios en el trono toledano en años posteriores. Las figuras de Chindasvinto y Recesvinto, reyes protectores del saber, son buena prueba de ello. Pero ya no hubo una ideología eclesíástica que sancionara la figura salomónica del Rey Sabio.

Y es que, si bien el modelo hierocrático que los obispos hispanogodos intentaron establecer en España estaba en consonancia con la doctrina política de San Gregorio Magno, en cambio no descubrimos atisbo alguno de la figura gregoriana del Rey Pastor en la segunda mitad del siglo VII. Recordemos, en este sentido, lo que escribía el papa Gregorio en una epístola al propio rey Recaredo al aludir a *los rebaños de fieles que has atraído a la gracia de la verdadera Fe con tu diligente y continua predicación*¹²⁵. Una alusión a la *praedicatio* regia que no encontramos en los textos contemporáneos de la Iglesia hispanogoda, quizá porque se consideraba una intromisión en la función pastoral de los obispos.

Por consiguiente, la Realeza goda, en su faceta eclesiológica, sería concebida a partir de los tiempos de San Isidoro en tanto que mero *servitium* a la comunidad cristiana, careciendo así de don carismático alguno (como la mediación entre Dios y sus súbditos o la *praedicatio Evangelii*¹²⁶). De esta forma, las virtudes morales del rey goda serían reducidas básicamente a dos: la *iustitia* y la *pietas*¹²⁷, según se puede comprobar en el importantísimo canon 75 del IV Concilio de Toledo cuya eminencia gris fue el propio San Isidoro.

Por ejemplo, en este Concilio se da el título de resonancias paulinas de *ministro del Señor (minister Dei)* al rey Sisenando y en la misa votiva por los reyes del *Liber Ordinum* se hablaba del *ministerium regni*, lo que asimilaba la corona a un ministerio pastoral¹²⁸. Y es que la *pietas* era la más importante de las dos virtudes regias, ostentando la primacía de las virtudes políticas, según establecía San Isidoro: *en el rey la virtud más digna de alabanza es la piedad religiosa (plus autem in regibus laudatur pietas)*¹²⁹.

¹²⁵ SAN GREGORIO MAGNO, *Epistola IX*, ed. L.M. Hartmann, M. G. H. , *Gregorii Papae Registrum Epistolarum*, t. 2, Berlín, 1957, p. 228; *apud* J. ORLANDIS, *El rey visigodo católico*, *art. cit.*, p. 57.

¹²⁶ Función regia negada taxativamente por SAN ISIDORO DE SEVILLA (*Sententiae*, III, c. 47, 2; ed. I. Roca Meliá, *Los tres libros de las Sentencias de Isidoro*, B.A.C., Madrid, 1971).

¹²⁷ Abilio BARBERO, «El pensamiento político visigodo y las primeras unciones regias en la Europa medieval», *Hispania*, 30, 1970, p. 266.

¹²⁸ H.H. ANTON, *Der König und die Reichskonzilien*, *art. cit.*, pp. 271-272.

¹²⁹ SAN ISIDORO DE SEVILLA, *Etymologiae*, IX, 3, 5; *apud* J. ORLANDIS, *El Rey visigodo católico*, *art. cit.*, p. 62; H.H. ANTON, *Der König und die Reichskonzilien*, *art. cit.*, p. 279.

Era éste, sin duda, un programa eclesiástico en la línea de la Realeza ministerial propuesta por el papa San Gregorio Magno, un programa destinado a cristianizar una Realeza como la visigoda que había sido hasta el momento y seguiría siendo aún, en muchos de sus rasgos atávicos, una rudimentaria *Heerkönigtum* (Realeza militar). En cierto modo, se trataba de sublimar los valores guerreros de la tradición propia de la Realeza germánica y volcarlos en una nueva Realeza triunfal cristiana. De esta forma, escribe José Orlandis, el vicariato divino encomendado por los concilios toledanos a la Realeza visigoda se resumía en una serie de funciones pero, «ante todo», en su condición de «defensor de la Fe ortodoxa y la unidad confesional»¹³⁰.

La Realeza triunfal visigoda fue postulada y definida por San Isidoro de Sevilla en sus *Sentencias*, donde escribe que los príncipes seculares *conservan dentro de la Iglesia la preeminencia de la potestad, para que defiendan la disciplina eclesiástica*. Por lo demás, no serían necesarias las potestades seculares dentro de la Iglesia sino para que *impongan por el terror de la disciplina lo que el sacerdote no consiga por las palabras de doctrina*¹³¹. Un claro modelo de subordinación de la *potestas* secular a la *auctoritas* espiritual en la línea de la teoría de las Dos Espadas del papa Gelasio.

A este respecto, no carece de importancia de cara a la legitimación de la función guerrera del rey el hecho de que San Isidoro considerara *heroica* a la sabiduría. Esta dimensión heroica del saber, ya analizada en otro capítulo en el marco de la dupla de virtudes *fortitudo-sapientia*, surge de nuevo en dos direcciones bien distintas en el ideario isidoriano. Por un lado, el Hispalense parece mantener una postura crítica con un talante belicoso excesivo, dado que en su *Historia Gothorum* denosta al rey arriano Leovigildo por ser *pronto para la guerra (bello promptissimus)* y estar *repleto de furor (furore repletus)*, lo que contrasta con el calificativo de *placidus* dedicado a su hijo, el católico Recaredo¹³².

En cambio, a la hora de proyectar una imagen del rey David en su *De Ortu et Obitu Patrum*, la imagen que dibuja iba a diferir de la que una centuria después triunfe en el ámbito carolingio (centrada en su condición de monarca sabio y carismático en tanto que el Rey Salmista). Para el Hispalense, el rasgo básico del rey hebreo era el heroico-guerrero. Así, iba a definir al rey David como *singular en el combate, glorioso en el triunfo*,

¹³⁰ J. ORLANDIS, *El Rey visigodo católico*, art. cit., pp. 58-59.

¹³¹ SAN ISIDORO DE SEVILLA, *Sententiae*, III, c. 51, op. cit.

¹³² SAN ISIDORO DE SEVILLA, *Historia Gothorum*, c. 52, ed. C. Rodríguez Alonso, *La Historia de los Godos, Vándalos y Suevos de Isidoro de Sevilla*, León, 1975 (apud M. REYDELLET, *La Royauté dans la littérature latine*, op. cit., pp. 534-535).

colmado de victorias y belicoso como un joven aun en su ancianidad, paciente en la adversidad y prudente ante el peligro¹³³.

Según el planteamiento isidoriano, en tanto que guardián de la Justicia y ejecutor de la *constitutio populi*, el rey cristiano debe velar a través de sus leyes para que el pueblo a él encomendado viva rectamente¹³⁴. Sin embargo, no es función suya determinar el sentido o contenido doctrinal de la rectitud de la que es custodio o, menos aún, enseñarla, ya que estas tareas son prerrogativa del episcopado. De hecho, en los presupuestos isidorianos, el soberano no detenta ningún tipo de preeminencia sapiencial sobre sus súbditos. Así lo especifica el santo hispalense en sus *Sententias*: un súbdito sólo está por debajo del rey en la escala jerárquica de los cuerpos, pero puede, en ocasiones, ser superior mentalmente a éste¹³⁵.

En general, éste sería el discurso político dominante entre el clero hispanogodo: los monarcas cristianos son guardianes de la Justicia y protectores de la Iglesia, nunca maestros del pueblo. Ahora bien, descubrimos una nota discordante en un opúsculo anónimo, una suerte de espejo de laicos compuesto en la Hispania del siglo VII, el *De Institutionum Disciplinæ*. Apoyándose en Lactancio (*Divinae Institutiones*, III, 25), este tratado abogaba porque todos los niños, y no sólo aquellos destinados al clero, fueran educados en las Artes Liberales (*communes literas*). Además, y esto es lo más importante, el anónimo autor evocaba al final de la obra, en referencia a la necesidad de la enseñanza de las Artes Liberales, el discurso platónico del Rey filósofo de una manera no menos decidida que un Boecio: *el Estado está bien gobernado cuando gobiernan los filósofos y filosofan los emperadores*¹³⁶.

Esta obra ha sido considerada como un precedente remoto de los posteriores *specula laicorum* de época carolingia y se ha visto en ella un posible manual para la formación de la aristocracia palatina visigoda, quizá nacido en el entorno de la *schola palatina* de Toledo. Parece que iba dirigida a la formación de un joven aristócrata hispanogodo no identificado¹³⁷. En

¹³³ M. REYDELLET, *La Royauté dans la littérature latine*, op. cit., p. 535 (SAN ISIDORO DE SEVILLA, *De Ortu et Obitu Patrum*, 56).

¹³⁴ SAN ISIDORO DE SEVILLA, *Sententiae*, III, c. 47, 1, op. cit.: *ad recte vivendum legibus subderent*.

¹³⁵ SAN ISIDORO DE SEVILLA, *Sententiae*, III, c. 47, 3, op. cit.: *subiecti sunt illis corpore, praelati tamen sunt mente*.

¹³⁶ SAN ISIDORO DE SEVILLA, *De Institutionum Disciplinæ*: *Sic denique tot tantisque praeclaris Artibus moribusque instructus iure quisquisille ad honestatem imperiumque poterit pervenire ut recte in eo adscribetur praecipua Platonis illa sententia tunc bene regi Rem Publicam quando imperant philosophi et philosophantur imperatores* (apud P. RICHÉ, *L'Éducation à l'époque wisigothique*, art. cit., pp. 179-180).

¹³⁷ P. RICHÉ, *L'Éducation à l'époque wisigothique*, art. cit., pp. 175-176.

cambio, Jacques Fontaine sostiene una procedencia anglosajona para este *speculum*, que él data en una fecha más tardía, hacia el siglo VIII¹³⁸. Sea como fuere, aun dando por buena su factura hispanogoda, no sería sino una gota de agua en un mar de clericalismo cultural.

El paradigma regio en la *Historia Gothorum* isidoriana

En consonancia con esto, encontramos en la galería de retratos morales de reyes godos de la *Historia Gothorum* (*Historia de los Godos*) debida al Hispalense tan sólo un soberano con atributos sapienciales. Lo cual es particularmente indicativo si tenemos en cuenta que la *Historia Gothorum* tenía, ante todo, un fin propio de la didáctica política, esto es, de moralización de la imagen del gobernante. Por otro lado, su parquedad en el detalle y su falta de originalidad y calidad literaria son patentes¹³⁹.

Y es que el valor principal de la *Historia Gothorum* isidoriana fue proporcionar al Reino de Toledo una «mitología política con ecos romanos» antes que una relación verídica de hechos. Una mitología política apoyada en la «antiquísima teología de la victoria romana»¹⁴⁰ y en la que el discurso de la Realeza sapiencial no resulta ser un tema del agrado del autor. Se incluye tan sólo uno y ello quizá debido a consideraciones personales más que historiográficas.

Este retrato sapiencial de un príncipe godo está protagonizado, como no podía ser de otra forma, por el gran amigo del obispo de Sevilla: el rey Sisebuto. Como era de esperar, el dibujo de las virtudes regias de Sisebuto está fuertemente teñido de vivos colores sapienciales. De esta forma, el rey visigodo habría sido, en palabras de Isidoro, *eloquio nitidus, sententia doctus, scientia litterarum ex parte inbutus* (brillante en sus palabras, sabio en sus pensamientos y poseedor de una cierta cultura literaria)¹⁴¹. Únicamente, San Isidoro se permite criticar al rey Sisebuto por forzar a los Judíos de Hispania a convertirse a la fe católica. Respecto a esta polémica medida, San Isidoro afirma escuetamente que no fue una sabia decisión (*non secundum scientiam*)¹⁴².

¹³⁸ P. RICHÉ, *L'Éducation à l'époque wisigothique*, art. cit., p. 179.

¹³⁹ M. REYDELLET, *La Royauté dans la littérature latine*, op. cit., p. 526; P.J. GALÁN SÁNCHEZ, *El género historiográfico de la Chronica*, op. cit., p. 188.

¹⁴⁰ J. FONTAINE, *Isidore*, op. cit., ed. cit., p. 176.

¹⁴¹ SAN ISIDORO DE SEVILLA, *Historia Gothorum*, c. 60, op. cit.: *fuit autem eloquio nitidus, sententia doctus, scientia litterarum ex parte inbutus* (apud M. REYDELLET, *La Royauté dans la littérature latine*, op. cit., p. 545).

¹⁴² SAN ISIDORO DE SEVILLA, *Historia Gothorum*, c. 60, op. cit., loc. cit.

Un retrato sapiencial muy acabado que ha llevado a Reydellet a hablar de una imagen de un *Roi écrivain* (Rey Escribano), preguntándose si en este retrato no se encerraba un programa de educación de príncipes. En su opinión, esta imagen no sería sino la variante visigoda del paradigma salomónico que encerraba el retrato de Teodorico el Grande como *Rex philosophus* que hiciera Casiodoro en sus *Variae*¹⁴³.

Ahora bien, hay que señalar que la actitud del Hispalense hacia la Realeza sapiencial fue, desde todo punto de vista, mucho más tibia que la de Casiodoro, como se puede comprobar si se adopta una visión general de su obra, tanto histórica como didáctica. Además, cabe recordar la extraña actitud del Hispalense a la muerte del rey Sisebuto. Y es que San Isidoro borró la dedicatoria de sus *Etymologiae* al rey fallecido y se las dedicó a su discípulo San Braulio de Zaragoza, un modo de proceder que acaso sea indicio de algún oculto recelo hacia la Realeza salomónica que Sisebuto habría querido encarnar¹⁴⁴.

De hecho, en el elogioso retrato que San Isidoro hace en su *Historia Gothorum* de uno de sus héroes, como lo fue el primer rey católico Recaredo, se cuidaba mucho de enumerar virtudes regias carismáticas o sapienciales, enumerando únicamente aquellas propias de una sencilla *pietas cristiana* que casi bordea la santidad, pero siempre sin connotaciones políticas: *era pacífico, suave, de una bondad excepcional; tenía una fisonomía afable y un espíritu tan benevolente que conducía incluso a los individuos malintencionados a experimentar simpatía por él. Era tan desinteresado que hacía restituir lo que su padre había confiscado injustamente... tan indulgente, que exoneraba con frecuencia a su pueblo del impuesto... invirtió sus recursos en los miserables y en los menesterosos, sabiendo que se le había conferido la realeza para que la dispusiera en orden a su salvación*¹⁴⁵.

Con todo, el retrato regio más acabado en tanto que modelo de virtudes políticas lo descubrimos en el capítulo dedicado al rey Suintila. Este retrato aparece en el marco de un entusiástico panegírico dedicado a este monarca, a quien proclama *gloriosissimus rex*. De este príncipe, a quien define como *meticuloso e industrioso*, el santo sevillano alaba su *gloria militar*, su condición de *padre de los pobres* (apelativo sin precedentes en la pu-

¹⁴³ M. REYDELLET, *La Royauté dans la littérature latine*, op. cit., p. 545. Sabemos que San Isidoro disponía de las obras de Casiodoro en su biblioteca (M. DÍAZ Y DÍAZ (ed.), *San Isidoro de Sevilla. Etimologías*, op. cit., intro., p. 93).

¹⁴⁴ M. DÍAZ Y DÍAZ, *La cultura de la España visigótica*, art. cit., p. 830.

¹⁴⁵ SAN ISIDORO DE SEVILLA, *Historia Gothorum*, 55-56 (apud J. FONTAINE, *Isidore de Seville*, op. cit., ed. cit., pp. 101-102).

blicística hispanogoda) y pondera su *fidelidad, celoso cuidado de los asuntos del Reino, generosidad con los indigentes, misericordia y prudencia*¹⁴⁶.

Resulta significativo constatar que la *Historia Gothorum* no menciona el amor a las Letras del rey Suintila ni erudición alguna por su parte a pesar de que se le atribuye un breve poema dedicado a un pontífice no identificado. Ciertamente es que, en ausencia de más evidencia textual, no podemos incluirlo entre el parnaso de los *reges litterati* con la rotundidad con la que lo hacíamos con Sisebuto¹⁴⁷, pero no lo es menos que en este contexto el perfil salomónico de Suintila hubiera sido fácilmente utilizable como propaganda política de haber habido algún interés en ello.

En cualquier caso, tal y como queda demostrado en un estudio consagrado a los epítetos regios en la Hispania goda del profesor Díaz y Díaz, los atributos sapienciales fueron prácticamente inexistentes en las intituciones regias oficiales de la cancillería del reino de Toledo. En efecto, en un rápido repaso a las intituciones de reyes como Recaredo, Suintila, Chindasvinto o Wamba, vemos cómo los adjetivos más repetidos son superlativos tales como *gloriosissimus, excellentissimus, orthodoxus, serenissimus, inclutus, sanctissimus, piissimus, religiosissimus, christianissimus, sacratissimus* o *clementissimus*, en los que se detecta un sensible predominio de aquellos que connotan el celo religioso de los monarcas¹⁴⁸. Así, el rey Sisenando sería proclamado como *devoto de Nuestro Señor Jesucristo (amator Christi dominus noster)* y el rey Ervigio sería definido como un *príncipe amante de la verdadera fe (princeps amator verae fidei)*.

En referencia al arquetipo político de la *Heerkönigtum* goda que analizábamos antes, llama la atención un hecho que señala Díaz y Díaz. Los epítetos heroicos y militares que se prodigaban a los reyes visigodos en los siglos V y VI (en el período anterior a la conversión de Recaredo), tales como *invictus, fortis y nobilis*, desaparecen por completo en el siglo VII siendo sustituidos por la adjetivación de connotaciones católicas a la que acabamos de pasar revista¹⁴⁹. La conversión al catolicismo de los reyes visigodos tiene seguramente mucho que ver con el hecho de que los atributos

¹⁴⁶ SAN ISIDORO DE SEVILLA, *Historia Gothorum*, c. 64, *op. cit.*, *ed. cit.*, p. 293: *Praeter has militarias gloriae laudes plurimae in eo regiae maiestatis virtutes: fides, prudentia, industria, in iudiciis examinatio strenua, in regendo cura praecipua, circa omnes munificentia, misericordia, in iudiciis examinatio strenua, largus erga indigentes et inopes misericordia satis promptus, ita ut non solum princeps populorum, sed etiam pater pauperum vocari sit dignus.*

¹⁴⁷ R. COLLINS, *Literacy and the Laity in Early Medieval Spain*, *art. cit.*, p. 115.

¹⁴⁸ Manuel DÍAZ Y DÍAZ, «Más sobre epítetos regios en la Hispania visigótica», *Studi Medievali*, 12, 1978, pp. 321-324.

¹⁴⁹ M. DÍAZ Y DÍAZ, *Más sobre epítetos regios en la Hispania visigótica*, *art. cit.*, pp. 330-331.

militares y viriles fueran sustituidos por epítetos que subrayaban por encima de todo la piedad religiosa del monarca.

Una Realeza tutelada por el episcopado: más allá del estereotipo

En realidad, el *quid* de la cuestión estriba en que, en el planteamiento isidoriano plasmado en las actas del IV Concilio de Toledo, es al orden episcopal a quien se confía en exclusiva el carisma sapiencial y, por tanto, la función social de elaborar doctrina/ideología, algo de lo que tomarán buena nota los obispos carolingios en época de Luis el Piadoso a la hora de diseñar su propio modelo hierocrático.

De este modo, los clérigos carolingios iban a leer en los cánones del III Concilio de Toledo (transmitidos a la posteridad medieval por la prestigiosa *Collectio Isidoriana*) que corresponde primordialmente al orden episcopal instruir al pueblo cristiano en el conocimiento de la Verdad revelada: *catholicis eos dogmatibus instituere*¹⁵⁰. Incluso, se recomendaba a los jueces y oficiales regios que acudieran a los sínodos provinciales para ser instruidos ellos también por los obispos: *ut discant*. Mientras, los cánones conciliares encargaban al rey un *officium apostolicum* que no era sino una cristianización de la Realeza militar (*Heerkönigtum*): *conquistar nuevos pueblos para la Iglesia*¹⁵¹.

No nos dejemos llevar a engaño por el hecho de que fuera la *iussio regis* (mandato del rey) la que pusiera en marcha la convocatoria de los sucesivos concilios de Toledo. No en vano, el rey goda no era sino el *perro guardián* de la Iglesia hispana, nunca su amo ni su guía, por mucho que interviniera en numerosos nombramientos episcopales (*per sacra regalia*) o, en ocasiones, amonestara a los obispos de vida licenciosa. Hay que recordar, en este sentido, que los obispos controlaron la elección de los soberanos visigodos durante el último siglo de existencia del Reino de Toledo y que la ceremonia de la unción regia expresaba de forma ritual la supremacía del orden sacerdotal sobre el príncipe¹⁵².

Ciertamente, no resulta exagerado afirmar que la disposición de los obispos hispanorromanos a cooperar con la Realeza visigoda no tuvo pa-

¹⁵⁰ III Concilio de Toledo, *tomus regius: ita sit vestrae docibilitatis catholicis eos dogmatibus instituere, quo in toto cognitione veritatis instructi noverint* (ed. J. Vives, *Concilios Visigóticos e Hispano-romanos*, Barcelona, 1963, pp. 110-111).

¹⁵¹ III Concilio de Toledo: *Ipse novarum plebium in ecclesia catholica conquisitor. Ipse mereatur veraciter apostolicum meritum qui apostolicum implevit officium* (ed. cit., VII-VIII, p. 116).

¹⁵² A. BARBERO, *El pensamiento político visigodo*, art. cit., p. 303.

ralelo en la Europa de la época. Los obispos proporcionaron regularmente las sanciones espirituales contra quienes conspiraban contra los monarcas, lo que hizo posible que la Monarquía toledana mantuviera su autoridad sobre el conjunto de las cinco provincias de la antigua Hispania romana «sin el uso de la coacción ni la amenaza de la fuerza»¹⁵³.

Es cierto que el profesor Orlandis ha presentado en sus trabajos una imagen de la Realeza visigoda más autosuficiente y cesaropapista que ésta mediatizada por la tutela episcopal. Conviene subrayar, sin embargo, que la mayor parte de los ejemplos de tutela regia sobre la Iglesia hispanogoda aducidos por Orlandis para demostrar que el rey «se consideraba legitimado para amonestar y corregir a los obispos» se refieren al rey Sisebuto¹⁵⁴, un soberano que fue *rara avis* entre los godos por su condición de monarca salomónico.

Con todo, lo cierto es que este predominio espiritual y anímico del episcopado sobre la Realeza resultó compatible con el hecho de que en la Hispania visigoda, a diferencia de lo que ocurría en la Galia merovingia, la aristocracia laica asistiera regularmente a las sesiones conciliares, tomando parte activa en las querellas doctrinales y estampando su firma en la lista de confirmantes de los cánones toledanos¹⁵⁵.

Es éste otro síntoma de la instrucción tanto religiosa como literaria alcanzada por los nobles del Reino de Toledo a la vez que un factor que atemperó algo, sin duda, la dinámica progresivamente hierocrática que se apoderaba por momentos de la sociedad visigoda. La instrucción del laicado tenía en este momento una indudable incidencia en la política conciliar, lo que es lo mismo que decir que determinó la evolución del Reino de Toledo, tal y como señaló acertadamente en su día José Orlandis¹⁵⁶.

Nobles laicos formados en la doctrina católica asistiendo a concilios eclesiales. Resultaba inevitable que tarde o temprano saltaran chispas ante sus intervenciones en discusiones teológicas. De ahí que, finalmente, se prohibiera a los laicos asistir a las sesiones conciliares que abordaran cuestiones teológicas o de disciplina clerical¹⁵⁷.

Acaso en esta delimitación de funciones (sapienciales para el clero, militares para la aristocracia laica) subyazca el mismo sustrato ideológico que llevó al senador Casiodoro a acuñar la dualidad funcional de base ét-

¹⁵³ R. COLLINS, *Early Medieval Europe*, *op. cit.*, *ed. cit.*, p. 208.

¹⁵⁴ J. ORLANDIS, *El Rey visigodo católico*, *art. cit.*, p. 59.

¹⁵⁵ P. RICHÉ, *Éducation et culture dans l'Occident barbare*, *op. cit.*, p. 215.

¹⁵⁶ *Vid.* José ORLANDIS, «Los laicos en los concilios visigóticos», *Anuario de Historia del Derecho Español*, 50, 1980, pp. 177-187.

¹⁵⁷ P. RICHÉ, *Éducation et culture dans l'Occident barbare*, *op. cit.*, p. 217.

nica *Gothi-Romani* (*virtus vs. prudentia*), como tuvimos ocasión de ver en el capítulo anterior. La misma investigadora que nos llamaba la atención sobre la bifuncionalidad ostrogótica, Suzanne Teillet, incide también en la importancia de una división similar de carácter trifuncional en el Reino de Toledo. La nación hispanogoda estaría compuesta por tres cuerpos políticos, según los cánones del IV Concilio de Toledo: *gens* (la etnia de los Visigodos), *patria* (el solar de la Hispania romana) y *regnum* (la Realeza electiva goda)¹⁵⁸.

Pareciera como si los obispos, erigidos inicialmente en cabezas pensantes de la *patria*, esto es, de los provinciales hispanorromanos cuyos intereses defendían ante el monarca arriano, hubieran devenido tras la conversión de Recaredo en poseedores de la *sapientia christiana* heredada de Roma, una posesión que les daría un papel de *tutores* del Reino de Toledo. De ahí que se circunscribiera en la eclesiología política de los concilios toledanos a la *gens Gothorum* a una función militar de *defensio Regni*, mientras que el tercer elemento de la trifuncionalidad hispanogoda, el *regnum*, quedaría como impartidor de la justicia.

La participación eclesiástica colegiada en el gobierno del Reino Visigodo toledano, participación encarnada en los sucesivos concilios de Toledo, es uno de los síntomas más tempranos en la historia política del Occidente medieval de la plena aceptación por la Realeza germánica del principio de *auctoritas* sapiencial del episcopado con todas las implicaciones de *tuitio* doctrinal sobre la *potestas* regia que de ello se derivaban.

No en vano, el gran adalid en Occidente de esta tutela eclesiástica sobre la *potestas* secular, el papa San Gregorio Magno, dedicó sus *Moralia in Job*, a su amigo, el mitrado de Sevilla, San Leandro (hermano y predecesor de Isidoro en la Sede hispalense). Ciertamente, la presencia de los *Moralia in Job* en el *armarium* de San Isidoro no carecería de consecuencias de cara a la formulación de su ideario¹⁵⁹. El propio San Braulio agradecía en el año 651 el celo de un sacerdote llamado Tajón (*Taio*) por traer a España el código que contenía las obras del papa San Gregorio Magno, mal conocidas hasta ese momento en el Reino Visigodo¹⁶⁰. El mismo Tajón

¹⁵⁸ S. TEILLET, *Des Goths à la nation gothique*, op. cit., p. 503-504; R. GIBERT incidió en su día en esta misma idea («El Reino Visigodo y el particularismo español», *III Settimane De studio del Centro Italiano di studi sull'Alto Medioevo*, Spoleto, 1956, p. 551); vid., también el artículo de D. CLAUDE, «Gentile und territoriale Staatsideen im Westgotenreich», *Frühmittelalterliche Studien*, 6, 1972, pp. 1-38.

¹⁵⁹ M. REYDELLET, *La Royauté dans la littérature latine*, op. cit., p. 505.

¹⁶⁰ Th.F.X. NOBLE, *Literacy and the Papal Government*, art. cit., p. 90.

escribiría años más tarde cinco libros de sentencias (las *Sententiae Taionis*) que contribuyeron a difundir y sistematizar el pensamiento de Gregorio Magno en Hispania, pues no en vano la mayor parte de sus citas procedían de las obras del pontífice¹⁶¹.

Por lo demás, el infatigable escritor de cartas que fue el papa Gregorio había mantenido en su momento correspondencia en su momento con un aristócrata visigodo letrado, el duque Claudio así como con Liciniano de Cartagena, como ya tuvimos ocasión de comprobar¹⁶². Y es que Gregorio Magno no sólo focalizó su atención epistolar en los reyes y los obispos. Ahora bien, no podemos dejar de señalar la llamativa *frialdad* que mostró este pontífice hacia el rey Recaredo después de su conversión al catolicismo, una frialdad que pudo derivarse del recelo del papa San Gregorio ante la excesiva autonomía de la Iglesia hispana y la escasa predisposición de la nueva Realeza visigoda católica a ser tutelada desde Roma (a diferencia de lo que sucedía con los reyes francos y anglosajones, siempre dispuestos a dejarse asesorar)¹⁶³.

Una de las implicaciones de la recepción hispanogoda de la doctrina gregoriana sobre las responsabilidades morales de la Realeza cristiana se hizo patente cuando el IV Concilio de Toledo, liderado por el Hispalense, justificó en su célebre canon 75 la deposición del rey Suintila, quien había intentado poner coto al poder de los magnates y construir una Realeza autosuficiente. La célebre sentencia del canon 75: *Rex eris si recte facias, si non facias non eris (serás rey si actúas con rectitud, en caso contrario dejarás de serlo)* no era sino un principio de inspiración claramente gregoriana, si bien su formulación partía de un *adagio* de Horacio. También era la plasmación política de una idea expresada en sus *Sententiae* por el propio San Isidoro: *Rex a recte agendo vocatur*¹⁶⁴.

También en el canon 75, considerado por José Orlandis como «un esbozo de carta constitucional» del Reino de Toledo, los obispos le dictaban al nuevo rey, el duque «golpista» Sisenando de Septimania (*reg.* 631-636), las líneas maestras de un programa de buen gobierno cristiano: *a vos, nuestro rey, y a los futuros reyes de tiempos venideros os pedimos con la debida humildad que, mostrándoos moderados y pacíficos hacia vuestros súbditos, rijáis los pueblos que os han sido confiados con justicia y piedad y correspondáis*

¹⁶¹ M. DÍAZ Y DÍAZ, *La cultura de la España visigótica*, art. cit., p. 837.

¹⁶² P. RICHÉ, *L'éducation à l'époque wisigothique*, art. cit., p. 173.

¹⁶³ A. ISLA FREZ, *Los reinos bárbaros y el Papado*, art. cit., p. 82.

¹⁶⁴ SAN ISIDORO DE SEVILLA, *Sententiae*, III, 48, 7, ed. J.P. Migne, *Patrologia Latina*, t. 83, col. 719; *vid.* Jozsef BALOGH, «*Rex a recte regendo*», *Speculum*, 3, 1928, pp. 580-582.

a Cristo bienhechor que os eligió, reinando con humildad de corazón y gusto por las buenas obras¹⁶⁵.

Los *maiores palatii*, apoyados por el episcopado, abortaban así el último intento de crear una Monarquía hereditaria en el Reino Toledano. La escena en la que el usurpador Sisenando se arrodilla ante el cónclave de obispos reunidos en la iglesia toledana de Santa Leocadia para solicitar su imprescindible sanción a la arbitraria deposición de un monarca legítimo como Suintila resume plásticamente la trascendencia que para la evolución de la Realeza goda tendrá este IV Concilio, considerado por el profesor Luis García Moreno como «un giro fatal» hacia la *protofeudalización* de la España goda¹⁶⁶.

El inmenso prestigio de San Isidoro hizo que el canon 75 del IV Concilio de Toledo y el libro tercero de sus *Sententiae*, que giraba en torno a los deberes políticos de laicos y eclesiásticos, inspirara una buena parte de la legislación de los monarcas godos del siglo VII, en particular la del cultivado rey Recesvinto (*reg.* 649-672)¹⁶⁷.

Por consiguiente, se podría decir que San Isidoro *reinó después de muerto*, provocando su pensamiento un giro político desde el titubeante cesaropapismo católico a la *bizantina* ensayado por Recaredo y Sisebuto hacia una suerte de *pactismo* de la Realeza con el Reino, un pacto protofeudal que sería tutelado por la *intelligentsia* del Reino Toledano: el episcopado¹⁶⁸. A consecuencia de ello, durante todo el siglo VII España presenciara un complejo juego de influencias, servicios y humillaciones recíprocas entre la Iglesia y el estado¹⁶⁹.

Cierto es que la Iglesia sirvió a la Realeza visigoda con vistas a procurar la mayor estabilidad posible al Reino de Toledo pero también se sirvió de ella para terminar la labor de cristianización de las estructuras de la sociedad hispanorromana que había dado comienzo siglos atrás. La tarea primordial del episcopado de Hispania fue cristianizar-civilizar (*edocere*: educar para evangelizar) una sociedad en buena medida aún pagana (*rudis, rusticus y paganus* viene a significar en ese momento histórico lo mismo: «hombre del campo no cristianizado» y, por extensión, «analfabeto»)¹⁷⁰.

¹⁶⁵ J. ORLANDIS, *El Rey visigodo católico*, *art. cit.*, p. 62.5

¹⁶⁶ L. GARCÍA MORENO, «La oposición a Suintila: Iglesia, Monarquía y Nobleza en el Reino Visigodo», *Polis*, 3, 1991, p. 13.

¹⁶⁷ J. FONTAINE, *Isidore*, *op. cit.*, *ed. cit.*, p. 289.

¹⁶⁸ L. GARCÍA MORENO, La oposición a Suintila, *art. cit.*, p. 14. *Vid.* María R. VALVERDE CASTRO, *Ideología, simbolismo y ejercicio del poder real en la monarquía visigoda: un proceso de cambio*, Salamanca, 2000.

¹⁶⁹ Cl. SÁNCHEZ-ALBORNOZ, *Orígenes de la Nación Española*, *op. cit.*, pp. 72-75.

¹⁷⁰ J. FONTAINE, *Fins et moyens de l'enseignement ecclésiastique*, *art. cit.*, p. 148.

La formación intelectual del clero hispanogodo, base de su influencia política

Si el episcopado hispano pudo constituirse desde finales del siglo VI en una auténtica *élite pensante y dirigente* del Reino de Toledo se debió primordialmente a su virtual monopolio de la alta cultura latina. En el marco del IV Concilio Toledano del que venimos hablando, San Isidoro impulsó disposiciones relativas a la formación intelectual de un clero llamado a marcar el rumbo del Reino de Toledo.

El canon 19 de este IV Concilio Toledano prohibía, por ejemplo, el acceso a la mitra episcopal a los *inscii litterarum* (ignorantes de las Letras) mientras que el canon 25 establecía escuelas episcopales para la formación de los presbíteros, además de exigir a los sacerdotes conocer las Sagradas Escrituras y los cánones, dado que su ministerio consistía básicamente en la educación cristiana del pueblo (*docendi officium in populis*).

De hecho, la redacción del canon 25 es en sí misma una exposición del Ideal sapiencial isidoriano: *la ignorancia es la madre de todos los errores. Hay que evitarla, singularmente entre los sacerdotes de Dios, que recibieron la misión de enseñar al pueblo... Conozcan, pues, los sacerdotes las Sagradas Escrituras y los cánones, para que toda su acción consista en la predicación y la enseñanza y para que edifiquen a todos los fieles tanto por su conocimiento profundo de la Fe como por la corrección ejemplar de sus obras*¹⁷¹. Era ésta, además de una medida pastoral, también una *medida política*, en opinión de Manuel Díaz y Díaz¹⁷², puesto que suponía reforzar el poder intelectual del clero en el seno de la sociedad hispanogoda.

Además, en el canon 24 los padres conciliares establecían que los estudiantes de las *scholas* episcopales debían residir *todos en un solo edificio dentro del recinto eclesiástico, a fin de que pasen los años de esta edad tan inclinada a las pasiones no en la lujuria sino en el estudio del saber eclesiástico, confiados a un varón de costumbres bien probadas, al que tengan por maestro de su formación y ejemplo de moralidad*¹⁷³.

Lo cierto es que escuelas eclesiásticas como el *monasterium Honoraciense* de Sevilla, el monasterio de Santa Engracia en Zaragoza, la iglesia

¹⁷¹ IV Concilio de Toledo, canon 25: *Ignorantia mater cunctorum errorum maxime in sacerdotibus Dei vitanda est, qui docendi officium in populis susceperunt* (apud M. DÍAZ Y DÍAZ (ed.), *San Isidoro de Sevilla. Etimologías, op. cit.*, intro., p. 77); J. FONTAINE, *Fins et moyens de l'enseignement ecclésiastique, art. cit.*, pp. 167 y 183.

¹⁷² M. DÍAZ Y DÍAZ, *La cultura de la España visigótica, art. cit.*, p. 815.

¹⁷³ IV Concilio de Toledo, canon 24 (apud M. DÍAZ Y DÍAZ (ed.), *San Isidoro de Sevilla. Etimologías, op. cit.*, intro., p. 76).

de Santa Eulalia y el monasterio de Cauliana en Mérida, el *monasterium Servitanus* en Valencia (fundado por el abad africano Donato), o el *monasterium Agaliense* de Toledo (donde estudió el rey Sisebuto en su juventud), alcanzaron un gran renombre en toda la Cristiandad latina, lo que que atrajo estudiantes de las regiones más remotas.

Pronto se convirtieron en un semillero intelectual del que salieron buena parte de los obispos hispanogodos del brillante siglo VII¹⁷⁴. Entre ellos, podemos citar muchos nombres: Justo de Toledo (autor del *De Aenigmatibus Salomonis*), Eutropio de Valencia, Renovato de Mérida, Eugenio I (destacado matemático) y Eugenio II de Toledo (destacado poeta, como ya vimos), San Ildefonso de Toledo, San Braulio de Zaragoza y su hermano Juan...¹⁷⁵

En definitiva, la *cura animarum* era interpretada por el Hispalense y sus colegas ante todo como un *docendi officium*. Esta misma idea está recogida por el propio obispo sevillano en su *De Ecclesiasticis Officiis*, donde recomienda a los obispos que se provean de una sólida formación doctrinal y oratoria (*doctrina et sermone eruditus*) que les permita enseñar y adoctrinar en las verdades de la Fe católica a sus fieles a la par que vencer dialécticamente a sus adversarios¹⁷⁶.

Y es que el *sermo* cristiano había absorbido con éxito, en Hispania como en Italia, a la *eloquentia* ciceroniana, de cuyo bagaje se nutrieron generaciones de clérigos. En un trabajo sobre los arzobispos de Toledo, el profesor Rivera Recio ha llamado la atención sobre cómo la virtud de la *eloquentia* es la que más se repite, bajo diversas expresiones, en el retrato moral del obispo San Ildefonso de Toledo (*circa* 657): *disserendi ingenio clarus, eloquenti facultate praecipuus, linguae flumine copiosus*¹⁷⁷.

Chindasvinto y Recesvinto: *reges litterati*

En el largo período de paz y estabilidad de que disfrutó la Hispania goda en la segunda mitad del siglo VII, años caracterizados según Herwig Wolfram por una suerte de «espléndido aislamiento» del resto del con-

¹⁷⁴ M. DÍAZ Y DÍAZ, *Problemas culturales en la Hispania tardorromana y visigoda*, art. cit., pp. 24-27.

¹⁷⁵ M. DÍAZ Y DÍAZ, *La cultura de la España visigótica*, art. cit., pp. 817-818.

¹⁷⁶ SAN ISIDORO DE SEVILLA, *De Ecclesiasticis Officiis*, II, c. 5, 16: *Porro si et doctrina et sermone fuerit eruditus, potest ceteros quosque instituere et docere suos et adversarios repercutere* (apud J. FONTAINE, *Fins et moyens de l'enseignement ecclésiastique*, art. cit., p. 183, n.º 65).

¹⁷⁷ J.F. RIVERA RECIO, «Los arzobispos de Toledo en el siglo VII», *Anales Toledanos*, 3, 1971, p. 194.

vulso y decadente Occidente germánico¹⁷⁸, descubrimos figuras de gran proyección intelectual, bien mitradas, bien coronadas. Por ejemplo, reyes sabios como Chindasvinto (*reg.* 642-653) y su hijo Recesvinto (*reg.* 649-672), monarcas que unieron a su condición de *reges litterati* una política de reafirmación monárquica que los llevó a intentar limitar el creciente poder de los magnates, para lo cual tuvieron que enfrentarse en ocasiones al episcopado y a los propios *potentes* godos¹⁷⁹.

Una prueba de la riqueza cultural de la corte visigoda en los años de Chindasvinto y Recesvinto nos la da una carta del obispo de Zaragoza, San Braulio, discípulo de San Isidoro, quien escribía hacia el 640 a uno de los más destacados intelectuales áulicos de la corte de Chindasvinto, el abad Emiliano de Toledo, para obtener una copia del *Comentario del Apocalipsis* de Apringio de Beja. La respuesta del abad Emiliano es muy clarificadora: esta obra estaba en el *armarium* de un aristócrata godo laico, el conde toledano Lorenzo (*Laurentius*), pero tras su muerte la nutrida colección libraria que había reunido se dispersó¹⁸⁰. El abad también refiere que ha buscado esta obra en la biblioteca personal del rey Chindasvinto, sin éxito¹⁸¹.

Este dato por sí solo resulta revelador de la existencia de una biblioteca palatina del monarca godo, además de probar sus inquietudes intelectuales y la de sus cortesanos. Pero es que el propio rey Chindasvinto solicitaría más tarde a Eugenio de Toledo que revisara y editara las obras del poeta latino africano Draconcio, en las cuales estaba interesado¹⁸². Cabe mencionar también los casos de nobles hispanogodos tan cultivados como Renovato (que sería luego obispo de Mérida), el toledano Teudiscló o el conde Bulgar¹⁸³. Con todo, el paradigma del laico godo erudito lo encontramos en la figura del conde Bulgar (*circa* 612), un gobernador de la Septimania a quien se debe la autoría de un abundante epistolario sobre cuestiones religiosas (un epistolario plagado de citas eruditas) así como una carta al rey Gundemaro que es un ejercicio

¹⁷⁸ Herwig WOLFRAM, «Visigothisch-Westgotische Ethnogenesen», *Los Visigodos y su mundo*, Madrid, 1990, p. 23.

¹⁷⁹ A. DOPSCH, *Wirtschaftliche und soziale Grundlagen der europäischen Kulturentwicklung*, *op. cit.*, ed. *cit.*, p. 242.

¹⁸⁰ M. DÍAZ Y DÍAZ, *La cultura de la España visigótica*, *art. cit.*, p. 819; P. RICHÉ, *Éducation et culture dans l'Occident barbare*, *op. cit.*, p. 209.

¹⁸¹ SAN BRAULIO DE ZARAGOZA, *Epistolario*, XXV y XXVI, ed. L. Riesco, Sevilla, 1975, pp. 122 y 124 (*apud* R. COLLINS, *Literacy and the Laity in Early Medieval Spain*, *art. cit.*, p. 115).

¹⁸² P. RICHÉ, *Éducation et culture dans l'Occident barbare*, *op. cit.*, p. 216.

¹⁸³ P. RICHÉ, *Éducation et culture dans l'Occident barbare*, *op. cit.*, pp. 209-210.

tal de estilo retórico que algunos autores pensaron equivocadamente que era obra de un clérigo¹⁸⁴.

También hay que reseñar en este sentido la figura del duque Teodomiro, cuya erudición es un indicio fiable de que en los últimos años del Reino de Toledo un sector de la aristocracia laica había conservado el gusto por las Letras latinas. Un cronista anónimo describía así a este duque de los tiempos del rey Egica (*reg.* 687-702): *fue amante de los libros, de elocuencia maravillosa y valeroso en el combate*¹⁸⁵.

San Eugenio de Toledo y los *Dogmata*

Chindasvinto y Recesvinto fueron amigos y protectores de intelectuales de la talla del obispo San Braulio de Zaragoza y su discípulo San Eugenio de Toledo, un hombre enfermizo y de talante ascético que destacó como consumado poeta y que sería canonizado siglos más tarde por los monjes carolingios de Saint Denis (en el 835 el abad Hilduino promovió el culto a su figura al llegar a sus manos el *Hymnus de Sancto Dionysio* que le era atribuido erróneamente).

El rey Chindasvinto tendrá incluso un enfrentamiento con San Braulio debido a su intención de traer al brillante y prometedor Eugenio a la *civitas regia* para hacerle su obispo, lo cual intentó impedir sin éxito el prelado zaragozano, ansioso por retener junto a sí a alguien tan brillante¹⁸⁶. Además, Chindasvinto encargó a San Eugenio una adaptación de los *Laudes Dei* de Draconcio. A pesar de toda esta relación intelectual con el rey, San Eugenio no dudará en retratarlo como un «verdadero monstruo» (en expresión de Franz Brunhölzl) en el *Epitaphium* que compuso en su memoria, que resulta ser una imponente enumeración de los defectos y vicios de Chindasvinto antes que el *laus regis* que cabría esperar¹⁸⁷.

En cambio, parece que la opinión que tenía Eugenio de su sucesor Recesvinto era algo mejor. Así, siendo ya San Eugenio el segundo arzobispo de Toledo de este nombre (*ep.* 646-657) y un hombre muy próximo al *aula regia*, compuso unos versos (el *Epitaphium coniugale*) para felicitar

¹⁸⁴ P. RICHÉ, *Éducation et culture dans l'Occident barbare*, *op. cit.*, pp. 210 y 215.

¹⁸⁵ Anónimo de Córdoba, año 987 (M.G.H. Auctores Antiquissimi, t. 11, p. 354; *apud* P. RICHÉ, *Éducation et culture dans l'Occident barbare*, *op. cit.*, p. 216).

¹⁸⁶ M. DÍAZ Y DÍAZ, *La cultura de la España visigótica*, *art. cit.*, p. 832; P. RICHÉ, *Éducation et culture dans l'Occident barbare*, *op. cit.*, p. 212.

¹⁸⁷ FR. BRUNHÖLZL, *Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters*, *op. cit.*, *ed. cit.*, t. 1, p. 99.

al rey Recesvinto por su legislación sobre el adulterio y el incesto (*leyes de nuptiis incestis y de coniugiis et adulteriis incestivis*). Estos versos daban comienzo con una triple intitulación iuscéntrica del monarca godo bastante poco habitual, aunque de claras resonancias bizantinas: *Rex legum, Rex imperii, Rex iuris honesti*¹⁸⁸. Teniendo en cuenta que Recesvinto fue el impulsor de la principal compilación de leyes de la Hispania visigoda, el *Liber Iudiciorum*, fundamento del Fuero Juzgo medieval, se comprenden las alabanzas de Eugenio de Toledo.

Y es que el rey Recesvinto, a quien Pierre Riché califica como un verdadero *roi lettré* (Rey Letrado), fue el Justiniano visigodo, encarnando la imagen del Rey Legislador mejor que ningún otro monarca español hasta la llegada de Alfonso el Sabio. A la hora de compilar y promulgar las más de quinientas leyes que componen su Código, Recesvinto habría solicitado la colaboración de las mentes más preclaras de su reino, incluyendo al propio San Braulio de Zaragoza, encargándose además de que se distribuyeran ejemplares del *Liber Iudiciorum* por toda Hispania¹⁸⁹.

Después del medio siglo en el que, gracias a San Leandro y San Isidoro, la Iglesia hispanogoda estuvo liderada por la Sede Hispalense, ésta se vio eclipsada por Toledo. Una sucesión de destacados obispos como el propio San Eugenio II y sus dos sucesores, San Ildefonso (*ep.* 657-667) y San Julián (*ep.* 680-690), elaboró un conjunto de obras en el campo de las leyes, la teología, la historia, la gramática y la liturgia «sin paralelo en la Europa occidental del siglo VII, tanto por la cantidad como por la calidad de lo escrito»¹⁹⁰.

De entre la producción literaria atribuida a San Eugenio de Toledo destaca una obra que nos interesa especialmente. Se trata de una serie de sentencias (*dogmata*) versificadas sobre diversas virtudes regias, desde la justicia a la paciencia, que se encontraron en un manuscrito de la biblioteca de la Universidad de Cambridge (Gg 5, 35; fol. 378-381), obra de un copista del siglo XI que los habría copiado a su vez de un manuscrito visigótico. Aparecen bajo un *incipit* cuanto menos sorprendente: *incipiunt Dogmata Albini ad Carolum Imperatorem* (aquí comienzan los consejos de Alcuino al emperador Carlomagno). Si bien parece que esta atribución a Alcuino de York es errónea, tal y como sostiene el editor alemán de las

¹⁸⁸ SAN EUGENIO DE TOLEDO (?), *Epitaphium Coniugale, Dubia et Spuria*, ed. F. Vollmer, M.G.H. Auctores Antiquissimi, vol. 14, Berlín, 1905, p. 281. Este *Epitaphium* está entre las obras de atribución dudosa, pero tanto Vollmer como Migne en su *Patrologia Latina* la incluyen entre las creaciones de Eugenio de Toledo.

¹⁸⁹ P. RICHÉ, *Éducation et culture dans l'Occident barbare*, *op. cit.*, p. 208.

¹⁹⁰ R. COLLINS, *Early Medieval Europe*, *op. cit.*, *ed. cit.*, p. 209.

obras de Eugenio de Toledo en los *Monumenta Germaniae Historica*, Friedrich Vollmer, no por ello deja de ser significativa.

Y es que el hecho de que Alcuino de York, presunto receptor de esta colección de sentencias de origen visigótico, las considerara dignas de ser leídas por su pupilo Carlomagno resultaría, de ser cierto, extremadamente interesante. En efecto, en los capítulos de los *Dogmata* dedicados a la *sapientia* y a la *prudencia*, el abad anglosajón, principal teórico altomedieval de la Realeza sapiencial, pudo encontrar un ideario que reforzaba su propio discurso salomónico de inspiración platónica y boeciana. De esta forma, resulta especialmente chocante la alusión del pseudo-Eugenio de Toledo a la Realeza davídica como ejemplo a seguir (*dauidicos debes percurrere campos*)¹⁹¹, un *topos* recurrente en la correspondencia de Alcuino de York, que atribuyó repetidamente a Carlomagno la intitulación de *nuevo David*. ¿Estamos acaso ante una interpolación debida a la pluma de Alcuino?

Por otro lado, Friedrich Vollmer opina que la atribución a Eugenio II de estos *Dogmata* plantea serias dudas. De hecho, los edita bajo el epígrafe *dubia et spuria*, sembrando así todo tipo de dudas sobre su autoría. Bajo este epígrafe Vollmer incluye toda una serie de poemas conocidos por la historiografía como *Appendix Eugeniana*. A su modo de ver, el estilo poético del redactor de los *Dogmata*, bastante deficiente, podría probar que San Eugenio de Toledo no fue su autor. Por consiguiente, el profesor Vollmer, cuyos criterios métricos generalmente se consideran «casi indiscutibles», adelanta la teoría de que estas sentencias pudieran ser obra del discípulo de origen judío de San Eugenio, Julián de Toledo, quien acabaría sucediendo en la Sede toledana a su maestro. Estos *Dogmata* los habría dirigido al rey Wamba¹⁹².

En cualquier caso, estaríamos ante unos *Dogmata* compuestos en el ambiente visigótico de la diócesis de Toledo en torno al año 675. En este sentido, Manuel Díaz y Díaz ha optado por atribuirlos a la llamada escuela toledana a partir de la constatación de «innegables influencias de los ambientes de *sentencias* característicos del último cuarto del siglo VII». Los autores de estos poemas serían «clérigos de una cierta alcurnia que se permiten entre otros variados temas versificar las obligaciones de los reyes, de los jueces, de los nobles...»¹⁹³.

¹⁹¹ SAN EUGENIO DE TOLEDO (?), *Dogmata*, II, *Dubia et Spuria*, ed. F. Vollmer, *op. cit.*, p. 271. Quiero agradecer las indicaciones de Juan Parral Puerta en torno a esta obra, que han sido de enorme ayuda.

¹⁹² Friedrich VOLLMER (ed.), prefacio a los *Eugenii Toletani Carmina et Epistulae*, *op. cit.*, pp. XLIII, n.º 2 y XLVI.

¹⁹³ M. DÍAZ Y DÍAZ, *Aspectos de la cultura literaria en la España visigótica*, *art. cit.*, p. 53.

En todo caso, parece que estamos ante un ejercicio de escuela, ya que los autores utilizaron como fuente de inspiración un manuscrito poético que se ha conservado, el llamado códice de Azagra, en el que se contienen versos de Draconcio, Virgilio, Ovidio, Fortunato, Prudencio y Flavio Cresconio Coripo¹⁹⁴, autor este último sobre el cual nos detendremos más adelante por la significación que su obra tiene para el análisis de los *Dogmata*.

Sea como fuere, independientemente de la autoría y de las fuentes utilizadas, seguiríamos siempre hablando de un *speculum principis* visigodo. Un espejo de príncipes que habría tenido el raro privilegio de servir de puente ideológico entre el Ideal Sapiencial visigodo y el carolingio, siendo utilizado como *via regia* tanto por Recesvinto (o quizá su sucesor Wamba) como por el propio Carlomagno un siglo después. Un *speculum*, en fin, que está esperando aún un estudio exhaustivo, ya que de probarse su posible proyección carolingia, se convertiría en una obra clave para el estudio del Ideal Sapiencial altomedieval.

Por desgracia, el único estudio monográfico sobre esta obra resulta bastante decepcionante. En efecto, el profesor italiano Nicolò Messina se limita a constatar en su trabajo monográfico sobre estas sentencias que nos encontramos ante un mero *speculum* compuesto para un noble visigodo anónimo (?), desistiendo de determinar su autoría, ya que se limita a constatar que pudo haber sido alguno de los «discípulos de San Eugenio de Toledo en la escuela episcopal de Toledo... un clérigo con una cierta autoridad»¹⁹⁵.

Este clérigo con una cierta *auctoritas*, discípulo de Eugenio de Toledo sólo puede ser su discípulo San Julián de Toledo, según señalaba la teoría avanzada en su día por Friedrich Vollmer en los *Monumenta Germaniae Historica*, una teoría de la que Messina no parece darse por enterado, sea para apoyarla sea para refutarla.

Sin embargo, la incoherencia más flagrante de Messina resulta ser su tesis, sólo esbozada en el título, de que estas sentencias fueron compuestas para un noble visigodo. La verdad es que estos *Dogmata*, tal y como están recogidos en los *Monumenta Germaniae Historica*, están dedicados primordialmente a tratar las virtudes regias (y no las nobiliarias) con una

¹⁹⁴ M. DÍAZ Y DÍAZ, *Aspectos de la cultura literaria en la España visigótica*, art. cit., p. 53; vid. Antonio M.^a REGUEIRA CASTRO, *Fuentes literarias de los poemas visigóticos del «Appendix Eugeniana»*, 1963, obra inédita.

¹⁹⁵ Nicolò MESSINA, *Pseudo-Eugenio de Toledo: Speculum per un nobile visigoto*, Universidad de Santiago de Compostela, 1983, p. 17; R. COLLINS, *Literacy and the Laity in Early Medieval Spain*, art. cit., p. 116;

profusión que los convierte en un pequeño *speculum principis*, extremo que no tiene más remedio que reconocer el investigador italiano, quien habla de una «evidente intención didascálica, trazando un retrato espiritual del rey y tiene toda la apariencia de ser un *speculum principis*»¹⁹⁶. ¿Entonces a qué viene el título que da a su estudio del texto: *per un nobile visigoto*?

En otro lugar, constata además que el rey es invocado como *Rex maximus* (I, 2)¹⁹⁷. En definitiva, desconocemos si, habiendo consultado los manuscritos M y C de esta obra (situados en la Biblioteca Nacional de Madrid y en la biblioteca de la Universidad de Cambridge), habrá coleccionado un sentido de la obra diferente del que se deduce de la versión que editara Vollmer en su día, entreviendo un destinatario no regio. Sea como fuere, Friedrich Vollmer inspira una mayor confianza que Messina.

En medio de la ya expuesta enumeración de fuentes que utilizó el Pseudo-Eugenio de Toledo descubrimos el ya mencionado *In Laudem Iustini* del autor bizantino Flavio Cresconio Coripo¹⁹⁸, una obra que influiría también en la *Historia Wambae* de San Julián de Toledo, a quien ya hemos propuesto como posible autor de los *Dogmata*. Según ya tuvimos ocasión de ver más arriba en este capítulo, el *In Laudem Iustini* es un panegírico poético del emperador bizantino Justino II que está plagado de *topoi* propios de la Realeza sapiencial cristiana.

Y es que el arquetipo sapiencial de la Realeza nos llama la atención desde casi el principio de este opúsculo visigodo. En particular el capítulo cuarto, consagrado a la *sapientia regia*. En estos versos, el Pseudo-Eugenio de Toledo amonesta al anónimo príncipe a quien dirige sus consejos (¿Recesvinto?, ¿Wamba?) para que la Sabiduría reine siempre junto a él (*regis sit semper regnans sapientia tecum*), de forma que le otorgue su santo consejo, amplíe su Reino, le conceda un reinado imperecedero y le conduzca a la eterna dicha¹⁹⁹.

Además, entre los *Dogmata* encontramos capítulos dedicados a tópicos del pensamiento político altomedieval tales como la *prudentia* (que templa los actos y santifica las costumbres del soberano)²⁰⁰, la *Iustitia* (que

¹⁹⁶ N. MESSINA, *Pseudo-Eugenio de Toledo: Speculum per un nobile visigoto*, op. cit., p. 12.

¹⁹⁷ N. MESSINA, *Pseudo-Eugenio de Toledo: Speculum per un nobile visigoto*, op. cit., p. 15.

¹⁹⁸ N. MESSINA, *Pseudo-Eugenio de Toledo: Speculum per un nobile visigoto*, op. cit., p. 17.

¹⁹⁹ *Ut valeas vero regi coniunger uno, / regia sit semper regnans sapientia tecum, / quae tibi consilium valeat conferre beatum, / amplificet regnum, tribuat sine fine coronam, / tegmine purpureo temet circumdet et ornet, / hic et in aeternum felicia gaudia praestet* (SAN EUGENIO DE TOLEDO (?), *Dogmata*, IV, *Dubia et Spuria*, op. cit., p. 272).

²⁰⁰ *Temperet interea virtus prudentia regem / actibus in cunctis et sanctis moribus ornet* (SAN EUGENIO DE TOLEDO, (?), *Dogmata*, V, *Dubia et Spuria*, op. cit., p. 272).

ordena todo el reino)²⁰¹, la *defensio viudarum* (el fuerte brazo del rey debe acudir en auxilio de las viudas, los pobres y los huérfanos)²⁰², la *Pax* (el rey debe ser un amante de la Paz, porque ésta consolida su reino)²⁰³ o el pago del diezmo eclesiástico (que *orna de púrpura el manto real*)²⁰⁴.

Pero, sin duda, el más interesante de todos es el vigésimo cuarto, intitulado *De admonendos monachos*. En este capítulo (que no encaja para nada en un presunto *speculum* para un noble, como pretende Messina), San Eugenio (o Julián de Toledo) encarga a *la dulce voz del rey* (proclamado *Virtus et gloria Regni*) que amoneste y guíe a los monjes, de forma que éstos cumplan su voto de pobreza y no les turben las banalidades del Mundo ni la posesión de riquezas, siguiendo así el ejemplo de Elías y San Antonio Abad²⁰⁵.

Una curiosa misión regia que le atribuiría una función de *tuitio* sobre el monacato propia de una Realeza sacerdotal. No resulta tan extraño, pues, que un clérigo cesaropapista como Alcuino de York hiciera suyos estos versos. Ahora bien, el autor de los *Dogmata*, que quizá fuera obispo, no encomienda al rey una misión similar de tutela sobre los sacerdotes y los obispos, a los cuales dedica dos capítulos (el XXI y el XXII) en los que se limita a recomendar al soberano que *conserve y ensalce el honor pontifical de los sacerdotes*²⁰⁶.

La *Historia Wambae* de San Julián de Toledo: la exaltación de la *virtus marcial*

Si bien resulta innegable que la historiografía hispanogoda fue, en general, un aparato de propaganda política al servicio de la Realeza, tal y como sostiene Hillgarth²⁰⁷, llama la atención el escaso celo laudatorio de

²⁰¹ *Iustitia totum cure disponere Regnum* (SAN EUGENIO DE TOLEDO (?), *Dogmata*, IX, *Dubia et Spuria*, op. cit., p. 273).

²⁰² *Fortis ad auxilium regalia brachia tende / et viduas, miseros pariter defende pupillos* (SAN EUGENIO DE TOLEDO (?), *Dogmata*, *Dubia et Spuria*, XIII, op. cit., p. 274).

²⁰³ *Pax tecum maneat, Rex, pacem semper amato. / Pax Regnum solidat, Regni Pax cornua firmat* (SAN EUGENIO DE TOLEDO (?), *Dogmata*, *Dubia et Spuria*, XV, op. cit., p. 274).

²⁰⁴ *Da decimas Domino, tibimet qui plura subegit... / ornavit habitum regali purpura totum* (SAN EUGENIO DE TOLEDO, (?), *Dogmata*, *Dubia et Spuria*, XI, op. cit., p. 273).

²⁰⁵ *Admoneat monachos dulcis vox regia cunctos, / ut rebus careant, regna superna petant, / Non hos vanarum turbet possessio rerum...* (SAN EUGENIO DE TOLEDO (?), *Dogmata*, XXIV, *Dubia et Spuria*, op. cit., p. 277).

²⁰⁶ *Conserve et ornet / iura sacerdotii pontificalis honor* (SAN EUGENIO DE TOLEDO (?), *Dogmata*, XXI, *Dubia et Spuria*, op. cit., p. 276).

²⁰⁷ J.N. HILLGARTH, «Historiography in Visigothic Spain», *La Storiografia altomedievale*, Spoleto, 1970, pp. 299-302.

autores como el discípulo de San Eugenio, San Julián de Toledo (arzbispo entre el 680 y el 690), que presentan unas adjetivaciones regias tan parcas y discretas, a decir de Manuel Díaz y Díaz, como *clarus*, *excellens* o *gloriosus*²⁰⁸. Son éstas fórmulas más cancillerescas que literarias que apenas cubrirían el expediente de un panegírico regio.

Con todo, en la *Historia Wambae* (circa 680) de San Julián de Toledo descubrimos una obra que tenía una función propagandística y moralizante circunscrita al *exemplum fortitudinis*, a la exaltación del coraje y el valor marcial del rey y sus jóvenes guerreros por encima de cualquier otra virtud política²⁰⁹.

Parece ser que San Julián de Toledo se inspiró en la obra de Salustio para retratar en la *Historia Wambae* la heroica actuación del rey Wamba y su valerosa hueste²¹⁰. Y es que el tono general de la obra es claramente apologético del prototipo del príncipe virtuoso (en sentido moral, pero, sobre todo, militar) que encarnaría el monarca visigótico²¹¹.

En este sentido, Gregorio García califica a la *Historia Wambae* como «la pieza más brillante y acabada de la historiografía de la época así como la formulación más clara y concluyente de la teoría de la Realeza que nos ha legado la época»²¹². En esta dirección, Suzanne Teillet ha subrayado el modelo de sacralización de la Realeza que, a partir de referencias bíblicas, intenta construir el obispo de Toledo en torno a la figura de Wamba en tanto que rey ungido, proyectado como encarnación del arquetipo del *princeps religiosus*²¹³.

Así, la *Historia Wambae* participaría al menos de tres géneros literarios: la historia, el panegírico²¹⁴ y el *exemplum*. En lo que toca a su dimensión ejemplarizante, esta función pedagógica es explicitada por el propio obispo de Toledo en el prefacio de su opúsculo, donde especifica que su

²⁰⁸ M. DÍAZ Y DÍAZ, *Más sobre epítetos regios en la Hispania visigótica*, art. cit., p. 327.

²⁰⁹ P. RICHÉ, *Éducation et culture dans l'Occident barbare*, op. cit., p. 214; vid. ROGER COLLINS, «Julian of Toledo and the Education of Kings in Late Seventh Century», *Law, Culture and Regionalism in Early Medieval Spain*, ed. R. Collins, Aldershot, 1992.

²¹⁰ FR. BRUNHÖLZL, *Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters*, op. cit., ed. cit., t. 1, p. 104.

²¹¹ Gregorio GARCÍA HERRERO, «Sobre la autoría de la *Insultatio* y la fecha de composición de la *Historia Wambae* de Julián de Toledo», *Los Visigodos y su mundo*, op. cit., p. 187.

²¹² G. GARCÍA HERRERO, *Sobre la autoría de la Insultatio*, art. cit., p. 206.

²¹³ Suzanne TEILLET, «L'*Historia Wambae* est-elle une oeuvre de circonstance?», *Antigüedad y Cristianismo*, vol. 3, p. 416.

²¹⁴ Para el segundo de estos géneros, el panegírico, San Julián se habría inspirado directamente en el *In Laudem Iustini* de Flavio Cresconio Coripo al que aludíamos con anterioridad, ya que Julián de Toledo prosificó algunos pasajes del *In Laudem Iustini*.

obra está destinada a *dirigir el ánimo de los jóvenes hacia la virtud militar, excitada su imaginación por los relatos de los triunfos y la gloria de sus antepasados*²¹⁵.

Sin duda, esta concepción pedagógica dirigida a una marcial *praedicatio gloriae* comparte los mismos vectores ideológicos que San Isidoro desplegabá en su *Historia Gothorum* o sus *Etymologiae*: los laicos deben ser educados en aquellos valores propios de su condición, como hacer la guerra con gloria y honor²¹⁶.

Y es que la *Historia Wambae*, dirigida a los jóvenes guerreros del reino, está imbuida de la retórica de la Realeza triunfal, en especial en su descripción glorificadora del triunfo militar del rey Wamba, *religiosus ac triumphator*, en el año 673 sobre el insurrecto duque Pablo. Ahora bien, una dimensión insospechada de esta obra podría ser también aquella que apunta Michael McCormick: lo que San Julián de Toledo trataba de evitar con este discurso de la Realeza triunfal destinado a los jóvenes cadetes palatinos era que el rey sufriera el mismo destino que tantos otros de sus predecesores: la deposición o el asesinato²¹⁷.

Conclusión: luces y sombras del Reino Godo de Toledo

Debemos concluir que en el seno de la sociedad hispanogoda se dio un desfase (un *décalage*) entre, por un lado, las mentalidades políticas de corte hierocrático del episcopado, apoyadas en su monopolio de la alta cultura y, por el otro, una realidad social de aculturación latina plena de un amplio sector de la aristocracia laica del reino, perfectamente capacitado para asumir funciones intelectuales tales como participar activamente en las sesiones conciliares toledanas.

La batalla por erigirse en única cabeza pensante (*intelligentsia*) del Reino de Toledo acabaría ganándola el episcopado, sin duda el estrato de mayor preparación intelectual e integridad moral de la sociedad hispanogoda, pero quizá a costa de cercenar una prometedora vía de gobierno: el

²¹⁵ *Solet virtutis esse praesidio triumphorum relata narratio animosque iuvenum ad virtutis adtolere, quidquid gloriae de praeteritis fuerit praedicatum* (SAN JULIÁN DE TOLEDO, *Historia Wambae*, praefatio, M.G.H. Scriptores, vol. 5, p. 501; *apud* P. RICHÉ, *Éducation et culture dans l'Occident barbare*, *op. cit.*, p. 506, n.º 597).

²¹⁶ *Vid.* MARC REYDELLET, «Les intentions idéologiques et politiques dans la Chronique d'Isidore de Séville», *Mélanges d'Archéologie et d'Histoire de l'École Française de Rome*, 82, 1970, pp. 363-400, y A. BORST, «Das Bild der Geschichte in der Enzyklopädie des Isidors von Sevilla», *Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters*, 22, 1966.

²¹⁷ M. McCORMICK, *Eternal Victory*, *op. cit.*, p. 317.

reforzamiento del estado a través de la implicación plena en su gobierno de una aristocracia laica letrada, lo que acaso hubiera supuesto una mayor fidelización de ésta a la Realeza.

Sin embargo, cuando las naves de Tarik ben Ziyad asomaron por el Estrecho no quedaba ya mucho en pie del esplendor político y cultural del siglo isidoriano, «flor de breve lozanía» según la poética definición de Díaz y Díaz²¹⁸, y la *garrulitas* del rey Rodrigo posiblemente no tenía mucho que envidiar a la de los rústicos mayordomos arnulfindos al norte de los Pirineos. Sin embargo, ellos sí fueron capaces de vencer a los árabes.

No obstante, según advierte Roger Collins, el desagradable hecho de que en una batalla la victoria sólo pueda caer de un lado no ha sido del todo comprendido por aquel sector de la historiografía que ha pretendido construir una imagen de decadencia intrínseca al Reino de Toledo como si ello explicara el fatal desenlace de Guadalete.

Y es que, sin duda, la imagen global de la España visigoda debe ser muy positiva. James W. Thompson señala, en este sentido, que fue el reino germánico donde floreció en mayor medida la cultura latina²¹⁹. Por otro lado, no cabe duda de que la creación y consolidación de las estructuras e instituciones del Reino de Toledo en un territorio tan dispar y diverso fue, sin duda, un logro extraordinario de la Realeza goda y de sus consejeros, los obispos²²⁰.

En definitiva, bajo la égida de reyes como Recaredo, Sisebuto o Recesvinto y obispos como San Leandro, San Isidoro o San Eugenio, en los cuadros dirigentes hispanogodos «se observa la conciencia y la voluntad de una síntesis creadora que, enseguida, conduce a realizaciones duraderas: el renacimiento intelectual de la era isidoriana, la elaboración de los códigos legislativos del siglo VII, el establecimiento de asambleas tan originales como los Concilios de Toledo en el corazón de las instituciones del Reino y, por último, el nacimiento de una nueva doctrina de la Realeza, fundada en la unción regia. Si la España goda hubiera sido ahogada antes del 587, prácticamente no hubiera dejado ninguna herencia; estrangulada en el 711, legó a Europa muchas de las ideas fundamentales en torno a las cuales se construyó la civilización medieval»²²¹.

²¹⁸ M. DÍAZ Y DÍAZ, *Problemas culturales en la Hispania tardorromana y visigoda*, art. cit., p. 32.

²¹⁹ J.W. THOMPSON, *The Literacy of the Laity*, op. cit., p. 4.

²²⁰ Roger COLLINS, *Early Medieval Spain. Unity in Diversity (400-1000)*, Londres, 1983, pp. 88-145, y *Early Medieval Europe*, op. cit., ed. cit., p. 205.

²²¹ Lucien MUSSET, *Les invasions: les vagues germaniques*, París, 1969; ed. esp. *Las Invasiones. Las oleadas germánicas*, Barcelona, 1973, p. 135.

CAPÍTULO VII

«Reyes melenudos», reyes sabios y «reyes holgazanes»: esplendor y crisis de la Realeza merovingia

Barbarie y *damnatio memoriae*: la cultura y los Francos

Según refiere el cronista bizantino Procopio de Cesarea, los Francos llevaban todavía a cabo en el siglo VI sacrificios humanos y numerosas supersticiones paganas imperaban entre ellos. Ciertamente, no son pocos los que han subrayado en la bibliografía más reciente las inercias paganizantes y barbarizantes de la Galia merovingia¹. No obstante, hay que precisar que los Francos, a pesar de haber permanecido paganos más tiempo que otros germanos, llevaban ya casi un siglo siendo *foederati* de Roma, habían abandonado el nomadismo y bajo ningún concepto eran bárbaros salvajes sino una nación de soldados-campesinos medianamente romanizados².

Sí que parece innegable que en la *Galia comata* (la Galia septentrional ocupada por los reyes merovingios en un primer momento), el saber y la cultura decayeron sustancialmente a finales del siglo V, ya que los belicosos Francos estaban menos interesados en la *humanitas* romana

¹ Averil CAMERON, *Procopius and the Sixth Century*, Londres, 1985, pp. 210-213; *vid.*, H. DITTEN, «Zu Prokops Nachrichten über die deutschen Stämme», *Byzantinoslavica*, 36, 1971, pp. 1-24.

² John Michael WALLACE-HADRILL, «Frankish Gaul», *The Long-Haired Kings*, Londres, 1962, p. 3.

que otras naciones germánicas como los Ostrogodos o los Visigodos. Y es que, qué duda cabe, la llegada de los Francos a la Galia romana supuso en el siglo VI la decadencia de las *civitates* y del sistema escolar tardorromano, bastante tocados ya por décadas de rapiñas bárbaras (los Vándalos, Suevos, Alanos y los propios Hunos habían saqueado a placer las provincias galas). En efecto, a lo largo del siglo VI las instituciones escolares municipales romanas fueron pasando en su mayoría al recuerdo y sólo sobrevivirían algunos gramáticos y retóricos que actuaron como preceptores privados al servicio de las grandes familias senatoriales galorromanas³.

Personajes como el conde franco al servicio de Roma Argobasto de Tréveris, un culto y romanizado aristócrata, fueron *rara avis* entre los Francos del nebuloso siglo V germánico⁴. Argobasto acabaría alcanzando la dignidad de prefecto del pretorio de las Galias bajo el principado de Teodosio (*imp.* 379-395). Su negativa a aplicar el edicto de Teodosio contra los cultos paganos (era un señalado defensor de los antiguos dioses del Olimpo), le impulsó a proclamar, cuando moría Valentiniano II (año 392), la candidatura al Imperio de Occidente de su hombre de paja, el canciller Eugenio. Teodosio no toleró esta decisión unilateral y en el año 394 aplastó a las tropas de Eugenio y Argobasto en la batalla del río Frigidus. Argobasto se suicidaría a continuación⁵.

Desgraciadamente, lo cierto es que el asilvestrado caudillo franco Meroveo, quien conquistaba la ciudad de Tournai en el año 446 y fundaba así el *Regnum Francorum* en la Galia, no tenía nada que ver con Argobasto de Tréveris. En este sentido, el obispo Orens de Auch describía así los efectos destructivos de las migraciones germánicas en el solar de la Galia a lo largo del siglo V: *la Galia entera ha ardidido como una sola hoguera*. Y en esta hoguera ardieron, además de cultivos y edificios, numerosas bibliotecas y obras de arte⁶.

Ahora bien, si prestamos atención al número de manuscritos de los Clásicos (conservamos ediciones de obras de Terencio, Tito Livio, Virgilio, Ovidio, Salustio y Plinio) que produjeron los *scriptoria* galorromanos durante la segunda mitad del siglo V o nos fijamos en la escuela de retórica de Vienne y el volumen de textos neoplatónicos y patrísticos (como el *De Statu Animae* de Claudiano Mamerto) que se compusieron en las

³ H.I. MARROU, *Décadence romaine ou Antiquité tardive?*, *op. cit.*, p. 153 (*vid.* de este mismo autor, *Historie de l'éducation dans l'Antiquité*, París, 1975, p. 623, n. 7).

⁴ P. RICHÉ, *Éducation et culture dans l'Occident barbare*, *op. cit.*, pp. 173-174.

⁵ P. JONES y N. PENNICK, *A History of Pagan Europe*, *op. cit.*, p. 98.

⁶ J. FONTAINE, *Las mutaciones de la cultura occidental*, *art. cit.*, p. 158.

ciudades aquitanas y provenzales en la década del 470, habrá que convenir en que la destrucción estuvo lejos de ser total⁷.

Sin embargo, la Galia merovingia no aportó al Occidente bárbaro una figura intelectual de la categoría de un San Isidoro de Sevilla, un Boecio o un Beda el Venerable⁸. Además, las crónicas nos presentan una imagen deplorable de barbarie de los reyes merovingios con la sola excepción de dos reyes sabios: Teodeberto de Austrasia y Childerico de Neustria.

Con todo, no es menos cierto que el período merovingio fue sometido a una *damnatio memoriae* por parte de los cronistas carolingios, ansiosos por realzar los logros de la nueva dinastía y denigrar a los depuestos *reyes holgazanes* merovingios⁹, lo que probablemente ha oscurecido considerablemente nuestra visión del período, el cual tiene una *reputación maligna* según lo definió Ferdinand Lot¹⁰. Además, nos enfrentamos a un problema de escasez de fuentes contemporáneas que contrasta con la riqueza y variedad de las disponibles para la Italia ostrogoda, lo que quizá ha distorsionado el juicio historiográfico del conjunto de la época merovingia¹¹.

No en vano, el principal y casi único historiador merovingio, el obispo San Gregorio de Tours (*ep.* 573-594), únicamente refirió acontecimientos anteriores al año 591¹². También hay que recordar que el testimonio del cronista bizantino Agathias (*circa* 570) es mucho más favorable a los Francos que el de Procopio de Cesarea con el que abrimos este capítulo: *porque los Francos son cristianos y completamente ortodoxos. Tienen magistrados y sacerdotes en sus ciudades y celebran sus festividades religiosas exactamente igual que nosotros*¹³.

A pesar de este pasaje de Agathias, lo cierto es que el juicio de Gregorio de Tours sobre la cultura de su tiempo aún pesa como una losa sobre

⁷ John Michael WALLACE-HADRILL, «Gothia and Romania», *The Long-Haired Kings*, *op. cit.*, p. 43.

⁸ Ian N. WOOD, *The Merovingian Kingdoms (450-751)*, Londres, 1993, pp. 1-2.

⁹ Yitzhak HEN, *Culture and Religion in Merovingian Gaul (481-751)*, Leiden, 1995, p. 3. Los *Annales* de Metz son un ejemplo espectacular de esta tendenciosidad de las crónicas del siglo IX.

¹⁰ Ferdinand LOT *et alii*, *Les destinées de l'Empire en Occidente de 395 à 888*, París, 1940, p. 383.

¹¹ R. COLLINS, *Early Medieval Europe*, *op. cit.*, *ed. cit.*, p. 154.

¹² Además, disponemos de dos crónicas anónimas de carácter menor como el neustriano *Liber Regnum Francorum* o la austrasiana *Continuatio Fredegarii*.

¹³ AGATHIAS, *Historiarum Libri Quinque*, I, 2 (*apud* Y. HEN, *Culture and religion in Merovingian Gaul*, *op. cit.*, p. 1). Sobre este cronista y su opinión sobre los Francos, *vid.*, Averil CAMERON, «Agathias on the Early Merovingians», *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa*, 3.^a serie, 37, 1968, pp. 95-140. Este investigador tiende a considerar poco fiable la crónica de Agathias en lo referente a la Galia merovingia.

nuestra percepción de ese momento: *las ciudades de la Galia han permitido que el estudio de las Artes Liberales y la cultura literaria declinen o, más bien, perezcan. Mientras... la barbarie de los pueblos germánicos se desencadenó, la violencia furiosa de los reyes se redobló, las iglesias fueron asaltadas por los herejes y protegidas por los católicos, la Fe de Cristo se volvió más ardiente en muchos, pero se volvió más tibia en algunos, de igual modo que las iglesias fueron enriquecidas por los devotos pero despojadas por los infieles. Ahora bien, no se podía encontrar un experto en las Artes de la gramática o la dialéctica para narrar todos estos acontecimientos en prosa o en verso. Eran muchos los que se lamentaban: ¡Ay de nuestros tiempos, en los que parece el estudio de las Letras ante nuestra mirada y no se puede encontrar entre el pueblo alguien que sea capaz de consignar estos acontecimientos presentes por escrito!*¹⁴.

En esos duros tiempos en que la *feretas* (fiereza) de los guerreros francos se desencadenó sin remisión sobre la Galia romana, nada indica que existiera una voluntad de mantener y defender el legado de la Antigüedad, a la manera de un Casiodoro o un San Isidoro de Sevilla, ni la de crear una cultura bárbara original: «se trataba sólo de un conformismo muy insulso, que, por lo demás, no rebasa unos círculos muy restringidos»¹⁵.

Mientras tanto, según ha apuntado Jacques Le Goff, surgía una cultura paralela y alternativa a la cristiano-romana, una nueva cultura apoyada en la tradición oral que podríamos calificar como «folclórica» (en referencia a la etimología inglesa de *Folk-Lore*, el «saber del pueblo»). Una cosmovisión popular que surgió como consecuencia del foso cultural y la hostilidad existentes entre «el racionalismo de la cultura eclesiástica, heredero de la cultura aristocrática grecorromana» y los atavismos paganos irracionales profundamente arraigados en la Galia merovingia, los propios de la tradición céltica y los importados por los Francos. Al albur de este foso, que no era sino «un foso de ignorancia e incompreensión entre una

¹⁴ *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 impugnarentur 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: ingemescebant saepius plerique, dicentes: Vae diebus nostris qui periit studium Litterarum a nobis, nec reperiretur in populis, qui gesta praesentia promulgare possit, in paginis* (SAN GREGORIO DE TOURS, *Historia Francorum*, prefacio, ed. B. Krusch, M.G.H. *Scriptores Rerum Merovingiarum*, vol. 1, Hannover, 1885, p. 31; *apud* Ch.M. de la RONCIÈRE *et alii*, *L'Europe au Moyen Âge. Documents expliqués*, *op. cit.*, t. 1, p. 116).

¹⁵ L. MUSSET, *Les invasions: les vagues germaniques*, *op. cit.*, *ed. cit.*, p. 142.

élite urbana y una masa rural», surgieron las repetidas denuncias de las prácticas supersticiosas y paganas de los campesinos galos que encontramos en los textos eclesiásticos de la época¹⁶.

La pervivencia de la civilización escrita durante el siglo VI merovingio

Con todo, al analizar la realidad cultural de la Galia merovingia en el siglo VI, hay que tener muy presente el agudo contraste existente entre el norte y el sur del *Regnum Francorum*. Los obispados y las *civitates regias* del norte, áreas poco romanizadas, se nutrieron de un gran número de clérigos y funcionarios letrados procedentes de las regiones de Aquitania y Provenza¹⁷. De hecho, se produjo una suerte de «especialización» regional entre las cortes de los cuatro reinos merovingios (los llamados *teilreicher*), concentrándose los aquitanos en la corte occidental de Neustria (cuyas sedes eran París y Soissons) y los provenzales en la oriental de Austrasia (cuyos principales palacios estaban situados en Metz y Reims).

Ejemplos claros de esta tarea civilizadora son la corte del rey Teodeberto de Austrasia (*reg.* 533-547), plagada de letrados provenzales, y la Sede episcopal austrasiana de Tréveris, donde funcionó un *missionsseminar* (seminario para misioneros) enfocado en la evangelización de la Germania pagana que fue «invadido» literalmente por clérigos arvernos durante el gobierno del obispo Niceto (*ep.* 527-566). Sería Niceto un obispo valiente, capaz de escribir al mismísimo emperador Justiniano para acusarle de herejía. Acabaría siendo exiliado por el rey Clotario I, a quien había excomulgado por sus repetidas injusticias. En su seminario de Tréveris se formarían no sólo los misioneros que evangelizarían a los paganos de Germania sino también parte de los futuros cuadros administrativos del Reino de Austrasia como, por ejemplo, el canciller del rey Teodeberto, el abad Aredio de Limoges¹⁸.

Salta a la vista del lector actual la deficiente calidad del latín de los textos literarios merovingios conservados tanto de los reinos del norte

¹⁶ Jacques LE GOFF, «Culture cléricale et traditions folkloriques dans la civilisation mérovingienne», *Annales E.S.C.*, 1967, pp. 780-791; ed. esp. «Cultura clerical y tradiciones folklóricas en la civilización merovingia», *Tiempo, trabajo y cultura en el Occidente medieval*, Madrid, 1983, pp. 218-219.

¹⁷ Vid. Jean HEUCLIN, *Hommes de Dieu et fonctionnaires du roi en Gaule du Nord du Ve au IXe siècle (348-817)*, París, 1998.

¹⁸ P. RICHÉ, *Éducation et culture dans l'Occident barbare, op. cit.*, p. 177; E. EWIG, *Trier im Merowingerzeit*, Tréveris, 1954, p. 293.

como de los del sur, una calidad que contrasta con la fluidez y la soltura de los escritores hispanogodos, tanto clérigos como laicos. Hay quien ha explicado este contraste remitiéndose a la profunda formación gramatical que se dispensaba a los estudiantes en la magnífica red escolar de la Hispania visigoda¹⁹.

En este sentido, resulta delatora la respuesta que dio a Gregorio de Tours su madre cuando éste se quejaba de su escasa pericia para escribir en latín: *¿no te das cuenta de que, con respecto a la capacidad intelectual de nuestro pueblo, tu pluma resulta brillante?*²⁰ Nada define mejor el nivel cultural del período que este intercambio de impresiones entre madre e hijo, pues no olvidemos que estamos hablando de las carencias literarias del más brillante de los autores del período merovingio.

En el prefacio de su *Historia Francorum* (*Historia de los Francos*), Gregorio de Tours reconocía que su estilo era grosero (*sermo rusticus*), pero afirmaba en su descargo que en su tiempo pocos entendían ya al *rhetor philosophantem* (retórico que filosofa)²¹. Incluso, el obispo cronista menciona el hecho de que en toda la Galia *no hay un solo hombre capaz de escribir una crónica de los acontecimientos actuales*²². Sea esto una exageración o no, lo cierto es que este *sermo rusticus* del Turonense nos sorprende aún más si tenemos en cuenta que el obispo no era precisamente un franco semibárbaro sino un culto galorromano descendiente de una refinada familia senatorial de Auvernia, por lo que hay que concluir que su estilo rústico era algo premeditado con el fin de ser entendido por sus lectores²³.

En cualquier caso, los principales dignatarios y funcionarios del período merovingio (tanto laicos como eclesiásticos, tanto galorromanos como francos) sabían escribir y leer en latín con soltura, «más allá de toda duda» según Yitzhak Hen, quien cita en apoyo de esta aseveración las *formulae* de la administración regia y las hagiografías que aluden repeti-

¹⁹ P. RICHÉ, *Éducation et culture dans l'Occident barbare*, op. cit., p. 213.

²⁰ Y. HEN, *Culture and Religion in Merovingian Gaul*, op. cit., p. 26, n. 20: *et nescis, quia nobiscum propter intellegentiam populorum magis, sicut tu loqui potens es, habetur praeclarum?*

²¹ *Quia philosophantem rethorem intellegunt pauci, loquentem rusticum multi* (SAN GREGORIO DE TOURS, *Historia Francorum*, praefatio, ed. cit., loc. cit.).

²² *Qui gesta praesentia promulgare possit, in paginis* (SAN GREGORIO DE TOURS, *Historia Francorum*, praefatio, loc. cit.); Lewis THORPE (ed.), *Gregory of Tours. The History of the Franks*, intro., Londres, 1974, p. 24.

²³ M. REYDELLET, *La Royauté dans la littérature latine*, op. cit., pp. 346-347; sobre el latín de Gregorio vid. Helmut BEUMANN, «Gregory von Tours und der *sermo rusticus*», *Festgabe für M. Braubach*, 1964, pp. 69-98.

damente a la existencia de numerosas *scholas* donde se enseñaba gramática²⁴.

Además, hay que tener en cuenta la continuidad en la celebración de «banquetes a la usanza senatorial» por parte de la aristocracia gala de los tiempos merovingios en los que, además de las consabidas libaciones de vino y degustación de manjares, se procedía a la lectura pública de poemas. Estas lecturas tenían una amplia audiencia de clérigos y magnates cultivados que sabían apreciar esta cultura secular herencia de la aristocracia senatorial galorromana²⁵.

En este sentido, se ha señalado que la audiencia de un poeta de renombre, como el italiano Venancio Fortunato (c. 530-600), recibido en la corte del rey Sigeberto en el año 566, «estaba compuesta por clérigos instruidos, magnates cultivados y reyes merovingios conscientes del antiguo ideal del Rey Sabio»²⁶. En esta misma idea ha insistido Ian Wood en un estudio sobre las implicaciones culturales de la administración real merovingia: la Galia siguió siendo todavía un siglo más una «sociedad burocratizada» en la que los documentos y la escritura no estaban circunscritos únicamente a los estratos más elevados²⁷. En todo caso, el entusiasmo, quizá algo chauvinista, de Pierre Riché al considerar que los aristócratas merovingios de la segunda mitad del siglo VI mostraron un mayor interés por las Letras latinas que los nobles visigodos o burgundios nos parece ciertamente exagerado²⁸.

El papel del episcopado en la preservación de la administración pública y la alta cultura en la Galia merovingia

La tradición legislativa propia del Derecho romano, muy fuerte aún entre los primeros monarcas merovingios (recuérdense el *Pactus Legis Salicae* o el *Edictus Chilperici*), exigía la presencia en la corte real franca de legistas instruidos²⁹. En efecto, descubrimos en la burocracia de época merovingia un número considerable de juristas de formación romana al

²⁴ Y. HEN, *Culture and Religion in Merovingian Gaul*, op. cit., p. 32.

²⁵ Y. HEN, *Culture and Religion in Merovingian Gaul*, op. cit., pp. 209-210.

²⁶ Peter GODMAN, *Poets and Emperors. Frankish Politics and Carolingian Poetry*, Oxford, 1987, p. 12.

²⁷ I.N. WOOD, «Administration, Law and Culture in Merovingian Gaul», *The Uses of Literacy in Early Medieval Europe*, ed. R. McKitterick, Cambridge, 1990, p. 63.

²⁸ P. RICHÉ, *Éducation et culture dans l'Occident barbare*, op. cit., p. 186.

²⁹ I.N. WOOD, *Administration, Law and Culture in Merovingian Gaul*, art. cit., p. 66.

servicio de los reyes francos. Entre ellos, se comprueba que muchos hicieron un camino espiritual desde el *palatium* al *sacerdotium*, cambiando la toga por la casulla. Se pueden citar algunos nombres: Agrestio, notario del rey Teodorico de Metz, que acabó sus días en el monasterio de Luxeuil; Anberto, portador del anillo regio y escriba palatino que acabó sus días como obispo de Rouen; o Bonitus, un burócrata que terminaría siendo elegido obispo de Clermont³⁰.

Un ejemplo señalado de dignatario palatino cultivado que hizo este itinerario desde la burocracia a la mitra episcopal, lo encontramos en Desiderio de Cahors. De sangre noble, tras ser en su adolescencia un *contubernalis* del rey, cursó estudios de Derecho romano para alcanzar luego la posición de tesorero del rey Clotario II. Posteriormente el rey Dagoberto I le otorgó la dignidad condal. Todas estas dignidades seculares las abandonó por el sacerdocio, para acabar sus días elevado a la *cathedra* episcopal de Cahors, desde la cual fue uno de los principales consejeros del propio rey Dagoberto y del mayordomo de palacio Grimoaldo³¹.

Un caso similar al de Desiderio de Cahors es el de Atalo, conde de Autun, un aristócrata letrado que acabaría sus días como obispo de Langres. Su sobrino-nieto, el obispo-cronista San Gregorio de Tours dirá de él que era *bene litteris institutus* (*Vitae Patrum*, VII)³². Además de Desiderio de Cahors y Atalo de Autun, personajes como el cronista Fredegario o el obispo Arnulfo de Metz, fundador del poderoso linaje de los arnulfingos (matriz de los carolingios), parecen haber sido laicos cultos que optaron al final de sus vidas por el sacerdocio³³. En realidad, no sabemos que porcentaje de los obispos del período merovingio habían sido antes oficiales palatinos educados en escuelas para laicos, pero no cabe duda de que estamos en presencia de un fenómeno generalizado³⁴.

Entre los obispos intelectuales de la Galia merovingia que no procedieron de los cuadros administrativos sino de escuelas propiamente clericales cabe destacar por encima del resto dos figuras: Venancio Fortunato y Desiderio de Vienne. El primero de ellos, el clérigo-poeta italiano Venancio Fortunato, amigo de Santa Radegunda, comensal de los reyes merovingios

³⁰ David GANZ, «Bureaucratic Shorthand and Merovingian Learning», *Ideal and Reality in Frankish and Anglo-Saxon Society*, *op. cit.*, p. 62.

³¹ I.N. WOOD, *Administration, Law and Culture in Merovingian Gaul*, *art. cit.*, p. 70; D. GANZ, *Bureaucratic shorthand and Merovingian Learning*, *art. cit.*, pp. 62-63.

³² P. RICHÉ, *Éducation et culture dans l'Occident barbare*, *op. cit.*, p. 156.

³³ I.N. WOOD, *Administration, Law and Culture in Merovingian Gaul*, *art. cit.*, pp. 76-77.

³⁴ *Vid.* Pierre RICHÉ, «La survivance des écoles publiques en Gaule au Ve siècle», *Moyen Age*, 63, 1957.

y posteriormente elevado a la mitra de Poitiers, resulta ser un buen ejemplo de las limitaciones de la formación intelectual del clero de la época.

Confesaba, por ejemplo, no haber leído jamás no sólo a Platón o Aristóteles sino tampoco al mismísimo San Agustín (!). En efecto, a pesar de haber estudiado gramática y retórica en Rávena y de dominar hasta tal punto la métrica latina que se le considera un lejano precursor del *roman courtois*, este obispo poeta sólo poseía conocimientos sólidos en el campo del Derecho, mientras que el *Quadrivium* le era algo absolutamente ajeno³⁵. Ello no le impidió autodefinirse en uno de sus poemas como un *nuevo Orfeo rodeado de bárbaros incapaces de distinguir el graznido de un ganso del canto de un cisne*³⁶.

Tan amante de las Letras latinas como Venancio Fortunato fue Desiderio, obispo de Vienne. Acaso las amaba en exceso, ya que este prelado galo fue reprendido por el propio papa Gregorio Magno por su excesivo apego al saber mundano, un apego que le habría llevado a escribir poemas en los que las alabanzas a Cristo se entremezclaban con las loas al dios Júpiter, lo que llevó al pontífice a acusarlo de dedicarse a *frivolidades literarias mundanas* y blasfemar con sus *nefandas alabanzas* a los dioses paganos. *No caben en la misma boca las alabanzas de Cristo y de Júpiter*, concluía la epístola del Papa Magno³⁷.

También le reprendía por dedicarse a la enseñanza de la gramática, lo que el Pontífice consideraba impropio en un obispo. De hecho, los *Statuta Ecclesiae Antiqua* prohibían a los obispos ejercer el oficio de *grammaticus* (profesor de gramática), siendo esto un motivo de escándalo y pudiendo acarrear la interdicción del infractor. Peter Llewellyn apunta que esta epístola del papa no suponía un ejercicio de «filisteísmo cultural» sino un recordatorio de que en esos tiempos de grave amenaza para el Cristianismo no había tiempo para ejercicios virgilianos: «el tiempo de los ciceronianos en el que el obispo actuaba como un león en sociedad había pasado»³⁸.

Mucho más duro que los reproches de San Gregorio Magno, que le negó el *pallium* y prefirió concedérselo al obispo Siagrio de Autun, fue el exilio y su posterior lapidación (año 599) a instancias de la *reina diablesa* Brunequilda³⁹ quien, como una nueva Salomé, no toleró las duras críti-

³⁵ P. RICHÉ, *Éducation et culture dans l'Occident barbare*, op. cit., pp. 122-123.

³⁶ P. GODMAN, *Poets and Emperors*, op. cit., p. 1.

³⁷ *In uno se ore cum Iovis laudibus Christi laudes non capiunt* (apud P. RICHÉ, *Éducation et culture dans l'Occident barbare*, op. cit., p. 156).

³⁸ P. LLEWELLYN, *Rome in the Dark Ages*, pp. 101-102.

³⁹ Así la califica A. DOPSCH (*Wirtschaftliche und soziale Grundlagen der europäischen Kulturentwicklung*, op. cit., p. 257).

cas que el obispo Desiderio vertía a menudo desde el púlpito contra su escandaloso comportamiento moral⁴⁰. De esta forma, un prelado con una cierta predisposición frívola a la poesía profana terminó sus días a la manera de San Juan Bautista, mártir por denunciar a una reina adúltera.

De ahí la rehabilitación de su memoria en tanto que obispo mártir de la Iglesia y la *damnatio memoriae* a la que fue sometida la reina Brunquilda, perseguidora también de San Columbano, la cual fue estigmatizada por la posteridad como *una nueva Jezabel* (la reina adúltera perseguidora del profeta Elías)⁴¹. El propio papa Gregorio Magno, administró por carta a la *reina diablesa* una dura reprimenda por la lamentable condición moral e intelectual del clero galo y la negligencia mostrada por ella a la hora de enmendarla⁴². Brunquilda moriría horriblemente asesinada sólo un año después. Parece que nadie lamentó su muerte.

Por aquel entonces coexistían prelados en la Galia tan aficionados a la poesía como el obispo de Burdeos Berthram (amigo del gran poeta Venancio Fortunato, quien acabaría siendo también obispo en Poitiers)⁴³ y tan reacios a la *humanitas* como ese piadoso abad de San Lorenzo de París que rechazó la silla episcopal de Aviñón alegando que no deseaba soportar el trato con *senadores sofistas y jueces filósofos*⁴⁴, quienes, según parece, pululaban todavía en la mediterránea Provenza como un tardío vestigio de la Romanidad. Sin duda, la sombría Neustria debía de parecerle al abad un lugar más acogedor para su espíritu ascético.

Ahora bien, a diferencia de lo que ocurriría en siglos posteriores, si bien muchos funcionarios acabarían sus vidas como clérigos, según hemos podido comprobar, todavía la mayor parte de la burocracia estaba en manos de dignatarios laicos. De hecho, la vocación sacerdotal solía suponer el abandono de las tareas administrativas por parte del funcionario palatino en cuestión. Siglos después, ya en plena Alta Edad Media, lo contrario sería cierto: raro será el dignatario de una cancillería regia en Occidente que no pertenezca al clero o al monacato.

Pero en el siglo VI, los retoños de la aristocracia senatorial galorromana, formados en las escuelas de gramática y retórica, todavía eran el

⁴⁰ FR. BRUNHÖLZL, *Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters*, op. cit., ed. cit., t. 1, pp. 95-96; A. ISLA FREZ, *Los reinos bárbaros y el Papado*, art. cit., p. 87.

⁴¹ Vid. Janet L. NELSON, «Queens as Jezabels. The Careers of Brunhild and Bathild», *Medieval Women*, ed. D. Baker, *Studies in Church History*, 2, Oxford, 1978, pp. 36-76.

⁴² SAN GREGORIO MAGNO, *Epistolae*, LXIX, ed. ingl. J. Barmby, *Selected Epistles of Gregory the Great, Library of Nicene and Post Nicene Fathers*, t. 13, Nueva York, 1895, p. 84.

⁴³ Pierre RICHÉ, *Éducation et culture dans l'Occident barbare*, op. cit., p. 183.

⁴⁴ SAN GREGORIO DE TOURS, *Historia Francorum*, VI, 9; P. RICHÉ, *Éducation et culture dans l'Occident barbare*, op. cit., p. 157.

principal vivero del funcionariado al servicio de los reyes merovingios. En palacio abundaron aún un tiempo los dignatarios laicos instruidos y además la cancillería, conforme al ejemplo imperial, estaba compuesta por laicos⁴⁵.

No obstante, todo esto es válido únicamente para el siglo VI. Aunque Henri Pirenne afirmó en su día que era preciso «desclericalizar» la visión historiográfica de la cultura merovingia en el siglo VII, dado el importante papel que los laicos desempeñaron en ella⁴⁶, la historiografía más reciente ha seguido una línea opuesta y ha insistido en el absoluto derrumbamiento de la civilización escrita en la Galia a partir del 600⁴⁷.

Desde luego, el entusiasmo de Pirenne por la instrucción de la nobleza laica en el siglo VII, instrucción ligada al desempeño de funciones burocráticas o palatinas, casa mal con el *edictum Chlotarii* (año 614), por el cual el rey Clotario II se comprometía a elegir a sus funcionarios de entre la aristocracia latifundista, lo que llevó a medio plazo a la desaparición de los cuadros letrados de la burocracia franca con el consiguiente debilitamiento de la Realeza.

Este edicto, probable punto de partida de la fatal decadencia de la dinastía merovingia, también supuso la inmunidad de los grandes del reino frente al *introitus* de los funcionarios reales y fue impuesto al rey por una asamblea de *optimates* en París que contó con el apoyo de un sínodo simultáneo de la Iglesia gala⁴⁸.

Desaparecida la antigua élite de los juristas laicos de palacio, la Iglesia jugó un papel clave en la preservación del Derecho romano en el Reino de los Francos, conservando los obispos en sus bibliotecas ejemplares del Código de Teodosio (el *Codex Theodosianus*, cuyo libro XVI consignaba la posición de la Iglesia en el estado confesional imperial), enseñando leyes en las escuelas episcopales (como en Clermont y Lyon) y contribuyendo,

⁴⁵ H. PIRENNE, *Mahomet et Charlemagne, op. cit., ed. cit.*, p. 112.

⁴⁶ Henri PIRENNE, «De l'état de l'instruction des laïques à l'époque mérovingienne», *Revue Bénédictine*, 46, 1934, pp. 165-167. En esto seguía al padre de la paleografía moderna, el erudito abate Mabillon, quien llegó a escribir en su día que el siglo de los arnulfinos (650-750) fue una verdadera *âge d'or* cultural.

⁴⁷ Pierre RICHÉ ha puesto las cosas en su sitio al destacar que el entusiasmo de Mabillon y Pirenne por el panorama cultural de este período debe ser fuertemente «enfriado», puesto que no se apoyaba sino en «ilusiones teñidas de romanticismo» («L'instruction des laïcs en Gaule mérovingienne au VIIe siècle», *Caratteri del Secolo VII in Occidente, V Settimane de studio del Centro Italiano di studi sull'Alto Medioevo*, t. 2, Spoleto, 1958, p. 873).

⁴⁸ A. DOPSCH, *Wirtschaftliche und soziale Grundlagen der europäischen Kulturentwicklung, op. cit.*, pp. 258-260.

en definitiva, al desarrollo del Derecho común altomedieval, lo cual tuvo una gran influencia en la evolución de las instituciones francesas. De hecho, el único Derecho romano en práctica en la Galia del siglo VII fue el Derecho canónico tal y como los notarios episcopales lo preservaron⁴⁹.

Al igual que ocurriría dos décadas después en la España visigoda en el marco del IV Concilio Toledano (633), el episcopado y la aristocracia secular se coaligaban en la Galia franca para dar el golpe de gracia a toda posibilidad de un proyecto de Realeza autocrática de corte bizantino. Ciertamente, el fantasma del cesaropapismo era así conjurado en el Occidente bárbaro. La Iglesia latina, a diferencia de su hermana griega, se vería libre de ser esclavizada por el cesarismo pero el alto precio que habría que pagar sería el fracaso de la Realeza cristiana germánica en Europa, un fracaso que sólo la posterior irrupción de la colosal figura de Carlomagno contribuiría a mitigar.

***Aula regia* y cultura en el siglo VI merovingio: el rey Teodeberto de Austrasia**

Pero antes de que ello tuviera lugar, se puede decir que durante buena parte del siglo VI aún fue posible una exitosa simbiosis entre la civilización romano-cristiana de la Galia y la Realeza de los Francos, incluso a pesar del daño causado en el conjunto de las tres Galias por las Invasiones bárbaras del siglo anterior. Bien es cierto que el propio Clodoveo (*reg.* ¿481?-511), el verdadero fundador del *Regnum Francorum* a todos los efectos, era un «guerrero brutal» que hizo asesinar al soberano de los Francos ripuarios Sigeberto y a su hijo, un bárbaro a quien la labor evangelizadora del obispo San Remigio (que lo bautizó en la Navidad del 498) civilizó muy superficialmente⁵⁰.

A pesar de ello, parece que el rey Clodoveo hizo un uso consciente de la simbología política romana, como por ejemplo en su entrada triunfal en Tours en ese año 508, en lo que era una abierta imitación de los desfiles de celebración de los triunfos imperiales. Fue ésta la primera ocasión en la que el rey franco utilizó en público la túnica púrpura y la diadema consulares que le había otorgado el emperador bizantino Anastasio (*imp.* 491-518). No obstante, se descuidaron elementos del ritual romano para estas ocasiones, como la procesión en la *sella curulis* (Clodoveo hizo el desfile

⁴⁹ J.M. WALLACE-HADRILL, «Gothia and Romania», *art. cit.*, pp. 37-41.

⁵⁰ P. RICHÉ, *Éducation et culture dans l'Occident barbare*, *op. cit.*, p. 181.

a caballo), lo que hizo que, a ojos de los senadores galorromanos, toda la ceremonia se asemejara más al triunfo provincial de un general local que a las grandiosas puestas en escena imperiales⁵¹.

Sea como fuere, Clodoveo aparece representado en las fuentes como «un hombre violento, poco sofisticado aunque muy afortunado desde el punto de vista militar»⁵². La anécdota de Clodoveo hincando su hacha en una ocasión en la cabeza de un guerrero que había frustrado su reparto del botín parece reforzar la imagen de un «caudillo bárbaro»⁵³. Ahora bien, no es menos cierto que Clodoveo fue capaz de crear una gran Monarquía, que se extendía desde el canal de la Mancha hasta el valle del Ródano, a partir de un minúsculo reino con centro en la ciudad belga de Tournai. Además, su bautismo marca el comienzo de la *Francia* cristiana, hija primogénita de la Iglesia Católica a través de los siglos.

No parece que los cuatro hijos de Clodoveo, bajo los cuales el Reino Franco fue dividido en cuatro reinos (los *teilvereicher* de Neustria, Austrasia, Burgundia y Aquitania), recibieran una educación esmerada aunque es cierto que dejaron atrás el presumible analfabetismo funcional de su progenitor. Childeberto I mostró alguna curiosidad teológica elemental, Teodorico de Metz se habría interesado por la medicina (el físico Anthimius le dedicó un tratado), Clotario I *tenía todavía su corazón en los bosques* a pesar de ser un buen rey y de Clodomiro I no sabemos nada⁵⁴.

Es sólo entre sus nietos (es decir, la cuarta generación de la dinastía real desde el establecimiento de los Francos en la Galia romana) donde ya asistimos a la plena asimilación de la cultura latina. Por ejemplo, el rey Cariberto I hablaba el latín con la misma *elocuencia* que el dialecto germánico de sus antepasados si damos crédito al testimonio de Venancio Fortunato, que en un poema laudatorio le compara por su sabiduría con Trajano, los fabios y los reyes David y Salomón⁵⁵.

⁵¹ M. McCORMICK, *Eternal Victory*, *op. cit.*, pp. 335-337.

⁵² R. COLLINS, *Early Medieval Europe*, *op. cit.*, *ed. cit.*, p. 153.

⁵³ R. COLLINS, *Early Medieval Europe*, *op. cit.*, *ed. cit.*, p. 154. Ahora bien, este autor advierte que quizá esta imagen se deba a la escasez y tendenciosidad de las fuentes disponibles. En cierto modo, el Clodoveo que conocemos es el que nos ha transmitido el obispo cronista Gregorio de Tours, quien tenía su propia agenda política y quería transmitir una imagen de un bárbaro brutal que se transformaba en hombre civilizado tras su conversión al catolicismo. En este sentido, Louis Halphen ha remarcado el carácter «edificante» del relato del Turonense («Grégoire de Tours, historien de Clovis», *Mélanges d'histoire du Moyen Age offerts à Ferdinand Lot par ses amis et ses élèves*, París, 1925, p. 240).

⁵⁴ P. RICHÉ, *Éducation et culture dans l'Occident barbare*, *op. cit.*, p. 182.

⁵⁵ VENANCIO FORTUNATO, *Carmina*, VI, 2, v. 97, ed. M.G.H. Auctores Antiquissimi, vol. 4, 6, 2; P. RICHÉ, *Éducation et culture dans l'Occident barbare*, *op. cit.*, p. 184; y H.H. ANTON, *Fürstenspiel und Herrscherethos in der Karolingerzeit*, *op. cit.*, p. 51, n.º 31.

Pero, sobre todo, fue otro nieto de Clodoveo, el rey Teodeberto de Austrasia (reg. 534-548), «el más grande de los reyes francos del siglo VI»⁵⁶, cuya autoridad reconocían los Frisones, los Sajones y los Turingios y que llegó a disputar a Justiniano el dominio de Italia, quien mereció sin duda el título de *Rex litteratus*, convirtiéndose en el primero de los reyes sabios merovingios. Y es que Teodeberto fue un verdadero príncipe platónico, entusiasta protector de la cultura latina, como lo prueba la presencia de numerosos intelectuales en su *aula regia*.

Casado con una gran dama galorromana, Teodeberto organizó unos juegos hípicas al modo romano en Arlés, juegos que presidió como si fuera el emperador⁵⁷ y fue también el primer príncipe merovingio en hacer acuñar monedas de oro con su efigie, lo cual era prerrogativa de los emperadores (y por tanto provocó no poca indignación en Bizancio según refiere Procopio). Las leyendas incluidas en las monedas eran propias del discurso de la Realeza triunfal romana, tales como *dominus Theodebertus victor* en conmemoración de su campaña italiana del 539, en la que los bizantinos probaron por vez primera lo afilado de las hachas francas.

No obstante, también se ha encontrado un *solidus* de oro del Rey austrasiano con una leyenda mucho más apropiada para un gobernante salomónico: *pax et libertas*⁵⁸. Ahora bien, la mencionada expedición de Teodeberto a Italia en el año 539, si bien victoriosa en cierta medida, estuvo muy lejos de este lema de *Paz y Libertad*, ya que sus huestes arrasaron brutalmente toda la Liguria, una táctica militar bárbara que le hizo muy antipático a los cronistas bizantinos Procopio y Agathias, quienes han brindado de este *rey melenudo* una imagen centrada en su perfil de guerrero brutal, presuntuoso y semibárbaro⁵⁹.

Por el contrario, el obispo cronista Mario de Avenches, más objetivo en sus juicios, definía en su *Chronica* a Teodeberto de Austrasia como *el gran Rey de los Francos (Rex magnus Francorum)*, un epíteto valorativo que no dedica a ningún otro soberano merovingio⁶⁰. A tenor de su perfil salo-

⁵⁶ R. COLLINS, *Early Medieval Europe, op. cit., ed. cit.*, p. 221.

⁵⁷ P. RICÉ, *Éducation et culture dans l'Occident barbare, op. cit.*, p. 154.

⁵⁸ M. MCCORMICK, *Eternal Victory, op. cit.*, p. 338.

⁵⁹ R. COLLINS, *Theodebert I, Rex Magnus Francorum, art. cit.*, pp. 9-10 (AGATHIAS, *Historiarum Libri Quinque*, IV, 5; PROCOPIO DE CESAREA, *Bellum Gothicum*, VIII, 24, 6; *vid.*, AVERIL CAMERON, «Agathias on the Early Merovingians», *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa*, serie 2, 37, 1968, pp. 95-140.

⁶⁰ *Eo anno Theudebertus Rex Magnus Francorum obiit et sedit in Regno eius Theudebal- dus filius ipsius* (MARIO DE AVENCHES, *Chronica*, ed. Th. Mommsen, M.G.H. Auctores Antiquissimi, t. 11, p. 236; *apud* R. COLLINS, *Theodebert I, Rex Magnus Francorum, art. cit.*, p. 7).

mónico, creemos que este juicio de Mario de Avenches hace justicia a la figura del rey Teodeberto, cuya imagen negativa en la crónica bizantina se debe sobre todo al comportamiento de las hordas francas en Italia.

Y es que, al igual que sucediera a mayor escala en la corte del monarca ostrogodo Teodorico el Grande, en el círculo palatino de Teodeberto de Austrasia descollaron intelectuales que asumieron tareas de gobierno cumpliendo el Ideal Sapiencial platónico del filósofo-gobernante. Eran en su mayoría de origen provenzal, destacando entre ellos las figuras del patricio Parthenio, que alcanzó la dignidad de *magister officiorum* (primer ministro) y del matemático Hesychius, cuestor del reino (ministro de hacienda). También cabe mencionar a los refinados consejeros áulicos Asteriolo y Secundino, al diletante patricio marsellés Dynamius, al cultivado duque Lupo, al patricio poeta Jovino y al erudito gobernador de la ciudad de Marsella Bodesigelio⁶¹.

Pero quizá el personaje más interesante de entre ellos fuera el poderoso primer ministro, Parthenio. Parthenio era un patricio de un rancio linaje romano de Auvernia, siendo nieto del emperador Avito. Se educó en Milán junto al gran Enodio de Pavía y pasó unos años en la brillante corte ostrogoda de Rávena, junto al rey Teodorico el Grande. Su habilidad retórica fue ampliamente reconocida, aunque su reputación entre el pueblo y el clero era pésima debido a que había asesinado a su esposa y al amante de ésta al descubrirlos en flagrante adulterio. Elevado por el rey Teodeberto a la dignidad de *magister officiorum* en el año 544, acabaría sus días linchado por la multitud en Tréveris a causa de los elevados impuestos que impuso al pueblo con el fin de costear una ambiciosa política de *grandeur* romana.

Ahora bien, el esplendor cultural de la corte australiana de Teodeberto no termina en la figura de Parthenius. En esta corte plagada de intelectuales aquitanos y provenzales, no resulta extraño que se produjera la redacción del primer espejo de príncipes vinculado a los gobernantes francos. En efecto, el obispo Aureliano de Arlés (*ep.* 546-551), autor asimismo de una *Regula monachorum*, remitió a Teodeberto una epístola en torno a los deberes y funciones de la Realeza cristiana que constituye «una de las primerísimas exposiciones de los deberes de un gobernante cristiano»⁶²,

⁶¹ P. RICHÉ, *Éducation et culture dans l'Occident barbare*, *op. cit.*, pp. 154-155.

⁶² Roger COLLINS, «Theodebert I, *Rex Magnus Francorum*», *Ideal and Reality in Frankish and Anglo-Saxon Society*, *op. cit.*, p. 21: *is one of the very first explicit considerations of the duties of the Christian ruler, and is a true Mirror of Princes*. Collins piensa que esta epístola pudo haberla compuesto un obispo italiano también llamado Aureliano, pariente de Enodio de Pavía y exiliado en la Provenza hacia el 536. La añeja hipótesis de W. GUN-

un pequeño espejo de príncipes que actualizaba para un gobernante germánico el Ideal político constantiniano de Eusebio de Cesarea⁶³.

El obispo Aureliano tenía como objetivo en esta misiva de contenido especular *minimizar* la legitimación por la sangre de la Realeza franca (la sangre sacralizada pagana de los primeros merovingios), optando por centrarse en las responsabilidades morales cuyo ejercicio sería el que convertiría a Teodeberto en un buen rey⁶⁴. De este modo, el obispo de Arlés cita una serie de virtudes que debe reunir un *Rex christianus* en su persona: *pietas, concordia, mansuetudo, iustitia, misericordia* y, por encima de todo, *humilitas*, la cual sería *fuelle de grandeza para aquellos que ocupan altas dignidades*⁶⁵.

Una cualidad, la humildad, cuya inclusión entre las virtudes regias llama la atención del profesor Collins, quien la considera «chocante», dado que ni era uno de los estereotipos heredados de la tradición de los panegíricos imperiales romanos ni tampoco era algo que la Iglesia latina de ese tiempo exigiera a los gobernantes, siendo el único precedente de esta exigencia los escritos del obispo San Ambrosio de Milán⁶⁶.

En efecto, pensamos que la inclusión de la *humilitas* entre las virtudes regias por Aureliano de Arlés resulta ser uno de los primeros pasos del episcopado occidental en el doble camino de la moralización de la Realeza y la teorización hierocrática, dentro de una tradición ideológica que podríamos calificar tanto de *ambrosiana* como de *gelasiana*. Curiosamente, Aureliano indica que el rey ha *aprendido (didicisti)* esta humildad regia pero añade que también la ha *enseñado (et docuisti)*. ¿Alude el obispo provenzal al mero *exemplum regis* a partir de su conducta pública o se refiere, por elevación, a la función magisterial de la Realeza cristiana? Resulta difícil determinarlo.

Lo cierto es que Aureliano conjugaba grandes alabanzas con severas advertencias, ya que en un pasaje singular, tras intitular *sacratissime praesul* (santísimo gobernante) a Teodeberto siguiendo esquemas de sacralización

DLACH que atribuye la autoría a Aureliano de Arlés (cuyo estilo literario es para Collins de una *barbaric simplicity*) nos parece, sin embargo, en principio algo más sólida (*vid.* «Die Sammlung der *Epistolae Austrasicae*», *Neues Archiv*, 13, 1888, pp. 365-387).

⁶³ John Michael WALLACE-HADRILL, «The Long-Haired Kings», *The Long-Haired Kings*, *op. cit.*, p. 192.

⁶⁴ R. COLLINS, *Theodebert I, Rex Magnus Francorum*, *art. cit.*, p. 20.

⁶⁵ *Ostendatis ibi opera misericordie, iustitiae, concordiae, pietatis, mansuetudinis, humilitatis... Didicistis itaque, quam sit arduum excelsa conscendere, et docuisti, quam sit in sublimibus humilitatem servare* (AURELIANO DE ARLÉS, *Epistola ad Theodebertum Regem Francorum*, ed. W. Gundlach, *Epistolae Austrasicae*, X, M.G.H. Auctores Antiquissimi, p. 427; *apud* R. COLLINS, *Theodebert I, Rex Magnus Francorum*, *art. cit.*, p. 20, n.º 60 y p. 22, n.º 63).

⁶⁶ R. COLLINS, *Theodebert I, Rex Magnus Francorum*, *art. cit.*, p. 22.

de la Realeza, esgrime ante su mirada la amenaza del Infierno: *recuerda siempre, escribe, el día del Juicio, el día del terror inenarrable, el día del furor del Señor* (si bien espera que el rey alcance la *corona sanctorum*, el galardón de la santidad)⁶⁷.

Pero en su misiva el obispo realizaba también un panegírico de Teodeberto cuyo *cetno imperaba sobre múltiples pueblos, unidos por la firme dominación* de este Rey Conquistador y dominador de naciones⁶⁸, vinculando inmediatamente la gloria secular y los éxitos como conquistador de Teodeberto con la excelencia de la vida religiosa de éste⁶⁹.

¿Nuevo Nerón o Salomón merovingio?: el rey Childerico de Neustria

No se puede decir lo mismo, ciertamente, del otro Rey Filósofo merovingio: Childerico de Neustria (*reg.* 561-584), quien parece que, a pesar de ser un príncipe muy letrado, ha pasado a la posteridad como el arquetipo del literato diletante, criminal e impío, resumido en el epíteto de *nuevo Nerón* que le adjudicó Gregorio de Tours. Una imagen que quizá se deba más a una *damnatio memoriae* episcopal que al verdadero talento literario del personaje, tan brillante en el aspecto intelectual como criminal en su comportamiento moral. Sea como fuere, esta imagen *neroniana* le acompañará siempre como un sambenito.

Aunque excepcional por su talento literario entre los merovingios, el caso de Childerico de Neustria no fue tan raro en su propia familia directa. Sabemos que gozaban de instrucción literaria sus tres hermanos, los hijos del rey Clotario entre quienes éste dividió el reino: Cariberto de Aquitania, Sigeberto de Austrasia y Gontran de Burgundia. Esta *humanitas* no les impidió emprender una fratricida guerra civil entre sí que desangró la Galia entre el año 569 y el 575, al igual que no supuso un freno para el propio Childerico a la hora de hacer asesinar a su propia esposa, la visigoda Galsuinda, para contraer matrimonio con su amante Fredegunda.

⁶⁷ *Cogita semper, sacratissime praesul, diem iudicii, diem terroris inerrabilis, diem furoris Domini, diem remunerationis iustorum* (AURELIANO DE ARLÉS, *Epistola ad Theodebertum Regem*, *loc. cit.*; *apud* R. COLLINS, *Theodebert I, Rex Magnus Francorum*, *art. cit.*, p. 21, n.º 61).

⁶⁸ *Praetereo generis tui stimma sidereum; taceo et illud, quod unicus sceptris, multiplex populis, gente varius, dominatione unitus, solidus Regno, diffusus imperio* (AURELIANO DE ARLÉS, *Epistola ad Theodebertum Regem*, *loc. cit.*; *apud* R. COLLINS, *Theodebert I, Rex Magnus Francorum*, *art. cit.*, p. 20, n. 59).

⁶⁹ R. COLLINS, *Theodebert I, Rex Magnus Francorum*, *art. cit.*, p. 20.

En cuanto a Childerico, éste compuso dos libros de versos latinos imitando el estilo del poeta Sedulio (fl. 425-450), varios himnos litúrgicos para la Misa y escribió un tratado teológico sobre la Santísima Trinidad en el cual demostró su erudición *in Sacris Litteris* (a pesar de emitir algunas opiniones de corte arriano), aunque parece ser que su métrica era torpe y era más bien dado a las extravagancias literarias, según demuestra la lectura de su himno a San Médard de Noyon, una copia del cual ha sobrevivido en un manuscrito de la biblioteca monástica de Saint Gall⁷⁰.

Ahora bien, Childerico no se limitó a escribir versos y tratados, también pretendió reformar el alfabeto latino añadiéndole cuatro letras (la griega ω , además de tres letras nuevas: *ae*, *the* y *wi*: ψ , Z y Δ)⁷¹, una medida que nos recuerda la reforma del alfabeto del emperador Claudio y que revela unas inquietudes culturales muy hondas por parte del rey merovingio. Como también es reveladora su orden a las *civitates* de sus dominios de que enseñaran en las escuelas a los jóvenes este nuevo alfabeto y se borrara de sus libros los antiguos caracteres, lo que testimoniaría tanto la permanencia del sistema escolar romano, siquiera sea en su nivel más elemental, como la conciencia educacional del rey⁷².

Además, parece ser que su amplia cultura tuvo efectos prácticos en su legislación, ya que utilizó la ley llamada *Peri Epiboles* del *basileus* bizantino Tiberio II (con quien tuvo una amistosa relación epistolar) para la redacción de un Edicto por el cual reguló el *fiscus regalis* (el patrimonio público en tierras y derechos) siguiendo el modelo romano, eso sí tras duras negociaciones con los *optimates*⁷³.

Por si esto fuera poco, Gregorio de Tours señala, en tono crítico, que el Rey merovingio tenía el propósito de construir dos anfiteatros, uno en París y otro en Soissons, con el fin de ofrecer espectáculos al pueblo (*eosque populis spectaculum praebens*)⁷⁴. En fin, en Childerico encontramos a

⁷⁰ FR. BRUNHÖLZL, *Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters*, op. cit., ed. cit., t. 1, p. 117. Ha sido editado por K. STRECKER, *Rythmi Aevi Merovingici et Carolini*, vol. 1, p. 455 y ss. Vid. Dag NORBERG, *La Poésie latine rythmique du Haut Moyen Age*, Studia Latina Homiensia, vol. 2, Estocolmo, 1954, pp. 31-41.

⁷¹ P. RICHÉ, *Éducation et culture dans l'Occident barbare*, op. cit., pp. 184-185.

⁷² I.N. WOOD, *Administration, Law and Culture in Merovingian Gaul*, art. cit., p. 73. La información la proporciona SAN GREGORIO DE TOURS (*Historia Francorum*, V, 44).

⁷³ A. DOPSCH, *Wirtschaftliche und soziale Grundlagen der europäischen Kulturentwicklung*, op. cit., p. 255; vid. Ernst STEIN, «Des Tiberius Constantinus Novelle *Peri Epiboles* und der *Edictus Chilperici Regis*», *Klio*, 16, 1920, pp. 72-74, y F. BEYERLE, «Das legislative Werk Chilperichs I», *Zeitschrift für Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte*, 78, 1961, pp. 1-38.

⁷⁴ SAN GREGORIO DE TOURS, *Historia Francorum*, V, 17; Y. HEN, *Culture and religion in Merovingian Gaul*, op. cit., p. 225).

un príncipe germánico obsesionado con la *Imitatio Imperii*, la emulación de Bizancio y Roma a toda costa. Es en el marco de esta *imitatio* de lo romano donde habría que situar su entusiasmo sapiencial (como ya vimos que sucedía con Teodorico el Grande y también con el primo austrasiano de Childerico, el rey Teodeberto)⁷⁵.

En lo que toca a la educación en general de los príncipes merovingios a lo largo del siglo VI, Gregorio de Tours, al hacer el retrato del rey Gundobaldo, alude a que éste fue criado, *según la costumbre de los reyes (ut regum istorum mos est), crinitus* («melenudo») y, ¡atención!, *litteris eruditus*⁷⁶. Esta *costumbre* de educar a los hijos de los reyes en las Letras latinas desmentiría la condición semianalfabeta que a partir del tópico historiográfico uno podría presuponerles a los *reyes holgazanes*, pero es una información que no ha sido verificada en otras fuentes, permaneciendo hasta el momento como un dato aislado de una crónica.

A propósito de esto, John Contreni ha objetado que el término *mos est* puede hacer referencia únicamente a *crinitus* y no a *litteris eruditus*, mientras que Pierre Riché y Rosamond McKitterick han optado por interpretar el texto como una corroboración de la existencia de una educación palaciega merovingia⁷⁷. En cualquier caso, no parece que hubiera una escuela palatina institucionalizada sino más bien se contaría en cada ocasión con los servicios de un preceptor *ad hoc*. Significativo es, en este sentido, el hecho de que el hijo del culto Childerico, el rey Clotario II, no recibiera una educación literaria adecuada debido a la *desidia* de su madre Fredegunda, algo de lo que esta reina será acusada por el obispo Pretextato⁷⁸.

Si la instrucción de los *reges criniti* hubiera estado institucionalizada tal y como se desprende del texto del Turonense esta incuria de Fredegunda no habría tenido ocasión de producirse. Lo que sí está recogido en las fuentes es la presencia en la corte merovingia de *nutritores* regios

⁷⁵ Y. HEN, *Culture and Religion in Merovingian Gaul*, *op. cit.*, p. 225; P. RICÉ incide en la misma idea: *en honorant les lettres, les Francs se donnaient l'illusion qu'ils pouvaient se rattacher à la grande tradition de la civilisation romaine (Éducation et culture dans l'Occident barbare, op. cit., p. 186)*.

⁷⁶ SAN GREGORIO DE TOURS, *Historia Francorum*, VI, 24: *Hoc cum natus esset in Galliis et diligenti cura inutritus, ut regum istorum mos est crinium flagellis per terga dimissis, litteris eruditus*; I.N. WOOD, *Administration, Law and Culture in Merovingian Gaul*, *art. cit.*, p. 67, n. 24; R. MCKITTERICK, *The Carolingians and the Written Word*, *op. cit.*, pp. 215-216, n.º 17.

⁷⁷ P. RICÉ, *Éducation et culture dans l'Occident barbare, op. cit.*, p. 182; R. MCKITTERICK, *The Carolingians and the Written Word, op. cit.*, pp. 215-216, n. 17.

⁷⁸ P. RICÉ, *Éducation et culture dans l'Occident barbare, op. cit.*, p. 187.

(pedagogos de los príncipes), el más importante de los cuales fue Gogón, *maior domus et nutricius* de Childeberto II y amigo del obispo Venancio Fortunato. Ian Wood apunta que no sólo los príncipes habrían recibido educación en el *aula regia* merovingia, sino que, al igual que ocurría en el Toledo del siglo VII, jóvenes aristócratas habrían sido enviados a la corte (a la que califica de *focus for talent*) para ser instruidos en diversas materias, una idea en la que Pierre Riché ha insistido también⁷⁹.

Ahora bien, nadie aporta muchas pruebas documentales para apoyar esta aseveración, únicamente algunas anécdotas extraídas de hagiografías del período. La más significativa es la contenida en la *Passio* de Leodegardo, quien fue enviado de niño por sus padres a la corte de Clotario II para su formación. Sin embargo, el rey despachó a su vez a Leodegardo al cuidado del obispo Dido de Poitiers, lo que bien pudiera ser un indicio de que no había una *schola palatina* propiamente dicha en su corte (por lo menos, no de la misma forma en que la habría en el Aquisgrán de Carlomagno).

De cara a dilucidar esta cuestión, llama también nuestra atención una carta del abad Bertegiselo a Desiderio de Cahors en la época en la que éste era aún el tesorero de Clotario II. De esta misiva se deduce que Desiderio tenía adolescentes a sus órdenes en palacio, unos adolescentes que bien pudieran haber formado parte de una suerte de *schola palatina*⁸⁰.

De mayor peso probatorio parece la presencia institucionalizada en la corte merovingia de jóvenes *nutriti* o *commendati regis*, entregados al *obsequium* del soberano por sus padres. Ahora bien, aquí el término *schola palatii* haría alusión no a una institución educativa sino a una suerte de cuerpo de guardia del rey formado por estos jóvenes *nutriti*, un cuerpo de guardia gemelo al de los *antrustiones* (guerreros adultos de la comitiva regia ligados por un juramento personal de fidelidad al monarca)⁸¹.

En efecto, el término *schola* era utilizado en época romana para nombrar al cuerpo de los cadetes de la guardia pretoriana y también podía hacer referencia al concepto de *aula* en tanto que estructura habitacional palaciega, siendo los *scholares regis* aquellos que convivían con el príncipe (*convivae regis*) en el *aula regia*. Todo esto no obsta, ni mucho menos, para que la corte no pudiera haber sido realmente una «école de cadres»

⁷⁹ I.N. WOOD, *Administration, Law and Culture in Merovingian Gaul*, art. cit., p. 74; P. RICHÉ, *Éducation et culture dans l'Occident barbare*, op. cit., p. 194.

⁸⁰ D. GANZ, *Bureaucratic shorthand and Merovingian Learning*, art. cit., p. 63.

⁸¹ P. RICHÉ, *Éducation et culture dans l'Occident barbare*, op. cit., p. 195; vid. VACANDARD, «La scola du palais mérovingien», *Revue des Questions Historiques*, 61 y 62, 1897, pp. 490-492 y pp. 546-549.

para la formación de futuros funcionarios y dignatarios como quiere Pierre Riché, pero esto aún está por demostrar de forma fehaciente⁸².

Mucho más incontrovertible es la presencia de intelectuales con una función educativa en la corte merovingia: el caso del mencionado obispo Arnulfo de Metz, durante muchos años al servicio del *rector palatii* Gundulfo y luego encumbrado a la dignidad de tutor del rey durante la minoría de Dagoberto I, es el más llamativo, pero se pueden citar muchos otros nombres, algunos de los cuales ya han aparecido a lo largo de este capítulo⁸³.

Así pues, debemos ser muy prudentes a la hora de dar una respuesta a la cuestión de la existencia de una *schola palatina* merovingia, pues si bien parece comprobado que se educó en las Letras latinas a un número significativo de príncipes de sangre real merovingia, permanece como meramente factible el hecho de que también se educara en palacio a los hijos de los aristócratas francos.

El arquetipo de los reyes sabios en la cronística merovingia

La *intelligentsia* del Reino de los Francos no tuvo un mayor interés en crear una variante merovingia del antiguo *topos* de la Realeza sapiencial. En los textos producidos por el mundo franco de los siglos VI y VII no encontramos nada comparable a los discursos de la Realeza sapiencial cristiana debidos a la intelectualidad ostrogoda (Casiodoro, Boecio, Jordanes y Enodio), ni siquiera los aislados fragmentos que descubríamos en el Reino Visigodo. Más bien lo que encontramos es un contramodelo de la Realeza sapiencial.

La razón de ello la encontramos en la personalidad de San Gregorio de Tours (*n.* 539), el principal y casi único cronista del siglo VI merovingio. Enfermizo y de pequeña estatura, diácono con sólo veinticinco años, consagrado obispo de Tours en el 573, Gregorio era descendiente de una distinguida familia senatorial galorromana con un largo historial de servicios a la Iglesia, pues la había fundado un mártir (Vecio Epagato, *m.* 177) y además entre sus antepasados y familiares directos había nada menos que tres obispos canonizados (San Tetricio de Langres, San Nicetio de Lyon y San Eufronio de Tours, su antecesor en la cátedra episcopal). El propio Gregorio presumía en su crónica de que de los dieciocho obis-

⁸² P. RICHÉ, *Éducation et culture dans l'Occident barbare*, *op. cit.*, pp. 196-197.

⁸³ I.N. WOOD, *Administration, Law and Culture in Merovingian Gaul*, *art. cit.*, p. 75.

pos que le habían precedido en la Sede turonense, únicamente cinco no tenían ninguna conexión familiar con él⁸⁴.

Evidentemente, estos antecedentes familiares marcaron de forma indeleble la óptica ideológica e historiográfica de Gregorio de Tours, cuya *Historia Francorum* es una crónica comprometida con la causa de la Iglesia Católica en la línea apologética de las historias de Eusebio de Cesarea, San Jerónimo y Orosio. De hecho, esta obra comienza con una extensa exposición del dogma católico tal y como el obispo lo concebía de forma que la ortodoxia del autor quedara clara para el lector⁸⁵.

San Gregorio de Tours, considerado el *Herodoto de la barbarie* y el padre de la historiografía francesa, probó su pericia literaria no sólo como cronista o hagiógrafo (le debemos un *Liber in gloria confessorum* y hagiografías de San Martín, San Julián y San Andrés), sino también como astrónomo, pues a su pluma se debe el breve *De Cursu Stellarum Ratio*⁸⁶. En este sentido, algunos autores han apuntado que el Turonense dominaba las artes de la retórica como demuestra su maestría en los diálogos de su crónica y que si su estilo literario era rudimentario ello era algo deliberado para que le entendieran los clérigos menos cultivados⁸⁷.

En cualquier caso, Gregorio de Tours no recibió una educación en la *scientia litterarum* muy profunda, puesto que estudió en la *schola* episcopal de Clermont, donde el archidiácono Avito únicamente impartía la *Sacra Pagina*, es decir, la gramática y la retórica latinas a partir de los textos bíblicos⁸⁸. Este desconocimiento de los autores clásicos, remediado luego con alguna lectura ocasional (cita a Virgilio, Salustio y Marciano Capella en su crónica)⁸⁹, pudo haber supuesto un serio handicap para el Turonense de cara no sólo a su habilidad literaria sino también en lo que toca a su apertura de miras con respecto al conocimiento secular.

Resulta particularmente interesante, en este sentido, el mencionado retrato negativo que de un Rey Filósofo como Childerico de Neustria

⁸⁴ L. THORPE (ed.), *Gregory of Tours. The History of the Franks*, intro., *op. cit.*, p. 7. Además, su hermano Pedro era diácono en Langres y su sobrina Justina era abadesa del monasterio de Santa Radegunda.

⁸⁵ L. THORPE (ed.), *Gregory of Tours. The History of the Franks*, intro., *op. cit.*, p. 10.

⁸⁶ Fr. BRUNHÖLZL, *Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters*, *op. cit.*, ed. cit., t. 1, p. 129. Sin embargo, G. Vinay considera «pedestres» las obras del obispo de Tours (*San Gregorio di Tours*, Turín, 1940, p. 98).

⁸⁷ John Michael WALLACE-HADRILL, «The Work of Gregory of Tours in the Light of Modern Research», *The Long-Haired Kings*, *op. cit.*, p. 50. Autores como Kurth, Levillain y Löfstedt han apuntado este realismo del latín de Gregorio y destacado su erudición literaria.

⁸⁸ P. RICHÉ, *Éducation et culture dans l'Occident barbare*, *op. cit.*, p. 159.

⁸⁹ L. THORPE (ed.), *Gregory of Tours. The History of the Franks*, intro., *op. cit.*, pp. 28-29.

hizo Gregorio de Tours. El obispo cronista no duda en calificar a su particular «bestia negra» como el *Nerón y Herodes de nuestro tiempo*⁹⁰, entre otras cosas por dedicarse al cultivo de la literatura. Aquí lo anecdótico es que se burlara de la torpe métrica de los poemas del rey Childerico (*sus versos eran flojos, ponía sílabas largas donde correspondía poner cortas y vice-versa: no comprendía bien lo que hacía*)⁹¹, lo importante es que considerara reprochable en un monarca la actividad literaria *en sí misma* (así, habla de las *manifiestas extravagancias* literarias de Childerico)⁹².

Consideramos tremendamente significativo este recelo de Gregorio de Tours hacia la figura del *rey clericalizado* en tanto que Rey Sabio. Pensamos que la abierta hostilidad de Gregorio de Tours hacia el rey Childerico pudo deberse a tres razones (o quizá a todas ellas a la vez): *a*) las desviaciones heréticas arrianas y sabelianas que el obispo detectó en el *De Trinitate* redactado por el rey⁹³; *b*) la desaprobación moral, en la línea de San Gregorio Magno, de todo cultivo de la literatura pagana (a lo que se unía el gusto del rey por los Juegos circenses); *c*) la postura de reivindicación de la *potestas* regia que el rey mantuvo frente al episcopado franco.

En efecto, según la *Historia Francorum*, el rey de Neustria habría advertido con preocupación que el fisco regio se debilitaba gradualmente a medida que las donaciones a la Iglesia aumentaban: *divitiae nostrae ad ecclesias sunt translatae* (nuestras riquezas van a parar a las iglesias). Este trasvase de recursos tendría como consecuencia última, según las palabras que el propio Turonense pone en boca de Childerico, que *perezca el honor del rey y reinen los obispos* (hay que recordar que la posesión de la tierra es la principal plataforma del poder en una sociedad preindustrial)⁹⁴. Esta oposición regia al crecimiento de la influencia política y social del episcopado galo bien pudo ser lo que acabó de hacer antipática la figura del rey Childerico al Turonense, un obispo partidario de la figura del Rey Guerrero tutelado por la Iglesia.

⁹⁰ SAN GREGORIO DE TOURS, *Historia Francorum*, VI, 46, *op. cit.*, *ed. cit.*

⁹¹ SAN GREGORIO DE TOURS, *Historia Francorum*, VI, 46, *op. cit.*, *loc. cit.*

⁹² FR. BRUNHÖLZL, *Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters*, *op. cit.*, *ed. cit.*, t. 1, p. 117; M. REYDELLET, *La Royauté dans la littérature latine*, *op. cit.*, p. 545, n.º 160 y pp. 416-417.

⁹³ SAN GREGORIO DE TOURS, *Historia Francorum*, V, 44 (*apud* J.M. WALLACE-HADRILL, *The Work of Gregory of Tours*, *art. cit.*, p. 58).

⁹⁴ SAN GREGORIO DE TOURS, *Historia Francorum*, VI, 46: *ecce pauper remansit fiscus noster, ecce divitiae nostrae ad ecclesias sunt translatae; nulli penitus nisi soli episcopi regnant; periet honor noster et translatus est ad episcopus civitatum* (*apud* M. REYDELLET, *La Royauté dans la littérature latine*, *op. cit.*, p. 418).

No obstante, hay que tener también en consideración los crímenes tiránicos que el santo obispo de Tours achaca a *ese hombre malvado*, el rey Childerico, como por ejemplo cuando escribe que el merovingio *saqueó y quemó varias regiones, no una sino varias veces*, a lo que añade que el rey *no mostró remordimiento, sino más bien se refociló en ello, como Nerón cuando recitaba tragedias mientras su palacio ardía en llamas*⁹⁵.

Esta acusación de tiranía la completa el Turonense denunciando que Childerico era un opresor de los pobres y un enemigo de la Iglesia: *imponía frecuentemente cargas fiscales injustas en sus súbditos con el único objeto de confiscar sus propiedades... En su tiempo raramente fueron elegidos hombres de Iglesia para las sillas episcopales... Nunca cesó en sus ataques a aquellos que servían a Nuestro Señor y cuando estaba con sus íntimos los obispos eran objeto constante de sus burlas*⁹⁶.

El broche final de este durísimo alegato lo constituye una descripción de la depravación moral y crueldad del rey poeta: *era extremadamente glotón y su dios estaba en su estómago. Acostumbraba a sostener que nadie era más inteligente que él... Odiaba a los pobres y todo lo que representaban... Es imposible imaginar algún vicio que este hombre no practicara. Estaba siempre cavilando nuevas formas de tortura para sus súbditos. Cada vez que alguien era sentenciado por algún crimen, ordenaba sin más que le sacaran los ojos... Nadie le amaba y murió solo y abandonado por todos*⁹⁷.

Sea cierto o no este terrible retrato de un rey tiránico, cruel y depravado, lo cierto es que, en la mentalidad política del Turonense, la única función regia significativa es la *defensio populi*, una función guerrera que excluía el arquetipo sapiencial de entre los atributos de la Realeza⁹⁸. En la óptica del Turonense, el hecho de que Childerico gustara de la poesía y fuera instruido en el saber secular fue un agravante y no un eximente de sus crímenes y gobierno tiránico.

Tal y como señala Wallace-Hadrill, no es que Childerico encarnara el ideal platónico del Rey Filósofo, pero su figura es reveladora de que el amor al saber era ya considerado entre los Francos como algo apropiado para uno de los *reges criniti*⁹⁹. Al mismo tiempo que iba de cacería o ejecutaba espeluznantes *vendetas* sobre sus enemigos, Childerico componía versos, promulgaba edictos educacionales y redactaba tratados teológicos

⁹⁵ SAN GREGORIO DE TOURS, *Historia Francorum*, VI, 46, *op. cit.*, *loc. cit.*

⁹⁶ SAN GREGORIO DE TOURS, *Historia Francorum*, VI, 46, *op. cit.*, *loc. cit.*

⁹⁷ SAN GREGORIO DE TOURS, *Historia Francorum*, VI, 46, *op. cit.*, *loc. cit.*

⁹⁸ SAN GREGORIO DE TOURS, *Historia Francorum*, VIII, 8 y IX, 36; *apud* M. REYDELLET, *La Royauté dans la littérature latine*, *op. cit.*, pp. 374-375.

⁹⁹ J.M. WALLACE-HADRILL, *The Long-Haired Kings*, *art. cit.*, p. 191.

Y eso le convierte en uno de los reyes sabios de la Antigüedad Tardía por bárbaro que fuera su comportamiento en otros aspectos.

Por otra parte, Venancio Fortunato nos ofrece una mucha mejor imagen de Childerico que Gregorio de Tours. Peter Godman ha señalado, en este sentido, que «el antiguo ideal del *Rex doctus*» fue proyectado conscientemente por el poeta italiano sobre Childerico con la intención de potenciar su ya mermado prestigio¹⁰⁰.

En efecto, en el Panegírico en verso que compuso en el año 580 de su figura, alababa la habilidad literaria y conocimientos teológicos del rey franco, *tales como no los encontramos en sus antepasados*, a los cuales *iguallaba en valía militar pero superaba por su dominio de las Letras*¹⁰¹. En otra estrofa, el poeta escribía que *para mí es un rey admirable sobremanera, cuyo poderío en la batalla y fortaleza no son menores que la corrección con la que adorna sus poemas. Las leyes arman al rey y sus leyes dirigen las armas. Ha seguido las sendas del saber en diversas disciplinas*¹⁰². Un juicio que completa en otra sección del poema, donde proclama que el rey vence en saber, ingenio y elocuencia a todos sus súbditos¹⁰³.

Si bien hay que tener en cuenta que el poeta italiano estaba dibujando un perfil estereotipado de la Realeza y el carácter laudatorio del poema, no es menos cierto que su elogio debía tener una base real ya que si no hubiera parecido satírico a su audiencia. Indudablemente, Venancio Fortunato valoraba la cultura literaria de Childerico como una virtud regia y sabía que al rey le gustaba que se le reconociera su superioridad intelectual sobre otros príncipes de su tiempo. Si bien algunos especialistas han descalificado este poema encomiástico como la obra de un sicofante que no duda en mentir para embellecer el retrato del soberano, otros, no menos prestigiosos, han optado por señalar que acaso fuera el duro juicio de Gregorio de Tours el que habría que revisar por estar lleno de prejuicios. Los horrendos crímenes de Childerico, entre los que se contó el asesinato

¹⁰⁰ P. GODMAN, *Poets and Emperors*, op. cit., p. 36.

¹⁰¹ *Regibus aequalis de carmine maior haberis, / Dogmate vel qualis non fuit ante parens. / Te arma ferunt generi similem sed litera praefert: / Sic veterum regum par simul atque prior* (VENANCIO FORTUNATO, *Carmina*, IX, 1); J.M. WALLACE-HADRILL, *The Long-Haired Kings*, art. cit, p. 196, n. 2; y P. GODMAN, *Poets and Emperors*, op. cit., p. 35. Esta idea la repite el poeta más adelante con otras palabras (*doctrinae studio vincis et omne genus, / regibus aequalis de carmine maior haberis, / dogmate vel qualis non fuit ante parens*).

¹⁰² VENANCIO FORTUNATO, *Carmina*, IX, 1: *Admirande mihi nimium Rex, cuius opime / Proelia robor agit, carmina lima polit. / Legibus arma regis et leges dirigit armis; / Artis diversae sic simul itur iter* (apud J.M. WALLACE-HADRILL, *The Long-Haired Kings*, art. cit., p. 197).

¹⁰³ VENANCIO FORTUNATO, *Carmina*, IX, 1: *Quid? Quoscumque etiam regni dicione gubernas / doctior ingenio vincis et ore loquax* (P. GODMAN, *Poets and Emperors*, op. cit., p. 34).

de su esposa y su hermano, son ciertamente innegables, pero también lo parecen sus capacidades intelectuales¹⁰⁴.

El poeta italiano incidió en su panegírico de Childerico sobre todo en tres arquetipos políticos: el Rey beligerante, el Rey amante de la justicia y el Rey letrado (*Rex belliger*, *Rex amator Iustitiae* y *Rex litteratus*)¹⁰⁵. Quizá el epíteto más laudatorio que le dedica al rey es el de *Catholicis religionis apex* (cabeza de la religión católica)¹⁰⁶, lo cual le situaba a la par con el emperador bizantino en tanto que líder laico de la Cristiandad. Desde luego, si en algún verso del panegírico hay exageración sicofántica es en éste, ya que Childerico, adversario del episcopado de su reino y autor de un tratado herético sobre la Santísima Trinidad, no podía competir ni con los monarcas visigodos ni con los basileos bizantinos en prestigio como gobernante cristiano.

Ciertamente, el modelo teórico de la Realeza cristiana introducido en la Galia merovingia por Venancio Fortunato difería mucho de las concepciones de San Gregorio de Tours¹⁰⁷. Se podría simplificar la cuestión diciendo que el italiano Venancio Fortunato estaba más cerca de los presupuestos teóricos del Ideal Sapiencial de la Realeza de Casiodoro y Boecio, mientras que el Turonense coincidiría con la línea hierocrática que años después postularían San Isidoro de Sevilla y San Gregorio Magno¹⁰⁸.

En consecuencia, cabe concluir que la actitud de sospecha de Gregorio de Tours hacia el discurso sapiencial de la Realeza cristiana no fue compartida por Venancio Fortunato. Además, Fortunato había tomado partido abiertamente por la corte neustriana de Childerico frente a la de su hermano y rival, el rey Sigeberto de Austrasia (a quien en su día había elogiado como un «nuevo Aquiles»)¹⁰⁹. Y es que, el poeta italiano, tras

¹⁰⁴ P. GODMAN, *Poets and Emperors*, *op. cit.*, pp. 28-29.

¹⁰⁵ M. REYDELLET, *La Royauté dans la littérature latine*, *op. cit.*, p. 330.

¹⁰⁶ VENANCIO FORTUNATO, *Carmina*, IX, 1, v. 144: *sic quoque catholicis religionis apex* (*apud* M. REYDELLET, *La Royauté dans la littérature latine*, *op. cit.*, p. 331, n.º 140).

¹⁰⁷ M. REYDELLET, *La Royauté dans la littérature latine*, *op. cit.*, p. 344; *vid.* M. BRENNAN, «The Image of the Frankish Kings in the Poetry of Venantius Fortunatus», *Journal of Medieval History*, 10, 1984 y M.H. HOEFELICH, «Between Gothia and Romania: the Image of the King in the Poetry of Venantius Fortunatus», *Res Publica Litterarum*, 5, 1982, p. 123 y ss.

¹⁰⁸ La diferencia más sustancial entre el pensamiento de Gregorio Magno y el de Gregorio de Tours estriba en la ausencia en el ideario de este último de la función pastoral de la Realeza, esto es, de la noción de *ministerium regio*. Esta función sacral es sustituida en los esquemas del Turonense por el concepto de «raza elegida», lo que implicaría una transmisión hereditaria de los dones carismáticos entre los *reges criniti* (según ha señalado M. REYDELLET, *La Royauté dans la littérature latine*, *op. cit.*, p. 395).

¹⁰⁹ M. REYDELLET, *La Royauté dans la littérature latine*, *op. cit.*, pp. 310-312.

una primera estancia en la corte austrasiana de Metz (fruto de la cual es su temprano panegírico de Sigeberto como *rector gentibus*), acudió a la ciudad de París, donde entró en contacto con el rey Childerico, siendo a partir de entonces un defensor de su figura¹¹⁰. ¿Estómago agradecido, entonces?

Finalmente, no hay que olvidar que Venancio Fortunato no era precisamente un timorato en lo que atañe al encomio de los reyes, ya que no dudaba en utilizar imágenes cesaropapistas como la del Rey Sacerdote, como hizo en su Panegírico dedicado al rey Childeberto, a quien no tuvo reparo en elogiar nada más y nada menos que como *Melchisedech noster*, un atrevimiento si tenemos en cuenta que esta imagen se solía reservar en Occidente por entonces a Jesucristo¹¹¹.

No sólo Childerico fue objeto de un elogio sapiencial por parte de Venancio Fortunato. En su panegírico de otro rey merovingio, Cariberto, el poeta italiano no dudaba en aplicarle la imagen salomónica junto a la davídica: *sapientia* salomónica y *mansuetudo* (mansedumbre) davídica serían las virtudes que adornarían al malogrado príncipe franco, encarnación del *Rex doctus et placidus*¹¹². Rey plácido en tanto que soberano amante de la paz, lo que es ponderado por el poeta como una virtud que le hacía superior a sus antepasados que *habían extendido sus dominios con derramamiento de sangre*¹¹³.

También incidía en su poema en la elocuencia en lengua latina del rey Cariberto, de la cual afirma que superaría incluso *a la de nosotros los romanos*¹¹⁴. En realidad, Cariberto, sin llegar a ser un *nuevo Salomón*, parece que sí que era un hombre con ciertas inquietudes intelectuales, un gobernante bárbaro ennoblecido a los ojos de Venancio Fortunato por su aceptación de la superior cultura romana. Y es que este poeta italiano fue uno de los primeros intelectuales romanos en mirar con buenos ojos a los

¹¹⁰ M. REYDELLET, *La Royauté dans la littérature latine*, op. cit., p. 313.

¹¹¹ VENANCIO FORTUNATO, *Carmina*, II, 10, 17: *Melchisedech noster merito Rex atque sacerdos / complevit laicus religionis opus / Publica iura regens ac celsa palatia sevans / unica pontificum gloria norma fuit* (apud M. REYDELLET, *La Royauté dans la littérature latine*, op. cit., p. 323, n.º 107).

¹¹² VENANCIO FORTUNATO, *Carmina*, VI, 2, 77: *Quod tan mirifico floret patientia cultu / est tibi Daviticae mansuetudo vitae. / Iustitiae rector, venerandi iuris amator, / Iudicium sapiens de Salomone trahis / tu melior fidei merito* (apud M. REYDELLET, *La Royauté dans la littérature latine*, op. cit., p. 328, n.º 123). También le atribuye la *gravitas* de los Fabios y el *ingenium* de Trajano (P. GODMAN, *Poets and Emperors*, op. cit., p. 27).

¹¹³ P. GODMAN, *Poets and Emperors*, op. cit., p. 26.

¹¹⁴ VENANCIO FORTUNATO, *Carmina*, VI, 2, 97-100; P. GODMAN, *Poets and Emperors*, op. cit., p. 25.

invasores germanos romanizados, lo cual supone un hito en la historia de las mentalidades para algunos historiadores¹¹⁵.

Volviendo a la *Historia Francorum* de Gregorio de Tours, hay que señalar que esta obra, concebida como un edificante espejo de príncipes, asume ante todo un discurso de la Realeza triunfal cristiana. Como ya hemos señalado, nos encontramos con que la principal función regia propugnada por San Gregorio de Tours sería la defensa del reino y de la Iglesia, una actividad militar adornada con una serie de virtudes guerreras como la virilidad (virtud nacional de los Francos, por la cual el obispo sentía admiración), el coraje e incluso la fiereza y la furia (*virilitas, strenuitas, feritas, saevitas*)¹¹⁶.

De hecho, el prefacio del primer libro de la *Historia Francorum* comienza con una digresión que vincula tres tipos diferentes de combate (militar, espiritual y doctrinal): *me propongo describir las guerras que los reyes hicieron a las naciones hostiles, las que los mártires emprendieron contra la impiedad y las que la Iglesia hizo a los herejes*¹¹⁷. Las batallas que los reyes francos libraban contra los pueblos enemigos no serían así más que la otra cara de la moneda del combate espiritual de la Iglesia contra la herejía y el paganismo.

Nos hallamos aquí ante lo que Wallace-Hadrill ha bautizado como *modelo merovingio del Rey Conquistador*¹¹⁸. En realidad, esta versión franca de la Realeza triunfal romana fue la primera ideología política propiamente dicha formulada en el reino merovingio, puesto que ya la hallamos en la epístola que el obispo Avito de Vienne dirigía al rey Clodoveo al poco de su bautismo a manos de San Remigio (c. 506). En ella el obispo alaba la *subtilitas* de Clodoveo por abandonar la religión de sus antepasados bárbaros y abrazar la Fe católica, pero ante todo le vaticina una *fortuna christiana* en el campo de batalla que le hará victorioso frente a sus enemigos paganos y arrianos. Esta encarnación de la Realeza triunfal cristiana, prosigue Avito de Vienne, haría de Clodoveo el igual de los emperadores

¹¹⁵ Vid. J. SZOVERFFY, «A la source de l'humanisme chrétien medieval-romanus et barbarus chez Venance Fortunat», *Aevum*, 45, 1971, pp. 82-86.

¹¹⁶ J.M. WALLACE-HADRILL, *The work of Gregory of Tours, art. cit.*, pp. 61-62. La tumba del primer rey merovingio, Childerico I (m. 482), contenía armas y la cabeza de un toro, en lo que ha sido interpretado como un ritual pagano que simbolizaba la *ferocidad guerrera* del linaje (R. BUCHNER, «Die römischen und die germanischen Wesenszüge in der neuen politischen Ordnung des Abendlandes», *Settimane di Studio del Centro Italiano di Studi sull'alto Medioevo*, V, vol. 1, p. 229). En este sentido, la crónica del Pseudo-Fredegario atribuye la fundación de la dinastía a «un minotauro salido del mar» (*bistea quinotauri similis*).

¹¹⁷ SAN GREGORIO DE TOURS, *Historia Francorum*, I, prefacio, *op. cit.*, *ed. cit.*

¹¹⁸ J.M. WALLACE-HADRILL, *The Long-Haired Kings, art. cit.*, p. 163.

romanos de Oriente, pues su conversión le otorgaría la supremacía sobre los otros reinos germánicos aún paganos¹¹⁹.

De acuerdo con este discurso de la Realeza triunfal, Clodoveo sería definido en la *Historia Francorum* de Gregorio de Tours como *pugnator egregius* («egregio guerrero») aparte de como *novus Constantinus* (en alabanza por su conversión al catolicismo desde el paganismo)¹²⁰, siendo el «auténtico héroe» de su crónica¹²¹. Resulta curioso en este sentido que la única virtud política ponderada por Gregorio de Tours en su particular bestia negra fuera la *strenuitas*, una virtud guerrera que habría poseído el disipado rey Childerico de Neustria¹²².

El gobernante merovingio que más halagos recibe de la pluma del Turonense es, sin duda, Teodeberto de Austrasia, un soberano protector del saber según vimos, pero al que Gregorio de Tours elogia en cambio por su épico intento de conquistar la Italia ostrogoda en el año 539. A partir de la figura de este soberano austrasiano el obispo de Tours construye un discurso del buen príncipe cristiano en contraposición del furibundo ataque que volcaba en el rey Childerico. De esta forma, Teodeberto, además de ser en su juventud *hábil, elegante y corajudo*¹²³, una vez establecido en el trono habría sido *un gran rey, insigne en todo género de bondad, habiendo regido el Reino con justicia, venerado a los sacerdotes, dotado generosamente a las iglesias, asistido a los pobres, y volcado numerosos beneficios sobre muchos con piadosa y dulcísima voluntad*¹²⁴.

Es éste un entusiasta *laus regis* que no dedicó San Gregorio de Tours ni siquiera a Clodoveo, *Rex christianissimus* por excelencia. Pero como se

¹¹⁹ AVITO DE VIENNE, *Epistolae*, 38: *quatenus externi quique populi paganorum, pro religionis vobis primitus imperio servituri* (apud J.M. WALLACE-HADRILL, *The Long-Haired Kings*, art. cit., p. 171). El culto a San Martín de Tours como protector de los Francos en la batalla hay que ligarlo a estas concepciones.

¹²⁰ SAN GREGORIO DE TOURS, *Historia Francorum*, II, 12; E. EWIG, «Das Bild Constantins des Grossen in der ersten Jahrhunderten des abendländischen Mittelalters», *Historisches Jahrbuch*, 75, 1956, p. 28; M. REYDELLET, *La Royauté dans la littérature latine*, op. cit., p. 403.

¹²¹ J.M. WALLACE-HADRILL, *The work of Gregory of Tours*, art. cit., p. 63; vid. del mismo autor, «Gregory of Tours and Bede: their views of the personal qualities of kings», *Frühmittelalterliche Studien*, 2, 1967, pp. 31-44.

¹²² SAN GREGORIO DE TOURS, *Historia Francorum*, II, 12: *quod sis valde strenuus* (apud J.M. WALLACE-HADRILL, *The work of Gregory of Tours*, art. cit., p. 62).

¹²³ SAN GREGORIO DE TOURS, *Historia Francorum*, III, 1, op. cit., ed. cit.

¹²⁴ *Magnum se atque in omni bonitate praecipuum reddidit. Erat enim Regnum cum Iustitia regens, sacerdotes venerans, ecclesias munerans, pauperes relevans, et multa multis beneficia pia ac dulcissima accomodans voluntate* (SAN GREGORIO DE TOURS, *Historia Francorum*, III, 25; apud R. COLLINS, *Theodebert I, Rex Magnus Francorum*, art. cit., p. 8).

puede comprobar, en este panegírico no se hace mención alguna del perfil salomónico del culto rey Teodeberto, protector de poetas e intelectuales según ya vimos. Y es que este retrato regio presenta las particulares concepciones del Turonense, en las que no cabía el discurso de la Realeza salomónica¹²⁵ y en las que se puede atisbar fácilmente la importancia otorgada por éste a la relación de veneración y auxilio del rey para con la Iglesia. En definitiva, la *pietas christiana* del príncipe sería su virtud política máxima para el Turonense.

Ahora bien, el propio Gregorio de Tours nos informa de un discurso del rey Gontran a los obispos del reino merovingio de Burgundia que implicaría una mentalidad diferente hacia el saber regio que la que él tenía. En efecto, el rey de Burgundia alabó en este cónclave episcopal celebrado en Andelot a su sobrino el rey Childeberto II, con quien acababa de establecer un *pactum*, ponderando sobre todo dos de sus virtudes regias: «es un hombre sabio y provechoso para su reino» (*vir sapiens atque utilis*)¹²⁶.

Aquí hay que entender que la *utilitas regni* no es sino la *strenuitas*, el valor militar que permite al soberano la *defensio regni* a la que antes aludíamos. Así pues, esta improbable alianza de la *strenuitas* y la *sapientia* en la persona del merovingio Childeberto II rememoraría la dualidad cardinal *fortitudo-sapientia* a la que ya hemos hecho mención en diversas ocasiones. Sea como fuere, no disponemos de información en las fuentes sobre si esta *sabiduría* de Childeberto II se correspondería con una erudición personal del soberano o con una virtud moral.

El propio rey Gontran de Burgundia es retratado por Gregorio de Tours como el mejor de entre sus hermanos merovingios: devoto, constructor de iglesias, apasionado, astuto, vengativo, amigo de los obispos y además poseedor de poderes taumatúrgicos, pues le atribuye la curación milagrosa de un niño enfermo, cuya madre habría preparado una poción con cabellos del soberano. Aquí el Turonense enfatizaba la *sanctitas christiana* del rey antes que una *virtus* mágica propia de la sangre azul merovingia, tal y como quería la leyenda pagana del linaje de los reyes melenu-

¹²⁵ Curiosamente, el Turonense da un relieve mucho mayor a la figura del rey Salomón que a la del rey David en el primer libro de su crónica, consagrado a exponer la historia del Mundo antes de la época merovingia. De esta forma, mientras que del rey David se limita a decir que fue ungido por el profeta Samuel, de Salomón en cambio menciona en extenso su sabiduría otorgada por Dios, su construcción del templo y su juicio de las dos mujeres (SAN GREGORIO DE TOURS, *Historia Francorum*, I, 13).

¹²⁶ SAN GREGORIO DE TOURS, *Historia Francorum*, VIII, 4; M. REYDELLET, *La Royauté dans la littérature latine, op. cit.*, p. 397. Este elogio dual (*sapiens-utilis*) lo volvemos a encontrar en la *Historia Francorum* (III, 22) referido al príncipe merovingio Deuterio, padre de Teodeberto I.

dos (cuyo cabello era sagrado, pues no se podía cortar a riesgo de perder el trono)¹²⁷.

El obispo cronista era consciente de que la cristianización de la Realeza merovingia hacía necesario crear una mística eclesial de la dinastía que sustituyera al acervo mitológico germánico, aún muy presente entre los Francos, quienes todavía invocaban el nombre del rey para protegerse de los malos espíritus y consideraban mágica su sangre. Debido a esto y a la persistencia de una escandalosa poligamia y crueles vendetas familiares en las cortes de los cuatro reinos merovingios, construir una sugestiva leyenda de reyes protectores de la Iglesia y hacedores de milagros como Gontran era vital para una Iglesia ansiosa de moralizar la vida pública y civilizar las costumbres.

Una tarea en la que había todavía mucho que hacer. La trágica historia del asesinato de la princesa Galsuinda y la posterior ejecución de la *reina diablesa* Brunequilda, con el odio y la tremenda crueldad que transpira, nos habla de los humeantes rescoldos de barbarie que aún había en los palacios merovingios a finales del siglo VI¹²⁸. Con todo, a lo largo de los siglos VI y VII la estirpe de Meroveo iba a dar a la Iglesia un buen número de santos de sangre real, de todos los cuales se escribirían hagiografías para edificación moral de los soberanos francos: Santa Radegunda, San Segismundo (rey mártir de Burgundia), San Clodovaldo, Santa Crotechilde y Santa Batilde¹²⁹.

La otra gran crónica merovingia, la de Fredegario, que cubre el período 584-642 retomando el hilo de los acontecimientos donde lo había dejado San Gregorio de Tours, tampoco presenta un discurso de la Realeza sapiencial. El espíritu de la Realeza merovingia del siglo VII lo resumía en un pasaje en el que Fredegario enumeraba las principales virtudes regias: clemencia, bondad, vigilancia, fidelidad y coraje (*clementia, bonitas, vigilantia, fidelitas, strenuitas*), virtudes germánicas más que romanas en su mayoría¹³⁰.

En fin, debemos concluir que reyes sabios como Teodeberto y Childeberto, fruto del esplendor cultural franco del siglo VI, fueron una excep-

¹²⁷ Marc BLOCH, *Les rois thaumaturges. Étude sur le caractère surnaturel attribué à la puissance royale particulièrement en France et en Angleterre*, Estrasburgo, 1924, pp. 33-36; J.M. WALLACE-HADRILL, *The Long-Haired Kings*, art. cit., p. 199.

¹²⁸ J.M. WALLACE-HADRILL, *The Long-Haired Kings*, art. cit., pp. 199-203.

¹²⁹ J.M. WALLACE-HADRILL, *The Long-Haired Kings*, art. cit., p. 228.

¹³⁰ PSEUDO-FREDEGARIO, *Chronica*, I, 8: *praespiciuae regalis in hoc perfectae conlaudatur clementia, ut inter cuncto populo bonitas et vigilantia requeratur personarum, nec facile cuilibet iudiciaria convenit committere dignitatem, nisi prius fides seu strenuitas videatur esse probata* (apud J.M. WALLACE-HADRILL, *The Long-Haired Kings*, art. cit., p. 219).

ción entre los de su raza. Wallace-Hadrill ha escrito a propósito de ello que acaso «no fuera una barbarie innata» la que hizo que los reyes merovingios no siguieran el sendero ideológico de la Realeza salomónica sino «la reluctancia de la Iglesia gala a promover el amor al saber secular entre los reyes, al menos más allá de un cierto punto»¹³¹.

Se dio así la paradoja, al igual que ocurriera en la Hispania visigoda del siglo VII, de que el episcopado fuera al mismo tiempo el principal impulsor del proceso civilizador del pueblo bárbaro asentado en la Galia y un importante elemento disuasorio para el surgimiento de una Realeza sapiencial merovingia. No es que la Iglesia gala buscara crear reyes analfabetos. El objetivo parecía educarlos en las Letras latinas para que tuvieran una sólida formación cristiana y fueran capaces de leer las Sagradas Escrituras y a los Padres de la Iglesia¹³².

Pero no *más allá de un cierto punto*, pues da la impresión de que el episcopado galo pensaba que una extensa cultura secular como aquélla de la que hizo gala Childerico podía ser contraproducente de cara a la cristianización de la Realeza. Desde luego, el comportamiento anticlerical del rey Childerico no haría sino confirmar esos temores. Y es que el cesaropapismo, ese fantasma procedente del pasado tardorromano que la Iglesia intentaba exorcizar a toda costa, podía surgir de manera insospechada en la imaginación de reyes demasiado leídos.

Sea como fuere, los reyes merovingios no recibieron, en general, sino una cultura elemental, el *minimum* de instrucción para que pudieran asimilar los dogmas católicos. El esfuerzo de obispos como Pretextato que, como ya hemos dicho, reprochó a la reina Fredegunda que no educara bien a su hijo, Clotario II, o el de aquel obispo franco que escribió un pequeño tratado (la *Epistola ad Regem*) para edificación moral del hijo de Dagoberto I en el que le exhortaba a leer frecuentemente la Sagrada Escritura y a escuchar a los sacerdotes, fue más bien baldío¹³³. La mística de la sangre real de los reyes melenudos, auténtica *progenies sancta*, parecía situarlos más allá del bien y del mal, de la ignorancia o la erudición.

En efecto, hay ocasiones en las que un exceso de incuestionable legitimidad dinástica puede ser contraproducente para el cultivo de la moral

¹³¹ J.M. WALLACE-HADRILL, *The Long-Haired Kings*, art. cit., p. 196.

¹³² De esta forma, el obispo Desiderio de Cahors se dirigía epistolarmente al rey-niño Sigeberto III (634-656) para proponerle el ejemplo de David y Salomón como modelo de Realeza a seguir (J.M. WALLACE-HADRILL, *The Long-Haired Kings*, art. cit., p. 223).

¹³³ P. RICÉ, *Éducation et culture dans l'Occident barbare*, op. cit., p. 187 (esta *Epistola ad Regem* ha sido publicada: M.G.H. *Epistolae*, III, p. 460); en este sentido vid. E. VACANDARD, «La scola du palais mérovingien», *Revue des questions historiques*, 61, 1897.

política y la *virtus regia*. Quizá por ello pasaron a la historia con el injusto epíteto de «los reyes holgazanes» (*les rois fainéants*). Debido a una de esas extrañas paradojas de la historia, sería Carlomagno, el descendiente de los «palurdos» mayordomos de palacio robertianos (principales responsables del retorno a la barbarie que supuso el siglo VII franco), quien acabaría por encarnar mejor que ningún otro el arquetipo del *Rex sapiens* cristiano.

La crisis política del siglo VII, un desastre cultural: los «reyes holgazanes»

Más allá de la polémica en torno a si la crisis comenzó o no en el siglo VI, lo que es indudable es que, a lo largo del siglo VII, hubo un acusado proceso de decadencia cultural en los reinos merovingios cayendo la actividad intelectual a *niveles sorprendentemente bajos*, lo que condujo al «desierto espiritual» denunciado por San Bonifacio a mediados del siglo siguiente¹³⁴.

Con todo, en la figura del rey Clotario II (584-629), que reunió los cuatro *teilreicher* francos bajo su cetro, descubrimos al último soberano merovingio en crear una corte con una importante actividad intelectual (lo cual no debe extrañarnos si tenemos en cuenta que era hijo del rey poeta Childerico)¹³⁵. Ahora bien, una actividad intelectual ya completamente clerical. En el palacio de Clotario II se formaron en su juventud toda una generación de cultivados obispos francos como Desiderio de Cahors, Abbo de Metz, Audoen de Rouen, Pablo de Verdún, Sulpicio de Bourges y Eligio de Noyon, muchos de los cuales cayeron bajo la influencia espiritual de los monjes irlandeses y de San Columano¹³⁶.

Estos prelados fueron seleccionados siendo adolescentes brillantes, educados luego en la *scola* palatina (la cual, a pesar de su nombre, no era una escuela propiamente dicha) y finalmente elevados a la mitra por el Rey, quien ejercía todavía esta prerrogativa¹³⁷. Dado este patronazgo regio

¹³⁴ Wilhelm LEVISON, *England and the Continent in the Eighth Century*, Oxford, 1946, pp. 150-151.

¹³⁵ No obstante, su madre, la reina Fredegunda, recibió críticas por no haber educado bien a su hijo en las Letras latinas por parte del obispo Pretextato, según ya vimos anteriormente.

¹³⁶ Wilhelm LEVISON, *Aus Rheinescher und Fränkischer Frühzeit*, Bonn, 1948, pp. 100-119 y 149.

¹³⁷ J.M. WALLACE-HADRILL, *The Long-Haired Kings*, art. cit., p. 222.

de la Iglesia gala no resulta de extrañar que un sínodo provincial le proclamara en el año 626 *Rex et propheta* y le comparara con el rey David¹³⁸.

Lo cierto es que, tras el fallecimiento de Clotario II, habría que esperar al reinado de Pipino el Breve para que se recupere el protagonismo cultural de la Realeza franca, si bien el breve reinado de Dagoberto I, proclamado *Rex pacificus* y comparado con el rey Salomón por la *Historia Francorum*¹³⁹, fue un tímido rebrote de civilización en el decadente siglo VII merovingio¹⁴⁰. Sea como fuere, hacia el año 670 la corte merovingia había dejado claramente de actuar como un foco de atracción para los talentos, cortándose abruptamente la línea de obispos y dignatarios laicos instruidos presentes en el *aula regia*.

Difícilmente podían ser protectores del saber reyes merovingios como Teodeberto II (596-612), Cariberto II (629-632) y Clodoveo II (638-657) a quienes la crónica de Fredegario califica como «simples» o incluso «retrasados»¹⁴¹. Ello por no hablar de reyes niños como Sigiberto III, Clotario III y Childerico II, que ocuparon el trono durante tramos del período 634-675, a los cuales Fredegario no ahorra un epíteto más cruel si cabe: *pequeñas bestias*¹⁴².

Además, parece que hubo una mutación social en el seno de la aristocracia franca a lo largo de los siglos VII y VIII. Las expediciones militares de los mayordomos arnulfingos provocaron el ascenso social de una nueva aristocracia militar franca enriquecida en el curso de ellas, gentes iletradas cuyos antepasados habían olvidado el legado cultural romano (o nunca lo habían conocido). Riché cita en este sentido las actas de la abadía de Wissembourg o el testamento de Ermintrude, ambos de mediados del siglo VIII, en los que se constata que los dignatarios laicos ya no saben escribir su propio nombre y recurren a cruces y otros anagramas¹⁴³. Este

¹³⁸ H.H. ANTON, *Fürstenspiegel und Herrscherethos in der Karolingerzeit*, *op. cit.*, p. 51, n.º 31.

¹³⁹ ANÓNIMO, *Liber Historiae Francorum*, ed. M.G.H. *Scriptores Rerum Merovingicarum*, vol. 2, p. 314; H.H. ANTON, *Fürstenspiegel und Herrscherethos in der Karolingerzeit*, *op. cit.*, p. 51, n. 31.

¹⁴⁰ I.N. WOOD, *Administration, Law and Culture in Merovingian Gaul*, *art. cit.*, pp. 79-80.

¹⁴¹ FREDEGARIO, *Chronica*, IV, 35-36 (*apud* R. COLLINS, *Early Medieval Europe*, *op. cit.*, *ed. cit.*, p. 224).

¹⁴² FREDEGARIO, *Chronica*, III, 12 (*apud* J.M. WALLACE-HADRILL, *The Long-Haired Kings*, *art. cit.*, p. 231).

¹⁴³ P. RICÉ, *Éducation et culture dans l'Occident barbare*, *op. cit.*, p. 345; *vid.* M. VAN UYFTANGHE, «La Bible et l'instruction des laïcs en Gaule mérovingienne: des témoignages textuels à une approche langagière», *Sacris Erudiri*, 34, 1994, pp. 67-123.

proceso ha sido definido como una *barbarización* de la Galia merovingia¹⁴⁴, aunque recientes estudios tienden a minimizar el impacto que habría podido tener sobre los niveles de alfabetización de la aristocracia¹⁴⁵.

En conclusión, en el curso del convulso siglo VII, la anarquía política, la sucesión de «reyes holgazanes», el final de las ciudades *more romano* y la desaparición de las escuelas laicas y buena parte de las eclesiásticas habían provocado un general olvido del legado cultural de la Romanidad. Los clérigos copaban ahora por completo las cancillerías y los tribunales, en detrimento de los laicos, iletrados ya en su inmensa mayoría. A pesar de que algunos ocupantes de la mayordomía austrasiana, como Pipino de Landen (*m.* 640) o Grimoaldo, parecen haber sido mínimamente instruidos¹⁴⁶, el perfil de la mayor parte de los mayordomos arnulfingos dejaba mucho que desear desde el punto de vista cultural.

Significativa es, en este sentido, la lista de confirmantes de un diploma del rey Clodoveo II para la abadía de Saint Denis del año 654. Ojeando la lista se comprueba que casi todos los dignatarios laicos sabían aún firmar con su nombre. Excepción hecha del ¿analfabeto? mayordomo de palacio Roberto que recurre a un monograma¹⁴⁷. En otro diploma regio de junio de ese mismo año, veintitrés dignatarios laicos firmaban y diez tenían que recurrir a un monograma¹⁴⁸.

Así pues, el fundador del linaje de los robertianos, el mayordomo Roberto, era un personaje particularmente iletrado entre los aristócratas de su tiempo. Si tenemos en cuenta que el mayordomo de palacio estaba al cuidado de los *nutriti Regis*, los jóvenes aristócratas enviados al *aula regia* para educarse, así como de algunos aspectos de la educación de la prole de los reyes merovingios¹⁴⁹, las carencias culturales del mayordomo Roberto parecen particularmente graves.

Sin embargo, hay que reconocer a otro mayordomo robertiano, Pipino de Landen (también llamado Pipino el Viejo), el haber cumplido fielmente su función en tanto que *maiordomus* de Austrasia al educar al último rey merovingio digno de la púrpura, el huérfano Dagoberto I (*reg.* 623-638), cuando éste subió al trono con sólo once años y fue con-

¹⁴⁴ Wolfram VON DEN STEINEN, «Der Neubeginn», *Karl der Grosse: Lebenswerk und Nachleben*, ed. B. Bischoff, Düsseldorf, 1965, t. 2, p. 9. Si bien este investigador adelanta los inicios del anquilosamiento cultural a fechas tan tempranas como finales del siglo VI.

¹⁴⁵ R. MCKITTERICK, *The Carolingians and the Written Word*, *op. cit.*, p. 213.

¹⁴⁶ P. RICÉ, *Éducation et culture dans l'Occident barbare*, *op. cit.*, p. 188.

¹⁴⁷ P. RICÉ, *Éducation et culture dans l'Occident barbare*, *op. cit.*, p. 189.

¹⁴⁸ D. GANZ, *Bureaucratic shorthand and Merovingian Learning*, *art. cit.*, p. 65.

¹⁴⁹ P. RICÉ, *Éducation et culture dans l'Occident barbare*, *op. cit.*, p. 196.

fiado a su tutela. Para ello contó con el auxilio de un poderoso aliado, el culto obispo Arnulfo de Metz (m. 640), un personaje muy influyente en la corte austrasiana que acabaría sus días en un monasterio. De la unión de los hijos de San Arnulfo de Metz y Pipino de Landen, Ansegiselo y Begga, surgiría el linaje de los mayordomos arnulfindos, la familia que acabaría alzándose con la victoria y la corona en la cruda lucha por el poder que presidiría el siglo VII franco¹⁵⁰.

Ciertamente, Dagoberto I no llegaría a tener la cultura secular de un Childerico pero sí que recibió el *minimum* de una completa formación en la doctrina cristiana de la que carecían ya muchos de sus súbditos laicos. Considerado *el más poderoso y eficaz de los reyes francos del siglo VII*¹⁵¹, de su capacidad da prueba el hecho de que consiguiera reunificar bajo su égida a todos los reinos francos en el año 630, con sólo 19 años de edad. La reputación de su corte como centro de cultura alcanzó lugares tan alejados como el reino anglosajón de Northumbria, enviando su rey Edwin a sus dos hijos para que se educaran en la Galia junto al rey Dagoberto I¹⁵², si bien no parece que alcanzara los estándares intelectuales de la época de su padre Clotario II.

La *Chronica* del Pseudo-Fredregario, que no le tenía simpatía al igual que otros cronistas afectos al linaje arnulfindo, nos ha transmitido una imagen de Dagoberto I en tanto que Rey Justiciero. De acuerdo con su relato, en sus viajes por sus dominios el rey impartía celosamente justicia *llevando la alegría a los pobres*, no aceptando sobornos ni protegiendo los intereses de los poderosos, por lo que sus venidas *causaban profunda alarma entre los magnates*¹⁵³. El rey Dagoberto encarnaría para Fredregario (quien habría sido testigo presencial de algunos de sus hechos) el arquetipo político del buen Rey Cristiano, *habiendo reinado mejor que ningún otro de sus predecesores, a los cuales precedía en excelencia*¹⁵⁴.

Sin embargo, Dagoberto, como le ocurriera al rey Salomón en el relato bíblico, se habría corrompido en los últimos años de su reinado, tomando concubinas, despojando a las iglesias y olvidando su anterior celo por la

¹⁵⁰ P. RICHÉ, *Éducation et culture dans l'Occident barbare*, op. cit., p. 187 (sintomático es un pasaje de la *Vita Arnulfi* (c. 16): *Arnulfo regnum ad gubernandum et filium ad erudiendum in manu tradidisset*).

¹⁵¹ R. COLLINS, *Early Medieval Europe*, op. cit., ed. cit., p. 222.

¹⁵² SAN BEDA EL VENERABLE, *Historia Ecclesiastica Gentis Anglorum*, II, c. 20; P. RICHÉ, *Éducation et culture dans l'Occident barbare*, op. cit., p. 201.

¹⁵³ J.M. WALLACE-HADRILL, *Frankish Gaul*, art. cit., p. 5.

¹⁵⁴ J.M. WALLACE-HADRILL, *Fredegar and the History of the Franks*, art. cit., p. 90; E. EWIG, *Das Königtum*, Constanza, 1956, p. 21 y ss.

justicia. Fredegario parece acusar en un oscuro pasaje al mayordomo Pipino de Landen de estar detrás de este cambio, pero el lector no puede estar seguro de esta acusación y el propio Fredegario establece que Pipino había sido uno de los consejeros que había llevado al rey Dagoberto I por la senda de la justicia¹⁵⁵.

Desgraciadamente, el hijo y sucesor de Pipino de Landen, Grimoaldo (emparentado con los arnulfigos) no cumplió con tanta lealtad y buena fe como su padre los deberes de la mayordomía de palacio. De este modo, cuando el *domesticus* Otón, encargado de la educación del rey-niño Dagoberto II (quien había sucedido a su primo, el rey Sigeberto III, muerto en la flor de la edad), fue asesinado, el ambicioso Grimoaldo se hizo cargo personalmente de esta tarea docente con aviesas intenciones. Poco tiempo después, Grimoaldo daba un golpe de estado y deponía al joven monarca merovingio a su cuidado, haciéndole tonsurar e ingresar en un monasterio para poner a su propio vástago en el trono. Corría el año 661.

Sin embargo, el exilio en Irlanda de Dagoberto II sirvió para darle al príncipe merovingio un barniz cultural de corte irlandés así como para que el influyente y culto obispo San Wilfrido de York le tomara bajo su tutela¹⁵⁶. Hacia el 674 recuperaba el trono de Austrasia gracias a una conspiración de palacio, pues la lealtad a la sangre merovingia aún era fuerte entre los magnates francos. No obstante, en el mes de diciembre del año 679, un arnulfigo, su propio mayordomo de palacio Pipino de Heristal (*maior*. 679-714), le haría asesinar en el bosque de Stenay. Nació así entre el pueblo llano de la Galia el mito político de San Dagoberto II, el rey mártir de los Francos, a pesar de que los obispos austrasianos le acusaran ante su mentor San Wilfrido de ser un *destructor de ciudades* y de haber *despreciado a los obispos y las iglesias de Dios*¹⁵⁷.

Esta artera acción impidió la consolidación de la única rama de la dinastía merovingia que tenía alguna viabilidad: la austrasiana de los Dagobertos. En adelante, los sucesivos reyes merovingios no serán sino verdaderos *reyes holgazanes*, títeres en manos de los mayordomos arnulfigos. El giro que representó este golpe de estado convirtió a la corte merovingia

¹⁵⁵ J.M. WALLACE-HADRILL, *Fredegar and the History of the Franks*, art. cit., p. 90.

¹⁵⁶ El propio Dagoberto era hijo de una concubina anglosajona, Batilde, vendida como esclava al rey Clodoveo II (reg. 639-657), quien debido a su belleza y encanto la hizo su consorte. Ya reina, su devoción, su actividad de redención de cautivos y su fundación de varios monasterios la ganaron reputación de santa. Tras su muerte en el 677 sería canonizada (W. LEVISON, *England and the Continent in the Eighth Century*, op. cit., pp. 9-10 y 49).

¹⁵⁷ J.M. WALLACE-HADRILL, *The Long-Haired Kings*, art. cit., p. 238.

en ese «lugar siniestro», «asalvajado» y ajeno a cualquier atisbo de alta cultura que retrató con tintes tan sombríos y panfletarios la historiografía decimonónica¹⁵⁸. En efecto, a partir del golpe de estado de Pipino de Heristal, los reyes merovingios serían la perfecta encarnación del arquetipo político del *Rex inutilis*¹⁵⁹. En efecto, una sucesión de efímeros «reyes fantasmales», agotados por un prematuro libertinaje, príncipes fofos a los que en el mejor de los casos distinguía una débil piedad religiosa o una cierta afabilidad se sucedieron en el trono a partir de entonces¹⁶⁰.

Hablábamos antes del concepto de *damnatio memoriae*. Acaso ningún otro momento de la historia de Francia merezca tanto ese apelativo como el juicio vertido sobre los reyes merovingios, denigrados por la historiografía decimonónica como los *reyes holgazanes* al ser identificados en su conjunto de forma simplista con los últimos representantes de la dinastía, degenerados bobalicones o reyes-niños títeres de ambiciosos mayordomos.

Los mayordomos arnulfingos y la cultura

El panorama cultural en el siglo VIII iba a ser aún peor, cuando el analfabetismo y la ignorancia lleguen incluso a las filas del clero, último baluarte de la civilización romano-cristiana en la Galia franca. Ya veíamos cómo en una fecha tan temprana como el 580 Gregorio de Tours escribía en el prólogo de su *Historia Francorum* que *las ciudades de la Galia han dejado que el estudio de las Letras decline o, más bien, perezca*. Dos siglos después, este juicio, válido entonces para los laicos, se hacía extensible al clero.

A pesar del esfuerzo civilizador de la Iglesia, la primera mitad del siglo VIII no fue mejor que el siglo precedente para la cultura en la Galia franca. Definido como un *período de anquilosamiento intelectual* que convirtió al Reino de los Francos en un «suelo en barbecho cultural», estos ciento cincuenta años de postración (600-750 *grosso modo*) convirtieron a la Galia en una tierra virgen para que los clérigos y monjes anglosajones e hispanogodos plantaran una nueva semilla civilizadora que llevaría la Romanidad cristiana de nuevo a esas tierras¹⁶¹.

¹⁵⁸ P. RICÉ, *Éducation et culture dans l'Occident barbare*, op. cit., p. 201.

¹⁵⁹ Vid. Edward PETERS, *The Shadow King. Rex inutilis in medieval law and literature (751-1327)*, New Haven, 1970.

¹⁶⁰ H. St. L.B. MOSS, *The Birth of the Middle Ages*, Oxford, 1935, p. 198.

¹⁶¹ M.L.W. LAISTNER, *Thought and Letters in Western Europe (A. D. 500-900)*, Londres, 1957, p. 191.

Los mayordomos arnulfingos tuvieron buena parte de culpa en ello, pues promovieron a una generación de obispos guerreros e iletrados, lo que redundó en la más absoluta decadencia cultural de la Iglesia gala. El mayordomo de palacio austrasiano Carlos Martel (*maior.* 714-741) se había proclamado *princeps Francorum* tras haber sido el primer caudillo cristiano en vencer a los hasta entonces imparables ejércitos árabes en batalla campal (Poitiers, 732), pero también era un gobernante «totalmente indiferente a la vida intelectual»¹⁶².

La expoliación de los bienes de la Iglesia por parte del mayordomo de palacio para repartirlos entre sus compañeros de armas fue un hito en este sentido. Conseguir adhesiones del mayor número posible de guerreros francos cara a la lucha contra el Islam era la prioridad absoluta del mayordomo arnulfingo. Este expolio de la Iglesia, junto con el tesoro real meovingio de Neustria, unido al botín ganado a los árabes, sajones, frisios y bávaros, hizo de Martel el hombre más rico del Occidente germánico. A un alto precio, puesto que los obispos, despojados de sus propiedades diocesanas, no pudieron dotar a su clero de los medios necesarios, lo que supuso el declive definitivo de la actividad pastoral y cultural de la Iglesia gala¹⁶³.

Por si esto fuera poco, la dinastía arnulfinga adoptó como práctica distintiva de la familia una táctica política que redundó perjudicialmente en la espiritualidad y nivel cultural del reino: la llamada *Klosterpolitik*, esto es, la absorción en el seno de su patronazgo laico de *abadías propias* o de abadengo secularizado (las llamadas *eigenkloster* en la historiografía alemana). Entre el 687 (año en el que los arnulfingos de Austrasia se hicieron con el control definitivo del Reino de Neustria al derrotar en la batalla de Tertry a su mayordomo) y el año 751 (ascensión al trono de Pipino el Breve), un gran número de monasterios del norte de la Galia franca cayeron en esta vinculación de dependencia con los mayordomos de palacio, que los convirtieron en una de sus fuentes principales de poder territorial e incluso llegaron a utilizarlos en ocasiones como prisiones para sus enemigos políticos¹⁶⁴.

¹⁶² Étienne DELARUELLE, «Charlemagne et l'Église», *Revue d'Histoire Ecclésiastique*, 1953, p. 185.

¹⁶³ Rosamond McKITTERICK, *The Frankish Kingdoms under the Carolingians (751-987)*, Nueva York, 1983, p. 53.

¹⁶⁴ Sobre esta cuestión, *vid.* Josef SEMMLER «La naissance des abbayes royales au Haut Moyen Age, 7e-9e siècles», *Revue du Nord*, 50, 1968, p. 110 y ss., y K. VOIGT, *Die karolingische Klosterpolitik und der Niedergang des westfränkischen Königtums. Laienäbte und Klosterinhaber*, Stuttgart, 1917.

En este sentido, autores como Rosamond McKitterick y Ian Wood han llamado la atención sobre la responsabilidad de los mayordomos arnulfingos en la decadencia cultural imperante en el período de los últimos reyes merovingios. Se suele señalar la década del 670 como inicio del proceso de degeneración intelectual de las élites laicas y eclesiásticas francas, una fecha que coincide con los primeros intentos de los maquiavélicos mayordomos de Austrasia y Neustria, Grimoaldo y Ebroino, por someter a su dictado a los reyes.

La polarización en facciones enfrentadas en el seno del *palatium* merovingio y las sangrientas conspiraciones y pugnas que de ello se derivaron alejaron a los intelectuales de la corte, si bien la aristocracia provincial del sur todavía conservó algunos rudimentos intelectuales derivados de la permanencia de usos administrativos latinos¹⁶⁵. En cambio, la situación en el reino septentrional de Neustria se volvió particularmente grave. La sede primada de Reims no tuvo titular hasta el año 748 y los obispados de Lisieux, Sées, Coutances y Rennes quedaron vacantes, siendo común recurrir a obispos itinerantes ordenados en otras regiones, una situación que no se subsanaría del todo hasta el reinado de Luis el Piadoso¹⁶⁶.

Ahora bien, el desconocimiento del latín y la nula actividad pastoral del clero secular sólo tuvo un contrapunto: los monasterios, donde se conservó un vestigio de la cultura clásica¹⁶⁷. Tanto los merovingios como los arnulfingos necesitaban a la Iglesia, dado que un personal letrado era esencial para el buen gobierno del reino, en particular de la cancillería. En efecto, hacia el 700, la alianza entre los mayordomos y el clero había canalizado los talentos de los monasterios hacia la cancillería regia, justo en el momento en que el dominio de los arnulfingos sobre los archivos reales se vuelve evidente¹⁶⁸.

A pesar de ser únicamente capaz de escribir su propio nombre, Carlos Martel, que había expoliado sin pudor alguno los bienes de la Iglesia, sí que tuvo buen cuidado de hacer educar a su sucesor, Pipino el Breve (*maior.* 741-751, *reg.* 751-758), en el monasterio de Saint-Denis, así como de enviar a otro de sus hijos a la corte del algo más civilizado rey lombardo Liutprando (de hecho, el enviar a alguien a educarse a la *curia regia* lombarda es de por sí suficientemente indicativo de lo patético del nivel cultural imperante en la *domus maiordomi*).

¹⁶⁵ I.N. WOOD, *Administration, Law and Culture in Merovingian Gaul*, art. cit., pp. 79-81.

¹⁶⁶ J. PAUL, *L'Église et la culture en Occident*, op. cit., t. 1, p. 24.

¹⁶⁷ P. RICÉ, *Éducation et culture dans l'Occident barbare*, op. cit., pp. 347-349.

¹⁶⁸ D. GANZ, *Bureaucratic shorthand and Merovingian Learning*, art. cit., pp. 74-75.

No olvidemos tampoco que Carlomán, tras unos años como *maior-domus*, abdicaría y profesaría como monje en Montecassino, siendo tonsurado por el papa Zacarías en persona (año 747)¹⁶⁹, un seguro indicio de instrucción religiosa y espiritualización de los retoños de Carlos Martel. Además, su hijo ilegítimo Remigio sería investido obispo de Rouen y demostraría una gran inquietud pastoral, acogiendo en su *domus* a un miembro de la *schola cantorum* de Letrán, Simeón, para formar a sus clérigos en la modulación del *cantus romanus*¹⁷⁰. Otro de sus vástagos, Jerónimo, copió bajo la dirección de un monje y por su propia mano, a la tierna edad de nueve años la *Vita Sancti Arnulfi*, una hagiografía en la que se relataban las gestas del fundador del linaje, Arnulfo de Metz. Por lo menos esto nos permite constatar que sabía escribir, además de ser un elocuente indicio de la conciencia histórica que los arnulfingos tenían de la grandeza de su propia dinastía.

Por otro lado, el hermano de Carlos Martel, el conde Childebrando, ordenó componer la *Continuatio Fredegarii*, que no era sino la continuación de esa compleja amalgama textual que es la *Chronica* de Fredegario, deseoso de que las gestas de los mayordomos arnulfingos encontraran el mismo eco que las de los reyes merovingios. Su propio hijo, el instruido conde Nibelungo, continuó esta crónica años después (*circa* 751) cubriendo el período 736-768 y convirtiendo, por ejemplo, a su antepasado Carlos Martel en un héroe bíblico ante el cual las murallas de las ciudades caían como las de Jericó cayeron ante las trompetas de Josué¹⁷¹. La leyenda troyana del origen de los Francos tendría aquí también amplio eco, difundiéndose la *Continuatio Fredegarii* por varios monasterios vinculados a la dinastía arnulfinga¹⁷². Además, en la *domus* de Carlos Martel se formó el cultivado Crodegango (miembro de un poderoso linaje aristocrático de Hesbaye conectado con los poderosos condes rupertinos)¹⁷³, obispo de Metz en el 742 y personaje clave de la corte de Pipino el Breve.

¹⁶⁹ P. LLEWELLYN, *Rome in the Dark Ages*, *op. cit.*, p. 210.

¹⁷⁰ J. PAUL, *L'Église et la culture en Occident*, *op. cit.*, *ed. cit.*, t. 1, p. 37; P. LLEWELLYN, *Rome in the Dark Ages*, *op. cit.*, p. 191.

¹⁷¹ *Continuatio Fredegarii*, 20 (*apud* R. MCKITTERICK, *The Frankish Kingdoms*, *op. cit.*, p. 32); J.M. WALLACE-HADRILL, *Fredegar and the History of France*, *art. cit.*, p. 72.

¹⁷² Pierre RICHÉ, *Écoles et enseignement dans le Haut Moyen Age*, París, 1979, pp. 65-79 y *Éducation et culture dans l'Occident barbare*, *op. cit.*, p. 358.

¹⁷³ El padre de San Crodegango, Sigiramno, era un *consanguineus* de los condes renanos conocidos como *rupertinos*, los influyentes patronos de las abadías de Lorsch, Saint Trond y GeNgenbach, cuyo linaje se remontaba a San Ruperto (*vid.* Josef SEMMLER, «Chrodegang, bischof von Metz, 747-766», *Die Reichsabtei Lorsch*, vol. 1, pp. 229-245).

También en el año 742, San Bonifacio (un monje anglosajón de Wessex llamado Winfrido) era invitado por el mayordomo de palacio austrasiano, Carlomán (quien había sido educado en el monasterio de Saint Denis por orden de su padre, Carlos Martel), a reformar la Iglesia en el reino de Austrasia, de forma que reinstaurara en ella la *Lex Dei et ecclesiastica religio*, entonces en un lamentable estado de incuria. La verdad es que la influencia espiritual ejercida por la personalidad de San Bonifacio en Carlomán será tan intensa que el mayordomo de palacio, según ya hemos mencionado, renunció a su dignidad en el año 747 para profesar como monje.

San Bonifacio, discípulo del abad-obispo Adelmo de Malmesbury, había sido maestro en la *schola* monástica de Nursling (de la cual sería luego abad) y desde el año 719 estaba empeñado, por encargo del papa Gregorio II, en una peligrosa labor misional en la pagana Frisia, donde tomó el relevo en tanto que *missus Sancti Petri* de otro monje anglosajón llamado Willibrod y donde acabaría sus días martirizado por los paganos junto a otros cincuenta misioneros en el año 754.

San Bonifacio era, sin duda, el hombre idóneo para esta labor evangelizadora por su erudición, habilidad para la predicación y arrojo personal. De hecho, se le puede considerar el verdadero artífice del definitivo establecimiento de la Iglesia Católica en tierras germanas, el verdadero *Apóstol de Alemania*, ya que antes de su martirio le dio tiempo a recristianizar buena parte de Frisia, Baviera, Franconia (donde fundó la importante abadía de Fulda, donde descansan sus restos) y Turingia, vinculando sus iglesias estrechamente a la autoridad de la Sede Apostólica, de la cual era celoso defensor¹⁷⁴.

Atendiendo a la petición de Carlomán, San Bonifacio convocó y presidió en abril del 741 un concilio (el llamado *Concilium Germanicum*) para proceder a la reforma del clero franco de Austrasia, lo cual tenía un objetivo político añadido al de la mera preocupación por la deplorable salud moral de éste: que la *gens Francorum* pudiera cumplir su destino manifiesto desde los tiempos de Clodoveo: ser el «pueblo elegido», el *populus Dei*¹⁷⁵.

¹⁷⁴ En el 732 el papa Gregorio III le reconocía su preeminencia sobre los demás obispos alemanes enviándole el *pallium* arzobispal. Sobre la figura de San Bonifacio, *vid.* TIMOTHY REUTER, «Saint Boniface and Europe», *The Greatest Englishman*, ed. T. Reuter, Exeter, 1980, pp. 69-94, y John Michael WALLACE-HADRILL, «A background to Boniface's mission», *England before the Conquest*, ed. P. Clemoes y K. Hughes, Cambridge, 1971, pp. 35-48.

¹⁷⁵ CARLOMÁN, *Capitulare*, praefatio y caps. 3 y 5, ed. W. Hartmann, *M.G.H. Concilia Medii Aevi*, t. 2, 10, Hannover, 1893, pp. 2-4.

De hecho, Carlomán, en tanto que *princeps Francorum*, convirtió las disposiciones del Concilio en leyes del reino, con lo que la reforma eclesiástica se convertía en parte sustancial de la política arnulfinga¹⁷⁶. Se trataba, sobre todo, de evitar la proliferación de clérigos dedicados a la guerra y la caza, prohibiéndoles portar armas y poseer halcones, además de exhortar a los obispos a que no toleraran los sacrificios paganos a los muertos y la práctica de los encantamientos, todavía frecuentes entre el pueblo franco¹⁷⁷.

San Bonifacio escribía al poco una misiva al papa Zacarías para relatarle la lamentable situación de corrupción e ignorancia de la Iglesia gala que tan vivamente contrastaba con el florecimiento de las Letras latinas en la Inglaterra anglosajona¹⁷⁸. El archiconocido ejemplo del sacerdote franco tan ignorante como para bautizar «en el nombre de la patria, de la hija y del Espíritu Santo» (*in nomine patria et filia et Spiritus Sancti*) debido a su desconocimiento del latín, fue aducido por Bonifacio en su carta al Papa para ilustrar cuán bajo había caído el clero en Austrasia.

Será ésta, sin duda, la «foto fija» del siglo VIII: monjes anglosajones e irlandeses llenos de celo misionero (desde San Bonifacio a Alcuino de York) civilizando un *Regnum Francorum* al que las guerras, las disputas políticas, el expolio de la Iglesia y la incuria cultural habían sumido en una barbarie sin precedentes.

Pipino el Breve y los primeros intentos de reforma

De esta forma, cuando en el año 751 Pipino III el Breve sea el primer arnulfingo en acceder al trono antes propiedad de los *reges criniti*, el analfabetismo era ya general entre los nobles laicos y había obispos más renombrados por su habilidad como cazadores (caso de Milo de Tréveris, muerto en el 757 en una cacería) o como guerreros (Ainmar de Auxerre destacó en la batalla de Poitiers, a lo que debió la mitra)¹⁷⁹ que por su espiritualidad. En palabras de Pierre Riché, desde principios del siglo VIII, gran parte de la Galia merovingia había dejado de formar parte de la *civilización de lo escrito* y retornado al primitivo mundo de la oralidad germánica¹⁸⁰. Una verdadera involución que costará enormes esfuerzos revocar.

¹⁷⁶ W. LEVISON, *England and the Continent in the Eighth Century*, *op. cit.*, pp. 84-85.

¹⁷⁷ R. MCKITTERICK, *The Frankish Kingdoms*, *op. cit.*, p. 55.

¹⁷⁸ A. DOPSCH, *Wirtschaftliche und soziale Grundlagen der europäischen Kulturentwicklung*, *op. cit.*, p. 375.

¹⁷⁹ R. MCKITTERICK, *The Frankish Kingdoms*, *op. cit.*, p. 42.

¹⁸⁰ P. RICHÉ, *L'instruction des laïcs en Gaule merovingienne*, *art. cit.*, p. 875.

Ahora bien, Pipino el Breve impulsó algunas medidas para superar este deplorable estado de cosas. En ello encontró un apoyo fundamental en su *familiaris*, el capaz obispo San Crodegango de Metz (*ep.* 742-766), quien impulsaría la creación de una *schola* años después en su sede (donde habría preferido estudiar el anglosajón Sigulfo antes que en la propia Roma), modificaría la *Regula canonicalis* acercándola al modelo monástico (mejorando así el nivel moral del clero), recopilaría el llamado *Sacramentario gelasiano* que contenía la liturgia romana e introduciría el *cantus romanus* en la Galia, con lo que seguía el camino romanista de San Bonifacio¹⁸¹.

San Crodegango iba a ocupar la misma posición junto a Pipino el Breve que San Bonifacio había ocupado junto a Carlomán, recibiendo la dignidad arzobispal tras el martirio del monje anglosajón en el 754, lo que le habilitó para presidir los concilios de Ver (756), Compiègne (757), Attigny (762) y Gentilly (767), en los que se iba a proceder a profundizar en la tan necesitada reforma del clero franco. Especialmente importante fue el concilio de Attigny, marcando un hito de la reforma de la Iglesia en la Galia. Fue un *conventus generalem* de nobles laicos, obispos y abades convocado en el año 762 por el propio Pipino III en su *palatium* de Attigny para instaurar el rito romano en la misa, al que asistieron treinta obispos y diecisiete abades de Neustria, Austrasia y Burgundia. Pero no había ninguno de Aquitania o Provenza y no acudieron los obispos de Nevers, Auxerre o Chartres¹⁸². La política de estrecha vinculación de la Iglesia franca a la Sede Romana que había iniciado San Bonifacio era llevada así a su culminación.

En este concilio, el rey Pipino habría exhortado además al episcopado a velar por la instrucción del clero, asumiendo un cierto liderazgo cesaropapista de la Iglesia gala. Tres años después, en el 765, imponía el pago regular del diezmo eclesiástico en todo el reino, apoyándolo ahora en la fuerza coactiva del *bannum regio* y no en las meras admoniciones clericales¹⁸³. Pipino compensaba así a la Iglesia por la secularización de los bienes de la Iglesia a la que había procedido su progenitor, Carlos Martel. En esta reforma probablemente fueron de alguna ayuda algunos preladados italianos asentados en la Galia como enviados del papa Pablo I: Wilthario de Nomentana, que acabaría siendo obispo de Sens, y Jorge de Ostia, elevado a la mitra de Amiens.

¹⁸¹ P. RICÉ, *Le renouveau culturel à la cour de Pépin III*, *art. cit.*, pp. 63-64 y 69; *vid.* Eugen EWIG, «Saint Chrodegang et la réforme de l'Église franque», *Saint Chrodegang*, Metz, 1967, pp. 25-53.

¹⁸² J. PAUL, *L'Église et la culture en Occident*, *op. cit.*, *ed. cit.*, t. 1., pp. 24-25.

¹⁸³ J. PAUL, *L'Église et la culture en Occident*, *op. cit.*, *ed. cit.*, t. 1., p. 28.

Además, Pipino III contó con la inestimable colaboración de un nutrido grupo de clérigos instruidos, muchos de los cuales sirvieron en su cancillería antes de recibir en recompensa dignidades eclesiásticas. Entre ellos cabe citar al capellán palatino Fulrado, designado abad de Saint-Denis, a Widmar, recompensado con la abadía de Saint Riquier, y a Baddilo, hecho abad de Marmoutier¹⁸⁴. Entre los colaboradores del rey no vinculados a la cancillería hay que nombrar al médico Aldarico, abad de Saint Vaast (*m.* 768), a Ambrosio Autperto, abad de San Vicente de Volturmo (embajador ante el papa Zacarías en Roma en el 749 para hacer la pregunta decisiva: *¿quién debe llevar la corona?*) y, sobre todo, al influyente abad-obispo irlandés Virgilio de Salzburgo (*ep.* 745-784)¹⁸⁵.

Por otra parte, se había levantado una importante *schola* en Utrecht, bajo la dirección de un clérigo de sangre arnulfinga llamado Gregorio, una *schola* cristiana en medio de la salvaje y pagana Frisia cuya fundación se remontaba a los días de San Bonifacio. A esta *schola* parece ser que asistieron *alumni* procedentes de Sajonia, Inglaterra, Baviera, Suabia y, por supuesto, de la Galia franca. Además, Pipino III el Breve envió a sus emisarios a San Juan de Letrán en búsqueda de los tan escasos libros de los autores clásicos. Sin embargo, el papa Pablo I, reputado como un sabio, únicamente les proporcionará dos gramáticas, un tratado de geometría, uno de ortografía y las obras del Areopagita. Pobre bagaje sin lugar a dudas, pero ni siquiera en Roma había mucho más¹⁸⁶.

Apoyándose en estos tímidos indicios de despertar cultural, Pierre Riché ha escrito que, a pesar de que la producción cultural en estos años de la corte franca fue «modesta»¹⁸⁷, el *renacimiento carolingio* habría tenido comienzo en este período aún algo agreste de Pipino el Breve, un soberano educado por monjes y, por tanto, consciente de la importancia de la sabiduría eclesiástica de cara al recto ordenamiento de la Realeza cristiana¹⁸⁸.

¹⁸⁴ R. MCKITTERICK, *The Frankish Kingdoms*, *op. cit.*, p. 37.

¹⁸⁵ P. RICHÉ, *Éducation et culture dans l'Occident barbare*, *op. cit.*, p. 361. Su verdadero nombre era Fergil y pasó algunos años en la Galia franca antes de recibir una mitra en Baviera de manos del duque Odilón. Sería luego acusado de herejía por San Bonifacio por sostener que había un inframundo bajo la Tierra con otra humanidad, otro sol y otra luna.

¹⁸⁶ P. RENUCCI, *L'aventure de l'humanisme européen au Moyen Age*, París, 1953, p. 25; estos enviados tenían también un curioso encargo: forzar al pontífice a que trasladara los restos de la santa protectora de los arnulfingos, Santa Petronila (la hija de San Pedro), a una iglesia más cercana a la basílica de San Pedro.

¹⁸⁷ P. RICHÉ, *Éducation et culture dans l'Occident barbare*, *op. cit.*, p. 361.

¹⁸⁸ P. RICHÉ, *Éducation et culture dans l'Occident barbare*, *op. cit.*, p. 362; *vid.* en este sentido su artículo *Le renouveau culturel à la cour de Pépin III*, *art. cit.*, pp. 59-70, y el de J. HUBERT, «Les prémisses de la *renaissance carolingienne* au temps de Pépin III», *Francia*, 2, 1975.

No obstante, la investigación más reciente ha puesto de relieve que detrás de las ambiciosas reformas eclesiásticas de Pipino el Breve no estaba la sincera preocupación pastoral de su hijo Carlomagno sino una política despiadada de utilización lisa y llana de las instituciones eclesiásticas con el fin de fortalecer su posición política y financiar sus empresas militares, una política traducida en el debilitamiento del poder económico de los obispos y en un férreo control de los *eigenkloster*, a los cuales colmó de privilegios y donaciones a cambio de tener la última palabra en la elección del abad¹⁸⁹.

No debemos olvidar, en este sentido, que los logros culturales del período de Pipino el Breve no resisten la comparación con los de reinos germánicos tales como el Visigodo de Toledo o el de Northumbria, que en torno al año 770 el nivel cultural del clero franco llegó a su punto más bajo¹⁹⁰ y tampoco que «no hubo nada que se pareciera a un plan para la educación del clero y ni siquiera se hizo esfuerzo significativo alguno destinado al menos a preservar el bajo nivel cultural del clero franco»¹⁹¹.

Con todo, es de justicia señalar que al final del reinado de Pipino III el nivel cultural global de la Iglesia gala había mejorado sustancialmente con respecto a la barbarie anterior, pudiendo permitirse el rey franco atender la demanda formulada en el año 769 por su aliado el papa Esteban III para que le enviara dos obispos instruidos en las Sagradas Escrituras y los cánones¹⁹². En este sentido, cabe recordar que, en opinión de Pierre Riché, habría sido Pipino el Breve, un rey infravalorado desde su punto de vista, quien habría preparado las condiciones para la *renovatio* cultural carolingia con el auxilio de un grupo de intelectuales de cierta talla. Sea como fuere, a pesar de los denodados esfuerzos rehabilitadores de Riché, Pipino el Breve no se cuenta entre los reyes sabios del siglo VIII.

La unción regia de Pipino el Breve: escenografía y teología política

En el campo político, Pipino III el Breve fue, sin lugar a dudas, un estadista de talla excepcional. La presión que el más sanguinario de los re-

¹⁸⁹ R. MCKITTERICK, *The Frankish Kingdoms*, *op. cit.*, pp. 41 y 44. *Vid.* Josef SEMMLER, «Pippin III und die fränkischen Kloster», *Francia*, 3, 1975, pp. 88-146; y F. PRINZ, *Klerus und Krieg im früheren Mittelalter*, Stuttgart, 1971. Todavía en el año 741, Pipino confiscaba sin más todas las propiedades de los obispos del reino de Burgundia dejándole a la Iglesia únicamente cien mansos de tierra.

¹⁹⁰ P. LEHMANN, *Das Problem der karolingische Renaissance*, *art. cit.*, p. 349.

¹⁹¹ W. ULLMANN, *The Carolingian Renaissance and the Idea of Kingship*, *op. cit.*, p. 2.

¹⁹² Pierre RICHÉ, *Les carolingiens: une famille qui fit l'Europe*, París, 1983, p. 311.

yes lombardos, Aistulfo, ejerció en el año 753 sobre el recién elegido papa Esteban II (*pont.* 752-757; un inteligente y caritativo diácono producto de la *schola* de Letrán) propició una oportunidad irrepetible para que el arnulfo cumpliera su anhelo de encarnar su recién estrenado papel de *Rex christianissimus*, ungido del Señor y defensor de la Iglesia. El papa le necesitaba.

Y es que a Pipino su condición de soberano «usurpador» comenzaba a estorbarle de cara a sus altas miras políticas. El último merovingio, Childerico III, motejado de *Rex falsus*, ciertamente seguía enclaustrado y tonsurado en Saint Médard de Soissons, pero a algún magnate descontento se le podía ocurrir recurrir a él. Y es que, como apuntarían las crónicas carolingias medio siglo después, el pasivo Childerico no tenía ya la *potestas* pero sí retenía el *nomen regalis* (lo que tenía un hondo significado ceremonial y simbólico entre los Francos)¹⁹³.

El permiso del papa Zacarías, la tradicional elevación franca sobre el escudo y la unción regia que ofició San Bonifacio en Soissons en otoño del 751¹⁹⁴ no parecían haber disipado todas las suspicacias de un sector de la aristocracia hacia el nuevo rey Pipino. Se hacía necesaria, por tanto, una legitimación de mayor calado que las anteriores. Y sólo el Vicario de Cristo podía proporcionarla.

Las sucesivas embajadas a Roma del abad Droctegango y del obispo Crodegango de Metz surtieron efecto y el papa Esteban III decidió emprender en octubre del 753 un arriesgado viaje al otro lado de los Alpes, contraviniendo la prohibición del rey lombardo. Acompañado de una nutrida comitiva de clérigos y secretarios del *scrinium* de Letrán encabezada por el *primicerius* Ambrosio (que murió por el frío en la travesía alpina), el pontífice se encontró en enero del 754 con Pipino en el *palatium* de Ponthion (cerca de París)¹⁹⁵.

Merece la pena detenerse en la singular ceremonia de unción regia oficiada por el papa en Saint Denis en junio del 754, a la que el coro de la *schola cantorum* lateranense prestó una solemnidad y belleza ceremoniales de tintes bizantinos que maravillaron a los en general palurdos dignatarios francos y que disipó las dudas que pudieran albergar sobre la validez

¹⁹³ Vid. Arno BORST, «Kaisertum und Nomentheorie im Jahre 800», *Festschrift P. E. Schramm*, Wiesbaden, 1964, pp. 36-51.

¹⁹⁴ La participación de San Bonifacio en esta ceremonia es puesta en duda por R. MCKITTERICK (*The Frankish Kingdoms, op. cit.*, p. 40, n.º 49 y p. 56), quien desestima el testimonio en esta dirección de los *Annales Regni Francorum* como poco fiable.

¹⁹⁵ R. MCKITTERICK, *The Frankish Kingdoms, op. cit.*, p. 48; M. DEANESLY, *A History of Early Medieval Europe, op. cit.*, pp. 291-293.

religiosa de este acto. Y es que la unción regia, de fundamento bíblico, fin de cuentas era algo ajeno a la ancestral tradición política franca, apoyada en conceptos menos espirituales y más fisiológicos, como podían ser la sangre azul o el cabello¹⁹⁶.

Ciertamente, para gente tan carente de instrucción literaria y religiosa como los *pontentiores* francos del siglo VIII era preciso disponer una *mis en scène*, una imagen ceremonial del poder sacralizado que quedara grabada de forma indeleble en sus retinas y en sus oídos (¿para qué se trajo si no consigo el papa a su *schola cantorum* en un viaje tan arriesgado a través de los Alpes?).

Probablemente, el inteligente papa Esteban lo debía tener todo previsto. Y es que Roma no sólo era el principal centro del culto a las reliquias de los santos en esa época. También podía actuar como una auténtica «agencia de asesores de imagen» de los reyes bárbaros, pues los instruidos clérigos romanos eran gente conocedora de la extraordinaria importancia del ceremonial en una época iletrada en la que la *imago potestatis* lo era todo a falta de discursos políticos en el foro o de celebraciones circenses. Ante todo, el rey Pipino era un hombre necesitado desesperadamente de legitimidad tras dar un incruento golpe de estado que rompía con siglos de Realeza sacral de los merovingios, los *reges criniti* cuyos cabellos y sangre poseían una *virtus* mágica para el pueblo¹⁹⁷.

Pocos años después de la unción regia de Pipino el Breve encontramos indicios de cómo la recepción de la teología de la Alianza entre la Realeza y la Iglesia había calado profundamente en la cancillería franca. En efecto, en el preámbulo de un diploma que expidió en beneficio de la abadía de Prum (fechada el 13 de agosto del 762), el rey Pipino trazaba las líneas maestras de su programa de reforma del Reino de los Francos, un programa impregnado de teología política que anunciaba el renacimiento carolingio.

El autor de este preámbulo fue el notario de la cancillería regia Badilo, abad de Marmoutier, a quien se debe también el prefacio de la *Lex Salica* y el prólogo de las actas del Concilio de Ver (775). Buen conocedor del

¹⁹⁶ Vid. Robert H. BAUTIER, «Sacres et couronnements sous les Carolingiens et les premiers Capétiens. Recherches sur la genèse du sacre royal», *Annuaire-Bulletin de la Société de l'Histoire de France*, 1987, pp. 7-56.

¹⁹⁷ Vid. D.A. MILLER, «Sacral Kingship, biblical Kingship and the elevation of Pepin the Short», *Religion, Culture and Society in the Middle Ages*, Michigan, 1987, pp. 131-154, y Cyrille VOGEL, «Les motifs de la romanisation du culte sous Pépin le Bref (751-768) et Charlemagne (774-814)», *Culto cristiano: Politica imperiale carolingia, Convegna del Centro di Studi sulla spiritualità medievale di Perugia*, 18, Todi, 1979, pp. 13-41.

Antiguo Testamento, extrajo de su contenido el vocabulario político que su soberano precisaba¹⁹⁸.

En esta *arenga*, tal es el nombre que recibe, Pipino el Breve recurría ya a temas que serían el santo y seña del discurso político del reinado de Carlomagno, como la apelación a las figuras de Moisés y Salomón o la idea de que el rey debe ser educador de su pueblo para llevarle a la Fe cristiana: *dado que es evidente que la Divina Providencia nos ha ungido para ocupar el trono, nos parece justo ejercer la realeza en el nombre de Dios, en la medida en que nos sea dado ser instrumentos de Su gracia y de Su voluntad. Puesto que los reyes gobiernan por Dios y Él en su misericordia nos ha confiado las naciones y los reinos para que los gobernemos, de manera que seamos exaltados como gobernantes de los pobres y los necesitados y no descuidemos su educación en el amor a Cristo*¹⁹⁹.

Esta noción salomónica de que la Realeza tiene como misión *educar al pueblo en el amor a Cristo (pro amore Christi educare)* resultaba un primer indicio de la clericalización de la función regia en el mundo franco. Ciertamente, el público receptor de este diploma era exclusivamente monástico y la noción de una Realeza sapiencial cristiana estaba todavía muy lejos del alcance de los semianalfabetos laicos francos. Pero en los tiempos de Carlomagno este discurso de la Realeza sapiencial saldría de los estrechos ámbitos monásticos para entrar de lleno en el mundo de la teología política del estado.

¹⁹⁸ Mary GARRISON, «The Franks as the New Israel? Education for an Identity from Pippin to Charlemagne», *The Uses of the Past in the Early Middle Ages*, ed. Y. Hen, M. Innes, Cambridge, 2000, p. 132.

¹⁹⁹ M.G.H. *Diplomata Karolinorum*, I, n° 16, p. 22; *apud* M. GARRISON, *The Franks as the New Israel?*, *art. cit.*, pp. 131-132.

CAPÍTULO VIII

La clericalización de la Realeza en la Inglaterra anglosajona: el fenómeno de los reyes monjes

La Inglaterra anglosajona: *cultura diaboli* y evangelización

Es en la Inglaterra anglosajona, en especial en la obra de San Beda el Venerable, donde encontramos la raíz e inspiración del Ideal Sapiencial que conformó la teología política del Imperio Carolingio. Y es que *eminencia gris* del renacimiento carolingio fue un clérigo anglosajón, Alcuino de York, último epígono de la eclesiología sapiencial de los monasterios de Northumbria. No resulta exagerado, por consiguiente, afirmar que el florecimiento cultural en los siete reinos anglosajones a lo largo de los siglos VII y VIII constituye no sólo el origen de la posterior restauración del saber clásico y cristiano en el Imperio de Carlomagno sino también de una concepción de la Realeza sapiencial que impregnó el pensamiento político carolingio.

El envío en los albores del siglo VII a Inglaterra por parte de la Sede Apostólica de misioneros instruidos tanto en las Letras sagradas como en las profanas, como fue el caso primero del abad-obispo San Agustín de Canterbury (*m.* 604) y luego de los monjes Teodoro y Adriano, tuvo consecuencias de largo alcance para el desarrollo de la civilización medieval europea¹. Un

¹ Vid. C. Delisle BURNS, *The First Europe: a Study of the Establishment of Medieval Christendom, A. D. 400-800*, Londres, 1947, y H.M. CHADWICK, *Origins of the English Nation*, Cambridge, 1907.

fenómeno cultural y espiritual de trascendental importancia en el que hay que ver la larga mano del papa San Gregorio Magno, responsable último de la definitiva evangelización de los Anglos, Sajones y Jutos.

Hay que tener muy presente que el panorama de la Inglaterra a la que llegó el monje Agustín no tenía nada que ver con la situación de los reinos germánicos asentados en la Europa Occidental sobre las ruinas del Imperio Romano. En ningún otro lugar del antiguo *Imperium Romanum* había pasado la latinidad más rápidamente al olvido a manos de los invasores bárbaros. Y es que las hordas de Anglos, Jutos y Sajones que entraron en Britania en algún momento entre el 432 y el 449 acaudilladas por dos señores de la guerra, Hengist y Horsa, no habían tenido un proceso de aculturación romana previo en el *limes*, como había sido el caso de otros pueblos germánicos invasores.

Un cronista contemporáneo, el monje britón Gildas el sabio (504-570), describía de la siguiente guisa a los invasores en su *De Excidio Britanniae* (*Sobre la Ruina de Britania*; c. 548), el más importante de los relatos de la conquista anglosajona: *ferocísimos Sajones, de infausto nombre, odiosos para Dios y para los hombres*². Pero San Gildas era antes un predicador moralista que un historiador, y escribía con cierta pasión sobre una época que consideraba de perdición.

De acuerdo con esto, en su crónica, una obra de exhortación moralizante antes que un registro de acontecimientos, San Gildas lleva a cabo una negra descripción de los conquistadores en tanto que una *plaga malfélica* que habría caído sobre Britania debido a los pecados de sus habitantes, a un tiempo que glosa elogioso la enconada resistencia britona a la conquista, una lucha que sería liderada con cierto éxito por el caudillo romano Ambrosio Aureliano, en el que algunos han querido ver una prefiguración del semilegendario héroe céltico, el rey Arturo³.

Sería el cronista galés Nennio quien haría mención por vez primera en su *Historia Britonum* (c. 800) del personaje de *Arcturus* (a quien no da título de rey sino de *dux bellorum*), presentado como líder de la resistencia britona contra los invasores anglosajones, a quienes habría derrotado en doce batallas consecutivas portando el estandarte de la Virgen María⁴. En

² GILDAS, *De Excidio Britanniae*, XXIII: *ferocissimi illi nefandi nominis Saxones, Deo hominibusque inuisi*; FERRUCCIO BERTINI, «La storiografia in Britannia prima e dopo Beda», *XXXII Settimane di studio del Centro Italiano di studi sull'Alto Medioevo*, Spoleto, 1986, p. 301; *vid.* E.A. THOMPSON, «Gildas and the History of Britain», *Britannia*, 10, 1979, pp. 203-226.

³ FR. BRUNHÖLZL, *Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters*, *op. cit.*, *ed. cit.*, vol. 1, p. 159.

⁴ Richard WHITE, *King Arthur in Legend and History*, Londres, 1997, pp. 4-5; R. COLLINS, *Early Medieval Europe*, *op. cit.*, *ed. cit.*, p. 230. *Vid.* D.N. DUMVILLE, «Nennius and the *Historia Brittonum*», *Studia Celtica*, 10/11, 1975/1976, pp. 78-95.

realidad poco es lo que sabemos con certeza de lo que ocurrió en Britania desde que las legiones romanas la abandonaran en el 410 hasta la misión de Agustín casi dos siglos después. De hecho, este lapso temporal pertenece en mayor medida al nebuloso mundo de la leyenda artúrica que al de la cronística.

Apenas hubo algún elemento de transmisión cultural entre la élite de la Britania conquistada, cristiana y romanizada, y la aristocracia pagana y analfabeta de los Anglos, Jutos y Sajones⁵. No hubo ningún intento serio por parte de los clérigos y monjes britones de convertir a sus conquistadores. Los templos paganos dedicados en las colinas a Wotan, Freia, Hertha, Tiw y Thor (Thunar) proliferaron tras la conquista por toda la Isla.

Las élites germánicas no han dejado apenas rastros de una cultura escrita desde los días de Julio César hasta el tiempo de las Invasiones, si hacemos excepción de la Biblia gótica de Ulfilas. A lo largo de los siglos V al VII la cultura anglosajona tuvo aún como principales soportes dos factores absolutamente ajenos a la realidad de la Antigüedad Tardía continental: la vigencia del paganismo germánico entre los conquistadores y una primitiva literatura en caracteres rúnicos que tenía connotaciones mágicas antes que cognitivas⁶.

El propio significado de la palabra *runa* (secreto) y el carácter de las letras rúnicas como signos vivos y actuantes, dotados de virtudes mágicas, sitúa el alfabeto germánico en la dimensión de lo sacral. De hecho, la invención de este alfabeto se atribuía al dios Wotan/Odín, rey del *Walhalla*, señor de los muertos y dios brujo, representado en ocasiones como un anciano peregrino enmascarado que recorría el mundo de incógnito⁷.

El pensamiento político anglosajón de raíz pagana: el poema épico *Beowulf*

Antes de abordar la evangelización de Inglaterra, debemos abordar el espíritu de la Realeza pagana que los invasores germánicos portaron a Britania. Un espíritu que se intuye en el solemne comienzo de un poema gnómico anglosajón: *Cyning sceal rice healdan (los reyes sostienen el cetro del*

⁵ P. H. SAWYER, *From Roman Britain to Norman England*, Londres, 1978, pp. 86-91; *vid.* L. ALCOCK, *Arthur's Britain: History and Archeology (367-634)*, Londres, 1971.

⁶ Susan KELLY, «Anglo-Saxon Lay Society and the Written Word», *The Uses of Literacy in Early Medieval Europe*, *op. cit.*, pp. 37-38; *vid.* J.W. ADAMSON, *The illiterate Anglo-Saxon*, Cambridge, 1946.

⁷ F.M. STENTON, *Anglo-Saxon England*, Oxford, 1943, p. 100.

poder). Y es que la Realeza era la institución política por excelencia entre los Anglos y Sajones, dándose en su lengua hasta veintisiete sinónimos de la palabra *rey*⁸. Los reyes, descendientes de la sangre mágica del dios Odín (*Woden-sprung kings*), eran *mediadores* (*heilerfüllt*) entre los dioses y los hombres, dentro de un modelo de sacralización de la Realeza que hacía del monarca el sumo sacerdote del culto religioso tributado a los dioses, liderando el ofrecimiento de sacrificios propiciatorios y encarnando la buena fortuna (*mana*) de su pueblo⁹.

En la literatura de inspiración pagana en lengua vernácula sajona encontramos los últimos vestigios de esta *weltanschauung*. En efecto, los ancestrales mitos de los que esta cosmovisión era portadora se perpetuarían, tras la cristianización, en el ciclo literario anglosajón de los siglos VIII-X, que tuvo como obra emblemática un poema épico, el *Beowulf*, cuya redacción ha sido datada en un amplio arco entre el año 675 y el 875¹⁰. Este poema ha sido considerado como la obra más antigua del ciclo épico germánico, dado que su temática se enmarca en el acervo mítico común de los pueblos germánicos del mar del Norte ignorando cualquier referencia específica a Britania.

En efecto, el argumento del *Beowulf* es de carácter pagano a pesar de las interpolaciones de índole cristiana (¿debidas a un monje copista?): elfos, espadas mágicas, dragones y ogros desfilan por sus páginas en una historia ubicada en la Escandinavia del siglo VI¹¹. En cualquier caso, resulta sumamente interesante asomarse a la arcaica ideología germánica de la Realeza presente en el *Beowulf*, ya que gran parte de sus concepciones van a constituirse en inercias paganizantes dentro del pensamiento político cristiano de la Inglaterra anglosajona.

⁸ William A. CHANEY, *The Cult of Kingship in Anglo-Saxon England. The Transition from Paganism to Christianity*, Manchester, 1970, p. 7.

⁹ W.A. CHANEY, *The Cult of Kingship in Anglo-Saxon England*, *op. cit.*, 2-3 y 25-28; P. JONES y N. PENNICK, *A History of Pagan Europe*, *op. cit.*, p. 128.

¹⁰ Patrick WORMALD, «Bede, *Beowulf* and the conversion of the Anglo-Saxon aristocracy», *Bede and Anglo-Saxon England*, ed. R. T. Farrell, *British Archeological Reports*, 46, Oxford, 1978, pp. 94-95. Esta datación de Wormald ha sido criticada por algunos investigadores que prefieren datar el *Beowulf* en el período de la Inglaterra vikinga (*vid.* los trabajos contenidos en C. CHASE (ed.), *The Dating of Beowulf*, Toronto, 1981). Sobre la transmisión temática y formal entre la literatura vernácula pagana y la cristiana *vid.* el artículo de U. SCHWAB, «Il rapporto tra letteratura anglo-sassone e sassone antica - la sua ambivalenza culturale», *Angli e Sassoni al di qua e al di là del mare*, XXXII *Settimane di studio del Centro Italiano di studi sull'Alto Medioevo*, t. 2, Spoleto, 1986, pp. 537-546.

¹¹ Luis LERATE (ed.), *Beowulf y otros poemas anglosajones (siglos VII-X)*, Madrid, 1986, pp. 9-17.

El antiguo *topos* literario *fortitudo-sapientia* se erige en el tema dominante del *Beowulf*¹². El relato de las hazañas del héroe gauta Beowulf se teje en torno a un hilo conductor: jóvenes guerreros llevan a cabo misiones encomendadas por ancianos sabios. Esta dualidad *iuniores-seniores* (ya analizada en el primer capítulo) en los perfiles morales de los personajes del *Beowulf* se plasma en los epítetos poéticos que se distribuyen rítmicamente entre ellos.

De esta forma, Beowulf y, en general, los jóvenes guerreros de su comitiva, son adjetivados sistemáticamente como *bravo* o *intrépido*, encarnación literaria de la virtud de la *Fortitudo*. Mientras, el autor del poema presta especial atención a la figura de los ancianos, sabios consejeros de los reyes que se constituyen en un referente permanente de autoridad moral a lo largo de la obra: ellos son los detentadores de la *Snytttra* («sabiduría» en lengua sajona)¹³. Sería éste un reflejo del importante papel político que en la sociedad anglosajona desempeñaba el *witenagemot*, literalmente «el consejo de los sabios». En las raras ocasiones en que se rompía el esquema dual, como en el caso insólito de Beowulf que reúne a un tiempo *prudencia y coraje*, ello llama la asombrada atención del rey danés Hródgar: *nunca ha nacido un varón como tú*¹⁴, le dice para luego corroborar: *jamás escuché tan discreto discurso de un hombre tan joven. Eres tú vigoroso, de mente dispuesta y sensato al hablar*¹⁵.

Pero lo más interesante son las consecuencias políticas que se derivaban de la posesión por el héroe Beowulf de virtudes sapienciales. El rey danés le dice inmediatamente tras ponderar su sensatez: *Yo tengo por cierto*

¹² Vid. R.E. KASKE, «*Sapientia et fortitudo* as the controlling thema of *Beowulf*», *Studies in Philology*, 55, 1958, pp. 423-457; E.T. HANSEN, *The Solomon Complex: Reading Wisdom in Old English Poetry*, op. cit., pp. 59-63.

¹³ Además de aludir frecuentemente de forma hiperbólica al testimonio de los sabios, el poeta introduce en algunos pasajes de su obra expresiones como éstas: *Bien poco reparo a su marcha pusieron / los sabios ancianos, aunque era querido; / a partir le incitaron tras ver los augurios* (vv. 202-204, ed. cit. L. Lerate, p. 32); *Entonces mi pueblo-excelentes varones, / sabios ancianos—allá me propuso...* (vv. 415-416, ed. cit., p. 38).

¹⁴ ANÓNIMO, *Beowulf*, vv. 1703-1706: *nunca ha nacido / un varón como tú. Por doquier en la tierra, oh amigo Beowulf, se extiende tu gloria / y propaga entre los pueblos. Muestras en todo / prudencia y coraje...* (ed. cit., p. 77). En los vv. 825-826 se le denomina *animoso y prudente* (ed. cit., p. 49).

¹⁵ ANÓNIMO, *Beowulf*, vv. 1840-1845: *Hródgar entonces respuesta le dio: / «Las palabras que has dicho las puso en tu boca / el Señor celestial. Jamás escuché / tan discreto discurso de un hombre tan joven. / Eres tú vigoroso, de mente dispuesta / Y sensato al hablar...* (ed. cit., p. 81); en este sentido, Elaine T. HANSEN ha señalado que sería simplificar mucho la cuestión el presentar a Beowulf como el símbolo de una joven *fortitudo* en contraste con la *sapientia* de Hródgar (*The Solomon Complex*, op. cit., p. 59).

que así que la lanza o el duro combate se cobren la vida del hijo de Hrédel (el Rey de los Gautas)... a ninguno los Gautas podrán elegir más valioso que tú para hacerlo su rey, capitán de vasallos¹⁶. Esta implicación política se deduce además de la imagen regia que proyecta el poema. De hecho, el retrato del rey Hróðgar está salpicado de adjetivaciones que juegan con la asimilación de senectud y saber.

Elaine T. Hansen ha indicado, en esta dirección, que el discurso del rey Hróðgar supone uno de los primeros ejemplos de un didacticismo imbuido de la *gnomic wisdom* («sabiduría gnómica»), un motivo literario que se convertirá en uno de los ejes de la literatura anglosajona medieval. Así ocurrirá con obras gnómicas altomedievales compuestas en lengua vernácula como *Deor*, *The Order of the World*, *Widsith*, *The Exeter Gnomes* o el diálogo conocido como *Solomon and Saturn*¹⁷.

El rey Hróðgar es definido en varias ocasiones como sabio y anciano en el mismo verso: *el señor skyldingo, el afable monarca... con pena lloraba el canoso caudillo; pensaba el anciano, el sabio varón*¹⁸. También utiliza el poeta este recurso para Beowulf, cuando ya es un anciano rey: *Bien los había regido por años cincuenta —ya era un anciano, un prudente monarca— cuando vino el dragón*¹⁹. En ocasiones, sin embargo, el atributo sapiencial aparece sin más vinculado a la dignidad regia. Así, se le adjudica al propio Hróðgar (*Hróðgar me dio, el sabio monarca, este equipo de guerra*²⁰) y al rey Offa, en quien se aúnan de nuevo las virtudes sapienciales y las guerreras: *pues Offa ganó con regalos y hazañas, osado lancero, el más alto renombre. Gobernó sabiamente su reino heredado*²¹.

En definitiva, parece notarse una cierta evolución del primitivo concepto anglosajón de Realeza. Se conjugarían en ella virtudes propias de la juventud y de la senectud, militares y sapienciales, lo cual la posicionaría relativamente a salvo de la tutela del *witenagemot*. Sin embargo, no hay que olvidar que, junto a esta vertiente sapiencial de la Realeza, lo que predomina es una plástica descripción de sabor arcaizante del paradigma regio germánico. Veamos la presentación que el poeta realiza del rey da-

¹⁶ ANÓNIMO, *Beowulf*, vv. 1845-1851, *ed. cit.*, p. 81.

¹⁷ E.T. HANSEN, *The Solomon Complex*, *op. cit.*, p. 55 y pp. 68-149; *vid.* T.D. HILL, *Old English Poetry and the Sapiential Tradition*, tesis doctoral, Cornell University, 1968.

¹⁸ ANÓNIMO, *Beowulf*, vv. 1870-1874, *ed. cit.*, p. 82; otro ejemplo lo encontramos en el verso 1307: *el sabio monarca, el canoso señor*; E.T. HANSEN, señala al respecto que la fórmula *awraec wintrum frod* («sabio en inviernos») habilitaba al rey Hróðgar para emprender la instrucción gnómica del héroe Beowulf (*The Solomon Complex*, *op. cit.*, p. 63).

¹⁹ ANÓNIMO, *Beowulf*, vv. 2208-2210, *ed. cit.*, p. 93.

²⁰ ANÓNIMO, *Beowulf*, vv. 2155-2156, *ed. cit.*, p. 91.

²¹ ANÓNIMO, *Beowulf*, vv. 1957-1960, *ed. cit.*, p. 85.

nés: *el ínclito Hródgar buena fortuna en las guerras tenía y por ello gozoso le apoyaba el pueblo: era grande su tropa de jóvenes héroes. Quiso aquel rey que le hicieran los hombres un rico palacio, que le fuese erigida una hermosa mansión —una sala excelente y mejor que ninguna—, para allá repartir entre mozos y ancianos todos los bienes que obtuvo de Dios*²².

En realidad, las dos funciones primigenias de la Realeza germánica, el caudillaje militar (asociado a la *beer*, a la hueste de jóvenes guerreros que le siguen) y la largueza regia (reparto de bienes entre los miembros de su *sippe*, una virtud prefiguradora de la *largesse* feudal), aparecen aquí vinculadas al rey Hródgar, quien es definido en varios pasajes como *señor de tesoros*. Este paradigma germánico tuvo, sin duda, una fuerte continuidad en las mentalidades políticas del período anglosajón, incluso siglos después de la cristianización²³.

La Irlanda altomedieval, un foco insular de civilización cristiana

Una leyenda irlandesa medieval atribuía el sorprendentemente elevado nivel de civilización cristiana y latina de la Isla en la Antigüedad Tardía al hecho de que numerosos sabios romanos acudieran a refugiarse a Hibernia huyendo de las Invasiones germánicas del siglo V, portando con ellos el legado cultural de la Antigüedad Clásica²⁴. Una leyenda que es indicio de una toma de conciencia de la relevancia del saber en la Irlanda altomedieval.

Ciertamente, un rasgo distintivo del monaquismo irlandés, ya desde la llegada de San Patricio a Irlanda en el año 448 con un fardo de libros latinos en su equipaje, era su amor por el saber y la educación, un rasgo quizá heredado del druidismo de la Hibernia céltica. La Irlanda precristiana tenía escuelas de literatura y leyes que proporcionaban una formación a los bardos y jueces que pululaban en las cortes de los *subreguli* de la Isla Verde. Esta élite de letrados al servicio de los reyes recibía en lengua gaélica el poético nombre de *mac legind*, «los hijos de la lectura». Además, encontramos numerosos casos de *reges peregrini* y *reyes monjes* que cambiaron el trono por el cayado del peregrino o un hábito monástico, una tendencia que anuncia el futuro fenómeno anglosajón de los *monk-kings* (reyes monjes).

²² ANÓNIMO, *Beowulf*, vv. 64-72, *ed. cit.*, p. 27.

²³ Vid. T.H. Charles EDWARDS, «Early Medieval Kingship in the British Isles», *The Origins of Anglo-Saxon Kingdoms*, ed. F. Basset, Londres, 1989.

²⁴ B. BISCHOFF, *Benedictine Monasteries and the Survival of Classical Literature*, *art. cit.*, p. 137.

Particularmente curioso es el caso de Aed el Negro (*m.* 588), un príncipe del Ulster que fue educado por un abad en el monasterio de Tíre tras abandonar la corte, siendo luego ordenado sacerdote, pero que acabó abandonando la abadía para subir al trono como rey de todo el Ulster²⁵. Un caso atípico de *Rex et sacerdos*, no ya en el plano teórico como fue lo normal en el Medievo, sino de concreción práctica. Y es que la Realeza céltica de Irlanda albergaba en su seno dinámicas anunciadoras del paradigma regio medieval²⁶.

A pesar de ser una sociedad en la periferia de la Cristiandad, nunca romanizada, esencialmente tribal y sin ciudades dignas de mención, en la Isla Verde se alcanzó en la Alta Edad Media un considerable grado de civilización. Así, por ejemplo, el movimiento de la Tregua de Dios que se dio en el Occidente feudal del Año Mil lo encontramos ya en la Irlanda del siglo VII. En efecto, en el año 697 el sínodo de Birr, convocado por el abad Adamnan de Iona, al que asistieron cuarenta y un abades y obispos, así como quince *subreguli* de toda Hibernia, promulgaba un edicto para la protección de los no-combatientes en el curso de los conflictos tribales.

Las fuentes cronísticas hablan también de una asamblea en Tara en el año 438 en la que nueve jueces (tres *brehons* paganos, tres misioneros cristianos y tres reyes), bajo la presidencia del rey Laighaire, establecieron el *Seanchus Mór*, un código para la Isla que combinaba cristianismo y paganismo. Ahora bien, estos acontecimientos pertenecen más al dominio de la leyenda que de la historia propiamente dicha²⁷.

Por otro lado, el siglo largo de esplendor de la Alta Realeza de Erin (*Árd Rí*, nombre que se dio a la Monarquía unitaria de Irlanda, fundada hacia el 890 por el rey Niall: son los *High Kings* de la historiografía en lengua inglesa)²⁸ proporcionó además un largo período de paz a la Isla Verde de la que raramente disfrutó la Isla Blanca vecina, envuelta primero en frecuentes disputas entre los numerosos reinos en que estaba dividida

²⁵ G. MACNIOCAILL, *Ireland before the Vikings*, Dublín, 1972, pp. 75, 88 y 114-115. La *peregrinatio* hibernica difería de la del Continente en que era indefinida y no terminaba en un sitio concreto. Además, no exigía salir de Irlanda, como ocurría con los peregrinos anglosajones que abandonaban la Isla para ir a Roma. Era más bien un viaje sin retorno, una suerte de exilio espiritual que convertía al peregrino en un anacoreta viajero (*vid.* T.M. CHARLES-EDWARDS, «The social background to Irish *peregrinatio*», *Celtica*, 11, 1976, pp. 43-59).

²⁶ *Vid.* W. DAVIES, «Celtic Kingship in the Early Middle Ages», *Kings and Kingship in Medieval Europe*, ed. A. J. Duggan, Londres, 1993, pp. 101-124.

²⁷ P. JONES y N. PENNICK, *A History of Pagan Europe*, *op. cit.*, p. 99.

²⁸ *Vid.* F.J. BYRNE, *Irish Kings and High Kings*, Londres, 1973.

y después asolada por el azote vikingo, un azote que tardaría algo más en dejar sentir sus nocivos efectos en Irlanda (en torno al año 1000, con el consiguiente hundimiento de la Alta Realeza de Erin). Un ejemplo de la madurez institucional de la Alta Realeza de Erin, cuya capital era la ciudad de Tara, lo encontramos en el *Leabhar nag Ceart* (*El Libro de los privilegios*, año 900), un registro exhaustivo de las obligaciones mutuas y prerrogativas del Alto Rey de Erin y de sus *reges provinciales*²⁹.

Los *Árd Rí* de Irlanda contaban además con un *patrimonium regalis* a partir de sus dominios en la provincia de Tara, podían convocar a la asamblea de notables y disponían de un juez real que ejercía la suprema jurisdicción en la Isla. Sin embargo, el punto débil de la Alta Realeza de Erin residía en la débil lealtad de los *tuatha*, dinastas provinciales que no le debían las tierras de las que eran propietarios (el *Árd Rí* no era un *dominus terrae* feudal, ni mucho menos) y que no podían ser desposeídos sino por la asamblea de notables³⁰.

También la Iglesia irlandesa había alcanzado un cierto grado de madurez institucional y cultural. En la Sede primada de Armagh, fundada por el apóstol de la Isla, San Patricio, un escriba llamado Ferdornach (m. 846) compuso hacia el 807 el *Libro de Armagh*, por encargo del abad Torbach. Este libro, cuyo primer manuscrito es la principal joya de la miniatura irlandesa, es en sí mismo un compendio de toda la producción literaria de la Iglesia irlandesa en los siglos VII y VIII. A la manera de un *dossier* contiene la *Vita Sancti Patricii* compuesta por Muirchú en el 690, un catálogo de iglesias fundadas por San Patricio compuesto por Tírechán en el 670, un anónimo *Liber Angeli* (circa 640), la *Confessio Sancti Patricii* (circa 500), la *Vita Sancti Martini* de Sulpicio Severo y, por último, la única copia facturada en Irlanda del Nuevo Testamento que ha sobrevivido de este período³¹.

Por otro lado, en el siglo VII descubrimos tres figuras de relieve en el monacato irlandés. En la abadía de Clonard (al este de la Isla) el monje Aileran el Sabio componía hacia el 665 su *Interpretatio Mystica Progenitorum Christi*. También hacia el 665, en el monasterio de Carthach, el monje Agustín el Irlandés (Augustinus Hibernicus) escribía el *De Mirabilis Sacrae Scripturae*³². Finalmente, el monje Lathcen, redactaba en la

²⁹ Edmund CURTIS, *A History of Medieval Ireland*, Londres, 1978, p. XVI.

³⁰ E. CURTIS, *A History of Medieval Ireland*, op. cit., p. XXII.

³¹ Jane STEVENSON, «Literacy in Ireland: the evidence of the Patrick dossier in the *Book of Armagh*», *The Uses of Literacy in Early Medieval Europe*, op. cit., pp. 12-13.

³² Fr. BRUNHÖLZL, *Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters*, op. cit., ed. cit., t. 1, p. 192.

abadía de Clonfert-Molac el primer epítome irlandés de los *Moralia in Job* de Gregorio Magno (en latín, no en gaélico)³³.

A diferencia de lo que ocurrió en la Inglaterra anglosajona, en Irlanda no se dio una dialéctica entre una Iglesia cristiana portadora de la civilización escrita latina y una población pagana definida por el analfabetismo y la tradición oral. Muy al contrario, en Irlanda descubrimos una dicotomía entre una tradición literaria vernácula de raíces célticas mayoritaria entre los laicos, una importante porción de los cuales sabían leer y escribir, y una Iglesia que se apoyaba en la lengua latina. Ahora bien, esta dicotomía en Irlanda se dio entre laicado y clero, no entre paganismo y cristianismo como en Inglaterra³⁴.

Un aspecto que distinguió a los irlandeses del resto de los pueblos de la Europa medieval fue su entusiasmo por su lengua y cultura vernáculas. Irlanda disfrutó durante los siglos más bárbaros del Continente de una numerosa élite de letrados laicos cuyo nombre genérico era *Filí*. La preservación y cultivo de las Letras gaélicas, así como de la Historia y el Derecho de la Isla eran su atribución «estamental». Y es que ningún país de la Europa altomedieval mantuvo por tanto tiempo un estrato de *litterati* tan numeroso ni tan influyente³⁵.

Esta *intelligentsia* de letrados gaélicos, herederos de la tradición druidica (de hecho, *druida* significaba en lengua celta «muy sabio»: *dru-wid*), cristalizó con el tiempo en una casta hereditaria, privilegiada, ligada a las cortes de los reyezuelos locales en tanto que proveedores de jueces (*brehons* o *brithemain*), cronistas, escribanos, médicos y bardos. Además, en tiempos de los grandes reyes de Erin como Brian Boru (siglo X), los *ollamh* («hombre de saber») eran reclamados y ampliamente recompensados con honores y beneficios en todas las cortes de Hibernia³⁶.

Ahora bien, dentro del esquema social trifuncional de corte indoeuropeo propuesto para la Irlanda altomedieval por Daniel Dubuisson, esta élite de sabios encajaría únicamente en el primer estrato, el sacerdotal, lo

³³ F. BRUNHÖLZL, *Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters*, op. cit., ed. cit., t. 1, p. 190.

³⁴ J. STEVENSON, *Literacy in Ireland*, art. cit., p. 35.

³⁵ E. CURTIS, *A History of Medieval Ireland*, op. cit., p. XVI.

³⁶ E. CURTIS, *A History of Medieval Ireland*, op. cit., p. XVII. Incluso, la existencia de esta élite homogénea de letrados habría jugado un importante papel en el alumbramiento de una mentalidad política proclive a una comunidad irlandesa unitaria, según ha puesto de relieve el profesor D. O'CORRÁIN en un original estudio sobre el desarrollo del sentimiento nacional en los reinos de la Irlanda prenordmáica («Nationality and Kingship in pre-Norman Ireland», *Historical Studies*, 11, ed. T.M. Moody, Belfast, 1978, pp. 5-8).

que nos retrotrae de alguna forma al modelo druídico³⁷. Así lo ha visto Georges Dumézil, quien, al analizar la triada de calamidades legendarias de Britania que postula el poema gaélico altomedieval *Lludd et Lleuwlis*, concluye que cada una de ellas se correspondería con una de las tres funciones sociales indoeuropeas. De este modo, la primera calamidad la constituiría una raza invasora que se distinguiría por su *sabiduría* (*gywbod*), la segunda la encarnaría un *poderoso y victorioso* dragón (*fortitudo*) y la tercera no sería sino un mago que hacía desaparecer las provisiones de las despensas del palacio real (producir alimentos era la tercera función social)³⁸.

Por otro lado, el cómputo eclesiástico y la aritmética habían alcanzado ya un cierto grado de desarrollo en Irlanda en los tiempos de San Columbano (*circa* 600)³⁹. La aguda crisis social y política derivada de las devastaciones vikingas del año 1000 (lo cierto es que el Milenio sí fue un hito especialmente apocalíptico para los irlandeses) provocó que sólo sobrevivieran de entre las funciones intelectuales de los *Filí* la más nimia, la de los bardos gaélicos (que sobrevivieron hasta la época de los Tudor)⁴⁰.

Fue una obra irlandesa la que inauguró el género de literatura especular en las Islas: el célebre *De Duodecim Abusivis Saeculi*, atribuido falsamente a San Cipriano y compuesto en la Irlanda del siglo VII (*c.* 630)⁴¹. Es ésta una obra próxima al género de los espejos de príncipes cuya influencia se dejó sentir en el mundo carolingio y en la que se han visto paralelismos con el *De Institutionum Disciplinae* de San Isidoro de Sevilla que ya mencionamos en el capítulo anterior. Si bien ninguna de las dos fue dirigida a un gobernante (la primera está dedicada a un joven aristócrata hispanogodo y la segunda no tiene destinatario conocido), lo cierto es que ejercieron una gran influencia en la posterior tratadística política.

Aunque ambas comparten una clara pertenencia a la tradición didáctica de la Antigüedad Tardía tanto por su temática como por su fecha

³⁷ Vid. Daniel DUBUISSON, «L'Irlande et la théorie médiévale des trois ordres», *Revue de l'Histoire des Religions*, 188, 1975, pp. 35-63.

³⁸ Georges DUMÉZIL, «Triades de calamités et triades de délits à valeur trifonctionnelle chez divers peuples indo-européens», *Latomus*, 14, 1955, p. 181.

³⁹ J. STEVENSON, *Literacy in Ireland*, *art. cit.*, p. 19.

⁴⁰ E. CURTIS, *A History of Medieval Ireland*, *op. cit.*, pp. XVI-XVII.

⁴¹ *De Duodecim Abusivis Saeculi*, ed. S. Hellmann, *Texte und Untersuchungen*, 34, 1910, pp. 51-52; *vid.* H.H. ANTON, «Pseudo-Cyprian. *De Duodecim Abusivis Saeculi* und sein Einfluss auf den Kontinent, insbesondere auf karolingische Fürstenspiegel», *Die Iren und Europa im früheren Mittelalter*, ed. H. Löwe, t. 2, 1982, pp. 568-817, y Wilfrid PARSONS, «The Medieval Theory of the Tyrant», *Review of Politics*, 4/2, 1942, pp. 133 y ss.

de redacción, lo cierto es que es en el *De Duodecim Abusivis Saeculi* donde encontramos los aspectos más relevantes de cara al futuro. El anónimo autor irlandés de este opúsculo moral incorporó a los *specula* por primera vez la tradición profética de la Biblia, en especial los tan leídos *libros sapienciales*, con las consabidas implicaciones alegórico-filosóficas que de ello se derivaban. De hecho, descubrimos en su interior dos menciones al rey Salomón como modelo del buen gobernante cristiano en tanto que gobernante sabio y temeroso de Dios⁴².

Además, este *speculum* abría una línea de pensamiento que iba a tener muchas secuelas, la inclusión de la esfera de la vida privada del rey en el marco político general de la Realeza cristiana, una inclusión que se concretó en las calamidades apocalípticas que sobrevendrían a un reino si era gobernado por un *Rex iniquus*. Una idea que hundiría sus raíces en los elementos mitológicos ligados a la antigua Realeza sacral céltica, unos elementos, por tanto, no cristianos⁴³.

Esta intersección de ambas esferas se percibe en sus admoniciones: en la esfera política, el rey debe castigar el adulterio, así como defender a las viudas y a las iglesias, mientras que en la esfera personal debe rezar regularmente y llevar una existencia recta⁴⁴. Significativamente, no se alude a ninguna función ministerial en la línea del *Rey Pastor* propuesto por Gregorio Magno: no hay *praedicatio* ni *exhortatio* ni *correctio* por parte del príncipe cristiano en las mentalidades políticas de Irlanda, donde no se produjo la recepción de la *Regula Pastoralis*.

En particular, el canon XXV de la importante *Collectio Canonum Hiberniensis*, transmitida al Continente a través de las abadías de fundación irlandesa (como Saint-Gall, en cuya biblioteca estaba el manuscrito más antiguo de esta colección canónica, datado en el siglo IX), transmitirá a las mentalidades políticas del Occidente altomedieval el pasaje más célebre del *De Duodecim Abusivis Saeculi*, su noveno capítulo (*Nonus abusio-nis gradus est Rex Iniquuus*), presidido por una concepción de la *iniquitas regia* que tenía implicaciones de todo tipo en el ordenamiento mismo del cosmos.

De esta forma, se prescribe que la actuación maléfica de un *Rex iniquus* podía tener las siguientes consecuencias, casi apocalípticas: *destruye*

⁴² PSEUDO-CIPRIANO, *De Duodecim Abusivis Saeculi*, ed. S. Hellmann, *Texte und Untersuchungen zur geschichte der Altchristlichen Literatur*, 34 (1), Leipzig, 1910, p. 44, líneas 15-18 y p. 53, líneas 2-4.

⁴³ Eugen EWIG, «Zum christlichen Königsgedanken im Frühmittelalter», *Das König-tum*, ed. Th. Mayer, Darmstadt, 1965, p. 38.

⁴⁴ H.H. ANTON, *Fürstenspiegel und Herrscherethos in der Karolingerzeit*, *op. cit.*, p. 67.

la paz entre los pueblos, suscita la desgracia en el Reino, arranca los frutos de la tierra, levanta tempestades en el cielo, coarta la fecundidad de la tierra y el mar, desata los rayos, arrebatada las flores a los árboles, extirpa los frutos aún inmaduros, ensombreciendo no sólo la faz del imperio presente sino también el nombre de sus hijos y nietos, de forma que pierdan la herencia del Reino⁴⁵.

El *Duodecim Abusivis* y, siguiendo su estela, la colección canónica irlandesa, admonizan a los reyes para que gobiernen sus reinos con rectitud si no quieren desencadenar estas plagas y romper el orden cósmico. Entre sus muchas prescripciones destacan la exigencia de justicia, el castigo del adulterio, evitar la ascensión de los malvados, no albergar a los *impudicos et histriones* (alusión a los bufones y saltimbanquis que recorrían las cortes), no consultar a las pitonisas, a los magos y a los augures, defender el país con firmeza de sus enemigos (*patriam fortiter contra adversarios defendere*) y, lo más importante de cara a nuestro estudio, tener consejeros sabios, ancianos y sobrios (*senes, sapientes et sobrios consiliarios habere*)⁴⁶, una última recomendación que encaja muy bien en la figura sapiencial del *ollamh* irlandés.

La inclusión de algunos de sus pasajes en el *Liber de Rectoribus Christianis* que el maestro irlandés Sedulio Escoto compuso para Lotario II (circa 855), así como en la epístola al emperador Carlos III el Gordo (circa 882) del influyente arzobispo Hincmar de Reims, unido a la recepción de sus postulados en el *Decretum Gratiani* (a través del mencionado canon XXV de la *Collectio Hiberniensis*, una colección que también hará de vehículo transmisor de los *Proverbia Graecorum* irlandeses), una pieza clave de la legislación pontificia promulgada en el año 1153, proporcionó una tremenda difusión en la Alta y Plena Edad Media a su ideario moral, en particular a su noción de *Rex iniquus*.

Con el transcurso de los siglos, esta noción de *Rex iniquus* (equivalente al *Rex tyrannus* de San Isidoro de Sevilla), iba a ser una de las piedras angulares del edificio teórico de la noción de tiranía, la cual tendría vital importancia para los fines del gregorianismo, como es de todos bien sabido.

Por otra parte, el género especular irlandés ejerció una considerable influencia en la tradición sapiencial anglosajona, en particular tres obras didácticas que consisten en elencos de sentencias de los Padres de la Iglesia. Estas obras didácticas, la más importante de las cuales fue el *Audacht Moraind* (siglo IX), estaban dirigidas a la formación de los *subreguli* de Irlanda⁴⁷. Toda esta tradición sapiencial céltica, cristianizada, sobrevivió con extraor-

⁴⁵ *Collectio Canonum Hiberniensis*, XXV, c. 3, ed. H. Wasserschleben, *Die irische Kanonensammlung*, Leipzig, 1885, p. 77.

⁴⁶ *Collectio Canonum Hiberniensis*, XXV, c. 4, ed. cit., p. 78.

⁴⁷ E.T. HANSEN, *The Solomon Complex*, op. cit., p. 43.

dinario vigor en los *scriptoria* de los monasterios de fundación irlandesa, tanto en Inglaterra como en el Continente⁴⁸. El propio Beda el Venerable apunta que muchos anglosajones, tanto nobles como *ceorls* (hombres libres del común), fueron a Hibernia a recibir *divinae lectiones*⁴⁹.

La cristianización de la Inglaterra anglosajona en tanto que proceso civilizador

En efecto, aparte de la difusa influencia cultural franca en el reino de Kent (un satélite en la práctica de los merovingios), fueron los monjes irlandeses quienes realizaron la única labor evangelizadora en los reinos de los Anglos y los Sajones hasta ese momento, en particular en el reino septentrional de Northumbria donde el monasterio de obediencia irlandesa de Iona actuó como un foco de cristianización y civilización de primer orden, siendo su abad cabeza de todas las comunidades monásticas de Northumbria y del reino de los Pictos.

Uno de sus abades más cultos y célebres sería Adamnan (*ab.* 679-704), glosador de las *Bucólicas* de Virgilio⁵⁰ y, sobre todo, autor del *De Locis Sanctis*, una obra sobre la geografía de los Santos Lugares que compuso con el asesoramiento de un enigmático viajero, un obispo franco llamado Arculfo, quien había naufragado en las costas inglesas en el curso de uno de sus numerosos viajes y llegado hasta el monasterio de Iona, donde fue acogido. Esta obra sería dedicada por Adamnan a Alfrido de Northumbria, un *Rex litteratus* anglosajón⁵¹.

El monasterio de Lindisfarne, sede de un importante *scriptorium* donde se copiaron infinidad de libros según el estilo céltico de escritura y miniatura, fue otro foco cultural de un reino, el de Northumbria, que sería, merced a la fecunda labor de los monjes irlandeses, la tierra más civilizada y culta de toda la Isla durante siglos, superando incluso al Reino de Kent, tan cercano a las influencias francas⁵². Permanecería, además, fiel a la liturgia irlandesa tal y como la había establecido San Columbano, hasta

⁴⁸ D.J.V. FISHER, *The Anglo-Saxon Age (circa 400-1042)*, Hong Kong, 1973, p. 61.

⁴⁹ SAN BEDA EL VENERABLE, *Historia Ecclesiastica Gentis Anglorum*, III, c. 27, ed. Ch. Plummer, *Venerabilis Baedae Opera Historica*, Oxford, 1969, p. 192.

⁵⁰ Birger MUNK OLSEN, «La réutilisation des classiques dans les écoles», *XLVI Settimane de studio del Centro Italiano di studi sull'Alto Medioevo*, Spoleto, 1999, p. 229.

⁵¹ D.J.V. FISHER, *The Anglo-Saxon Age*, *op. cit.*, p. 179.

⁵² Vid. Bernhard BISCHOFF, «Il monachesimo irlandese nei suoi rapporti col continente», *IV Settimane de Estudio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo*, Spoleto, 1957, pp. 121-163.

el trascendental sínodo de Whitby (año 664), cuando las tesis del obispo Finan de Lindisfarne fueron vencidas y el rey Oswy se plegó a quienes deseaban, liderados por el obispo Wilfrido de York, integrar a Northumbria en la obediencia romana que ya había triunfado en los reinos anglosajones del sur de la Isla.

Pero hasta el sínodo de Whitby no es exagerado afirmar que durante siglo y medio Inglaterra fue una colonia espiritual de Irlanda. Parece que tan sólo otro prelado católico del Continente, un obispo franco llamado Liudhardo, había realizado previamente a la llegada del misionero romano Agustín alguna labor evangelizadora entre los Anglos y Sajones. Fue con ocasión de la boda de la princesa merovingia Berta, de cuyo séquito formaba parte el obispo Liudhardo, con el rey Ethelberto I de Kent (*reg.* 560-616), el longevo señor del sur de la Isla.

Este gobernante del linaje oiscinga, calificado por Beda el Venerable como *potentissimus Rex* e incluido en la lista de los grandes reyes (*bretwaldas*) de Britania, fue quien acogería años más tarde al monje misionero Agustín cuando éste llegó a las costas inglesas, recibiendo a los pocos años el bautismo de sus manos (?597? ?600?)⁵³.

Al igual que había ocurrido en los reinos germánicos del Continente, la conversión del pueblo siguió a la del rey (diez mil jutos se bautizaron la Navidad siguiente). De este modo, el bautismo del rey Ethelberto marcó el comienzo de la conversión de los siete reinos de los Anglos y Sajones. Enseguida recibiría el rey juto una misiva del papa San Gregorio Magno conminándole a destruir los ídolos paganos (cosa que no haría: el paganismo fue tolerado hasta el 646 en Kent) y extender su nueva religión entre los reinos de Britania (su vasallo, el rey sajón de Essex sería el primero en seguir su ejemplo). Ethelberto conseguiría por su parte el tratamiento pontificio de *Rex Anglorum*, lo que le confería un *imperium* sobre la heptarquía y le liberaba de alguna forma de la tutela merovingia. Al final de sus días incluso promulgó un código de leyes de acuerdo con el Derecho romano⁵⁴.

El prior misionero italiano Agustín (*m.* 609) se convirtió en el primer arzobispo de Canterbury, primer primado de la Iglesia de Inglaterra, siguiendo el plan de evangelización de Britania concebido por el papa San Gregorio Magno cuando viera por vez primera en el mercado de esclavos de Roma a unos cautivos anglos. El pontífice estaba decidido a convertir a la *gens Anglorum* en una *gens angelorum*, una *nación de ángeles para Cristo*.

⁵³ SAN BEDA EL VENERABLE, *Historia Ecclesiastica Gentis Anglorum*, I, caps. 25 y 26, *ed. cit.*, pp. 45-47.

⁵⁴ D.P. KIRBY, *The Earliest English Kings*, Londres, 1991, p. 29.

San Agustín de Canterbury no era sino uno más de entre un nutrido grupo de monjes benedictinos preparados por el papa Gregorio Magno para la labor misional y civilizadora que tan apremiante era en los albores del siglo VII. Monjes como Claudio, abad del monasterio de San Juan y San Esteban de Classis, Mariniano, elevado luego al arzobispado de Rávena, Maximiano, abad de San Andrés y obispo de Siracusa, se contaron entre los más destacados discípulos y colaboradores del pontífice. San Gregorio Magno procuró situar a sus *monachi litterati* en todas las sedes episcopales que pudo, convirtiendo así al monacato benedictino en la «cantera» virtual de la jerarquía eclesiástica italiana (ordenó más de sesenta y dos obispos, según atestigua el *Liber Pontificalis*)⁵⁵.

Pero el designio pontificio de conversión de Inglaterra tuvo que limitarse al sur de la Isla. El Cristianismo llegaría a los Anglos y Sajones del norte de Inglaterra en otra lengua distinta a la latina, aunque tan católica como ésta. Al norte, la intención papal de crear otra Sede metropolitana en York, en el Reino de Northumbria, chocó con la cruda realidad de que eran allí los monjes irlandeses y su liturgia céltica los que ya habían creado una floreciente Iglesia local con centro en el monasterio de Lindisfarne (habría que esperar hasta el 735 para que hubiera un metropolitano en York).

A ello hay que unirle la gris personalidad del mismo San Agustín de Canterbury, carente del carisma necesario. Sin la supervisión y consejo vigilante de San Gregorio Magno su Misión hubiera sido un rotundo fracaso. Agustín nunca entendió la cultura anglosajona y el clero cristiano indígena (esto es, la Iglesia britona) siempre le fue hostil⁵⁶. En este sentido, hay que poner de relieve que fue el papa Gregorio quien concibió la primera estrategia misional propiamente pontificia y diseñó la Misión a Inglaterra, una estrategia que en siglos posteriores demostraría ser uno de los ejes del proceso civilizador de la Europa bárbara⁵⁷.

De hecho, antes de que la repentina muerte del papa Pelagio II le obligara a aceptar el solio pontificio, San Gregorio Magno estaba barajando seriamente la posibilidad de partir él mismo como monje misionero al Norte germánico⁵⁸. Su convencimiento, constatado durante su estancia en Bizancio, de que al *basileus* de Constantinopla no le interesaba lo más

⁵⁵ P. RICHÉ, *Éducation et culture dans l'Occident barbare*, op. cit., p. 144.

⁵⁶ F.M. STENTON, *Anglo-Saxon England*, op. cit., p. 110.

⁵⁷ Vid. R.A. MARKUS, «Gregory the Great and the origins of a papal missionary strategy», *Studies in Church History*, 6, 1970, pp. 29-38, y Putnam F. JONES, «The Gregorian Mission and English Education», *Speculum*, 3, 1928, pp. 335-348.

⁵⁸ P. LLEWELLYN, *Rome in the Dark Ages*, op. cit., p. 91.

mínimo la conquista y evangelización de las tierras bárbaras del Norte germánico le descubrió una vía inesperada para dotar de una grandeza «imperial» a un Pontificado asediado, además, claro está, de cumplir con su misión pastoral como Vicario de Cristo.

Pero quizá sus misioneros no estaban a la altura de la tarea encomendada. Terminó de complicar las cosas para la Misión gregoriana a Inglaterra el hecho de que el sucesor de Ethelberto, su hijo Eadbald, rechazara el bautismo encabezando una reacción pagana en la que le siguió el rey de Essex y que llevó al exilio de los obispos de Londres y Rochester. El propio pontífice se vio obligado a exigir al sucesor de San Agustín en la silla arzobispal de Canterbury, Lorenzo, que no abandonara él también Inglaterra y dejara sin pastor a los millares de anglosajones recién bautizados⁵⁹.

Aunque finalmente Eadbald se convertiría gracias a la predicación del sucesor de Lorenzo en la Sede de Canterbury, Justo, lo cierto es que la Misión gregoriana ya había sido seriamente herida por la reacción paganizante del año 616⁶⁰. El intervencionismo «regalista» en los nombramientos episcopales de los reyes de Kent que sucedieron a Eadbald, unido al progresivo debilitamiento del poder de éstos en beneficio de la creciente hegemonía de los reyes aún paganos de Northumbria y Mercia, configuraron un panorama no muy brillante para la Iglesia de obediencia romana en Britania.

La segunda Misión romana a Inglaterra

El año 663, el año del trascendental Concilio de Whitby, trajo a Britania una gran peste que ya había assolado la Galia. Miles de personas murieron víctimas de la pestilencia. Los sajones de Essex, atemorizados por la plaga, apostataron en masa al ver morir al obispo de Londres. El paganismo volvía con fuerza también en Mercia, donde las comunidades monásticas habían quedado diezmadas⁶¹. Parecía por momentos que la obra de San Gregorio Magno podía quedar en nada.

No nos puede extrañar, pues, el énfasis que San Beda el Venerable (672-735) dio en su *Historia Eclesiástica Gentis Anglorum* (c. 731) a una

⁵⁹ Sobre este particular *vid.* Georg JENAL, «Georg der Grosse und die änfänge der Angelsachsenmission (596-604)», *Angli e Sassoni al di qua e al di là del mare, XXXII Settimane di studio del Centro Italiano di studi sull'Alto Medioevo*, t. 2, Spoleto, 1986, pp. 793-849.

⁶⁰ D.P. KIRBY, *The Earliest English Kings*, *op. cit.*, pp. 30-35.

⁶¹ F.M. STENTON, *Anglo-Saxon England*, *op. cit.*, p. 130.

segunda Misión evangelizadora venida de Roma, la de dos monjes sabios: el anciano Teodoro de Tarso (*m.* 690), un asiático de lengua griega, y Adriano el Africano, abad de Nápoles, enviados en el año 669 a Inglaterra por el papa Vitelio para rescatar a su aún balbuciente Iglesia de la incuria cultural y la confusión e incorporarla plenamente al seno de la Cristianidad católica, a la cual sólo superficialmente había sido llevada por la predicación de San Agustín de Canterbury.

Estos dos monjes, personajes singularmente eruditos y expertos dominadores tanto de la lengua griega como de la latina⁶², completarían la labor que habían iniciado San Agustín de Canterbury y San Gregorio Magno medio siglo atrás. En tan sólo tres años Teodoro, nuevo arzobispo de Canterbury, había reorganizado la Iglesia inglesa y convocado un Concilio general donde se conformaron los Cánones anglosajones al Derecho canónico romano. *Las aguas de la ciencia salvadora*, en palabras de Beda, *fecundaron los corazones* de los anglosajones, ya que, al mismo tiempo que les hacían leer las Sagradas Escrituras y los Cánones, los misioneros instruyeron a sus oyentes, *una multitud*, en las ciencias de la Métrica, la Astronomía y el cómputo eclesiástico⁶³.

Del florido vocabulario de este relato se colige la trascendencia que tuvo el extenso saber secular de los dos monjes misioneros en materias como las matemáticas, no directamente relacionadas con la *Sacra Pagina*, en especial de cara a la aureola de sabiduría de la que disfrutaron entre los nativos. Siglos después, el cronista Guillermo de Malmesbury describiría la misión evangelizadora de los monjes Teodoro y Adriano en los siguientes términos: *la Isla que hasta ese momento había sido cuna de tiranos, fue convertida por ellos en hogar familiar para la filosofía*⁶⁴.

También resulta, en este sentido, muy plástica la expresión utilizada habitualmente por Beda el Venerable para definir la evangelización de Inglaterra: *natione Anglorum erudiendos in Christo* (instruir a la nación de los Anglos en Jesucristo). La cristianización, en tanto que *eruditio christiana*, tenía mucho de proceso civilizador y de aculturación latina. Los misioneros católicos llevaban entonces en una mano la Biblia y en la otra la *Eneida*. Así, cuando el propio Beda el Venerable menciona los proyec-

⁶² SAN BEDA EL VENERABLE, *Historia Ecclesiastica Gentis Anglorum*, IV, c. 1, *ed. cit.*, p. 202.

⁶³ SAN BEDA EL VENERABLE, *Historia Ecclesiastica Gentis Anglorum*, IV, c. 2, *ed. cit.*, p. 204; E. GILSON, *La Philosophie au Moyen Age*, *op. cit.*, *ed. cit.*, p. 170.

⁶⁴ *Insulam, tyrannorum quondam nutriculum, familiare philosophiae domicilium effecerint* (GUILLERMO DE MALMESBURY, *De Gestis Regum Britanniae*, I, c. 16, *ed.* William Stubbs, *Roll Series*, t. 90, Londres, 1887).

tos de un eremita irlandés, Egberto, para evangelizar la Germania pagana, alude a las virtudes que le hacían apto a él y a sus acólitos para acometer tal empresa: *strenuitas et eruditio* (fortaleza y erudición), cualidades ambas que constituirían los pilares de la *idoneidad para evangelizar*⁶⁵.

Fue el papa Gregorio Magno quien estableció a principios del siglo anterior en la Sede Romana las instituciones educativas necesarias para convertir al Pontificado medieval en una «superpotencia cultural». El primer factor de cultura y prestigio para el Pontificado altomedieval lo encontramos en la *schola cantorum* de Letrán, primer centro del canto gregoriano, inspirado en el majestuoso ceremonial bizantino y maravilla de los bárbaros que visitaban Roma. Pero bajo el impulso de este papa también se institucionalizó una *schola* de notarios pontificios (*notarii y tabelliones*) y una *schola* de *defensores*, una corporación de funcionarios judiciales pontificios⁶⁶. Y es que San Gregorio Magno acabó con la presencia de letrados laicos en la administración pontificia, algo que le disgustaba profundamente, y los sustituyó por clérigos formados en las *scholas* de Letrán en lo que era un paso más en la clericalización medieval de la alta cultura.

Y es que, ciertamente, en la Roma de finales del siglo VI apenas quedaban algunos notarios y médicos laicos. Sin embargo, el papa Gregorio tuvo dificultades para proveerse de clérigos letrados, a pesar de que prohibiera la ordenación de sacerdotes analfabetos. Muchos de estos *clerici litterati* estaban envueltos en ocupaciones seculares y la mayoría de los diáconos eran escogidos por su buena voz para el canto y no por su erudición *in Sacris Litteris*⁶⁷. El propio Gregorio Magno se lamentaba, en este sentido, de que muchos sacerdotes eran reclutados antes por su buena voz que por sus conocimientos⁶⁸.

Si en la Roma del siglo IV había veintiocho bibliotecas públicas, tras los sucesivos saqueos de la Ciudad Eterna (el de los Visigodos, el de los Vándalos, el de los Ostrogodos...) en la época de San Gregorio Magno apenas quedaba la biblioteca que sostenía el Pontificado. Además, el pontífice hizo las veces de editor y distribuidor librario, ya que envió ejempla-

⁶⁵ SAN BEDA EL VENERABLE, *Historia Ecclesiastica Gentis Anglorum*, V, c. 9, *ed. cit.*, p. 296.

⁶⁶ Thomas F.X. NOBLE, «Literacy and the Papal Government in Late Antiquity and the Early Middle Ages», *The Uses of Literacy in Early Medieval Europe*, ed. R. McKitterick, Cambridge, 1990, pp. 85 y 93-94; *vid.* F. MARTROYE, «Les defensores Ecclesiae aux Ve et VIe siècles», *Nouvelle Revue Historique de Droit français et étranger*, 1923.

⁶⁷ P. LLEWELLYN, *Rome in the Dark Ages*, *op. cit.*, p. 103.

⁶⁸ SAN GREGORIO MAGNO, *Epistolae*, V, 47; ed. L. M. Hartmann, M.G.H. *Epistolae*, vol. 2, Hannover, 1895 (*apud* P. RICHÉ, *Éducation et culture dans l'Occident barbare*, *op. cit.*, p. 144).

res de la Biblia, de hagiografías y de cánones conciliares a reinas, laicos, obispos y abades sin distinción⁶⁹. Una de las leyendas negras de la Iglesia medieval pretende que San Gregorio ordenó quemar la Biblioteca Palatina de Roma, un hecho sobre el cual no hay certeza alguna y que parece ser una invención de dudoso origen⁷⁰.

Ciertamente, las corporaciones clericales romanas (*scholas*) fundadas por San Gregorio Magno hicieron posible que la administración pontificia conservara plenamente la utilización de la escritura latina en los años más oscuros de la Alta Edad Media⁷¹. También mantuvieron vivos conceptos del Derecho y lo público heredados del poderoso estado bajoimperial romano. Ambas circunstancias contribuirían no poco a que, siglos después, en los años de la Reforma gregoriana, el Pontificado dispusiera de un arma tan poderosa como lo era una nutrida burocracia de clérigos letrados, algo fundamental para vencer en el campo de la batalla de las ideas y la propaganda.

Se ha apuntado que San Gregorio Magno «rompió con las Letras antiguas»⁷², pero lo hizo en aras de la creación de una cultura cristiana más adecuada a las necesidades pastorales de una época en la que la barbarie se generalizaba y había que evangelizar a una población analfabeta. San Gregorio fomentó la utilización de un latín sencillo y vulgar, desdeñando las flores de la retórica profana. Su obra constituye una ruptura con la retórica antigua, convirtiendo así a la literatura en un instrumento de cultura para el pueblo, es decir, un instrumento de edificación⁷³. De hecho, fue Gregorio Magno el primer pontífice que estimó como positiva la realización de pinturas murales en las iglesias para ilustrar a los fieles iletrados, una mentalidad que quedó reflejada en su famosa sentencia *pictura est quaedam litteratura illiterato*⁷⁴.

Por consiguiente, un aspecto fundamental de la implantación del Cristianismo en la Inglaterra anglosajona estribó en la ambiciosa política educacional del Pontificado y sus misioneros, con Teodoro de Tarso a la cabeza. Teodoro, una vez elevado a la mitra arzobispal de Canterbury,

⁶⁹ P. RICHÉ, *Éducation et culture dans l'Occident barbare*, op. cit., pp. 145-146.

⁷⁰ P. RENUCCI, *L'aventure de l'humanisme européen*, op. cit., p. 23.

⁷¹ De hecho, sabemos que al menos tres papas altomedievales fueron educados en su juventud en la *schola* de Letrán: Gregorio II (pont. 715-731), León III (pont. 795-813) y Sergio II (pont. 844-847). Aunque otros fueron educados por tutores privados (Adriano I y Nicolás I) o en monasterios como es el caso de Esteban III (T.F.X. NOBLE, *Literacy and the Papal Government*, art. cit., p. 103).

⁷² P. ROGER, *L'enseignement des lettres classiques d'Ausone à Alcuin*, París, 1905, p. 187.

⁷³ H. PIRENNE, *Mahomet et Charlemagne*, op. cit., ed. cit., p. 105.

⁷⁴ Vid. F. GARNIER, *La langage de l'image au Moyen Âge*, 5 París, 1982.

convirtió el monasterio benedictino de San Agustín de Canterbury (del cual era abad su compañero de fatigas Adriano el Africano) en el centro intelectual más importante al norte de los Alpes, a cuya *schola* acudieron monjes y clérigos de toda Inglaterra e incluso de Irlanda para ser instruidos en la *Sacra Pagina*, el cómputo eclesiástico, los cánones y las gramáticas latina y griega⁷⁵. Sus frutos fueron rápidos. En sólo un centenar de años la Iglesia de Inglaterra se convertiría en la cabeza de la civilización cristiana en Occidente, sustituyendo así a la Hispania visigoda invadida por los musulmanes.

El competente administrador que era Teodoro de Tarso, auxiliado por Adriano el Africano y por Benito Biscop (quien fundaría escuelas monásticas en Wearmouth y Jarrow), tenía como objetivo principal formar un clero capaz de vertebrar la Iglesia anglosajona, pues era muy consciente de que la instrucción del clero era fundamental de cara al buen ejercicio del *ministerium* pastoral⁷⁶. Teodoro formó en su *schola* toda una generación de *episcopi litterati* (obispos cultivados) como Tobías de Rochester (dominador del latín, el griego y el sajón), Daniel de Winchester (*doctissimus*, ciego, amigo y consejero tanto de San Bonifacio como de San Beda el Venerable), San Wilfrido de York (a quien ya vimos liderando a los romanistas en el Concilio de Whitby) y los abades Berthwaldo de Revulver (quien acabaría siendo su sucesor en la mitra de Canterbury) y Adelmo de Malmesbury (figura capital de las Letras latinas en el siglo VII europeo)⁷⁷.

En la persona de Benito Biscop, un *thane* (ministro) del rey Oswy de Northumbria que abandonó su importante posición en la corte para profesar como monje benedictino, encontró el arzobispo Teodoro a su más valioso colaborador nativo a la hora de mejorar el nivel cultural del clero anglosajón. Benito Biscop administró el monasterio de San Agustín de Canterbury mientras el abad africano Adriano aprendía la lengua vernácula de los anglosajones.

Una vez pudo asumir Adriano personalmente la dignidad abacial, el antiguo ministro de Northumbria retornó a su patria norteña y fundó dos monasterios *gemelos* que ocuparán un lugar clave en la historia de la cultura anglosajona: San Pedro de Wearmouth (año 674) y San Pablo de Jarrow (año 681). En la *schola* de ambos monasterios los monjes dispusieron de una *cantidad innumerable de libros de todos los géneros* que San Benito Biscop había reunido tras realizar cinco viajes a Roma con el

⁷⁵ F.M. STENTON, *Anglo-Saxon England, op. cit.*, pp. 181-182.

⁷⁶ D.J.V. FISHER, *The Anglo-Saxon Age, op. cit.*, pp. 93-94.

⁷⁷ D.J.V. FISHER, *The Anglo-Saxon Age, op. cit.*, pp. 102-103; F.M. STENTON, *Anglo-Saxon England, op. cit.*, p. 181.

propósito de que todo en su monasterio fuera de acuerdo con la tradición de la Sede de Pedro (*iuxta morem Romanae institutionis*)⁷⁸. Esta *cantidad innumerable de libros*, con mucho la mayor de toda la isla de Britania, sería la que tendría a su disposición años después San Beda.

No fue San Benito Biscop el único noble de Northumbria en fundar un doble monasterio y consagrarlo al estudio en esos años. Una mujer de sangre real, la célebre abadesa Hilda (614-680), nieta del rey Edwin de Northumbria (primer soberano cristiano del Norte), se le adelantó al fundar un doble monasterio (uno para monjes y otro para monjas)⁷⁹ en Whitby en el año 657, merced a una donación de tierras de su pariente, el rey Oswy.

Hilda, que pasó un tiempo en el monasterio galo de Chelles, fue una mujer muy respetada por su saber y piedad, siendo, según Beda el Venerable, una «religiosísima sierva de Cristo» cuyo consejo era requerido por reyes y príncipes debido *a su gran prudencia y conocimiento de las Sagradas Escrituras*, que la harían, *de haber nacido varón, incluso digna del «altaris officium»* (v.g. el sacerdocio). Un halago que, dirigido en esos tiempos a una mujer, cobra un tremendo significado⁸⁰.

Asimismo, en la *schola* que ella dirigía se formó toda una generación de obispos: *singularis meriti ac sanctitatis viros* tales como Bosa de York o Aetla de Dorchester⁸¹. Por otro lado, entre los muros de Whitby, que albergaban una considerable biblioteca, se compuso hacia el 710 la primera biografía del papa Gregorio Magno, con información extraída del *Liber Pontificalis*⁸². También en el monasterio de Whitby profesó en esos mis-

⁷⁸ Un cargamento de libros que se añadió a otros muchos objetos y personas traídas de Roma por el diligente Benito Biscop: pinturas de la Virgen, reliquias de santos, albañiles, vidrieros, arquitectos y maestros de canto romano (Juan, abad de San Martín, *archicantor* de San Pedro de Roma, aceptó ir a Inglaterra para enseñar a los anglosajones el *ordo cantandi*; SAN BEDA EL VENERABLE, *Historia Abbatum*, caps. 5 y 6, *ed. cit.* Ch. Plummer, pp. 368- 369); E. GILSON, *La Philosophie au Moyen Age*, *op. cit.*, p. 173.

⁷⁹ En torno a los monasterios dobles, característicos del monacato anglosajón, *vid.* Barbara MITCHELL, «Anglo-Saxon Double Monasteries», *History Today*, 1995, pp. 33-39. Además de Hilda, otras dos abadesas anglosajonas fundaron congregaciones dobles: Santa Aethelthryth y Hildelith. La primera, abadesa de Ely, era hija de la reina Ana de Anglia Oriental y fue ella misma reina de Northumbria tras contraer matrimonio con el rey Egfrido. A pesar de sus doce años de matrimonio, éste no se consumó y ella conservó su virginidad antes de convertirse en monja, un curioso aspecto que merecerá las alabanzas de San Adelmo de Malmesbury en su *De Virginitate*.

⁸⁰ SAN BEDA EL VENERABLE, *Historia Ecclesiastica Gentis Anglorum*, IV, c. 21, *ed. cit.*, p. 254.

⁸¹ SAN BEDA EL VENERABLE, *Historia Ecclesiastica Gentis Anglorum*, IV, c. 21, *ed. cit.*, p. 254.

⁸² D.J.V. FISHER, *The Anglo-Saxon Age*, *op. cit.*, p. 156.

mos años el primer poeta anglosajón: Caedmon. Un monje iletrado que se convertiría en el padre de la poesía inglesa gracias según la tradición a la milagrosa visita de un ángel que le enseñó una bella canción en lengua vernácula⁸³.

Además, el monasterio de la abadesa Hilda fue la sede del trascendental sínodo de Whitby (664) en el que se abandonó la liturgia céltica por la romana en Northumbria. Muy a pesar suyo, ya que ella se alineó con las tesis columbanistas del obispo Finan de Lindisfarne frente a las romanistas, lo cual, unido a su condición femenina, acaso pudo mover a los cronistas católicos como el propio Beda el Venerable a ningunear algo su importante figura.

Ésta es, al menos, la tesis defendida por algunas historiadoras feministas inglesas, como Stephanie Hollis. En concreto, detectan en Beda el Venerable una actitud «machista» (*sic*) que excluiría deliberadamente a monjas tan brillantes como Hilda de los logros intelectuales de la época⁸⁴. Otra investigadora como Barbara Mitchell, posiblemente bastante más ecuánime en sus juicios (esto es, menos «infectada» por el virus reivindicativo de la tendenciosa *Gender History*), sostiene, por el contrario, que Beda *no fue tan reticente* a la hora de destacar las virtudes intelectuales y la influencia política de Hilda⁸⁵. Una observación que, a nuestro parecer, resulta casi obvia para cualquiera que lea los elogios vertidos sobre la gran abadesa en la *Historia Ecclesiastica* sin anteojos ideológicos.

En cualquier caso, resulta indudable que la labor de Benito Biscop y Hilda de Whitby, unida a la de los monjes irlandeses de Lindisfarne, haría que el Reino de Northumbria conservara su preeminencia cultural en la Isla a lo largo del siglo VIII, cuando su hegemonía política la había perdido ya a manos del Reino de Mercia. Además, la semilla plantada por Benito Biscop iba a rendir un inesperado fruto: el mayor beneficiario de esta «importación» libraria desde Italia iba a ser un humilde monje que ingresó oblató en el monasterio de Jarrow siendo tan sólo un niño de diez años para apenas volver a salir: el propio San Beda, justamente reconocido por la posteridad con el sobrenombre de *el Venerable*.

⁸³ SAN BEDA EL VENERABLE, *Historia Ecclesiastica Gentis Anglorum*, IV, c. 22, *ed. cit.*, pp. 258-259; sobre el nacimiento de la literatura en lengua vernácula sajona *vid.* T. PAROLI, «La nascita della letteratura anglosassone», *Angli e Sassoni al di qua e al di là del mare*, XXXII *Settimane di studio del Centro Italiano di studi sull'Alto Medioevo*, t. 1, Spoleto, 1986, pp. 383-440.

⁸⁴ *Vid.* Stephanie HOLLIS, *Anglo-Saxon Women and the Church: Sharing a Common Fate*, The Boydell Press, 1992.

⁸⁵ B. MITCHELL, *Anglo-Saxon Double Monasteries*, *art. cit.*, pp. 36-37.

Tal y como ha señalado Alexander Murray, se puede hablar en este contexto de una virtual *translatio* de la *scientia* helenística a la lejana y bárbara Britania anglosajona⁸⁶: recuérdese que Teodoro de Tarso era un sirio de habla griega y su compañero de misión, el abad Adriano, era africano. Resultado de esta verdadera *translatio studii*, hacia el 710 el abad Ceolfrido de Wearmouth podía enorgullecerse del gran número de clérigos anglosajones que dominaban las reglas del cálculo, en agudo contraste con la pobreza cultural de la Galia merovingia⁸⁷. El propio Beda el Venerable fue conocido para la posteridad de una Edad Media agradecida por la recuperación anglosajona de la Aritmética como el *Computator venerabilis*, jugando un papel fundamental en la difusión en Inglaterra y la Europa continental del calendario cristiano en su versión católico-romana.

Sin embargo, la recepción del legado cultural grecolatino en la Britania anglosajona, un fenómeno considerado por Dawson como «el acontecimiento más importante ocurrido entre las épocas de Justiniano y Carlomagno»⁸⁸, no se limitó al cómputo. Los monjes anglosajones fueron, ante todo, reformadores del lenguaje litúrgico y teológico y, debido a ello, se erigieron en reformadores de la Iglesia.

El ejemplo de San Bonifacio, el evangelizador anglosajón de la Germania pagana, quien conjugó su labor misionera con un tratado sobre Gramática, es indicativo de ello. En este sentido, Henri Pirenne escribió respecto al siglo VIII las siguientes líneas: «las cuestiones de gramática y de escritura asumían, al punto, la significación de un apostolado. Pureza de dogma y pureza de lengua iban a la par»⁸⁹. El mismo San Beda el Venerable consideró necesario componer tres tratados sobre Gramática latina para que fuera bien comprendida la Palabra de Dios: el *De Orthographia*, el *De Arte Metrica* y el *De Schematis et Tropis Sacrae Scripturae*.

El pensamiento sapiencial de San Beda el Venerable

El apostolado de los misioneros enviados por la Sede Apostólica incluyó también una asimilación del Ideal Sapiencial en su forma patrística. El *corpus* de enseñanzas traído a Albión por los monjes Teodoro y Adriano constituyó una tradición intelectual preservada celosamente en los monasterios anglosajones de Canterbury, Malmesbury, Exeter y, sobre todo,

⁸⁶ A. MURRAY, *Reason and Society in the Middle Ages*, *op. cit.*, p. 167.

⁸⁷ A. MURRAY, *Reason and Society in the Middle Ages*, *op. cit.*, *ed. cit.*, p. 166.

⁸⁸ C. DAWSON, *The Making of Europe*, Londres, *op. cit.*, *ed. cit.*, p. 208.

⁸⁹ H. PIRENNE, *Mahomet et Charlemagne*, *op. cit.*, *ed. cit.*, p. 224.

en la ingente biblioteca clásica acumulada por Benito Biscop en Jarrow, donde profesó y residió toda su vida San Beda⁹⁰.

La recepción de esta rica tradición hizo posible que el Venerable Beda pudiera perfilar el paradigma sapiencial cristiano desde un ángulo enriquecido por el profundo espíritu misionero del monacato anglosajón. Se podría decir que San Beda espiritualizó el intelectualismo del Ideal Sapiencial de la Antigüedad Tardía dándole otro baño (el enésimo ya) de profundidad cristiana. Con justicia Beda ha sido considerado por la Tradición católica uno de los Santos Padres de la Iglesia latina⁹¹. La escuela catedralicia de York, cuyo fundador, el arzobispo Egberto, fue su discípulo en Jarrow, será el altavoz que propague por todo el Occidente cristiano las doctrinas de Beda el Venerable convirtiéndolo en uno de los grandes fundadores de la Edad Media, codo con codo con Boecio, Casiodoro, San Isidoro y San Gregorio Magno.

Patrick Wormald ha definido con acierto a Beda como «un idealista interesado ante todo en la divina gracia», alguien que vivió sumido en una *speculativa felicitas* en el marco de una vida alejada por completo del mundo exterior y de la política tanto secular como eclesiástica⁹². Abundando en ello, también ha sido señalado que la obra de Beda supuso la conciliación definitiva de la *paideia* clásica y el Cristianismo, siendo su tarea el colofón de un largo proceso que habían iniciado San Justino en Italia y San Clemente y Orígenes en Alejandría y que daría lugar, con el tiempo, a la Escolástica⁹³.

Con Beda, nos encontramos en presencia de un auténtico *homo platonius* volcado en la vida contemplativa (*otium coenobitarum*), en la contemplación de la Sabiduría divina como antesala del eterno gozo de la otra vida. La *praxis* carecía de importancia para un monje cuyo mundo se reducía al claustro de un bello monasterio, la liturgia benedictina de

⁹⁰ Como ya hemos señalado, el principal beneficiario de la labor recopilatoria de Benito Biscop sería Beda el Venerable, quien dedicaría su vida al estudio intensivo de las obras contenidas en la biblioteca de su abadía; un completo estudio sobre las bibliotecas monásticas anglosajonas de este período es el de Helmut GNEUSS, «Anglo-Saxon Libraries from the conversion to the Benedictine Reform», *Angli e Sassoni al di qua e al di là del mare*, XXXII Settimane di studio del Centro Italiano di studi sull'Alto Medioevo, t. 2, Spoleto, 1986, pp. 643-688.

⁹¹ F.M. STENTON, *Anglo-Saxon England*, op. cit., p. 185.

⁹² Patrick WORMALD, «Bede and Benedict Biscop», *Famulus Christi*, ed. G. Bonner, Londres, 1976, p. 155.

⁹³ Glenn W. OLSEN, «From Bede to the Anglo-Saxon Presence in the Carolingian Empire», *XXXII Settimane di studio del Centro Italiano di studi sull'Alto Medioevo*, Spoleto, 1986, pp. 328-329.

las horas y a su centenar largo de códices, aquilatados y exprimidos con paciencia monástica a lo largo de décadas.

Entre las obras que Beda pudo consultar en la biblioteca de Jarrow se encontraban, entre otras, las obras de Virgilio, Vegecio y el gramático Servio Aquilino⁹⁴. En efecto, además de llevar a cabo una labor ímproba de recopilación textual enmarcada en la mencionada tradición enciclopedista de Macrobio, Aulo Gelio y San Isidoro⁹⁵, el venerable Beda llevó a cabo un interesantísimo «tour de force» intelectual en una de sus obras más universalmente admiradas, el *De Elementorum Philosophiae*, en la que el Ideal sapiencial iba a ocupar un lugar de privilegio.

Ya desde el proemio se reconocen las fuentes en las que ha bebido el venerable monje de Jarrow. Una cita lapidaria del libro que compuso Marco Tulio Cicerón sobre la Retórica abre el opúsculo: *la elocuencia sin la sabiduría es dañina y, en verdad, la sabiduría sin la elocuencia aprovecha demasiado poco, mientras que acompañada de ella beneficia al máximo*⁹⁶. Toda una declaración de intenciones dentro de la más ortodoxa tradición didascálica que va seguida de una erudita alusión a las *bodas* que ensoñara Marciano Capella entre el dios Mercurio y la Filología. Ésta va a ser la pauta del resto de la obra.

En el libro primero hallamos una fascinante digresión en torno al auténtico carácter de la Sabiduría, *disponedora de todas las cosas*. ¿Es ésta, humana, angélica o divina? se pregunta Beda. Humana no puede ser porque ella es la responsable de que *las cosas vivan y hablen* y el conocimiento humano es incapaz de conferir la existencia a los seres. Tampoco angélica ya que, arguye el Venerable, es la Sabiduría la que ha dispuesto los propios órdenes angélicos. Por tanto, concluye San Beda, la Sabiduría pertenece a la sustancia divina⁹⁷.

No se detiene aquí la argumentación. Explorando un lenguaje místico paralelo al del Pseudo-Areopagita, Beda afirma que la Sabiduría es un «símbolo de Dios» (*signaculum Dei*)⁹⁸. También ve San Beda en la Sabiduría, acaso siguiendo los pasos de las *Noches Aticas* de Aulo Gelio, una «Imagen de la Divinidad» (*Imago divinitatis*). De esta forma, en la pluma de Beda

⁹⁴ Vid. M.L.W. LAISTNER, «The Library of the Venerable Bede», *Bede: His Life, Times and*, ed. A.H. Thompson, Oxford, 1935, pp. 237-266.

⁹⁵ Cuyo fruto fueron obras tales como el *De Natura Rerum*, gigantesco tratado de ciencias naturales, el *De Temporibus*, el *De Ratione Computi* o el *De Temporum Ratione*.

⁹⁶ SAN BEDA EL VENERABLE, *Elementorum Philosophiae*, proemium, ed. J.P. Migne, Patrologia Latina, vol. 90, *Didascalica spuria et dubia*, París, 1862, col. 1127.

⁹⁷ SAN BEDA EL VENERABLE, *Elementorum Philosophiae*, I, ed. cit., col. 1129-1130.

⁹⁸ SAN BEDA EL VENERABLE, *Elementorum Philosophiae*, loc. cit.: *unde divina Sapientia dicitur signaculum et Imago divinitatis*.

aparecen dos elementos propios del vocabulario utilizado en el *De Caelesti Hierarchia* por el Pseudo-Areopagita: el símbolo y la imagen.

En una incursión en la teología trinitaria, Beda atribuye la personificación de la Sabiduría a la Segunda Persona de la Trinidad de acuerdo con la centenaria tradición apostólica y patrística. Mientras que Dios Padre sería la *potestas* y el Espíritu Santo la *voluntas*⁹⁹, Cristo encarnaría la Sabiduría divina, un conocimiento cuya transmisión a los hombres en cuanto *Verbum Dei* sería, en último término, el sentido y justificación de su encarnación en la Tierra. En tanto que Verbo de Dios, Jesucristo habría desempeñado, por consiguiente, en la visión de San Beda el Venerable, una misión redentora de predicación y personificación de la Verdad divina: *Ego sum viam, veritas et lux*. Porque la ignorancia es una de las raíces del pecado: *si hubieran sido sabedores, nunca hubieran crucificado al Hijo de Dios* sentencia Beda citando el Evangelio¹⁰⁰.

Las disquisiciones sapienciales de Beda no se limitaron al campo de lo teológico. Entraron también de lleno en lo propiamente didascálico (didáctico), lo que él mismo llama el *ordo discendi*. El venerable monje de Jarrow sostiene a este respecto que los maestros deben enseñar por amor a la ciencia, sin esperar alabanza ni recompensa algunas, entregando toda su existencia a esa misión sagrada: *terminus doctrinae est mors* («sólo la muerte pone fin a la docencia»)¹⁰¹. En cuanto al discípulo, éste debe amar al maestro más que a su propio padre, porque a él le debe el ser sabio, lo cual es mucho más digno que el rudo estado en el que su progenitor le trajo al Mundo.

La condición moral del *magister* que enseña por amor a la sabiduría se acercaría, según San Beda, a la perfección, una perfección moral que debe inculcar en sus discípulos. Y es que enseñar los rudimentos de la Fe a los *débiles de espíritu* resulta ser para los iniciados en los misterios de la Verdad cristiana una vía de santificación: *el alma recta de semejante maestro será la esposa del Señor*, escribe¹⁰².

En esta dirección, Alan Thacker señala que una de las principales preocupaciones de Beda era el papel que debían jugar los *spirituales magistri* y *sancti praedicatorum* en el seno de la Iglesia anglosajona. Así, Thacker escribe que, para el venerable Beda, estos hombres, en tanto que *custodes animarum*, debían estar preparados para instruir a los fieles, siendo ne-

⁹⁹ SAN BEDA EL VENERABLE, *Elementorum Philosophiae*, loc. cit.

¹⁰⁰ SAN BEDA EL VENERABLE, *Elementorum Philosophiae*, loc. cit.

¹⁰¹ SAN BEDA EL VENERABLE, *Elementorum Philosophiae*, loc. cit..

¹⁰² SAN BEDA EL VENERABLE, *Opera*, ed. Giles, *Venerabilis Bedae Opera*, t. 9, Londres, 1843, p. 281.

cesario que fueran «superiores en educación e intelecto, iniciados en los altos misterios de la Fe que la grey de los creyentes ordinarios no podían comprender: «ellos debían ser los *ojos de la Iglesia*, aquellos que penetraran las *superficies litterae* de la Sagrada Escritura hasta los arcana celestiales ocultos debajo de ellas... En definitiva, debían ser una élite moral e intelectual»¹⁰³.

No necesariamente estos maestros y predicadores debían ejercer el ministerio sacerdotal. De esta forma, en un sermón, el monje de Jarrow escribía que no sólo aquellos ordenados como sacerdotes podían desvelar al pueblo los misterios de la Palabra de Dios (los *arcana divinatorum eloquiorum*) sino también los abades y los cabezas de las congregaciones seculares. Para Beda el *ordo* de los *magistri* y *praedicatores* se superponía con la jerarquía eclesiástica pero no se confundía totalmente: había una distinción real entre los sacerdotes, obispos y presbíteros, que habían recibido los órdenes mayores, y los maestros y predicadores que simplemente eran constituidos para esta tarea específica, pero que eran custodios de la *disciplina regularis* en la misma medida que los primeros¹⁰⁴.

Resulta evidente que su condición de monje sin los órdenes mayores determinaba este pensamiento nivelador de las jerarquías eclesiales. De hecho, el designio de San Beda el Venerable era implementar un completo sistema educacional del laicado rural, un *vulgus* pertinaz en su paganismo, algo en la línea de un San Cesáreo de Arlés, pero sustituyendo las parroquias por los monasterios y aplicando en su plenitud la *Regula Pastoralis* del papa San Gregorio Magno. A ello hay que añadir la indisimulada admiración de Beda por el modelo monástico irlandés, que habría querido aplicar plenamente en los cenobios anglosajones¹⁰⁵.

Tras trazar el perfil moral del *magister* y su función eclesial, Beda describe a continuación el contenido de la enseñanza que se debe impartir. El *ordo discendi*, según establece Beda en consonancia con la tradición didáctica católica, consiste en la obtención de la *eloquentia*, pues toda doctrina

¹⁰³ Alan THACKER, «Bede's Ideal of Reform», *Ideal and Reality in Frankish and Anglo-Saxon Society*, *op. cit.*, pp. 130-131; Thacker cita en apoyo de estas afirmaciones los siguientes fragmentos procedentes de los comentarios exegéticos y opúsculos teológicos de SAN BEDA EL VENERABLE: *De Tabernaculo*, pp. 80-81; *In Cantica Cantorum*, col. 1129-1130; *In Librum Tobiae*, col. 927-928; *De Templo*, pp. 217-218; *In Ezram et Neemiam*, pp. 250, 324, 354-355; *Super Parabolas Salomonis*, col. 991; *In Marcum*, pp. 469-474; *Opera Homiletica*, p. 281; *In Primam Partem Samuelis*, pp. 261-263 (estas obras están editadas en D. Hurst, *Corpus Christianorum Series Latina*, t. 119, 120 y 122 y J.P. Migne, *Patrologia Latina*, t. 91 y 95).

¹⁰⁴ A. THACKER, *Bede's Ideal of Reform*, *art. cit.*, pp. 131-132.

¹⁰⁵ A. THACKER, *Bede's Ideal of Reform*, *art. cit.*, pp. 133 y 146.

se apoya en ella. Únicamente armados con las tres armas que proporcionan la *eloquentia*, v.g. la Gramática, la Retórica y la Dialéctica, podremos acceder a la verdadera Filosofía, concluye el monje de Jarrow¹⁰⁶.

Por cierto que, en un giro teórico de extraordinario interés, identifica a la *Philosophia* con las cuatro Artes Liberales del *Quadrivium*, las ciencias naturales tan olvidadas por la didascalía altomedieval, siempre tan centrada en el *Trivium*. San Beda en cambio las otorga un rango elevado, como inmediata antesala de la *divina pagina*, ya que, por el conocimiento de sus criaturas se llegaría al conocimiento del Creador¹⁰⁷.

Por consiguiente, Beda rehabilitó de algún modo en el ámbito anglosajón el *Quadrivium*, descuidado desde los días de Boecio, no sólo con sus trabajos sobre Aritmética sagrada (el *De Temporum Ratione*, c. 725, es una pequeña obra maestra de esta ciencia), sino también con sus planteamientos doctrinales. No obstante, en general, las ciencias naturales tales como la Aritmética o la propia Astronomía permanecerán incluidas durante algunos siglos más en el elenco de los peligrosos *arcana Naturae*, los secretos de Dios sólo accesibles a unos pocos y los *physici* seguirían siendo un pequeño grupo frente a la nutrida legión de los gramáticos altomedievales.

Alfrido de Northumbria, *Rex doctissimus*

En las figuras del rey Alfrido de Northumbria (*reg.* 685-705) y su amigo y consejero, el abad San Adelmo de Malmesbury (639-709), considerado por muchos como el fundador de la cultura anglosajona en lengua latina, descubrimos la primera materialización del Ideal Sapiencial de la Realeza en la Inglaterra anglosajona.

El rey Alfrido (Aldfrith, *n.* 630) era el hijo ilegítimo del rey Oswy y su concubina, la princesa irlandesa Fín, hija de un reyezuelo del norte de Irlanda. Parece ser que su padre le destinó al sacerdocio y pasó unos años en la escuela de la abadía de Malmesbury en Wessex, donde quizá conoció a Adelmo cuando éste aún era novicio.

Beda el Venerable refiere cómo Alfrido, aún muy joven, quiso acompañar al antiguo ministro de su padre convertido en monje, San Benito Biscop, en uno de sus muchos viajes a Roma, lo cual le prohibió hacer el rey Oswy¹⁰⁸. Recibiría en esos años una completa educación cristiana de

¹⁰⁶ SAN BEDA EL VENERABLE, *Elementorum Philosophiae*, *op. cit.*, IV, col. 1178.

¹⁰⁷ SAN BEDA EL VENERABLE, *Elementorum Philosophiae*, *loc. cit.*

¹⁰⁸ SAN BEDA EL VENERABLE, *Historia Abbatum*, II, ed. Ch. Plummer, *Baedae Opera Historica*, *op. cit.*, p. 365.

tradición romana a manos del obispo Wilfrido de York. Tras la muerte de su padre, Alfrido permaneció exiliado unos años en la isla-monasterio de Iona, período de su vida que aprovechó para empaparse de la rica tradición monástica irlandesa. Fruto de esta estancia fue el que años después, el abad Adamnan de Iona le dedicara su tratado de geografía sagrada, el *De Locis Sanctis*. Además, Alfrido pasaría a la tradición literaria irlandesa con el nombre de Flann, alcanzando renombre como un consumado poeta en lengua gaélica¹⁰⁹.

El reinado de Alfrido dio comienzo tras la importante derrota de su hermanastro y antecesor en el trono, Ecgfrith, frente a los salvajes Pictos de Escocia, cuyo abrupto país había intentado en vano conquistar. Una vez en el trono, Alfrido tuvo que dedicar casi toda su atención a preservar la integridad del reino, amenazada por el norte y por el sur, dado que la derrota de Ecgfrith en la batalla de Nechtanesmere supuso el fin de la hegemonía británica de Northumbria¹¹⁰.

Con todo, Alfrido se las arregló para mantener la estabilidad y la paz en su reino, siendo su reinado un período de esplendor cultural y prosperidad económica. Bajo su impulso en Northumbria se alcanzó una lograda síntesis de las culturas céltica, anglosajona y romana que habían llegado a convivir en la Iglesia del país al norte del río Humber. La defensa del reino y el patronazgo de las Letras y de las Artes probaron con el tiempo ser el gran servicio que hizo Alfrido a la historia de la civilización cristiana en Europa, ya que Northumbria jugaría un papel clave en ella¹¹¹.

Hubo un total consenso entre los cronistas de la época a la hora de describir a Alfrido como un verdadero Rey Sabio: tanto Eddi, autor de la *Vita Wilfridi* (capítulos 44-45), como el Analista Irlandés (*s.a.* 703) le otorgan el epíteto de *Rex sapiens*¹¹². Además, Alfrido es descrito por San Beda como *vir undecumque doctissimus* (hombre doctísimo en todos los saberes), especialmente conocedor de la Sagrada Escritura¹¹³.

Asimismo, en su poema *De Patribus, Regibus et Sanctis Eboracensis* (*De los obispos, reyes y santos de la Iglesia de York*), San Beda realiza un completo retrato salomónico del rey Alfrido en el que menciona que fue imbuido de las Sagradas Escrituras a la más tierna edad, alaba su agudo ingenio,

¹⁰⁹ F.M. STENTON, *Anglo-Saxon England, op. cit.*, p. 89.

¹¹⁰ D.P. KIRBY, *The Earliest English Kings, op. cit.*, p. 118.

¹¹¹ F.M. STENTON, *Anglo-Saxon England, op. cit.*, p. 88.

¹¹² D.P. KIRBY, *The Earliest English Kings, op. cit.*, p. 119.

¹¹³ SAN BEDA EL VENERABLE, *Historia Ecclesiastica Gentis Anglorum*, V, c. 12 y IV, c. 26, *ed. cit.*, p. 309.

le califica de *vigoroso orador y filósofo*, además de otorgarle la significativa intitulación sapiencial de *Rex et magister*¹¹⁴.

Un siglo después, Alcuino de York también le iba a dar la intitulación de *Rey y maestro* a Alfrido al recordar su figura en su Poema histórico sobre los santos de York (*De Sanctis Eboracensis*)¹¹⁵. Precisamente, este paradigma sapiencial del rey en tanto que maestro del pueblo fue el mismo que Alcuino de York inculcó en su discípulo franco: Carlomagno, a quien quizá fue propuesto el ejemplo del rey de Northumbria.

Rey y maestro fue en verdad Alfrido de Northumbria, pues predicó el Evangelio a su amigo, el príncipe de Mercia, Peada (hijo del rey pagano Penda, el bárbaro archienemigo de la Cristiandad anglosajona), consiguiendo que éste se bautizara en el curso de una visita que realizó a la corte de Northumbria para pedir la mano de la hermana de Alfrido, la princesa Alchflæda. Por otra parte, Alfrido estaba tan interesado en la Geografía que, además de serle dedicado por el abad Adamnan el *De Locis Sanctis* según hemos mencionado, cedió unas tierras al monasterio de Wearmouth a cambio de un libro de cosmografía de su biblioteca que San Benito Biscop había traído de Roma¹¹⁶.

Sin duda, el intelectual más importante del círculo del rey Alfrido fue su amigo y consejero Adelmo, abad de Malmesbury y obispo de Sherborne (m. 709). Procedía de la familia real de Wessex y fue el principal discípulo del erudito abad irlandés Mailduib (el fundador de la abadía de Malmesbury). Pero antes de profesar como monje en Malmesbury, San Adelmo tuvo la oportunidad de estudiar en Canterbury junto al gran Teodoro de Tarso y viajar a Roma, donde pudo empaparse de la cultura clásica.

No en vano, Adelmo destaca entre sus contemporáneos del oscuro siglo VII por ser un buen conocedor de las obras de Cicerón, Séneca, Terencio, Ovidio, Lucano, Persio, Juvenal y Claudiano¹¹⁷. En realidad, con la posible excepción de San Eugenio de Toledo, Adelmo fue el intelectual más erudito e ingenioso de todo el Occidente cristiano de la segunda mitad del siglo VII.

Pero Adelmo también aprendió de su maestro Mailduib la jerga amanerada y a menudo incomprensible del latín gaélico de los monjes irlandeses.

¹¹⁴ *Qui sacris fuerat studiis imbutus ab annis / Aetatis primae, valido sermone sophista, / Acer et ingenio, idem Rex atque magister* (SAN BEDA EL VENERABLE, *Versus de Patribus, regibus et sanctis Eboracensis*, vv. 843-845, ed. Ch. Plummer, *Venerabilis Baeda Opera Historica*, op. cit.).

¹¹⁵ ALCUINO DE YORK, *De Sanctis Eboracensis*, vv. 844-846 (ed. P. Godman, Oxford, 1982, pp. 70-71).

¹¹⁶ D.J.V. FISHER, *The Anglo-Saxon Age*, op. cit., p. 179.

¹¹⁷ B. BISCHOFF, *Benedictine Monasteries and the Survival of Classical Literature*, art. cit., p. 137.

deses, un latín inverosímil y oscuro. Este estilo, presente en su erudito elogio en verso del monacato femenino (*De Laudibus Virginum*), despojó su pensamiento de toda vitalidad y volvió excéntrico su discurso, lo que redujo sensiblemente su influencia en las generaciones venideras. En palabras del profesor Stenton, «pocos hombres de la talla intelectual de Adelmo han contribuido tan poco al desarrollo del saber»¹¹⁸. Con todo, Adelmo de Malmesbury no siguió en todo los pasos de su maestro Mailduib. De hecho, como poeta en lengua anglosajona fue un consumado versificador y su obra, libre ya de las filigranas técnicas de que hacía gala en latín, fue muy admirada hasta bien entrado el siglo X.

Curiosamente, a pesar de toda su erudición latina, San Adelmo fue muy crítico con la gran atención que prestaban los monjes irlandeses de su tiempo a la Antigüedad profana (filosofía, mitología, poesía), una devoción que le parecía tan inadmisibile como le había parecido medio siglo antes a San Gregorio Magno la pasión de Desiderio de Vienne por la poesía latina profana¹¹⁹.

La postura de Adelmo frente a los estudios clásicos no deja lugar a dudas: no deben cultivarse sino en cuanto disciplinas formales (gramática y métrica, sobre todo) y en tanto que propedéutica para el estudio de las Sagradas Escrituras. El conocimiento del *Quadrivium* propugnado por un San Beda el Venerable estaba para él fuera de lugar. De esta forma, el abad de Malmesbury proscribió la lectura de los *auctores* profanos *per se*, pero recomendó, por ejemplo, al inquieto príncipe Aethilwaldo que estudiara las Letras seculares de cara a comprender mejor la *Lex divina*¹²⁰.

De entre su producción destaca el singular tratado que dedicó al propio rey Alfrido sobre enigmas y curiosidades de la Naturaleza, la Gramática, la Métrica y la Aritmética, intitulado *De Metris et Enigmatibus ac pedum regulis*. Este singular, erudito y, todo hay que decirlo, algo farragoso opúsculo da comienzo con una pomposa dedicatoria al rey Alfrido que reza así: *excelentísimo señor, digno de ser glorificado antes que otros monarcas, ilustre Alfrido que detentáis el imperio sobre todos los cetros septentrionales*¹²¹.

¹¹⁸ F.M. STENTON, *Anglo-Saxon England*, *op. cit.*, p. 183.

¹¹⁹ E.R. CURTIUS, *Europäische Literatur und Lateinisches Mittelalter*, *op. cit.*, *ed. cit.*, t. 1, p. 75.

¹²⁰ E.R. CURTIUS, *Europäische Literatur und Lateinisches Mittelalter*, *op. cit.*, *ed. cit.*, t. 2, p. 646 y t. 1, p. 75.

¹²¹ SAN ADELMO DE MALMESBURY, *De Metris et Enigmatibus ac pedum regulis*, praefatio, ed. R. Ehwald, *Aldhelmi Opera*, M.G.H. Auctores Antiquissimi, vol. 15, Berlín, 1919, p. 61. La referencia al *Aquilonalis Imperii* la recoge Adelmo de la profecía de Daniel (XI, 15) sobre el rey del Aquilón (esto es, del Norte) que gobernará el mundo.

En este curioso tratado, ejemplo de erudición «a la violeta», cuya composición el propio Adelmo consideró en su día como una hazaña, jactándose de ser el primer germano en abordar cuestiones complejas de métrica latina¹²², se abordaban asuntos tan dispares y variopintas como el Minotauro, el Arco iris, el Unicornio, el vidrio o la propia métrica, no dudando en plantear acertijos en versos en los que hacía hablar a animales, plantas y objetos inanimados a partir de modelos bíblicos.

La Realeza anglosajona: de la sacralización pagana a la santidad cristiana

La Inglaterra de los siglos VII y VIII fue fecunda en reyes santos pero no tanto en reyes sabios. Habrá que esperar al brillante reinado de Alfredo el Grande, rey de Wessex, que abordaremos en otro capítulo, para encontrar una encarnación perfecta del Ideal del *Rex litteratus* en Britania.

No en vano, el primer documento en lengua latina conservado precedente de una cancillería anglosajona ha sido datado en una fecha tan tardía como mayo del año 679. Se trata de un diploma del rey Hlothhere de Kent (el reino más abierto a influencias continentales), quien estaba emparentado con los merovingios¹²³. Sin embargo, uno de sus sucesores, el rey Withredo, justificaba su incapacidad para firmar un diploma en favor de la abadía de Lyminge (c. 697-712) aludiendo a su ignorancia de las Letras (¿latinas sólo?, ¿o también rúnicas?): *pro ignorantia litterarum signum sancte crucis expressi*¹²⁴.

Un recurso del analfabeto, el del signo de la santa cruz, que estaba completamente generalizado entre los confirmantes laicos de los cartularios anglosajones de este período. No sólo se trataba de una incapacidad para escribir (en caracteres latinos o en escritura rúnica). Ni el rey, ni el conjunto de la aristocracia laica, ni muchos clérigos, entendían el latín hablado. Así, cuando dos misivas del papa Zacarías fueron presentadas al sínodo de Cloveshoo (año 747) tuvieron que ser traducidas al idioma vernáculo anglosajón para que el rey Ethelbaldo de Mercia y los *principes et duces* presentes las entendieran¹²⁵. De hecho, el propio Sínodo de Cloveshoo establecía entre sus cánones la obligación de los sacerdotes de conocer el oficio litúrgico en lengua latina. Una exhortación que denotaba

¹²² E.R. CURTIUS, *Europäische Literatur und Lateinisches Mittelalter*, op. cit., ed. cit., t. 2, p. 646.

¹²³ S. KELLY, *Anglo-Saxon Lay Society*, art. cit., p. 41.

¹²⁴ S. KELLY, *Anglo-Saxon Lay Society*, art. cit., p. 43.

¹²⁵ S. KELLY, *Anglo-Saxon Lay Society*, art. cit., p. 57.

la lentitud del proceso de asimilación de la lengua latina entre el clero anglosajón.

Por otro lado, la larga vigencia del código del rey Ethelberto de Kent, promulgado en lengua vernácula anglosajona (*Anglorum sermone*), y la compilación de hasta tres códigos más en lengua anglosajona en el siglo VII (dos promulgados en Kent y uno promulgado en Wessex)¹²⁶, debe ponernos sobre aviso a la hora de cargar en exceso las tintas sobre el analfabetismo de la Realeza anglosajona. Cabría hablar antes de un analfabetismo en lengua latina antes que un analfabetismo sin más.

Cabe aquí citar también las floridas genealogías reales anglosajonas compuestas en lengua vernácula, las cuales bebieron del legado mitológico germánico para inventar antepasados gloriosos a los reyes de la Isla, sobre todo el dios Wotan, quien sobreviviría a la cristianización convertido en descendiente de un «cuarto hijo» de Noé¹²⁷.

En efecto, la lenta y dificultosa inmersión en el mundo de la latinidad no supuso necesariamente la inexistencia de una cierta instrucción literaria en lengua vernácula en los círculos áulicos. Por otro lado, la existencia ya desde los tiempos paganos de una importante institución consultiva y legislativa como el *witenagemot* (un consejo de sabios: *rex cum consilio sapientium constituit leges*, escribe Beda), podría ser un indicio de un cierto desarrollo político. Aquí por *sabios* debemos entender los *thanes* y los *ealdormen* (esto es, la nobleza de servicio y la de sangre: *optimates et maiores natu*)¹²⁸.

En todo caso, tras la conversión al cristianismo de los reyes anglosajones los *witenagemot* incluyeron en su seno a abades y obispos¹²⁹, con lo que éstos pasaron a desempeñar el papel de «sabios del reino» al igual que había ocurrido en el resto del Occidente germánico con anterioridad. De esta forma, el esquema platónico de la *república de los filósofos* en su versión eclesial también se verificaba en la Inglaterra anglosajona.

En todo caso, debemos ser cuidadosos a la hora de enjuiciar modelos de Realeza alternativos al cristiano-latino dado que éstos estaban envueltos en dinámicas ideológicas muy diferentes. En este sentido, la contumaz pervivencia de rituales atávicos de enterramiento real al modo pagano en Anglia oriental (enterramientos en barcos: *ship burials*, el más famoso de

¹²⁶ S. KELLY, *Anglo-Saxon Lay Society*, art. cit., p. 57.

¹²⁷ H.M. CHADWICK, *The Heroic Age*, Cambridge, 1912, p. 34; vid. K. SISAM, «Anglo-Saxon royal genealogies», *Proceedings of the British Academy*, 39, 1953, pp. 287-346.

¹²⁸ A. DOPSCH, *Wirtschaftliche und soziale Grundlagen*, op. cit., ed. cit., p. 251.

¹²⁹ D.P. KIRBY, *The Earliest English Kings*, op. cit., p. 2.

los cuales es Sutton Hoo) hasta bien entrado el siglo VII ha sido interpretada por Martin Carver como un síntoma de lo profundas que eran las raíces germánicas y paganas de la Realeza anglosajona¹³⁰.

Un síntoma de esta pervivencia de la *weltanschauung* germánica lo hallamos en la predilección de la Iglesia de Inglaterra a lo largo de la Edad Media por la representación de Cristo como Rey de los Cielos y distribuidor de tesoros, en lo que era una suave transición a partir de la figura jupiterina de Odín, Rey del Walhalla. En efecto, el imaginario anglosajón atribuirá a Cristo la semántica de la Realeza sacral de Odín, como por ejemplo en el poema donde se lee esta invocación: *Caudillo de los príncipes, Señor de todos los pueblos, que otorga su protección doméstica (mund) a su hueste (fird) desde su Alto Trono en el Salón de banquetes del Cielo (Walhalla)*¹³¹.

La Realeza, según hemos visto, tenía importantes funciones sacerdotales entre los Anglos y Sajones en los tiempos paganos. En este sentido, William Chaney sostiene que hubo una transmisión a los tiempos cristianos de esta aureola sacralizada de la Realeza pagana anglosajona, ya que «la naturaleza sagrada de la Realeza pagana pudo conducir al pueblo a esperar de Dios que honrara particularmente a la *stirps regia*. En la nueva religión esto se formalizó en la santidad de los reyes»¹³².

No obstante, esta teoría ha sido cuestionada por Janet L. Nelson y otros autores como inapropiada por focalizar en exceso los factores de continuidad entre la Inglaterra pagana y la cristiana¹³³. En cualquier caso, de la supervivencia de mentalidades paganas entre el pueblo anglosajón puede dar algún indicio el hecho de que todavía en el año 786 los delegados pontificios en el reino anglo de Mercia se quejaron amargamente del contumaz recurso a usos paganos tales como portar amuletos con inscripciones sagradas o reliquias de santos colgados del cuello o practicar el arte de la adivinación a partir del canto de los pájaros.

¹³⁰ Martin CARVER, «Ideology and Allegiance in East Anglia», *Sutton Hoo: Fifty Years Later*, ed. R. Farrell, *American Early Medieval Studies*, 2, Ohio, 1992, p. 181.

¹³¹ W.A. CHANEY, *The Cult of Kingship in Anglo-Saxon England*, *op. cit.*, pp. 46-47.

¹³² W.A. CHANEY, *The Cult of Kingship in Anglo-Saxon England*, *op. cit.*, p. 81; A. DOPSCH, *Wirtschaftliche und soziale Grundlagen*, *op. cit.*, *ed. cit.*, pp. 222-223. En torno a la Realeza sacral pagana y la transición a la cristiana, *vid.* O. NACHTIGALL, «Das sakrale Königtum bei Naturvölkern», *Zeitschrift für Ethnologie*, 83, 1958, p. 34 y ss.; L. MAKARIUS, «Du Roi magique au Roi divin», *Annales E.S.C.*, 25, 1970, p. 668 y ss., A. BOUREAU (ed.), *La Royauté sacrée dans le monde chrétien, L'Histoire et ses représentations*, 3, París, 1992.

¹³³ Janet L. NELSON, «Royal Saints and Early Medieval Kingship», *Studies in Church History*, 10, 1973, p. 39.

No menos cierto es que a lo largo del siglo VII muchos aristócratas anglosajones enviaron a sus hijos a estudiar a monasterios benedictinos con lo que, de forma gradual, se produjo una latinización de las élites de la Heptarquía anglosajona. En este sentido, Beda el Venerable menciona el hecho de que muchas jóvenes princesas y nobles anglosajonas fueron enviadas a monasterios de la Galia merovingia para ser instruidas¹³⁴.

Hubo también prelados que asumieron con celo una labor educadora, como el ya mencionado obispo Wilfrido de York, quien acogió en su casa a jóvenes nobles para brindarles una educación latina (*ad erudiendum*), independientemente de si éstos estaban destinados al sacerdocio o a la milicia por sus progenitores. Y es que se produjo una adaptación de la vieja costumbre germánica de enviar a los retoños de las familias nobles a educarse a la residencia de otro aristócrata, siendo ahora los monasterios los que asumieron esa labor formativa¹³⁵.

El modelo del *Rey clericalizado*: los reyes-monjes anglosajones

La labor pastoral de la nueva generación de obispos formada en torno a Teodoro de Tarso tuvo una extraordinaria incidencia en la espiritualización de la Realeza anglosajona. Un ejemplo señalado de ello lo encontramos en el rey Ethelredo de Mercia (*reg.* 675-704), amigo y protector del obispo Wilfrido de York, quien abdicó en el año 704 y acabó sus días como piadoso abad del monasterio de Bardney (Lincolnshire)¹³⁶. Su sucesor, el rey Coinred, siguió su ejemplo y, tras renunciar al trono, pasó sus últimos años en la ciudad de Roma tras tomar el hábito de un humilde monje¹³⁷.

El primer gobernante anglosajón en tomar esta decisión de cambiar el trono por la *sacratam vitam* había sido Sigeberto, *subregulus* de Anglia Oriental (*circa* 631), quien fue seguido luego por el rey Centwine de Wessex (*reg.* 676-685)¹³⁸. También entre los príncipes cundió este *exemplum pietatis*. Hacia el año 709 el príncipe sajón Offa, hijo del rey Sigerio

¹³⁴ SAN BEDA EL VENERABLE, *Historia Ecclesiastica Gentis Anglorum*, III, c. 8, *ed. cit.*, p. 142.

¹³⁵ S. KELLY, *Anglo-Saxon Lay Society*, art. cit., p. 59.

¹³⁶ CLARE STANCLIFFE, «Kings who opted out», *Ideal and Reality in Frankish and Anglo-Saxon Society*, *op. cit.*, p. 155; D.J.V. FISHER, *The Anglo-Saxon Age*, *op. cit.*, p. 103.

¹³⁷ SAN BEDA EL VENERABLE, *Historia Ecclesiastica Gentis Anglorum*, *op. cit.*, V, c. 19, *ed. cit.*, pp. 323-324.

¹³⁸ CL. STANCLIFFE, *Kings who opted out*, art. cit., p. 154.

de Essex, abandonó a su mujer y sus propiedades *propter Christum*, recibiendo la tonsura en un monasterio de Roma. Asimismo, el belicoso rey pagano de Wessex, Caedwalla, terminó su tormentoso reinado, plagado de matanzas indiscriminadas (como la de la isla de Wight), con una peregrinación expiatoria a Roma, donde sería bautizado y moriría al poco (año 689), un gesto que sería imitado treinta y siete años después por su sucesor, el rey Ine¹³⁹.

Esta saga de *reges peregrini*, paralela a la de los reyes monjes, tuvo una continuación espectacular con la peregrinación conjunta a Roma en el año 709 de dos reyes anglosajones, Cenred de Mercia y Offa de Essex, que habían abdicado previamente. Según refiere el *Liber Pontificalis*, la llegada a la Ciudad Eterna de estos dos *reges peregrini* con su numerosa comitiva fue un acontecimiento que causó gran revuelo entre los romanos¹⁴⁰.

¿Tímidas luces en medio de las sombras del paganismo imperante entre el pueblo llano? Ciertamente, pero también indicios seguros de que los oídos de los reyes estaban muy atentos al mensaje que el vigoroso monacato anglosajón transmitía, independientemente de su relativa incapacidad para estar a la altura del Ideal sapiencial de la Realeza cristiana. Hay que tener en cuenta, además, que el gran número de ejemplos de conversión monástica que hemos referido se explica en parte por la proliferación de reyes, ya que se contaban siete reinos de base étnica (la llamada *Heptarquía*) en la Inglaterra anglosajona: uno juto (Kent), tres anglos (Mercia, Northumbria y Anglia) y tres sajones (Essex, Sussex y Wessex).

El monarca que obtenía la supremacía sobre los siete reinos era designado en latín *Rex Anglorum* (rey de los Anglos) y en lengua vernácula como *bretwalda* (o *brytenwalda*), literalmente *caudillo de Britania*, un concepto que puede ligarse al del *Heerkönig* germánico del Continente¹⁴¹. Fue éste un *topos* historiográfico que tanto Beda el Venerable (que enumera siete *bretwaldas* hasta su tiempo, convirtiendo la heptarquía geográfica en una lista paralela de siete reyes que se sucedieron en el tiempo), como Nennio (que habla en su *Historia Brittonum* de siete *imperatores in Britannia* desde la marcha de los romanos) contribuyeron a levantar¹⁴².

¹³⁹ Cl. STANCLIFFE, *Kings who opted out*, art. cit., pp. 156-157; D.J.V. FISHER, *The Anglo-Saxon Age*, op. cit., p. 104.

¹⁴⁰ Cl. STANCLIFFE, *Kings who opted out*, art. cit., p. 157.

¹⁴¹ Patrick WORMALD, «Beda, the *bretwaldas* and the Origins of the *Gens Anglorum*», *Ideal and Reality in Frankish and Anglo-Saxon Society*, op. cit., pp. 100-102; vid. B. YORKE, «The vocabulary of Anglo-Saxon overlordship», *Anglo-Saxon Studies in Archaeology and History*, t. 2, *British Archeological Reports*, 92, Oxford, 1981, pp. 171-200.

¹⁴² P. WORMALD, *Beda, the bretwaldas and the Origins*, art. cit., pp. 101-106.

Además, hay que considerar el gran número añadido de reyezuelos vasallos (intitulados indistintamente *subreguli* o *duces*) que gobernaban pequeños principados satélites ((Hwicce, Bernicia, Lindsey, Deira...) en un número tal que convertía el término *Heptarquía* en un mero eufemismo con más valor simbólico que real, lo cual amplía considerablemente el elenco de vidas regias a considerar¹⁴³.

De todas formas, la colosal cifra de treinta y tres reyes y reinas anglosajones que acabaron sus días en un monasterio entre el siglo VII y el siglo XI, mueve sin duda a la reflexión y a tomar en consideración la contundente reflexión de Christopher Dawson a este respecto: «la industria principal de la Inglaterra anglosajona parece haber sido la fabricación y exportación de santos». Se trata de lo que Clare Stancliffe ha bautizado como *el fenómeno de los reyes monjes anglosajones*, un fenómeno espiritual que llegó a su paroxismo en el período 685-710, cuando nada menos que seis reyes abandonaron el trono y el mundo para ingresar en un monasterio¹⁴⁴.

Por otra parte, el gesto radical de optar por el monacato y abandonar el trono casa mal con una plena asunción del ideal de la Realeza cristiana. Pareciera como si algunos gobernantes anglosajones hubieran percibido lo irreconciliable del paradigma cristiano imperante en la Isla (un paradigma esencialmente monástico) con el *officium regis* tal y como lo habían heredado de los reyes paganos. La ruptura radical con su responsabilidad como reyes y la posterior tonsura habría sido la única y traumática solución que encontraron al dilema. En esta dirección, Janet L. Nelson ha apuntado que en las mentalidades del período altomedieval anglosajón, santidad y *ordo saecularis* eran incompatibles, siendo necesaria la renuncia a la dignidad regia y al mundo para estar cualificado para la *felicitas christiana*¹⁴⁵.

¹⁴³ Vid. J. CAMPBELL, *Bede's «Reges» and «Principes»*, Jarrow Lecture, 1979. Lo cierto es que si en algún lugar del Occidente bárbaro es válida la teoría de Herwig Wolfram que apunta a la existencia de un modelo de gobierno germánico (*Early Medieval Principality*) desvinculado de la institución regia (los *duces*, *principes* y *subreguli*), ése es la Inglaterra anglosajona, si bien, de forma inexplicable, este autor excluye Inglaterra de su análisis («The Shaping of the Early Medieval Principality as a type of Non-Royal Rulership», *Viator*, 2, 1971, pp. 33-51).

¹⁴⁴ Cl. STANCLIFFE, *Kings who opted out*, art. cit., pp. 158 y 171. Para una visión de conjunto sobre la santidad regia en este período vid. S.J. RIDYARD, *The Royal Saints of Anglo-Saxon England: A Study of West Saxon and East Anglian Cults*, Cambridge, 1988; R. DESHMAN, «*Benedictus monarcha et monachus*. Early Medieval Ruler Theology and the Anglo-Saxon Reform», *Frühmittelalterliche Studien*, 22, 1988, pp. 204-240; y K.H. KRÜGER, «Königskonversionen im 8 Jahrhundert», *Frühmittelalterliche Studien*, 7, 1973.

¹⁴⁵ J.L. NELSON, *Royal Saints and Early Medieval Kingship*, art. cit., p. 41.

En cualquier caso, el hecho de que entre todos los reyes godos y merovingios no haya ni uno sólo que presente un perfil de santidad o *contemptu Mundi* parejo a los espectaculares ejemplos que hemos contemplado puede ser un buen indicador de las diferencias existentes entre una Realeza tutelada por obispos, como la visigoda o la franca, y una Realeza guiada por monjes, como la anglosajona.

Según concluye Stancliffe, en todo el Occidente germánico anterior al período carolingio sólo encontramos *reyes monjes* en la Inglaterra anglosajona, si hacemos excepción del caso del rey lombardo Ratchido, que abdicó para profesar como *Christi famulus* en el monasterio de Montecasino bajo el influjo de las prédicas del papa Zacarías (año 749)¹⁴⁶.

Y es que, según relata la *Vita Columbani*, la opinión extendida entre las élites francas con respecto a este radical gesto de *pietas christiana* era la siguiente: *nunca hemos oído que un merovingio haya abandonado el trono para convertirse en clérigo por su propia voluntad* (en efecto, muchos *reges criniti* y también algunos visigodos fueron tonsurados a la fuerza para arrebatarles la corona)¹⁴⁷.

En este sentido, en su completo estudio de la santidad en la época merovingia, Frantisek Graus puntualiza que la santidad en el *Regnum Francorum* se ligó en exclusiva a valores propiamente monásticos y ascéticos, siendo inalcanzable para los laicos y para los reyes. Un soberano merovingio sólo podía acceder a la santidad renunciando al trono y profesando en un monasterio o bien muriendo mártir en una batalla contra los paganos¹⁴⁸. Un tercer caso, algo atípico, es el de San Dagoberto, que murió a manos de traidores en un martirio atípico.

Empero, Alan Thacker ha señalado que, si bien Beda admiraba a reyes como Oswin de Deira y Sigeberto de Anglia Oriental por su abdicación del trono y posterior retiro monástico, valoraba aún más la trayectoria de aquellos reyes que se sometían a los dictados de la Santa Iglesia, asumían sus responsabilidades de gobierno como príncipes católicos y engrandecían los límites de la Cristiandad¹⁴⁹.

En su día señaló el profesor polaco Karol Gorski que la proliferación de reyes santos en la Alta Edad Media estuvo vinculada al proceso de

¹⁴⁶ Cl. STANCLIFFE, *Kings who opted out*, art. cit., pp. 158-159. En tiempos posteriores descubrimos tres reyes monjes hispanos: Bermudo I de Asturias (reg. 788-791), Fortún Garcés de Pamplona (reg. 880-905) y Alfonso IV de León (reg. 925-930).

¹⁴⁷ JONÁS DE BOBBIO, *Vita Columbani*, I, 28; apud Cl. STANCLIFFE, *Kings who opted out*, art. cit., p. 158.

¹⁴⁸ Frantisek GRAUS, *Volk, Herrscher und Heiliger im Reich der Merowinger*, Praga, 1965, p. 390.

¹⁴⁹ A. THACKER, *Bede's Ideal of Reform*, art. cit., p. 146.

fortalecimiento institucional de la Realeza cristiana. De hecho, la Iglesia impulsó con determinación la canonización y veneración de reyes en aquellos países donde la Realeza era una institución débil, mientras que en aquellas naciones donde el rey era percibido como demasiado fuerte (dado el recelo atávico de la Iglesia al *Rex tyrannus*) se obviaba la elevación a los altares de los príncipes, por muy digna de elogio que hubiera sido su vida¹⁵⁰.

Desde luego, en la concepción ministerial de la Realeza formulada por Gregorio Magno residía la auténtica solución que armonizaba Cristianismo y poder secular, pero la *Regula Pastoralis* no sería del todo asumida en la Iglesia anglosajona hasta comienzos del siglo VIII. En realidad, San Gregorio había mantenido en la *Regula Pastoralis* una postura muy crítica hacia aquellos clérigos que rechazaban ser elevados al episcopado, considerando que éste era un acto de egoísmo antes que de humildad, ya que se guardaban sus dones para sí mismos¹⁵¹.

Un hombre al que Dios había dado talentos espirituales tenía el deber de distribuir entre sus hermanos los frutos que había recogido de ello, como el propio Gregorio Magno demostró al aceptar su elevación al Pontificado y renunciar al monacato. Esta reflexión, por supuesto, era también válida para los reyes, como demuestra la misiva (ya analizada en un capítulo anterior) que este pontífice dirigió al rey Ethelberto I de Kent, en la que le encomendaba que velara por la evangelización de su pueblo, *exhortando et corrigendo*.

Con el tiempo, la *Regula Pastoralis* se convertiría en el libro más leído por el clero anglosajón, sólo después de la propia Biblia, pero ello no sería hasta los comienzos del siglo VIII¹⁵². La vigorosa condena que Gregorio Magno dispensaba a los maestros ignorantes, su insistencia en la formación doctrinal de los sacerdotes y en la *praedicatio* tendrían una gran incidencia en el desarrollo cultural de la Iglesia anglosajona, así como en la plena aceptación de su destino como un *ministerium* pastoral por parte de reyes con tendencias al *contemptu Mundi*.

De hecho, como resultado de la influencia de la *Regula Pastoralis*, el fenómeno de los *reyes monjes* anglosajones remitirá hasta casi desaparecer

¹⁵⁰ Karol GORSKI, «La naissance des états et le Roi-saint», *L'Europe du IXe au XIe siècles*, ed. T. Manteuffel, Varsovia, 1968, pp. 425-427; JANET L. NELSON, *Royal Saints and Early Medieval Kingship*, art. cit., pp. 39-40; vid. Alain BOUREAU, «Un obstacle à la sacralité royale en Occident: le principe hiérarchique», *La Royauté sacrée dans le monde chrétien*, ed. A. Boureau, París, 1992, pp. 29-37.

¹⁵¹ Cl. STANCLIFFE, *Kings who opted out*, art. cit., p. 160.

¹⁵² D.J.V. FISHER, *The Anglo-Saxon Age*, op. cit., p. 156.

en la segunda mitad del siglo VIII. No en vano, San Beda el Venerable calificaba la *Regula Pastoralis* de San Gregorio como *un libro egregio en el que la luz brilla de forma manifiesta*¹⁵³.

La *Historia Ecclesiastica Gentis Anglorum* y su imagen de la Realeza

En lo que atañe a la imagen de la Realeza que proyectaron en sus escritos los clérigos anglosajones, antes de nada, hay que remitirse de nuevo a la gigantesca obra de Beda el Venerable. Y es que la crónica que escribió de su tiempo, la *Historia Ecclesiastica Gentis Anglorum* (*Historia Eclesiástica de la Nación de los Anglos*), una obra muy leída a lo largo de toda la Edad Media con más de 164 manuscritos conservados, está marcada desde su prólogo por el Ideal de la Realeza cristiana¹⁵⁴.

En efecto, el monje de Jarrow dedicó en el prólogo su crónica al *gloriosissimus rex* Ceolwulfo de Northumbria (*m.* 764), señalando que éste ya había leído un borrador de la crónica, ya que era alguien que *se esfuerza no sólo por escuchar las Sagradas Escrituras sino también por conocer las gestas de los hombres ilustres*¹⁵⁵. No parece un recurso retórico esta atribución al rey de un interés por las Sagradas Escrituras, ya que Ceolwulfo abdicaría años después y se retiraría al monasterio de Lindisfarne en el año 737, dejando su reino a su primo Eadberto¹⁵⁶.

En todo caso, el propósito ejemplificador, inserto en la didáctica política, de la crónica de Beda se pone de manifiesto al indicar éste en la propia dedicatoria al rey Ceolwulfo que su propósito al escribir historia es instigar a la imitación de los buenos ejemplos expuestos por parte del oyente solícito (*ad imitandum bonum auditor sollicitus instigatur*)¹⁵⁷. Una dimensión ejemplificadora que convierte, de hecho, los retratos que el Venerable nos brinda de los reyes anglosajones en auténticos *specula principum*¹⁵⁸.

El profesor Wallace-Hadrill apuntó en su día que los retratos regios que San Beda perfila en su *Historia Ecclesiastica* mantenían una estrecha

¹⁵³ SAN BEDA EL VENERABLE, *Historia Ecclesiastica Gentis Anglorum*, II, c. 1, *ed. cit.*, p. 76.

¹⁵⁴ *Vid.* H.R. LOYN, «Bede's kings: a comment on the attitude of Bede to the nature of secular Kingship», *Trivium*, 26, 1991, pp. 54- 64.

¹⁵⁵ SAN BEDA EL VENERABLE, *Historia Ecclesiastica Gentis Anglorum*, praefatio, *ed. cit.*, p. 5.

¹⁵⁶ CL. STANCLIFFE, *Kings who opted out*, *art. cit.*, p. 155.

¹⁵⁷ SAN BEDA EL VENERABLE, *Historia Ecclesiastica Gentis Anglorum*, praefatio, *loc. cit.*: *Sive enim historia de bonis bona referat, ad imitandum bonum auditor sollicitus instigatur.*

¹⁵⁸ *Vid.* Donald A. BULLOUGH, «*Imagines Regum* and their significance in the Early Medieval West», *Studies in memory of David Talbot Rice*, Edimburgo, 1975, pp. 223-276.

conexión con modelos bíblicos (*imitari morem Sacrae Scripturae*, según él mismo reconocía), unos modelos que se pueden descubrir en el comentario que hizo el venerable monje de Jarrow hacia el año 716 del primer libro de Samuel (el primero de los cuatro libros de los Reyes contenidos en la Vulgata)¹⁵⁹.

Más recientemente, Judith McLure ha proseguido esta línea de investigación apuntada por su maestro Wallace-Hadrill y ha establecido que los juicios de valor históricos que Beda el Venerable realizó no pueden disociarse de su labor de toda una vida como exégeta: «de esta forma —escribe McLure— su exégesis del Antiguo Testamento resulta particularmente relevante para el estudio de sus obras históricas, dado que Beda estudiaba al pueblo de Israel en distintos momentos de su historia, en unas condiciones que él se apresuró a percibir como análogas a aquellas que estaban determinando la propia evolución de los reinos anglosajones. Beda había adquirido de la lectura del papa Gregorio Magno una visión de su propio pueblo como una raza primitiva que semejava a los israelitas, quienes habían sido conducidos gradualmente hacia la Fe cristiana»¹⁶⁰.

El primer retrato regio que perfila en su crónica el monje de Jarrow corresponde al rey de Northumbria, Ethelfrido (*circa* 603). De este príncipe nos brinda Beda una imagen ambigua. Una imagen de fortaleza y ambición de poder (*Rex fortissimus et gloriae cupidissimus*) que se traduce en rotundas victorias sobre los britones indígenas y un contumaz paganismo (*divinae erat religionis ignarus*)¹⁶¹. Una imagen regia que el cronista asocia a un paradigma bíblico, el del rey Saúl, cuya utilización implica tanto un juicio moral desfavorable (cita además la alegoría del profeta Samuel que comparaba a Saúl con un lobo rapaz) como una valoración positiva en tanto que gobernante victorioso.

San Beda pudo haber deducido a partir de su labor exegética la gran importancia que tenía la fortaleza militar de los reyes, así como la necesidad de que actuaran como eficaces caudillos militares a la hora de preservar y extender los territorios de su pueblo contra las agresiones de

¹⁵⁹ J.M. WALLACE-HADRILL, *Early Germanic Kingship in England and on the Continent*, *op. cit.*, pp. 76-78. En este sentido, P. MEYVAERT ha llamado la atención sobre el breve tratado sobre la Realeza que Beda insertó en su Comentario sobre el *Libro de Edrás* (*Bede and the Tradition of Ecclesiastical Historiography*, Jarrow Lecture, 1975, p. 14).

¹⁶⁰ Judith McLURE, «Bede's Old Testament Kings», *Ideal and Reality in Frankish and Anglo-Saxon Society*, *op. cit.*, pp. 76-77; *vid.* C. JENKINS, «Bede as exegete and theologian», *Bede: His Life, Times and*, *op. cit.*, pp. 152-200.

¹⁶¹ SAN BEDA EL VENERABLE, *Historia Ecclesiastica Gentis Anglorum*, I, c. 34, *ed. cit.*, p. 71.

las tribus circundantes. De esta forma, su comprensión de este aspecto se vuelve explícita en su comparación de un Rey Erudito como Alfrido de Northumbria con el bíblico Saúl¹⁶².

Bastante más prolijo es el retrato del rey apóstata Eadbald, el sucesor del primer rey cristiano de Kent, quien abandonó la fe de su padre y abanderó una reacción pagana en el reino juto. De este príncipe, definido como *perfidus Rex*, Beda el Venerable nos dice que estaba poseído por un *espíritu inmundo*, que se contaminó con *el pecado de la fornicación* (contrajo matrimonio con la mujer de su padre siguiendo la costumbre pagana) y que fue castigado con la locura (finalmente se convertiría al Cristianismo, según ya vimos)¹⁶³. Un retrato moralizante de un Rey Apóstata que resulta ser de una gran plasticidad didáctica.

No obstante, no siempre los ataques de Beda el Venerable siguieron una línea lógica. De esta forma, Beda guarda un sospechoso silencio respecto de un rey como Osred de Northumbria (*reg.* 705-716), un joven soberano de vida licenciosa y enfrentado con la Iglesia, alguien bajo cuyo reinado dio comienzo la decadencia de Northumbria. Alguien a quien San Bonifacio describe en una carta como un perseguidor de la Iglesia, *invadido por el espíritu de la lujuria y sepultado en lo más profundo del Infierno*¹⁶⁴. Por su parte, el abad Ethelwulf proclamaba al rey Osred como *tyranno Anglorum* en su célebre poema *De Abbatibus (De los abades)*¹⁶⁵. ¿Por qué entonces guarda silencio sobre él la crónica de Beda, que se limita escuetamente a levantar acta de que reinó once años?¹⁶⁶

En lo que atañe a las imágenes positivas de la Realeza, citaremos únicamente aquellos perfiles regios más significativos. San Beda iba a presentar una acabada *imago pietatis* de varios reyes anglosajones, llevando a cabo una simbiosis entre el género hagiográfico y el propiamente historiográfico¹⁶⁷. De esta forma, el cronista consagra todo un capítulo a la *religio et pietas* del rey Oswald de Northumbria, uno de los ocho *bretwaldas*

¹⁶² J. McLURE, *Bedè's Old Testament Kings*, art. cit., p. 87.

¹⁶³ SAN BEDA EL VENERABLE, *Historia Ecclesiastica Gentis Anglorum*, II, c. 5, ed. cit., p. 90.

¹⁶⁴ SAN BONIFACIO, *Epistola ad Aethelbaldum* (año 744): *Osredum quoque spiritus luxoriae... agitavit; usque quod ipse gloriosum Regnum et iuvenilem vitam, et ipsam luxuriosam anima contemptibili et despecta morte perdidit... in profundi inferni demersi sunt* (*apud* Ch. PLUMMER, *Baedae Opera Historica*, op. cit., p. 306).

¹⁶⁵ ETHELWULF, *De Abbatibus*, c. 3: *Anglorum proceres nimium trucidante tyranno* (*apud* Ch. PLUMMER, *Baedae Opera Historica*, op. cit., pp. 306-307).

¹⁶⁶ SAN BEDA EL VENERABLE, *Historia Ecclesiastica Gentis Anglorum*, V, c. 19, ed. cit., p. 320.

¹⁶⁷ J. McLURE, *Bedè's Old Testament Kings*, op. cit., p. 94.

(m. 642), así como un *sanctissimus ac victoriosissimus Rex*¹⁶⁸, que habría sido un soberano *benigno, humilde y generoso con los pobres y los peregrinos*¹⁶⁹.

El rey Oswald, muerto en la batalla de Maserfelth (año 642) a manos del rey pagano de Mercia, Penda (quien hizo empalar la cabeza de su cadáver), habría sido un Rey Mártir y el primer príncipe anglosajón a quien se atribuyó la capacidad de hacer milagros, ya que los enfermos sanaban al visitar su tumba, según relata San Beda, quien no duda en otorgarle intituaciones tan superlativas como *Rex memorabilis* y *Rex christianissimus*¹⁷⁰.

Sin duda, Oswald fue el *héroe por excelencia* de la *Historia Ecclesiastica* de Beda, quien le rindió honores en tanto que «el más grande de los reyes de Northumbria»¹⁷¹. Por su parte, Wallace-Hadrill ha sugerido que en este retrato de Oswald como *Rex sanctissimus* se intuye un bosquejo de la posterior imagen de la Realeza cristiana que la Iglesia acuñaría a gran escala¹⁷². Siglos después, el cronista Guillermo de Malmesbury le proclamará el primer santo de la Isla (*primitias sanctitatis dederit*), ignorando el precedente de San Albán.

De su sobrino, el *subregulus* Oswine de Deira (corregente de Northumbria entre el 644 y el 651 junto con el rey Oswy), el monje de Jarrow lleva a cabo un entusiasta panegírico en el que no falta detalle: *era el rey Oswine un hombre de eximia piedad y devoción... de bella apariencia y de gran estatura, de carácter agradable y costumbres corteses, de mano generosa con todos, fueran nobles o no*¹⁷³.

Una consecuencia importante del prestigio moral de estos reyes de Northumbria fue el ejercicio de cierta *auctoritas* en el conjunto de la Iglesia de Inglaterra. De esta forma, el mencionado rey Oswald tuvo arte y parte en la erección de la sede de Dorchester en el reino de Wessex. Y el propio rey Oswy, organizador como ya vimos del importante sínodo de Whitby, tuvo también voz y voto en la sucesión del arzobispo de Can-

¹⁶⁸ SAN BEDA EL VENERABLE, *Historia Ecclesiastica Gentis Anglorum*, III, c. 7, *ed. cit.*, p. 139.

¹⁶⁹ SAN BEDA EL VENERABLE, *Historia Ecclesiastica Gentis Anglorum*, III, c. 6, *ed. cit.*, pp. 137-138.

¹⁷⁰ SAN BEDA EL VENERABLE, *Historia Ecclesiastica Gentis Anglorum*, III, c. 9, *ed. cit.*, pp. 144-146.

¹⁷¹ P. WORMALD, *Bede, the bretwaldas and the Origins of the Gens Anglorum*, *art. cit.*, p. 108, y A. THACKER, *Bede's Ideal of Reform*, *art. cit.*, p. 148.

¹⁷² J.M. WALLACE-HADRILL, *Early Germanic Kingship in England and on the Continent*, *op. cit.*, capítulo IV; J.L. NELSON, *Royal saints and Early Medieval Kingship*, *art. cit.*, p. 72.

¹⁷³ SAN BEDA EL VENERABLE, *Historia Ecclesiastica Gentis Anglorum*, III, c. 14, *ed. cit.*, pp. 154-155.

terbury, Deusdedit, a pesar de que la Sede primada no estaba en su reino sino en el de Kent¹⁷⁴. Este suceso motivó el envío de una interesante carta al rey Oswy por parte del papa Vitaliano.

En su misiva, el Pontífice ponderaba con gran satisfacción la actuación del rey de Northumbria en todos los asuntos de la Iglesia e introducía un panegírico regio que no tiene desperdicio: *¡Bendito sea este pueblo, que a semejante hombre, sapientísimo y devoto del Señor, ha encumbrado como su Rey! Porque no sólo ha resultado ser un devoto adorador de Dios, sino que también medita día y noche en convertir a todos sus súbditos a la Fe católica y apostólica, de forma que se redima su alma*¹⁷⁵.

¿Era esta *auctoritas*, reconocida incluso por el pontífice, reflejo de la supremacía política de que disfrutaba Northumbria en el conjunto de la Heptarquía anglosajona? Sí, pero también fue consecuencia del prestigio moral de sus reyes. De hecho, el concepto de supremacía en la Isla de Britania inherente al título de *bretwalda* (concepto político que aludiría a la hegemonía sobre el conjunto de lo que se conocía como el *orbis Britanniae*)¹⁷⁶, no implicaba necesariamente la posesión de esta *auctoritas*.

Era tan sólo una superioridad militar, siempre fluctuante, sobre el conjunto de la *Gens Anglorum*, algo que no implicaba un sistema jerárquico simétrico y organizado sobre el resto de los reyes de la Isla, como sí era el caso de la jurisdicción eclesiástica de la Sede primada de Canterbury sobre las restantes diócesis¹⁷⁷. De este modo, cuando el *imperium* pase a manos

¹⁷⁴ D.J.V. FISHER, *The Anglo-Saxon Age, op. cit.*, p. 165.

¹⁷⁵ SAN BEDA EL VENERABLE, *Historia Ecclesiastica Gentis Anglorum*, III, c. 29, *ed. cit.*, pp. 196-197: *Benedicta igitur gens, quae talem sapientissimum et Dei cultorem promeruit habere Regem...*

¹⁷⁶ P. WORMALD, *Bede, the bretwaldas and the Origins, art. cit.*, p. 102. Éste ha sido el último autor en romper una lanza en favor de la operatividad del *Imperium Anglorum*. Vid. también ERIC JOHN, «*Orbis Britanniae and the Anglo-Saxon kings*», *Orbis Britanniae and other Studies*, Leicester, 1966, pp. 1-26. Por su parte, J. McLURE sostiene que Beda el Venerable no conocía lo suficiente la terminología política romana como para ser consciente de las diferencias entre los complejos conceptos de *Regnum* e *Imperium*, que consideraría casi intercambiables (*Bede's Old Testament Kings, art. cit.*, pp. 97-98: «*imperium*» means there, as elsewhere, no more than «rule»). Sin embargo, ella misma llama la atención sobre la extraordinaria importancia que Beda otorgaba a la correcta utilización de los nombres hebreos, ya que escribió un *Liber Interpretationis Hebraicorum Nominum* y un *Liber Locorum* sobre terminología bíblica. No parece muy lógica tanta precisión y cuidado en la utilización de la terminología bíblica para luego descuidar tan flagrantemente la auténtica acepción de unos términos políticos latinos tan importantes. Además, tenía a su disposición las *Etymologiae* de San Isidoro para cerciorarse de ello.

¹⁷⁷ P. WORMALD, *Bede, the bretwaldas and the Origins of the «Gens Anglorum»*, *art. cit.*, pp. 104-105; *vid.* Edmund STENGEL, «*Imperator und Imperium bei den Angelsachsen*», *Deutsches Altertum*, 16, 1960, pp. 1-65.

de los belicosos reyes de Mercia, entre los que destacaron las figuras de Ethelbaldo (*reg.* 716-757) y Offa (*reg.* 757-796), no se iba a dar una situación similar de tutela regia sobre la sede de Canterbury, incluso a pesar de que el reino juto de Kent pasó a formar parte de sus dominios.

Claro está que el poder de los *bretwaldas* de Mercia, iletrados y bárbaros, era de una índole estrictamente secular, muy diferente al que ejerció, por ejemplo, el piadoso rey Oswy de Northumbria al actuar como un auténtico *Rex praedicator*, por ejemplo interviniendo decisivamente en la conversión al Cristianismo del rey de Essex, Sigeberto.

Este príncipe anglo habría decidido bautizarse (año 653), según relata Beda, merced al *amistoso y casi fraternal consejo* del rey Oswy, quien le habría inculcado, en el curso de los frecuentes encuentros que ambos mantenían, que los dioses paganos no eran sino *creación humana, una frágil manifestación hecha de piedra y madera*, mientras que el Dios verdadero manifiesta una *majestad incomprensible, eterna, omnipotente e invisible para los ojos del hombre*¹⁷⁸.

Según ya vimos, una similar labor evangelizadora llevó a cabo el hijo de Oswy, el sabio Alfrido, quien consiguió que su amigo, el príncipe de Mercia, Peada (el hijo del terrible rey pagano Penda, responsable del empalamiento del cadáver del rey Oswald), se bautizara en el curso de una visita que realizó a la corte de Northumbria para pedir la mano de su hermana, la princesa Alchfleda¹⁷⁹.

Acaso este matiz de *auctoritas* presente en los reyes de Northumbria, en tanto que liderazgo carismático cristiano diferenciado del mero *imperium*, se manifestara en el concepto de *Rex christianissimus* que Beda el Venerable aplica a algunos reyes como Oswald de Northumbria y Sigeberto de Anglia Oriental, reyes ambos de los que realiza un retrato marcado por la *pietas regis* e incluso la *sanctitas*¹⁸⁰. En esta dirección, llama la atención un hecho: el héroe preferido de Beda el Venerable, el rey Oswald de Northumbria, no recibe en la *Historia Ecclesiastica* ningún epíteto imperial a pesar de ser uno de los siete *bretwalda* de la lista del propio monje de Jarrow¹⁸¹.

¹⁷⁸ SAN BEDA EL VENERABLE, *Historia Ecclesiastica Gentis Anglorum*, III, c. 22, *ed. cit.*, pp. 171-173; El rey Sigeberto acabaría siendo asesinado por dos nobles paganos. Beda el Venerable le convierte en un Rey Mártir al escribir que la causa de su muerte fue su devoción al Evangelio: *talis erat culpa regis, pro qua occideretur, quod evangelica praecepta devoto corde servaret.*

¹⁷⁹ SAN BEDA EL VENERABLE, *Historia Ecclesiastica Gentis Anglorum*, III, c. 21, *ed. cit.*, p. 170.

¹⁸⁰ SAN BEDA EL VENERABLE, *Historia Ecclesiastica Gentis Anglorum*, III, c. 9 y II, c. 16, *ed. cit.*, pp. 144-116.

¹⁸¹ P. WORMALD, *Bede, the bretwaldas and the Origins of the «Gens Anglorum»*, *art. cit.*, p. 108.

Por consiguiente, parece que, en la mentalidad política de San Beda, el título de *Rex Christianissimus* excedía con mucho al de *bretwalda* o a cualquier invocación del *Imperium Britanniae*. Una constatación que lleva al profesor Wormald a hacer la siguiente reflexión: «este punto nos recuerda que las naciones no se construyen sólo por conquistas y maniobras políticas, sino a partir de ideales compartidos... Beda estaba probablemente en lo cierto cuando enfocó su atención no en las gentes, en su migración y conquista bajo el liderazgo de Heerkönige (reyes guerreros), sino en la iniciativa evangelizadora de un papa como la clave de la *Stammesbildung* (etnogénesis) inglesa. Si los anglosajones no dispusieron de unos romanos para inculcarles una coherencia política, ni unos *hombres de las Artes* (aquí se refiere a los *Fili* irlandeses) que difundieran una identidad política común a través de las fronteras, tuvieron a la Iglesia para que jugara ambos papeles... Simbólicamente al menos, la *nación de tenderos* de la que hablara Napoléon tuvo su origen en la visita del papa Gregorio al mercado de esclavos de Roma»¹⁸².

Recuérdese, por otra parte, que la fórmula *Rex Christianissimus* no se oficializaría en Francia (*le Roi très chretien*) hasta la Plena Edad Media y que disponemos de escasos ejemplos de su utilización en la Alta Edad Media. Sea como fuere, el caso es que Mercia no sustituyó a Northumbria en el liderazgo cultural y carismático de Inglaterra, siendo sus reyes ante todo feroces guerreros cuyo Cristianismo era bien reciente, como ya hemos tenido ocasión de comprobar. Nada tenían que ver con los reyes *clericalizados*, mártires y hacedores de milagros del Reino Septentrional.

Ahora bien, el perfil regio clericalizado no fue monopolio de los reyes de Northumbria. En efecto, Beda ofrece una imagen extremadamente clericalizada del rey Sebbi de Essex (*circa* 676), *vir multum Deo devotus*, de quien el cronista escribe que era opinión generalizada que se hubiera ajustado más a su personalidad piadosa una mitra episcopal que la corona que ostentaba: *hubiera sido más conveniente que se le hubiera ordenado obispo antes que rey*.

Además, San Beda el Venerable refiere que era un piadoso dispensador de limosnas, que oraba frecuentemente y que prefería la vida monástica a las riquezas y honores del trono. De hecho, sólo la obstinación de su esposa en negarle el divorcio le había impedido convertirse en un *miles Regni caelestis* (soldado del Reino celestial), cosa que sólo consiguió tras treinta años de feliz reinado. Una grave enfermedad convenció entonces a la reina de que debía permitirle cumplir su propósito y el rey Sebbi pudo

¹⁸² P. WORMALD, *Beda, the bretwaldas and the Origins of the «Gens Anglorum»*, art. cit., pp. 128-129.

morir en un monasterio de Londres envuelto en un hábito monástico (teniendo lugar, incluso, un milagro en su enterramiento)¹⁸³.

Otra *imago pietatis* de la crónica es dedicada por Beda al rey Sigeberto de Anglia Oriental (*circa* 620), en quien también descubrimos al más antiguo de los reyes sabios anglosajones. En efecto, es éste el primer rey anglosajón en merecer el calificativo de *doctus* por parte del cronista. Sigeberto, que aplacó un intento de los paganos (que habían asesinado a su hermano Eorpwald) por retornar a la antigua religión, habría sido un gobernante *imbuido de los sacramentos de la Fe cristiana*, un hombre *per omnia christianissimus et doctissimus*¹⁸⁴.

Además, el rey Sigeberto, en tanto que *homo bonus ac religiosus*, se habría decidido a imitar una costumbre merovingia que observó durante su exilio en la Galia: la educación de los niños en las Letras latinas. Para ello, instituyó una *schola* en su reino con la ayuda del obispo Félix e hizo traer *pedagogos ac magistros* de Canterbury para ocuparse de ella. En esta *schola* algunos autores han querido ver un remoto precedente de la Universidad de Cambridge, fundada siglos más tarde¹⁸⁵.

Este príncipe modelo de virtudes habría culminado su reinado retirándose a un monasterio *pro aeterno Regno militare* y abdicando en su hermano Ecgricio. Sin embargo, un feroz ataque al Reino de Anglia por parte del rey pagano de Mercia, Penda, le obligó a tomar de nuevo las armas (si bien se negó a empuñar una espada y sólo esgrimió una vara) en defensa de su pueblo (aquí se apunta otra cualidad: *dux strenuissimus*), muriendo finalmente en el combate como mártir de la Fe¹⁸⁶.

Este perfil biográfico de Sigeberto como *Rex religiosus* y heroico cumplimentaba, sin duda, todos y cada uno de los aspectos del ideal de Realeza cristiana que Beda el Venerable quería diseñar en su crónica. En este sentido, Claire Stancliffe ha vislumbrado en la actuación de Sigeberto reminiscencias de una lectura de la *Vita Santi Martini* de Sulpicio Severo, habiendo seguido este rey anglosajón los pasos del santo obispo de Tours en su renuncia a las armas¹⁸⁷. Tampoco olvidemos que Sigeberto encarnó también el paradigma salomónico siendo definido como un *Rex doctissimus* en la crónica de Beda.

¹⁸³ SAN BEDA EL VENERABLE, *Historia Ecclesiastica Gentis Anglorum*, IV, c. 11, *ed. cit.*, pp. 225-226.

¹⁸⁴ SAN BEDA EL VENERABLE, *Historia Ecclesiastica Gentis Anglorum*, II, c. 16, *ed. cit.*, p. 116.

¹⁸⁵ SAN BEDA EL VENERABLE, *Historia Ecclesiastica Gentis Anglorum*, III, c. 19, *ed. cit.*, p. 162; D.J.V. FISHER, *The Anglo-Saxon Age*, *op. cit.*, p. 177.

¹⁸⁶ SAN BEDA EL VENERABLE, *Historia Ecclesiastica Gentis Anglorum*, III, c. 19, *ed. cit.*, p. 163.

¹⁸⁷ CL. STANCLIFFE, *Kings who opted out*, *art. cit.*, p. 154, n.º 1.

Recordemos que el otro monarca anglosajón a quien Beda atribuye un perfil salomónico es el ya mencionado rey Alfrido de Northumbria, a quien no tiene reparos en describir, elogioso, como *vir undecumque doctissimus* (hombre doctísimo en todos los saberes). Este juicio es vertido por el cronista con ocasión de la consulta que realizó a este príncipe un monje en torno a una visión profética que había tenido¹⁸⁸. En otro pasaje de su *Historia Ecclesiastica*, Beda le reconoce asimismo al rey Alfrido su amplio conocimiento de las Sagradas Escrituras (*virum in Scripturis doctissimum*)¹⁸⁹. Elogios por sí mismos muy reveladores de hasta qué punto era Alfrido un rey clericalizado.

Para finalizar el análisis de la *Historia Ecclesiastica*, debemos consignar una interesante misiva que Beda el Venerable introduce en su crónica y que merece un mayor crédito como documento histórico que otras cartas que reproduce a lo largo de su obra. El hecho de que sea una carta del abad Ceolfrido de Wearmouth, un monje tan próximo a Beda (pocos años los separan y ya hemos visto como Jarrow y Wearmouth eran monasterios gemelos), invita a pensar que la elaboración literaria del cronista es aquí menor que en otros casos, de lo que se infiere que lo que vamos a analizar es el pensamiento original del abad Ceolfrido.

A este abad se dirigió el rey Nachtan de los Pictos, recién cristianizados, para recabar su dictamen sobre diversas cuestiones litúrgicas, como la celebración de la Pascua cristiana o la tonsura clerical. El abad Ceolfrido, además de enviar al rey picto arquitectos para que construyeran en su reino una iglesia *iuxta morem Romanorum* (esto es, de piedra), iba a contestar a las preguntas de Nachtan con prolijidad.

En sus respuestas, Ceolfrido introduciría una reflexión política cargada de connotaciones sapienciales. Recuperando el célebre axioma de Platón (*La República*, 473d), el abad de Wearmouth escribe al soberano picto que *el estado del Mundo sería felicísimo si los reyes filosofaran o los filósofos fueran reyes*¹⁹⁰. Sin embargo, no es ésta exactamente una invitación al salvaje príncipe picto para que se cultive en los saberes seculares. Ceolfrido se apresura a precisar que si la *philosophia Mundi* brinda la felicidad, en mucha mayor medida la otorgan los «alimentos celestes» (esto es, la

¹⁸⁸ SAN BEDA EL VENERABLE, *Historia Ecclesiastica Gentis Anglorum*, V, c. 12, ed. cit., p. 309: *narrabat autem visiones suas etiam regi Aldfrido, viro undecumque doctissimo*; D.J.V. FISHER, *The Anglo-Saxon Age, op. cit.*, p. 104.

¹⁸⁹ SAN BEDA EL VENERABLE, *Historia Ecclesiastica Gentis Anglorum*, IV, c. 24.

¹⁹⁰ SAN BEDA EL VENERABLE, *Historia Ecclesiastica Gentis Anglorum*, V, c. 21, ed. cit., p. 333: *Nam et vere omnino dixit quidam saecularium scriptorum, quia felicissimo mundus statu ageretur, si vel reges philosopharentur vel regnarent philosophi.*

divina Sapientia), un saber mucho más apropiado para aquellos que se sienten «peregrinos en este Mundo»¹⁹¹.

Por consiguiente, nos encontramos ante una disquisición de tinte evangelizador dirigida al soberano de un pueblo bárbaro y en vías de cristianización en esos años. Significativamente, la carta del abad Ceolfrido fue leída por «hombres doctos» a Nachtan y traducida a su lengua vernácula para que así pudiera entenderla¹⁹², lo cual es de por sí suficientemente indicativo. Los Pictos no estaban maduros aún para tener un Salomón.

La *schola* de York y la transmisión del legado de Beda el Venerable

La formulación doctrinal de San Beda el Venerable sólo tendría un interés local si no constituyese el origen de la restauración de las Letras latinas en Europa continental. Y es que fue en la *schola* catedralicia de York, bajo la dirección de su fundador, el arzobispo Egberto (*ep.* 734-766), donde recibió el influyente Alcuino la rica formación intelectual que importaría a los dominios de su benefactor, Carlomagno.

Alcuino fue también bibliotecario (*circa* 740-781) del *armarium* librario reunido por su superior, el arzobispo de York, donde pudo leer las obras de Virgilio, Plinio el Viejo, Justino, Cicerón, Séneca y Lucano, obras cuya lectura prefería en su juventud a la lectura de los *Salmos*¹⁹³. Egberto era hermano del rey de Northumbria, Eadberto (*reg.* 737-758) y se había educado en Roma, donde fue ordenado diácono. Además, Egberto de York había estudiado en Jarrow bajo la dirección del propio Beda por lo que la directa conexión doctrinal entre el *Venerabilis computator* y el maestro de Carlomagno parece ser irrefutable¹⁹⁴.

Alcuino de York alabaría la figura de su maestro Egberto en su poema histórico intitulado *Versus de Patribus, Regibus et Sanctis Eboracensis*, donde rememora *los tiempos felices en los que gobernaban justamente y en concordia el rey y el obispo*¹⁹⁵, fórmula que ponía en una situación de paridad política a los dos hermanos. Una medida de hasta qué punto era el rey de Northumbria un

¹⁹¹ SAN BEDA EL VENERABLE, *Historia Ecclesiastica Gentis Anglorum*, V, c. 21, *ed. cit.*, p. 333.

¹⁹² SAN BEDA EL VENERABLE, *Historia Ecclesiastica Gentis Anglorum*, V, c. 21, *ed. cit.*, p. 345.

¹⁹³ B. MUNK OLSEN, *La réutilisation des classiques dans les écoles*, *art. cit.*, p. 230.

¹⁹⁴ E. GILSON, *La Philosophie au Moyen Age*, *op. cit.*, *ed. cit.*, p. 176; se ha conservado una *Epistola Bedae ad Egbertum Episcopum* en la que el venerable monje de Jarrow amonesta a su antiguo discípulo sobre diversas cuestiones.

¹⁹⁵ ALCUINO DE YORK, *Versus de Patribus, Regibus et Sanctis Eboracensis*, vv. 1246-1286: *Tempora tunc huius fuerant felicia gentis, / Quam Rex et praesul concordi iure regebant;*

«Rey clericalizado» la da el hecho de que Eadberto acabara por abandonar su estado y adquirir el de su hermano, abdicando en el año 758 y convirtiéndose en canónigo de la catedral de York, bajo la autoridad del propio Egberto¹⁹⁶.

El ya mencionado cronista inglés del siglo XII, Guillermo de Malmesbury, utilizaría el *topos* literario *fortitudo-sapientia* para describir esta situación de cogobierno de los dos hermanos en la Northumbria del siglo VIII: *is et sua prudentia et germani potentia sedem illam in genuinum statum reformavit*¹⁹⁷. De hecho, se han conservado monedas de Northumbria en las que aparece el rey en una cara y el arzobispo en la otra.

Pero no sólo hay que tener en cuenta la transmisión doctrinal directa a través de Alcuino, debemos recordar asimismo la masiva migración al Imperio Franco de maestros irlandeses y anglosajones en el siglo IX. A finales de esa centuria, Heirico de Auxerre describía a este grupo de *magistri* emigrantes, en el prólogo de su *Vita Sancti Germani*, como un *ejército de filósofos de Hibernia* que, despreciando «los peligros del mar», vino a abordar las costas francesas¹⁹⁸.

Virgilio de Salzburgo, Clemente de Irlanda, Sedulio Escoto, Dicuilo, Smaragdo de Saint Mihiel, Dungalo de Pavía, Murethach y el gran Juan Escoto Erígena se contaron entre los irlandeses y Willibrod, San Bonifacio, Alcuino de York, Ricbodo de Tréveris y Riculfo de Maguncia entre los anglosajones, por citar sólo algunos nombres. En cualquier caso, cuando Alcuino de York se traslade al Continente para ejercer su apostolado sapiencial en el *Regnum Francorum*, el período de esplendor cultural y espiritual que la Heptarquía anglosajona había experimentado en los siglos VII-VIII había llegado ya a su fin.

En efecto, la terrible amenaza de los piratas vikingos se cernía, ominosa, sobre el horizonte. El saqueo y destrucción por los vikingos de los monasterios de Lindisfarne, Jarrow e Iona (ocurridos sucesivamente en los años 793, 794 y 795), que tanto conmocionaron al propio Alcuino, marcaba el inicio de un siglo de desastres que asolaría con especial saña el antaño poderoso y civilizado Reino de Northumbria, convertido en una presa fácil para los paganos guerreros de Escandinavia.

/ *Ex alio frater felix adiutus uterque* (ed. Charles Plummer, *Venerabilis Baedae Opera Historica*, op. cit., p. 379).

¹⁹⁶ Cl. STANCLIFFE, *Kings who opted out*, art. cit., p. 156.

¹⁹⁷ GUILLERMO DE MALMESBURY, *Vita Monachi Alchuini*, I, 68 (*apud* Ch. PLUMMER, loc. cit.).

¹⁹⁸ *Quid Hiberniam memorem, contempto pelagi discrimine paene totam cum grege philosophorum ad littora nostra migrantem* (*apud* E. GILSON, *La Philosophie au Moyen Age*, op. cit., ed. cit., p. 187); *vid.* Glenn W. OLSEN, *From Bede to the Anglo-Saxon Presence in the Carolingian Empire*, art. cit., pp. 305-382.

Medio siglo después le tocaba el turno de ser abandonada a la abadía de Whitby, demasiado expuesta a los ataques. Sin duda, la biblioteca del arzobispo de York, todavía bien dotada en tiempos del arzobispo Wig-mundo (c. 852), fue uno de los últimos bastiones de la civilización romano-cristiana en una región que en pocos años sería el pagano *Danelag*, el llamado *país de los cinco castillos* bajo dominación danesa, ya que en el 867 el Reino de Northumbria desaparecería para siempre¹⁹⁹.

Pronto, únicamente sobreviviría un episcopado en todo el norte de Britania, el de York, cuyo obispo Wulfhere se vio obligado a vivir escondido y en la miseria. Durante medio siglo, el único centro cultural anglosajón que conservó algo de vitalidad fue la *schola Saxonum* de Roma, sostenida por los papas, a donde acudieron numerosos obispos, reyes y clérigos de las Islas tras peregrinar a la *Caput Mundi*²⁰⁰.

También Irlanda fue saqueada a conciencia, hasta el punto de que «no quedó un lugar en el país sin haber sido asolado». La edad dorada del monasticismo irlandés acabó en bellas ruinas e incluso el gran jefe vikingo Turgeis (c. 832) intentó extirpar el Cristianismo de Irlanda expulsando a los clérigos de la Sede primada de Armagh, donde intentó fundar la capital de su reino y cuyo altar profanó al entronizar allí a su esposa, una *völva* (profetisa pagana)²⁰¹.

Quedaba para la historia, sin embargo, el esplendor de la espiritualidad y la cultura de la Cristiandad altomedieval de las Islas Británicas, la cual según Jacques Leclercq «aparece como la realización más pura de cristianismo que haya conocido la historia»²⁰². En Inglaterra e Irlanda la Iglesia Católica había encarnado toda la herencia cultural romana frente a los débiles y bárbaros reinos tribales, siendo ella más que el estado quien anduvo los senderos de la unidad nacional gracias a su organización administrativa y tradición común. En el aspecto material, la civilización anglosajona, verdadera «fábrica de santos», quizá fuera un fracaso, pero quizá no haya habido época alguna en la que Inglaterra haya ejercido tanta influencia en la cultura europea»²⁰³.

¹⁹⁹ D.J.V. FISHER, *The Anglo-Saxon Age, op. cit.*, p. 153.

²⁰⁰ D.J.V. FISHER, *The Anglo-Saxon Age, op. cit.*, p. 195.

²⁰¹ C. DAWSON, *The Making of Europe, op. cit., ed. cit.*, pp. 251-252.

²⁰² Jacques LECLERCQ, *Nous autres civilisations*, París, 1963, ed. esp. *Filosofía e Historia de la Civilización*, Madrid, 1965, pp. 120-121.

²⁰³ C. DAWSON, *The Making of Europe, op. cit., ed. cit.*, p. 225.

PARTE CUARTA

Carlomagno: el nuevo Rey David

CAPÍTULO IX

Alcuino de York y la formulación de la Realeza davídica carolingia

La Cristiandad carolingia y el Ideal Sapiencial

La Tradición romano-cristiana, salvada a duras penas de la extinción por los monjes irlandeses y anglosajones en el siglo VIII, será el fermento de una nueva cultura e ideología, la carolingia, que creará un nuevo paradigma a partir de la *renovatio* de ésta. La sociedad y el estado francos afrontaron en la transición del siglo VIII al IX una «radical transformación ideológica»¹ y la característica principal de la nueva ideología era su fuerte impronta eclesial, hasta el punto de ser una verdadera teología política. Mientras que el estado merovingio había sido predominantemente seglar, el Imperio Carolingio será un poder teocrático y cesaropapista, siendo la expresión política de una entidad unitaria religiosa: la Cristiandad². Se asistirá de esta forma al nacimiento de lo que llamamos *Europa*.

¹ Walter ULLMANN, *The Carolingian Renaissance and the Idea of Kingship*, Londres, 1969, p. 1; *vid.* Heinrich LÖWE, «Von den Grenzen des Kaisergedanken in der Karolingerzeit», *Deutsches Altertum*, 14, 1958, p. 345 y ss.; K. HELDMANN, *Das Kaisertum Karls des Grossen. Theorien und Wirklichkeit*, Weimar, 1928; y G. WOLF (ed.), *Zum Kaisertum Karls des Grossen: Beiträge und Aufsätze*, Wege der Forschung, 38, Darmstadt, 1972.

² C. DAWSON, *The Making of Europe*, *op. cit.*, *ed. cit.*, p. 229.

Una Europa que nacerá apadrinada por la Dama Sabiduría, ya que la teología política predominante en la corte de Carlomagno girará en torno al Ideal Sapiencial cristiano. En efecto, la Santa Sabiduría se convertirá para los intelectuales carolingios en «Guía de los que buscan a Dios, Reina de las Artes y de las Ciencias, Señora de la Moral, Protectora de las Musas profanas, Inspiradora del buen gobierno de uno mismo y de las naciones», siendo sus dones «un auténtico tesoro que había que defender contra la ignorancia y el error en una época en la que la cultura estaba amenazada por las Invasiones bárbaras»³.

Carlomagno, en principio la encarnación más consumada de la Realeza triunfal germánica en tanto que victorioso conquistador de media Europa, fue también el más destacado de los reyes medievales patrocinadores de la cultura y las artes, el más consciente de la importancia que la educación tenía para construir una civilización cristiana en el seno de una sociedad barbarizada tras las Invasiones. En el gran imperio que construyó con la punta de la espada desde el río Ebro al río Elba impulsó con tesón la creación de escuelas y bibliotecas, llamando a su corte a los intelectuales más importantes del Occidente latino.

Él mismo hizo un enorme esfuerzo personal por cultivarse en todos los saberes a pesar de su analfabetismo inicial, sacando tiempo entre batalla y cacería para estudiar por las noches el cálculo y la gramática. En efecto, nada muestra más «la grandeza real de su carácter que el celo con que este guerrero inculto se lanzó a la empresa de restaurar la enseñanza en sus dominios», pero sin intentar «imitar simiescamente las maneras de un César romano o bizantino»⁴.

El encuentro de los dos protagonistas del renacimiento carolingio

Todo comenzó cuando, tras conocerse en la ciudad de Parma (año 782), Carlos, Rey de los Francos desde el año 768, solicitó del diácono anglosajón Alcuino de York que se hiciera cargo de su itinerante *schola palatina*. Alcuino se encontraba entonces en Parma en viaje de regreso a su patria tras solicitar al pontífice romano el *pallium* para el nuevo arzobispo de York, Eanbaldo, en cuya sede era bibliotecario y maestro.

La escuela de palacio franca entonces contaba únicamente con cuatro alumnos. Éstos estaban encabezados por el propio rey, que con treinta y

³ Marie Thèrese D'ALVERNY, «Quelques aspects du symbolisme de la *sapientia* chez les humanistes», *Vº Convegno Internazionale di Studi Umanistici*, Padua, 1960, p. 322.

⁴ C. DAWSON, *The Making of Europe*, *op. cit.*, *ed. cit.*, pp. 236-237.

cinco años aún aprendía a duras penas a leer intentando subsanar la pobre educación que había recibido. Había nacido de una concubina, Berta, y su legitimación se había producido años después de su nacimiento, cuando Pipino el Breve contrajo matrimonio canónico con su madre. Acaso su propia condición de hijo bastardo explique esta rudimentaria educación⁵, que le hacía parecer un «palurdo» en comparación con su fallecido hermano y rival, Carlomán, educado en la abadía de Saint-Denis con los monjes y poseedor de una cierta cultura.

Los otros alumnos eran sus tres hijos: el primogénito Carlos (diez años; moriría en el 811 sin poder suceder a su padre), Pipino (cinco años: futuro rey de Italia) y Luis (tres años: el futuro emperador Ludovico Pío)⁶. Pero por escaso que fuera el alumnado, al fin y al cabo se trataba de la educación del soberano más poderoso del Occidente cristiano y de sus hijos. Alcuino aceptó y se resignó a no volver a pisar Inglaterra.

La aceptación de la propuesta de Carlomagno por el diácono anglosajón inauguró el llamado *renacimiento carolingio* y brindó a Alcuino de York «la mayor oportunidad de educar jamás dada a un inglés»⁷. Y es que Alcuino no sólo iba a convertirse en el *praeceptor regis*, también iba a pasar a la posteridad como el «preceptor de la Galia», haciéndose oír con especial deferencia entre la multitud de *propinqui* y *consilarii* que rodeaban permanentemente al dinámico y enérgico rey franco, siempre envuelto en cacerías y expediciones militares.

Pronto, Carlos, un hombre al que no le gustaba meditar sus decisiones en la soledad, iba a tener oídos únicamente para el diácono anglosajón, que se iba a convertir así en el *factotum* de la curia regia franca, aquel que disfrutaba de la *könignsnähe* («intimidad regia») en mayor grado. Alcuino, ciertamente, no era un genio de las Letras, sino fundamentalmente un maestro de escuela apegado a la Tradición cristiana transmitida por San Beda el Venerable. «Mas lo que la ocasión pedía era precisamente un director de escuela» que pudiera aplicar, con el apoyo regio, sus ideas pedagógicas a escala europea⁸.

⁵ No obstante, no hay que dar por supuesto que su educación fuera deliberadamente descuidada debido a su nacimiento ilegítimo, ya que en general los magnates francos de su tiempo apenas sabían leer (Alessandro BARBERO, *Carlo Magno, un padre dell'Europa*, Roma, 2000, ed. esp. *Carlomagno*, Barcelona, 2001, p. 205).

⁶ Stephen ALLOTT, *Alcuin of York*, York, 1974, p. 83; en torno al perfil de Alcuino de York, vid. J.F. BROWN, *Alcuin of York*, Londres, 1908; y J.B. GASKOIN, *Alcuin, his Life and his Work*, Londres, 1904.

⁷ S. ALLOTT, *Alcuin of York*, op. cit., p. 2.

⁸ C. DAWSON, *The Making of Europe*, op. cit., ed. cit., p. 238.

El círculo de clérigos áulicos de Carlomagno antes de la llegada de Alcuino

En realidad el Rey de los Francos, desde hacía tiempo inquieto por instruirse, tenía ya junto a sí a algunos clérigos áulicos trabajando en su capilla palatina (que hacía las veces de cancillería). Entre ellos cabe citar a un clérigo llamado Dagulfo y a dos diáconos alemanes, Arno de Freising (elegido arzobispo de Salzburgo en el año 784) y Godescalco.

Godescalco (Gottschalk) compondría en el año 781 para Carlomagno y su esposa sueva Hildegarda (*m.* 783) un bello *Evangelario* con motivo del bautizo del hijo de Carlomagno, Pipino, en el que recogió pasajes escogidos del Nuevo Testamento para que se le leyeran al rey y a su esposa en la mesa los domingos y días festivos. En este *Evangelario*, Godescalco no escatimó recursos para realzar el *Verbum Dei*: las letras unciales las escribió en caracteres de oro, metal inalterable e indicio de eternidad, y el fondo del manuscrito fue coloreado en púrpura, color imperial. Para un uso tan sagrado nada era demasiado bello y ningún material tenía un brillo excesivo. Y es que eran años en los que «el libro era un objeto de prestigio destinado a las ceremonias más fastuosas cantando las magnificencias del rey»⁹.

La dimensión prestigiadora de este lujoso *Evangelario* se comprueba también en su prefacio, donde Godescalco denomina *cónsul* a Carlomagno y alude a sus catorce *fasces* consulares¹⁰. Por su parte, Dagulfo compuso hacia el 790 un bello *Salterio* en letra carolina que Carlomagno ofrecería como presente al papa Adriano I (*pont.* 772-795)¹¹. Por otro lado, el impulso otorgado a la grafía carolina, más sobria y legible que las letras regionales, como elemento cultural unificador era también fruto de una clara «voluntad política»¹². Pero no daban mucho más de sí estos clérigos de escasa capacidad creativa, del todo equiparables a los mediocres poetas y literatos que frecuentaban el *aula regia* arnulfinga desde los días de Carlos Martel.

⁹ J. PAUL, *L'Église et la culture en Occident, op. cit., ed. cit.*, t. 1, p. 75.

¹⁰ Donald A. BULLOUGH, *The Age of Charlemagne*, Londres, 1965; ed. fr. *Le siècle de Charlemagne*, París, 1967, p. 101; K. BOSL, *Franken um 800. Strukturanalyse einer Fränkischen Königsprovinz*, Munich, 1969, p. 141.

¹¹ D.A. BULLOUGH, *The Age of Charlemagne, op. cit., loc. cit.*

¹² J. PAUL, *L'Église et la culture en Occident, op. cit., ed. cit.*, t. 1, p. 72; Marcia L. COLLISH sostiene que Alcuino de York inventó la minúscula carolina durante su estancia en Tours como abad, pero lo cierto es que el *Evangelarium* de Godescalco ya utiliza esta letra (*Medieval Foundations of the Western Medieval Tradition (400-1400)*, Yale University, New Haven, 1997, p. 67).

Sin embargo, quizá fuera de otra madera un misterioso monje de origen anglosajón llamado Cathwulf que habría formado parte del círculo áulico del Rey de los Francos en los primeros años de su reinado (*circa* 768-775), residiendo probablemente en la abadía de Saint-Denis, donde habría estado al servicio del anciano abad Fulrado. Desde luego, Cathwulf debió de ser un hombre culto para su tiempo, ya que utilizó el *De Duodecim Abusivis Saeculis*, el *Ambrosiaster* y las *Etymologiae* de San Isidoro de Sevilla para perfilar su concepción de la Realeza. Sin embargo, no parece que ejerciera una labor magisterial junto al Rey de los Francos.

Este clérigo, de quien apenas sabemos nada, escribió una *Epístola exhortatoria* a Carlomagno en el año 775, acaso con motivo de la erección de la nueva iglesia abacial de Saint-Denis (en diciembre de ese año), que constituye uno de los primeros espejos de príncipes del Medioevo así como un hito fundamental en la evolución del pensamiento político carolingio¹³.

Ya desde la propia intitulación de la misiva de Cathwulf, que se presenta humildemente como *el último de vuestros siervos*, el despliegue de superlativos sicofánticos por parte de este clérigo insular resulta llamativo: *domino Regi piissimo, gratia Dei celsissimo, Regno Christi rectissimo*. Unas intitulaciones a las que enseguida añade la primera proclamación conocida de Carlomagno como señor de Europa (anunciando el *pater Europae* que décadas después sería santo y seña de la publicística carolingia): *Quod ipse te exaltavit in honorem glorie regni Europe*¹⁴.

A continuación, Cathwulf enumera ocho pruebas que demostrarían que Carlos, tras la muerte de su hermano Carlomán (diciembre del año 771: quinta prueba) y la conquista del Reino de los Lombardos tras su espectacular paso de los Alpes (entrada triunfal en Pavía en junio del año 774: octava prueba), ha sido *honrado por Dios con la corona de la gloria por encima de sus antepasados y sus coetáneos*¹⁵. A estas ocho pruebas de la *corona gloriae* otorgada por Dios al soberano franco y a su propia salutación en forma octosilábica, Cathwulf, incidiendo en el simbolismo del

¹³ Joanna STORY, «Cathwulf, Kingship, and the Royal Abbey of Saint-Denis», *Speculum*, 74, 1999, pp. 2-3; H.H. ANTON, *Fürstenspiegel und Herrscherethos in der Karolingerzeit*, *op. cit.*, pp. 75-79; W. ULLMANN, *The Carolingian Renaissance and the Idea of Kingship*, *op. cit.*, p. 49.

¹⁴ CATHWULF, *Littera Exhortatoria ad Carolum Regem*, 1, ed. E. Dümmler, *M.G.H. Epistolae Karolini Aevi*, vol. 2, Berlín, 1895; *apud* J. STORY, *Cathwulf, Kingship, and the Royal Abbey of Saint-Denis*, *art. cit.*, p. 2, n.º 4.

¹⁵ *Honoravit te Rex tuus super alteros coetaneos tuos et super antecessores tuos corona gloriae beavit te* (CATHWULF, *Littera Exhortatoria ad Carolum Regem*, 12-13; *apud* J. STORY, *Cathwulf, Kingship, and the Royal Abbey of Saint-Denis*, *art. cit.*, p. 4, n.º 13).

número ocho, añade a continuación las ocho columnas del gobierno del Rey Justo. *Me temo*, escribe Cathwulf, *que son pocas las columnas de las que disponéis para sustentar las fortalezas de Dios. Sin embargo, al Rey justo le pertenecen ocho columnas*¹⁶.

El ocho tenía en la tradición eclesiológica un significado numerológico asociado al Día del Juicio Final y a la Jerusalén Celeste, según apunta Joanna Story: «los lectores de Cathwulf no dejarían de ver la alusión bíblica y el paralelismo existente entre las ocho columnas de la Realeza justa y los siete pilares de la Sabiduría enunciados en el *Libro de los Proverbios*. De alguna forma, el paralelismo era estridente: Carlomagno (y aquellos reyes que siguieron su ejemplo) disponía de pocas columnas para sostener las fortalezas de Dios (*castra Dei*) pero tenía ocho columnas, una más que el templo de la Sabiduría, para sostener su realeza»¹⁷.

La octava prueba de su condición de elegido del Señor era, según Cathwulf, la conquista de Pavía y su obtención del título de *Rex Langobardorum*. La octava columna de su Realeza debía ser la justicia. Por otro lado, adviértase que la octava edad del Mundo era en opinión de muchos la que seguiría a la venida de Cristo, el Juicio Final y el establecimiento de la *Civitas Dei*, la Jerusalén celestial. Resulta pues evidente la proyección mesiánica de la triunfalista *Littera Exhortatoria* de Cathwulf. Se podría aquí aducir también el diseño octogonal de la capilla palatina de Santa María de Aquisgrán¹⁸. Todo parece encajar.

Tras repasar las ocho columnas de la Realeza cristiana, Cathwulf iba a completar su discurso con una definición de lo que se debía entender por ésta, una definición que subordinaba el clero al estado confesional. Apoyándose en el *Libro de los Reyes* y en el *Deuteronomio* (17, 18) el monje anglosajón define al rey cristiano como *vicario de Dios*, siendo los obispos sus subordinados y auxiliares. Esta Realeza cesaropapista de inspiración bíblica y bizantina era presentada a Carlomagno por el monje con las siguientes palabras: *recordad esto siempre, mi rey, sois el vicario de Dios a quien le ha sido confiada la tarea de custodiar y regir con temor y amor todos los miembros de Su cuerpo* (la Iglesia), *respondiendo por ellos y por vos en el Día del Juicio. Y los obispos están en segundo lugar en este vicariato de Cristo*¹⁹.

¹⁶ *Paucas firmiter columnas, ut timeo, castra Dei tecum habes sustentare. Sunt autem octo colonne Regis iusti propriae* (CATHWULF, *Littera Exhortatoria ad Carolum Regem*, 31-32; apud J. STORY, *Cathwulf, Kingship, and the Royal Abbey of Saint-Denis*, art. cit., p. 8, n.º 35).

¹⁷ J. STORY, *Cathwulf, Kingship, and the Royal Abbey of Saint-Denis*, art. cit., pp. 8-10.

¹⁸ J. STORY, *Cathwulf, Kingship, and the Royal Abbey of Saint-Denis*, art. cit., p. 9, n.º 38.

¹⁹ *Memor esto ergo semper, Rex mi, Dei regis tui cum timore et amore, quod tu es in vice illius super omnia membra eius custodire et regere, et rationem reddere in die iudicii, etiam*

Además de estas consideraciones más propias de la teología política que de una ciencia del buen gobierno, Cathwulf se permitió dar un consejo de índole más práctica a su soberano en otra epístola: *deberíais tener siempre a mano un «enchyridion», esto es un manual, en el que esté escrita la Ley de Dios, para que la leáis todos los días de vuestra vida, de forma que alcancéis instrucción en la Sabiduría divina y las Letras seculares, del mismo modo que los reyes David y Salomón y otros monarcas lo fueron antes que vos*²⁰.

La Realeza sapiencial aparece en este pasaje, no ya como un atributo del rey propio de la teología política, esto es, algo que se le presupone al monarca cristiano a pesar de la ausencia de evidencias de erudición en su persona, sino como un objetivo laudable que se le propone lograr al destinatario de la epístola, cuya formación aún deja obviamente mucho que desear. Lo cierto es que no sabemos si Carlomagno siguió realmente este consejo de llevar siempre consigo un *liber manualis* con las Sagradas Escrituras. Si así fuera no ha quedado constancia de ello en ningún relato del reinado.

Y es que, a pesar de sus altisonantes proclamas y sus bienintencionados consejos, de lo que no cabe duda es de la escasa capacidad de estos clérigos, Godescalco, Dagulfo y Cathwulf, tanto para influir decisivamente en el espíritu del Rey de los Francos como para crear obras literarias originales. Su legado fue mínimo en ambos sentidos. Años después de tomarlos a su servicio, Carlos aún tenía problemas para escribir y hacer sencillas operaciones matemáticas. Y, lo más importante de todo, seguía siendo, en esencia, un bárbaro, no muy diferente de sus antepasados arnulfingos.

De hecho, su entrevista en Parma con Alcuino tenía lugar sólo unos meses después de la terrible matanza de Verden del Aller, una jornada en la que Carlos había hecho ejecutar sin misericordia a cerca de 4.500 Sajones por haber apostatado del Cristianismo y retornado a sus cultos paganos. El joven gobernante de los Francos aún no había asimilado la espiritualidad cristiana ni el significado de su papel como Rey Pastor y sus formas de actuación eran casi tan bárbaras como las de los Sajones paganos.

per te. Et episcopus est in secundo loco, in vice Christi tantum est (CATHWULF, *Littera Exhortatoria ad Carolum Regem*, ed. cit., p. 503; *apud* G. GANDINO, «La memoria come legittimazione nell'Età di Carlo Magno», *Quaderni Storici*, 94, 1997, pp. 25-26; Franz-Reiner ERKENS, «Der Herrscher als Gotes drút. Zur Sakralität des ungesalbten ostfränkischen Königs», *Historisches Jahrbuch*, 118, 1998, p. 20, n.º 133).

²⁰ *Ut sepius habeas enchyridion, quod est librum manuaelem, legem Dei tui scriptum in manibus tuis; ut legas illum omnibus diebus vite tue, ut sis in sapientia divina et saecularibus litteris inbutus, sicut David et Salomon et ceteri reges fuerunt* (CATHWULF, *Epistola ad Carolum Regem*, 12-15; ed. M.G.H. *Epistolae*, vol. 4, nº 7, p. 503).

Ahora bien, la anexión del Reino de los Lombardos había abierto las puertas de la culta Italia a Carlomagno, quien ya había ligado a su curia en el momento de conocer a Alcuino de York a tres destacados intelectuales italianos: el anciano gramático Pedro de Pisa (se había incorporado a la *curia regia* franca en el año 774, convirtiéndose así en el primer instructor del rey franco), Paulino de Aquilea (otro gramático: entró a formar parte del círculo áulico de Carlomagno en el 776, para acabar siendo elevado a la sede patriarcal de Aquilea en el año 787)²¹ y al intelectual más brillante de la Italia lombarda, Pablo el Diácono, señalado *clericus aulicus* de la corte del rey lombardo Desiderio²².

Lo cierto es que la corte de Desiderio era mucho más culta y refinada que la de sus toscos vecinos del Norte. Quizá por ello, Pablo Warnefrido, apodado *el Diácono*, nunca se sintió del todo a gusto en la corte franca. Ello a pesar de acumular dignidades como la de archicapellán palatino o la de obispo de Metz, con las que Carlomagno intentó retenerlo en su servicio²³. Pero estos honores no le impidieron renunciar a las pompas del Mundo y profesar como monje en la abadía benedictina de Montecassino, donde su contacto con Carlomagno acabaría por ser más epistolar que otra cosa.

Fruto de esta relación epistolar con el rey franco fue su *Gesta Episcoporum Mettensium*, una crónica de los obispos de Metz que halagaba la sangre arnulfiga del rey franco (no hay que olvidar que el obispo Arnulfo de Metz era el fundador de la dinastía de los mayordomos) a la vez que reanudaba la historiografía franca tras largos años de completo silencio. En el *praefatio* de esta *Gesta*, Pablo el Diácono realizaba el que es sin duda el primer *laus regis* de índole sapiencial que se dedicó a la persona de Carlomagno.

En efecto, Pablo el Diácono ponderaba no sólo, como sería de esperar, la *virtus bellica* del rey sino también como la *claridad de su sabiduría* y su *pericia en todas las Artes Liberales*. No era un pequeño elogio si tenemos en cuenta que el soberano franco aún no sabía leer y escribir correctamente. Con toda probabilidad, nos encontramos aquí con una figura retórica, la

²¹ Sobre su figura, *vid.* Giorgio FEDALTO, «Il significato politico di Paolino, Patriarca de Aquilea, e la sua posizione nella controversia adozionista», *Das Frankfurter Konzil von 794*, ed. R. Berndt, Maguncia, 1997, pp. 103-123.

²² J. DE GHELLINCK, *Littérature latine au Moyen Age*, Bruselas, 1939, t. 1, pp. 96-98. Un cuarto italiano, el lombardo Fardulfo (*ab.* 792-806), se uniría más adelante a la corte franca. En el año 792 era recompensado con la dignidad abacial de Saint-Denis por descubrir la trama de la conspiración del hijo de Carlomagno, Pipino el Jorobado, con los nobles turingios para derrocar al rey franco.

²³ D.A. BULLOUGH, *The Age of Charlemagne*, *op. cit.*, *ed. cit.*, p. 109.

clásica dualidad *fortitudo-sapientia*, que el Diácono aplicaría al destinatario de su crónica sabedor de que halagaría sus oídos. Lo significativo es que al joven Carlos le interesara lo suficiente el estudio ya en esos años, a pesar de sus enormes limitaciones, como para que el sabio italiano reparara en la conveniencia de mencionarlo²⁴.

En un poema compuesto en el año 783 para celebrar el triunfo de Carlomagno sobre el rey danés Sigfrido, el sabio italiano celebraba no sólo el origen celestial de la Realeza carolingia sino que también contrastaba la barbarie del gobernante de Dinamarca —a quien el poeta desprecia por no entender la lengua latina— con las virtudes intelectuales del rey franco. De esta forma, Pablo el Diácono se dirigía con estas palabras a su soberano: *estoy preparado para recibir las enseñanzas del piadoso rey. Tengo la esperanza de que, al igual que vuestra majestad ha subyugado con las armas a todos los pueblos, los deslumbrará igualmente con su luminoso intelecto*²⁵.

Cabe aquí recordar que Pablo el Diácono ya había entonado un elogio poético de su anterior soberano, el rey lombardo Desiderio, en tanto que *el único príncipe de nuestro tiempo que sostiene la palma de la sabiduría*²⁶, ponderando el vivo interés de sus hijos por la filosofía, la exégesis, la poesía y la historia. Tal y como apunta Peter Godman, «el culto al gobernante sabio, que ocuparía un lugar tan importante en la poesía de la corte carolingia, fue anunciado dos décadas antes de su desarrollo por los panegíricos que Pablo el Diácono compuso de los miembros de la familia real lombarda»²⁷. En efecto, al presentar a Carlomagno como instructor de los sabios cuyos trabajos patrocinaba, en tanto que una suerte de guerrero poeta que aunaría marcialidad y creatividad, Pablo el Diácono integró el antiguo arquetipo del *Rex litteratus* en un contexto contemporáneo de manera más eficaz que ningún otro autor desde Venancio Fortunato²⁸.

²⁴ *De quo viro nescias, utrum virtutem in eo bellicam, an sapientiae claritatem omniumque Liberalium Artium magis admireris peritiam* (PABLO EL DIÁCONO, *Gesta Episcoporum Mettensium*, praefatio, M.G.H. *Scriptores Rerum Germanicarum*, t. 2, p. 265). Además de esta *Gesta*, sus dos obras más importantes fueron la *Historia Langobardorum* y la *Vita Sancti Gregorii Magni*, dedicada al abad Adelardo de Corbie. Además, le debemos una *Expositio in Regula Sancti Benedicti* compuesta hacia el 779.

²⁵ PABLO EL DIÁCONO, *Carmina*, II, 50-52, ed. Neff, p. 105: *Discere sum promptus, rege docente pio, / Nam cupio vester, cunctos ut vincitis in armis, / Sic mentis superet lumine celsus apex.*

²⁶ PABLO EL DIÁCONO, *Carmina*, II, 4, ed. Neff, p. 12.

²⁷ P. GODMAN, *Poets and Emperors*, *op. cit.*, p. 48.

²⁸ P. GODMAN, *Poets and Emperors*, *op. cit.*, p. 55.

Sea como fuere, este temprano interés por el estudio de un aún semi-analfabeto Carlomagno podría ponerse en duda si no dispusiéramos del prefacio de una colección de homilías (año 782) corregidas por el propio Pablo el Diácono que el Rey de los Francos hizo circular entre las iglesias de su reino. En este prólogo, Carlomagno declaraba a los receptores de la colección de homilías (abades y obispos de sus dominios): *deseosos como estamos de mejorar la situación de las iglesias de nuestro Reino, nos hemos auto impuesto la tarea de revivir con el máximo celo el estudio de los saberes, casi extinguido por culpa de la negligencia de nuestros antepasados. Ordenamos, por tanto, a todos nuestros súbditos cultivar en la medida de sus posibilidades las Artes Liberales, en lo que les daremos ejemplo nosotros mismos*²⁹.

No parece que esta declaración sea mera retórica palatina, sino más bien la primera formulación de un ambicioso programa político que acabaría concretándose en el renacimiento carolingio. No obstante, sería necesaria la aparición en la corte de Alcuino de York para que esta declaración de intenciones comenzara a tomar forma en algo más sustancial.

Alcuino de York y la noción de *Imperium Christianum*

No podemos aventurar si esta declaración programática se produjo antes o después del encuentro de Parma entre Carlomagno y Alcuino. De haberse producido antes supondría que Carlos tenía *in mente* el renacimiento carolingio y que el papel de Alcuino como inspirador de éste sería menor del que se ha creído. Lo que sí parece indudable es que la llegada de Alcuino a la corte marcó el inicio de la sustitución de los sabios italianos (Pablo el Diácono, Pedro de Pisa, San Paulino de Aquileia...) por los clérigos y monjes insulares (anglosajones e irlandeses) en tanto que líderes de la *intelligentsia* carolingia³⁰.

Sea como fuere, parece que sólo con la entrada en escena de Alcuino de York iba a tener inicio ese fenómeno conocido como *renacimiento carolingio*, un hito en la historia de la civilización europea en el que jugaría un papel protagonista la relación que iban a entablar un todavía algo palurdo gobernante franco y su entusiasta maestro anglosajón. Una relación de amistad y discipulado que no repercutiría únicamente en el campo de la

²⁹ J.B. MULLINGER, *The schools of Charles the Great*, Londres, 1877, p. 101; W. BOYD, *The History of Western Education*, op. cit., p. 119.

³⁰ Vid. Mary GARRISON, «The English and the Irish at the Court of Charlemagne», *Charlemagne and his Heritage: 1200 Years of Civilization and Science in Europe*, Turnhout, 1997, vol. I, pp. 97-123.

cultura. Autores como Duckett y Wallach han puesto de relieve que la influencia de Alcuino en la evolución del pensamiento de Carlomagno fue determinante, marcando de forma indeleble toda la posterior evolución de la ideología imperial carolingia del siglo IX³¹.

Más que en ninguna otra circunstancia, detectamos la poderosa influencia de Alcuino de York en tanto que ideólogo palatino en el momento triunfal del reinado de Carlomagno: la coronación imperial en Roma en la Navidad de un *annus mirabilis*, el año 800 de Nuestra Era. Un acontecimiento que cambiaría para siempre la historia de Europa, un acontecimiento cuyo significado no sería conjurado hasta que mil años después un ambicioso militar corso, Napoleón Bonaparte, se autocoronara en una parodia de la ceremonia del año 800 y edificara un imperio similar por su fronteras al carolingio pero cuyo espíritu era la antítesis del de éste.

Los puntos de vista de Alcuino eran, sin duda, atendidos. No en vano, el propio protagonista de la coronación le daba el tratamiento honorífico de *maestro* en la abundante correspondencia que ambos mantenían³². Tomemos, por ejemplo, la misiva que escribía a Carlomagno en la víspera de la coronación imperial un anciano, cansado y desengañado Alcuino³³ desde su abadía de San Martín de Tours, de cuya dignidad abacial se había hecho cargo tres años antes (abandonando la dirección de la *schola palatina* en manos de su alumno preferido, Angilberto de Saint-Riquier).

En aquel entonces, Carlos sentaba sus reales en el *palatium* sajón de Paderborn y demandaba una interpretación por parte de su maestro de los recientes acontecimientos que estaban conmocionando a la Cristiandad,

³¹ Vid., E. SHIPLEY DUCKETT, *Alcuin, Friend of Charlemagne: His World and His Work*, Nueva York, 1951, y L. WALLACH, *Alcuin and Charlemagne. Studies in Carolingian History and Literature*, Itaca, N. Y., 1959.

³² Así lo hace Carlomagno en una epístola fechada en el año 798 (*Epistola ad Albinum abbatem*, ed. J. P. Migne, *Alcuini Epistolae*, LXXXI, *Patrologia Latina*, t. 100, París 1863, col. 263-266).

³³ En una carta dirigida al Rey de los Francos tres años antes, Alcuino de York se quejaba de que el único consuelo de su *debilitado cuerpo* de anciano era aquella sentencia de San Jerónimo que otorgaba a los *veteres* una mayor predisposición para el saber (*Epistola ad Carolum Magnum*, ed. J.P. Migne, *Alcuini Epistolae*, XLIII, *op. cit.*, col. 207-210). Queremos hacer notar que la numeración de las cartas de Alcuino difiere según la edición citada; así, la edición de la *Patrologia Latina* difiere de la de los *Monumenta Germaniae Historica* de E. Duemmler y de la de los *Monumenta Alcuiniana* de P. Jaffé. Nótese esto cuando, en algunas ocasiones, no coincida la numeración epistolar citada a partir de referencias cogidas de otros autores (como Edelstein o Allott que siguen la numeración de Duemmler) con la utilizada por nosotros a partir de la consulta directa de la edición de Migne.

unos acontecimientos que iban a precipitar al año siguiente la celebre ceremonia de coronación imperial en la basílica de San Pedro de Roma.

En su meditada carta el diácono de York lleva a cabo lo que se ha calificado como *una admirable codificación* del pensamiento político carolingio³⁴. En efecto, al hilo de los acontecimientos mencionados, Alcuino introduce en su misiva a Carlomagno una reflexión sobre la jerarquía de las potestades en la Cristiandad, dictaminando la existencia de tres *personae altissimae* en la cúspide del Mundo. En primer lugar, la *apostolica sublimitas* del Vicario de San Pedro. En segundo, la *imperialis dignitas* que ejerce el poder secular en la *Secunda Roma*: el emperador de Bizancio. Y, por último, en un lógico tercer lugar, la *regalis dignitas* del Rey de los Francos y de los Lombardos, su interlocutor.

Sin embargo, de las palabras de Alcuino se infiere que el orden de esta jerarquía ha quedado subvertido por dos hechos: la *impía deposición* del *basileus* bizantino Constantino VI y el exilio del papa León III (*pont.* 795-816). Ambos hechos habían tenido connotaciones trágicas. Constantino VI había sido cegado y recluido en un monasterio en el año 797 por orden de su propia madre, la emperatriz Irene (que tampoco iba a permanecer mucho en el trono, pues su ministro de Hacienda la depondría tres años después)³⁵.

En cuanto al papa León III, un intachable clérigo-burócrata de origen humilde, había sido sometido el 25 de abril a una brutal vejación por instigación de dos sobrinos del anterior papa Adriano I, siendo apaleado y casi mutilado por la turba romana (que intentó cortarle la lengua y cegarle), llevado luego a prisión y posteriormente exiliado bajo la acusación de lascivia y perjurio, entre otras infamias. La aristocracia romana no le perdonaba sus expropiaciones de tierras y bienes, las cuales León III consideraba habían sido expoliadas tiempo atrás al *Patrimonium Petri*. Rescatado por el *camerarius* pontificio Albino y por el duque franco de Spoleto, Winicio, el papa León se apresuró a solicitar el auxilio del hombre más poderoso de Europa, presentándose en Paderborn tras recorrer cientos de kilómetros³⁶.

³⁴ Jean TOUCHARD, *Histoire des idées politiques*; ed. esp. *Historia de las Ideas políticas*, Madrid, 1961, p. 116; *vid.* En torno a esta epístola, *vid.* I. DEUG-SU, *Cultura e ideologia nella Prima Età Carolingia*, Roma, 1984, y W. MOHR, *Die karolingische Reichsidee*, Aevum Christianum: Salzburger Beiträge zur Religions-und Geistesgeschichte des Abendlands, 5, Münster, 1962.

³⁵ ALCUINO DE YORK, *Epistola ad domnum Regem de Perturbatione Ecclessiae*, ed. J.P. Migne, *Alchuini Epistolae*, XCV, *op. cit.*, col. 300-303.

³⁶ P. LLEWELLYN, *Rome in the Dark Ages*, *op. cit.*, pp. 246-249.

Estos rocambolescos acontecimientos de Roma son los que habían desencadenado en último término la reflexión de Alcuino desde su abadía de San Martín de Tours. De hecho, León III estaba en su derecho de exigir el auxilio del Rey de los Francos, dado que en el año 795, al poco de ser elegido, había enviado a Carlomagno las llaves del sepulcro de San Pedro y el estandarte romano junto con su proclamación como *patricius romanorum*. Con este paso, León III y Carlomagno sellaban un *pactum paternitatis* por el cual el soberano franco era adoptado por los sucesores de San Pedro, entrando en la *familia spiritalis* del Apóstol (lo cual implicaba que se rezara diariamente en las incontables iglesias de Roma por su salvación eterna)³⁷.

Pero estos graves acontecimientos no son la única causa del reordenamiento político que va a proponer Alcuino de York en su epístola (un reordenamiento que se iba a hacer efectivo en la ceremonia de coronación imperial de la Navidad del año 800). En efecto, la relativa deslegitimación imperial del lejano Bizancio, gobernado por una mujer! (los *Libri Carolini* mencionaban que *la debilidad del corazón femenino* le impedía ejercer la autoridad suprema en materia de fe)³⁸, y la precaria situación del Pontificado no eran sino factores coadyuvantes que introducían la definición por el sagaz Alcuino de una nueva instancia de poder vinculada al *Regnum Francorum* pero claramente diferenciada de éste. Se trataba del gobierno del *pueblo cristiano*, el *Imperium Christianum* a cuya cabeza Cristo habría destinado a Carlos, Rey de los Francos y de los Lombardos y *patricius romanorum*³⁹.

Según han señalado diversos autores, en las mentalidades políticas de la época posterior a la coronación del año 800, el imperio de Carlomagno no va a ser casi nunca asociado a la expresión *Imperium Romanum* sino, principalmente, a la noción de *Imperium Christianum*⁴⁰. Por un lado, la

³⁷ Heinrich FICHTENAU, *Das karolingische Imperium. Soziale und geistige problematik eines Grossreiches*, Zurich, 1949, ed. fr. *L'Empire carolingien*, París, 1958, p. 60; vid. Josef DEER, «Zum *Patricius Romanorum* Titel Karls des Grossen», *Archivum Historiae Pontificae*, 3, 1965, pp. 31-86, y Wolfgang H. FRITZE, *Papst und Frankenkönig: Studien zu den päpstlich frankischen Rechtsbeziehungen von 754 bis 824*, Sigmaringen, 1973.

³⁸ *Libri Carolini*, III, 13, ed. M.G.H. *Concilia Medii Aevi*, t. 2, suppl., p. 127; sobre los argumentos francos en torno a la falta de legitimidad de la emperatriz Irene, vid. W. OHNSORGE, «Das Kaisertum der Eirene und die Kaiserkrönung Karls des Grossen», *Saeculum*, 14, 1963.

³⁹ *Regalis dignitas in qua vos Domini nostri Iesu Christi dispensatio rectorem populi christiani disposui* (ALCUINO DE YORK, *Epistola ad domnum Regem de Perturbatione Ecclesiae*, loc. cit.).

⁴⁰ En torno a este concepto, vid. Wilhelm KOLMEL, «*Regimen Christianum*»: Weg und Ergebnisse des Gewaltverhältnisses und des Gewaltverständnisses (8. bis 14. Jahrhundert), Berlín, 1970.

noción de *Imperium Romanum* no tenía una significación política reconocida entre los Francos, por el otro, la expansión del *Regnum Francorum* había hecho coincidir virtualmente sus límites con los de la Cristiandad latina, algo que, finalmente, iba a provocar que la noción geográfica *Europa* empezara a tener un contenido político que desafiaba las aspiraciones de Bizancio al *dominium Mundi*⁴¹.

Según se nos advierte, cuando Alcuino acuñaba la noción de *Imperium Christianum* en sus epístolas al emperador franco «no estaba expresando, de ninguna manera, ideas puramente personales», sino que se erigía en portavoz de una corriente de opinión extendida entre los *propinqui y familiaris* del Rey de los Francos. «Lo que Alcuino pretendía —escribe Fichtenau— era persuadir a su soberano de construir una Ciudad de Dios, intentando apartar su atención de las realidades políticas hacia el reino visible e invisible de Cristo que debía ser un *Imperium Christianum* de Paz y Justicia que unificara este mundo y el otro»⁴².

En realidad, esta noción de estado cristiano universal, de fuertes connotaciones mesiánicas y escatológicas, partía de una fusión de dos arquetipos políticos: el *Regnum davidicum* del Antiguo Testamento y la *Civitas Dei* de San Agustín⁴³. Esta concepción del *Imperium Christianum* ha sido considerada «el mayor legado ideológico que la cultura carolingia hizo a la civilización del Occidente medieval», sobreviviendo a las circunstancias y los personajes que la crearon⁴⁴. De hecho, el Sacro Imperio Romano Germánico será una institución milenaria cuya vigencia se extendió al siglo XIX.

No obstante, cabe recordar lo apuntado por Dawson: «el Sacro Imperio Romano, la *sancta respublica romana*, fue más creación de Constantino y de Teodosio que de Carlomagno»⁴⁵. Sea como fuere, de algún modo se dio una cierta línea de continuidad entre el ideal constantiniano de *Imperium Christianum* y las concepciones de Alcuino, si bien encontramos un precedente más cercano al diácono de York en la figura anglosajona del

⁴¹ H. FICHTENAU, *Das karolingische Imperium, op. cit., ed. cit.*, pp. 88-89.

⁴² H. FICHTENAU, *Das karolingische Imperium, op. cit., ed. cit.*, p. 89.

⁴³ M. GARCÍA PELAYO, *El Reino de Dios, arquetipo político, op. cit.*, p. 44; *vid.* en este sentido el excelente artículo de Janet L. NELSON, «Translating images of authority: the Christian Roman Emperor in the Carolingian World», *Images of Authority*, ed. M.M. McKenzie, Cambridge, 1989, pp. 194-205, y la obra, ya clásica, de Robert FOLZ, *L'idée d'empire en Occident du Ve au XIVe siècle*, París, 1953. A propósito de esto, EGINARDO, biógrafo de Carlomagno, menciona en su *Vita Karoli* (c. 24) el hecho de que la lectura preferida del Emperador a la hora de la cena era, precisamente, la *Civitas Dei* de San Agustín.

⁴⁴ M.L. COLISH, *Medieval Foundations of the Western Intellectual Tradition, op. cit.*, p. 75.

⁴⁵ C. DAWSON, *The Making of Europe, op. cit., ed. cit.*, p. 127.

bretwalda (aquel que detentaba el *imperium* sobre los reinos de la Heptarquía), en tanto que potestad hegemónica en el seno de una pluralidad de *regna* percibidos como una única comunidad política, aunque no cabe hablar de un directo paralelismo dado el carácter de *Heerkönigtum* (Realeza guerrera gentilicia) propio de la Realeza anglosajona⁴⁶.

Ciertamente, en el nuevo arquetipo político carolingio, en el que la joven *gens Francorum* sustituía como pueblo elegido del Señor a Israel y Carlos era representado como un nuevo David *a Deo coronatus*, la herencia imperial romana recibida en la Navidad del 800 no representaba más que un poderoso símbolo de legitimación añadido a la dignidad real franca. El propio Alcuino de York utilizaba el término «Realeza imperial» (*Regnum imperiale*) para describir al Reino de los Francos en una misiva al rey de Kent que precedió en tres años a la coronación imperial de Carlomagno⁴⁷.

Con todo, cabe preguntarse en qué contenidos de la dignidad imperial estaba pensando el papa León III cuando coronó como *serenissimus augustus a Deo coronatus magnus pacificus imperator* a Carlos y realizó ante él la genuflexión ceremonial reservada a los emperadores (esto es, la *proskinesis* bizantina). Ciertamente, el pontífice había oído a Alcuino de York intervenir en el sínodo de Roma del 23 de diciembre en el que los obispos de Italia y la Galia le habían exculpado de las acusaciones vertidas contra él y acaso tuviera ocasión de hablar con el ya célebre diácono anglosajón sobre la noción de *Imperium Christianum*.

En todo caso, la fórmula de *acclamatio* ceremonial que el papa indicó al clero presente en la basílica de San Pedro era de lo más tradicional, haciendo referencia expresa a la Roma imperial: *Romanum gubernans Imperium*⁴⁸. Únicamente en la antigua fórmula de *acclamatio* con la que el pueblo romano saludaba a los emperadores (*Christus vincit, Christus regnat, Christus imperat*) descubrimos la cristianización de la semántica imperial en el marco de la coronación de la Navidad del 800⁴⁹. Por con-

⁴⁶ Patrick WORMALD, *Bede, the bretwaldas and the Origins of the Gens Anglorum*, art. cit., p. 109; *vid.* en este sentido, Walter SCHLESINGER, «Über germanisches Heerkönigtum», *Das Königtum: Seine geistigen und rechtlichen Grundlagen*, ed. Th. Mayer, Lindau, 1956, pp. 105-141.

⁴⁷ Robert FOLZ, *Le couronnement impérial de Charlemagne*, París, 1964, p. 143.

⁴⁸ Sobre este particular, *vid.* Richard E. SULLIVAN (ed.), *The Coronation of Charlemagne: What did it signify?*, Problems of European Civilization, Boston, 1959; Percy Ernst SCHRAMM, «Die Anerkennung Karls des Grossen als Kaiser», *Historische Zeitschrift*, 172, 1951, y E. ROTA, «La consacrazione imperiale di Carlo Magno», *Studi per E. Besta*, t. 4, Roma, 1939.

⁴⁹ M. DEANESLY, *A History of Early Medieval Europe*, op. cit., p. 383; *vid.* en este sentido, Ernst H. KANTOROWICZ, «*Laudes Regiae*»: *A Study in Liturgical Acclamations and Medieval Ruler Worship*, Berkeley, 1949.

siguiente, cabe concluir que el *Imperium Christianum* fue un concepto acuñado por los intelectuales carolingios con Alcuino a la cabeza y no fabricado en la sombra por la cancillería apostólica (como había ocurrido con la unción regia de Pipino el Breve).

En este sentido, Louis Halphen ha indicado que el concepto *Imperium Christianum* (no en la letra pero sí en el espíritu) aparece definido en el mundo medieval por primera vez en esta carta de Alcuino de York⁵⁰. Efectivamente, de la lectura de la misiva de Alcuino de York se desprende que la dignidad del *Imperium Christianum* sobrepasaba a sus ojos con mucho al título imperial romano. Y es que, en tanto que *rector populi Christiani*, Carlomagno se convertiría, en palabras de su maestro, en la *única salvación de las Iglesias de Cristo*, en el *vengador de los crímenes*, *guía de quienes yerran*, *consolador de los afligidos* y *exaltación de los buenos*⁵¹.

Pero veamos en qué se apoyaba la preeminencia de este *Imperium Christianum* sobre otras formas de dominación. Alcuino apuntaba tres criterios básicos de jerarquización política en su carta a Carlomagno: el poder (*potentia*), la sabiduría (*sapientia*) y la dignidad (*dignitas*). A partir de estos criterios de excelencia, Alcuino establece que el *Imperium Christianum* sería *el más eminente (excellentior) por su poder, el más distinguido (clarior) por su saber y el más sublime (sublimior) por su rango*⁵².

Alcuino iniciaba a continuación un lamento sobre Roma, *cabeza del Mundo donde había brillado antaño la máxima devoción religiosa* pero en la cual estaban entonces ausentes estos tres sagrados principios: temor de Dios (*potentia*), prudencia (*sapientia*) y caridad (*dignitas*). *¿Qué puede haber de bueno en Roma si están ausentes estas tres virtudes?* se pregunta Alcuino de York en lo que era una forma de justificar la *translatio Imperii ad Francos*, esto es, la traslación de la dignidad imperial a otra nación más digna del *nomen romanum* que los propios romanos.

El propio Alcuino de York establecía en una carta a su amigo Ethelhardo, recién elevado al arzobispado de Canterbury (año 793), en qué se diferenciaban la *potestas saecularis* y la *potestas spiritalis* según su punto de vista: *la primera porta en su mano la espada de la muerte*, mientras que la

⁵⁰ LOUIS HALPHEN, *Charlemagne et l'empire carolingien*, París, 1947, ed. esp. *Carlomagno y el Imperio Carolingio*, Madrid, 1992, p. 104: «aparece a la sazón, resbalando bajo la pluma de Alcuino, una expresión nueva que refleja la situación creada, es la del Imperio cristiano».

⁵¹ ALCUINO DE YORK, *Epistola ad domnum Regem de Perturbatione Ecclesiae*, loc. cit.

⁵² *...caeteris praefatis dignitatibus potentia excellentiorem, sapientia clariorem, Regni dignitate sublimiorem* (ALCUINO DE YORK, *Epistola ad domum Regem de Perturbatione Ecclesiae*, loc. cit.).

*segunda detenta la llave de la vida en su lengua*⁵³. Precisamente, entregar en las manos de Carlomagno la *clavis vitae* inherente a la *potestas spiritalis* constituyó la principal preocupación de los últimos años de Alcuino, cuyo designio cesaropapista consistía en dotar de un contenido cristiano, pastoral y sapiencial, a la Realeza carolingia, hasta entonces un mero caudillaje militar. Carlos tenía que alcanzar la sabiduría si quería ser un verdadero príncipe cristiano y no el jefe de una horda de bárbaros.

De esta forma, al final de su carta, Alcuino se detiene en perfilar con nitidez una imagen sapiencial del *summus Rex christianum* cuya preeminencia había promulgado anteriormente. La *plenitud de la ciencia*, asevera, le ha sido otorgada por Dios al Rey de los Francos, *cabeza del orbe*, para que, a través suyo, *la Santa Iglesia y el pueblo cristiano sean regidos, exaltados y conservados*⁵⁴.

A esta formulación doctrinal Alcuino añade una consideración personal sobre las aptitudes intelectuales de su discípulo, del que afirma que es un *eruditus* en las Sagradas Escrituras y la Historia profana, alguien a quien no se le oculta nada de lo expuesto por el abad a lo largo de la epístola⁵⁵. Los frutos de casi tres lustros de enseñanzas son aquí puestos de relieve con orgullo por el preceptor del rey franco.

Claudio Leonardi ha escrito a este respecto que «la gran originalidad de Alcuino de York fue repensar la tradición cultural que le precedía y hallar respuestas a los interrogantes que el genio político y militar de Carlomagno había directa o indirectamente provocado», con la creación de un estado universalista en expansión que pretendía ser la realización del mensaje de la Fe cristiana en la Historia. En particular, señala Leonardi, dado que el *Imperium* al que Carlos había sido elevado estaba apoyado en la noción de *Christianitas*, Alcuino reordenó y reexaminó los interrogantes religiosos inherentes a la formulación de un «estado universal sacralizado»⁵⁶.

⁵³ *Illa portat gladium mortis in manum, haec clavem vitae in lingua* (ALCUINO DE YORK, *Epistola ad Ethelhardum archiepiscopum*, epístola XVII, col. 48; *apud* S. ALLOTT, *op. cit.*, p. 62).

⁵⁴ *Plena tibi scientia data est a Deo, ut per te Sancta Dei Ecclesia in populo christiano regatur, exaltetur et conservetur* (ALCUINO DE YORK, *Epistola ad domnum Regem de Perturbatione Ecclesiae*, *loc. cit.*).

⁵⁵ *Nihil horum tuam latere poterit sapientia. Ut pote in Sanctis Scripturis vel saecularibus historiis te appri-me eruditum esse novimus* (ALCUINO DE YORK, *Epistola ad domnum Regem de Perturbatione Ecclesiae*, *loc. cit.*).

⁵⁶ Claudio LEONARDI, «Alcuino e la scuola palatina: le ambizioni di una cultura unitaria», *Nascità dell' Europa ed Europa carolingia*, XXVIII Settimane de studio del Centro Italiano di studi sull'Alto Medioevo, Espoleto, 1979, pp. 480-481.

Su solución no sería otra que la laicización de la herencia hierocrática propia del agustinismo político para adaptarla a la tradición germánica de la Realeza. Una ideología cristiana del estado que se justifica a través de la inserción en el marco agustiniano de la *Civitas Dei*, sacerdotal y espiritual, de un elemento contradictorio: la figura laica del *imperator christianus*⁵⁷. El pensamiento agustiniano era así violentado al introducirse en su estricto esquema dualista un, llamémoslo así, «virus cesaropapista». ¿Fue Alcuino consciente de esta falta de fidelidad al verdadero pensamiento de San Agustín? No lo sabemos.

La Realeza sapiencial, eje de la teología política de Alcuino de York

Ciertamente, la exaltación de las aptitudes intelectuales de Carlomagno fue un lugar común en la correspondencia de Alcuino de York. En un tono que en ocasiones linda con la más pura adulación, el abad anglosajón alude a su propia rusticidad e ignorancia en contraste con la inmensa sabiduría del soberano.

Una carta fechada en el año 798 es una buena muestra de este discurso. En ella, Alcuino ruega a Carlos que atienda las sugerencias que él, en su presuntuosa *rusticitas*, se atreve a elevar a la *reconocida urbanidad y sabiduría* del rey, una sabiduría regia ornada con las virtudes de una *santísima prudencia*, un *ingenio digno de alabanza* y una *sólida erudición*⁵⁸. Además, Alcuino concluía otra carta, enviada al ya emperador Carlos unos días después de su coronación, con un trabajoso epigrama en el que hacía votos para que florecieran eternamente en su persona los dones de la Sabiduría, ya que ello haría posible que permanecieran con él *la alabanza, el honor y el imperio*⁵⁹.

Curiosamente, no se ha otorgado la importancia debida a este aspecto hasta fechas recientes, siendo descuidado por eminentes historiadores de las ideas políticas en sus estudios⁶⁰. Pero en las últimas décadas algunos

⁵⁷ Cl. LEONARDI, *Alcuino e la scuola palatina: le ambizioni di una cultura unitaria*, art. cit., pp. 493-494.

⁵⁸ ALCUINO DE YORK, *Epistola ad domnum Regem*, ed. J.P. Migne, *Alcuini Epistolae*, LXXX, op. cit., col. 259-263.

⁵⁹ *Floreat aeternis tecum sapientia donis / Ut tibi permaneat laus, honor, Imperium* (ALCUINO DE YORK, *Epistola ad domnum Imperatorem*, ed. J.P. Migne, *Alcuini Epistolae*, vol. CI, op. cit., col. 313-315).

⁶⁰ Así, por ejemplo, en un trabajo clásico publicado en los años 30 del pasado siglo sobre la idea de estado de los tiempos carolingios, un historiador institucionalista tan prestigioso como el francés Louis Halphen ignoraba totalmente la cuestión de la Rea-

investigadores han comenzado a hacerle hueco a esta cuestión. Por ejemplo, Walter Ullmann ha visto las implicaciones políticas de estos planteamientos al señalar que la fundamentación de la Realeza teocrática, esto es, del «sistema de poder jerárquico-descendente» (*the descending theme of government*) de la Alta Edad Media, se apoyó decisivamente en la noción de que el rey es el *tutor Regni*, tutor de un reino menor de edad que precisa ser guiado por un *gubernator* que ya no ejerce el *munt* y el *bannum* germánicos⁶¹ o la *potestas* romana, sino una *sacra auctoritas regalis* en la que confluirían la concepción ministerial del Rey Pastor y elementos magisteriales inherentes a la noción de *tuitio*⁶².

Esta «función tutorial» del monarca (designada en la documentación como *tutio et defensio*, *tutela* o *tutamentum*) sería uno de los logros principales de la teoría política carolingia. Un logro que se proyectará a los rituales de coronación de la Plena Edad Media, en los que el rey será proclamado *tutor et defensor Ecclesiae*. Ullmann ha definido así esta función tutorial del rey: «esto significaba que el reino o sus miembros no eran únicamente súbditos del rey, sino que también eran considerados carentes del mínimo bagaje intelectual o madurez política, razón por la cual precisaban ser guiados por el rey... de acuerdo con la ley fundamental enunciada por los eclesiásticos»⁶³.

Y es que, evidentemente, un maestro o un tutor no establece una relación contractual con un menor de edad (*nullum negotium inter tutorem et pupillum contrahitur*). El propio Alcuino de York dejaba clara en una misiva dirigida a un prelado franco la estrecha vinculación que en su pensamiento existía entre el principio jerárquico-descendente inherente a la *auctoritas* y la virtud de la *sapientia*. De esta forma, cuando exhorta a este clérigo a formar a sus discípulos en la ciencia de los números y en la Ley de Dios, el abad anglosajón establece que es un deber de su *sancta auctoritas* el educar a los «jóvenes dotados de ingenio»⁶⁴.

leza sapiencial (*vid.* «L'idée d'Etat sous les carolingiens», *Revue Historique*, 185, 1939, pp. 59-70).

⁶¹ M. DEANESLY, *A History of Early Medieval Europe*, *op. cit.*, p. 554: el *munt* o *mundoburdum* (de ámbito esencialmente doméstico, equivalente al *patrocinium* y la *tuitio* romanos) no debe ser confundido con el *hari bannum* o *bahn*, una potestad de implicaciones también gentilicias pero circunscrita a los poderes públicos.

⁶² W. ULLMANN, *A History of political Thought: the Middle Ages*, Harmondsworth, 1965 *op. cit.*, *ed. cit.*, esp. *Historia del pensamiento político en la Edad Media*, Barcelona, 1983, apéndice B, pp. 229-332.

⁶³ W. ULLMANN, *The Carolingian Renaissance and the Idea of Kingship*, *op. cit.*, pp. 177-178.

⁶⁴ ALCUINO DE YORK, *Epistola CCXLIII*, col. 390 (*apud* Wolfgang EDELSTEIN, *Eruditio und Sapientia: Weltbild und Erziehung in der Karolingerzeit. Untersuchungen zu Alcuins Briefen*, Friburgo, 1965, p. 79).

Se puede concluir, por tanto, que el renacimiento carolingio de los estudios supuso un reforzamiento del principio jerárquico-descendente de la autoridad⁶⁵, así como de la función regia en sí misma, algo de lo que era muy consciente el propio Carlomagno. Un reforzamiento derivado del hecho de que se desecharan la *gentilitas*, el derecho de sangre germánico y lo consuetudinario como plataformas de legitimación regia y se sustituyeran por una Realeza constituida *Dei gratia* y, por tanto, dependiente de una teología política cuya exposición correspondía al clero⁶⁶.

Alcuino de York, verdadera *eminencia gris* del Imperio Carolingio, expresaba ya este ideal jerárquico-descendente en una carta dirigida a Carlomagno en el año 798. En esta misiva el abad anglosajón rechazaba como una locura el antiguo adagio *Vox populi, vox Dei* («la voz del pueblo es la voz de Dios»), considerando que el *populus* debía, ante todo, dejarse conducir por las «personas honorables» (*personae magis honestae*)⁶⁷. Alain Boureau y Jean Gaudemet sitúan esta afirmación de Alcuino en el contexto de las elecciones episcopales por parte de las asambleas diocesanas, cuestión en la que el consejero de Carlomagno había declarado que la *auctoritas* debe preponderar sobre la voz del pueblo. Y nadie con más autoridad que el sabio.

Carlomagno, ¿nuevo Constantino o nuevo Teodorico?

Se ha hablado también mucho de Carlomagno como *novus Constantinus*. Lo cierto es que el arquetipo de la Realeza cristiana encarnado por Constantino el Grande interpeló poderosamente al emperador franco en su condición de símbolo de un poder universal, autocrático, cristiano y cesaropapista⁶⁸. Hay que señalar que en las pinturas murales de su *palatium* de Ingelheim, las cuales conocemos a través de la descripción contemporánea

⁶⁵ Theodor MAYER ha diferenciado en el seno de la concepción carolingia del estado entre el principio consuetudinario del poder germánico apoyado en el *consensus populi* (sería equivalente al principio jerárquico-ascendente) y la concepción teocrática del poder propia de la Realeza romano-cristiana, inevitablemente piramidal (el principio jerárquico-descendente): «Staatsauffassung der Karolingerzeit», *Historische Zeitschrift*, 173, 1952, p. 467 y ss.

⁶⁶ W. ULLMANN, *The Carolingian Renaissance and the Idea of Kingship*, *op. cit.*, p. 10.

⁶⁷ ALAIN BOUREAU, «L'adage *Vox populi, vox Dei* et l'invention de la nation anglaise (VIIIe-XIIe siècle)», *Annales E.S.C.*, 47, 1992, pp. 1073-1074.

⁶⁸ *Vid.* Janet L. NELSON, «Translating images of authority: the Christian Roman Emperors in the Carolingian world», *Images of Authority. Papers presented to Joyce Reynolds*, ed. M.M. Mackenzie y C. Roueché, Cambridge, 1989, pp. 194-205.

de Ermoldo el Negro (*circa* 826), Carlomagno fue representado junto a cinco grandes personajes a los que implícitamente se consideraba como sus predecesores imperiales: Alejandro Magno, dos de sus antepasados arnulfingos (Carlos Martel y su propio padre Pipino el Breve) y dos emperadores romanos que destacaron por su celo católico: Constantino y Teodosio⁶⁹.

Carlomagno y Constantino el Grande aparecen también asociados en otra importante representación mural, el mosaico del *triclinium maior* de la basílica de San Juan de Letrán en Roma (*circa* 797-798). En este mosaico, de clara inspiración bizantina (recuerda a los que se hacían para conmemorar el nombramiento de un exarca por el *basileus*), se expresaba la universalización del poder y la armonía cósmica en el seno de la *Res Publica Christiana* a la que aspiraban tanto el papa León III, que fue quien encargó su composición, como su aliado el rey franco, aún no coronado emperador.

A un lado del mosaico aparecía Jesucristo entregando con una mano las llaves del Cielo a San Pedro, mientras que con la otra hacía entrega de un estandarte con las siglas cristianas (el *labarum* con el crismón) al emperador Constantino. En el lado opuesto del mosaico, San Pedro repetía esta operación pero esta vez hacía donación de las insignias pontificias al papa León III con una mano a un tiempo que entregaba el estandarte de Cristo a Carlomagno. La asociación de ambas figuras, Constantino el Grande y Carlomagno, en este mosaico cargado de ricas connotaciones ideológicas y eclesiológicas, parece pues evidente⁷⁰.

Con todo, no podemos certificar si hubo o no una influencia del discurso de la Realeza sapiencial cristiana encarnado por Constantino en el pensamiento carolingio, dada la escasa difusión de obras como la *Historia Ecclesiastica* o la *Vida de Constantino* en el Occidente latino. La acusación de filoarriano que pendía sobre Eusebio de Cesarea unida al progresivo desconocimiento de la lengua griega en Occidente (no se realizó una traducción latina de la *Vita Constantini* hasta 1544) hicieron del eusebianismo político una doctrina sólo conocida de forma indirecta por los autores latinos.

Con todo, no hay que echar en saco roto el hecho de que el discurso político de Eusebio de Cesarea insistía en atribuir un perfil sapiencial a Constantino el Grande en tanto que *basileus sophos* cristiano. Sin duda, algún rescoldo de esta imagen sapiencial de la Realeza constantiniana debió quedar en las mentalidades políticas de Occidente.

⁶⁹ ERNOLDO EL NEGRO, *Carmen in Honorem Ludowici*, vv. 2126-2163, ed. M.G.H. *Poetae Medii Aevi*, t. 2, pp. 63-66; H. FICHTENAU, *Das karolingische Imperium*, *op. cit.*, ed. *cit.*, p. 108, n.º 1.

⁷⁰ ADRIANA B. MARTINO, *Mentalidades e Historia. La Francia medieval en los siglos IX al XI*, Buenos Aires, 1992, pp. 56-58; P. LLEWELLYN, *Rome in the Dark Ages*, *op. cit.*, p. 246.

Ahora bien, si hay que buscar un precedente directo del modelo carolingio de Realeza sapiencial cristiana, sin duda hay que hacer referencia ineludible a Teodorico el Grande. A diferencia de lo que ocurre con el más o menos inaccesible texto griego de Eusebio de Cesarea, la influencia ideológica de los textos de Boecio y Casiodoro en la cosmovisión carolingia resulta ciertamente innegable, y el propio Carlomagno demostró con un gesto cargado de simbolismo su admiración por el rey ostrogodo.

En efecto, en el curso de una de sus campañas italianas, Carlos entró en la ciudad imperial de Rávena y, deslumbrado por el palacio del rey Teodorico, cuentan las crónicas que pasó allí algunos días. Poco después se producía el encuentro con Alcuino en Parma. Cuando años más tarde Carlomagno se instale definitivamente en Aquisgrán ordenará levantar una estatua del Rey Sabio de los Ostrogodos, expoliada de la ciudad de Rávena, justo enfrente de su *palatium*, el cual se construyó en parte con mármoles y columnas robadas de la propia Rávena y de Roma (año 801)⁷¹.

Sin duda, ésta fue una significativa decisión que no deja lugar a dudas sobre el modelo de Realeza que Carlomagno tenía en mente⁷². Además, hay que recordar que para entonces el rey Teodorico había pasado a representar un ser de leyenda en el inconsciente colectivo germánico, que le conocía como el poderoso guerrero Dietrich von Bern (el Jinete de Verona) de las *Sagas*. En este sentido, se ha conectado la recopilación escrita, siguiendo instrucciones del emperador, de las antiguas *Sagas* del paganismo germánico con el hecho de que Carlomagno considerara al rey Teodorico como un precursor de su propia grandeza⁷³. Por si esto fuera poco, Carlomagno puso el nombre de Teodorico a uno de sus hijos ilegítimos, un nombre que no tenía tradición entre los arnulfingos (aunque sí entre los merovingios).

Sin embargo, no todos los intelectuales carolingios valoraron positivamente la figura del rey Teodorico. Alguien tan influyente como Walafrido Estrabón, el monje alemán que fue preceptor de Carlos el Calvo, compuso durante el reinado de Luis el Piadoso (año 829) un poema sobre la estatua ecuestre de Teodorico, que Carlomagno había hecho trasladar desde Rávena a Aquisgrán, en el que denunciaba al rey ostrogodo como un tirano, un hereje y un perseguidor de la Fe católica⁷⁴.

⁷¹ Janet L. NELSON, «La cour impériale de Charlemagne», *La Royauté et les élites dans l'Europe carolin-gienne*, op. cit., p. 177.

⁷² Janet PAUL, *Histoire intellectuelle de l'Occident médiéval*, op. cit., ed. cit., p. 152.

⁷³ D.A. BULLOUGH, *The Age of Charlemagne*, op. cit., ed. cit., p. 118.

⁷⁴ P. COURCELLE, *La Consolation de Philosophie*, op. cit., p. 62; M.L. COLISH, *Medieval Foundations of the Western Intellectual Tradition*, op. cit., p. 69.

La Realeza davídica carolingia: un modelo de dominación carismática

Por consiguiente, fue el arquetipo bíblico de la *Realeza davídica*⁷⁵, antes que el de la Realeza imperial constantiniana, el que inspiró el Ideal Sapiencial propugnado por Alcuino de York. Ciertamente, la vertiente mesiánica del *ministerium regis* asumida por Carlomagno, su imagen sacerdotal en tanto que un *nuevo David*, alguien proclamado por el patriarca Paulino de Aquilea *dominus et pater, Rex et sacerdos* (a partir del modelo del Rey-Sacerdote del Antiguo Testamento, Melchisedek)⁷⁶, era la que más posibilidades de legitimación política ofrecía a sus propagandistas.

En suma, el mensaje explícito de esta teología política consistía en que el rey Carlos habría sido elegido por Dios para evangelizar a los pueblos en tanto que un Moisés redivivo (*novus Moyses*)⁷⁷, inaudita reclamación para un laico que sólo era asimilable y legitimable a través de la reclamación explícita por parte del Rey de los Francos de la *auctoritas* que otorga la *dauidica sapientia*.

El Ideal-tipo representado por la dominación difusa sobre Europa de un grupo gentilicio, la *gens Francorum*, un modelo basado en una concepción patriarcal y patrimonial de la autoridad, fue sustituido durante el reinado de Carlomagno por uno eclesiológico, el *Imperium christianum*, que conjugó a su vez dos modelos ideológicos: la dominación legal (el estado burocrático de los funcionarios palatinos) y la dominación carismática (la Realeza triunfal y sapiencial cristiana que guía a un pueblo elegido, los Francos)⁷⁸.

Indudablemente, la formulación por parte de Alcuino de York del arquetipo de la Realeza davídica, un arquetipo sapiencial y triunfal a un

⁷⁵ Aryeh GRABOÏS, «Un mythe fondamental de l'histoire de France au Moyen Age: le Roi David, précurseur du Roi très chrétien», *Revue Historique*, 287, 1992, pp. 17-21; R. FOLZ define la *royauté davidien* en su *Le couronnement impérial de Charlemagne, op. cit.*, pp. 141-156 y 178-208; *vid.* asimismo Hugo STEGER, «David rex et propheta». *König David als vorbildliche Verkörperung des Herrschers und Dichters im Mittelalter nach Bilddarstellungen des 8-12 Jahrhunderts*, Munich, 1961.

⁷⁶ Melchisedech, rey de Salem y sacerdote del Dios Altísimo, que bendijo a Abraham y a quien éste entregó el diezmo (*Génesis*, 14, 18-20). Fue considerado por San Pablo como una prefiguración de Cristo, Rey y Sumo Sacerdote (*Hebreos*, 7, 1-28); Fr.R. ERKENS, *Der Herrscher als Gotes drüt, art. cit.*, pp. 21-22; *vid.* Fr. KAMPERS, «Rex et Sacerdos», *Historisches Jahrbuch*, 45, 1925, *art. cit.*, pp. 495-515.

⁷⁷ E.H. KANTOROWICZ, «*Laudes Regiae*»: *A Study in Liturgical Acclamations, op. cit.*, p. 57.

⁷⁸ W. ULLMANN, *The Carolingian Renaissance and the Idea of Kingship, op. cit.*, p. 17. *Vid.* Georges BALANDIER, *Anthropologie politique*, París, 1967, ed. esp. *Antropología política*, Madrid, 1969, pp. 53-55.

tiempo, supuso la introducción de nuevas formas simbólicas que eclesializaron el poder político franco, tratándose en nuestra opinión de un caso paradigmático de racionalización por parte de una *intelligentsia* de un modelo de dominación carismática previamente consolidado.

Si bien es cierto que un sínodo provincial había proclamado en el año 626 al rey merovingio Clotario II como *Rex et Propheta David*⁷⁹, que los papas Esteban II, Paulo I y Constantino II aplicaron en repetidas ocasiones el apelativo de *nuevo David* al rey Pipino el Breve y que, siglos antes, el emperador bizantino Marciano (*imp.* 450-457) había sido alabado por los Padres conciliares de Calcedonia como *novus David*⁸⁰, la asociación del discurso de la Realeza davídica a la figura del rey cristiano fue principalmente obra de un hombre, Alcuino de York.

En cierta forma, no dejó de ser un fenómeno *sui generis* ligado muy en particular a la figura de Carlomagno y no tanto a la de sus sucesores, disminuyendo la influencia de esta imagen del poder tras la muerte del abad anglosajón en el año 804⁸¹, si bien será utilizado durante siglos en los *Laudes regiae* carolingios y otónidas como «el título de mayor honor»⁸².

De esta forma, en el Sacramentario de Angulema, redactado hacia el año 800, y en la Colección canónica de Sankt Emmeran (*c.* 824), descubrimos una bendición perteneciente a un *ordo* de coronación que probablemente data de la unción regia de Pipino el Breve por el papa Esteban II (año 754). En esta bendición se incluye la fórmula siguiente que convertía al ungido en receptáculo de los dones de la Sabiduría Septiforme (el Espíritu Santo): *cólmale, Señor, con esa promesa celestial, la bruma de Tu sabiduría, del mismo modo en que la recibieron del Cielo como recompensa el beato rey David en el Salterio y su hijo Salomón*⁸³.

⁷⁹ H.H. ANTON, *Fürstenspiegel und Herrscherethos in der Karolingerzeit*, *op. cit.*, p. 51, n.º 31.

⁸⁰ Eugen EWIG, «Zum christlichen Königsgedanken im Frühmittelalter», *Das Königtum. Seine geistigen und rechtlichen Grundlagen*, Lindau-Constanza, 1954, pp. 7 y 46; G. GANDINO, *La memoria come legittimazione*, *art. cit.*, p. 24. Hay que señalar, asimismo, que el cronista franco Fredegario denomina *nuevo David* al emperador bizantino Heraclio con motivo de su conquista de Jerusalén a los Persas (*Chronicarum Libri IV*, IV, 64, ed. M.G.H. *Scriptores Rerum Merovingicarum*, vol. 2, Hannover, 1888, p. 152).

⁸¹ A. GRABOIS, *Un mythe fondamental de la histoire de France*, *art. cit.*, pp. 20-21.

⁸² Ernst H. KANTOROWICZ, *Laudes Regiae: a study in Acclamations and Mediaeval Ruler Worship*, Berkeley, 1946, p. 57, n.º 148.

⁸³ *Et illa eum promissione siderea hac sapientiae tuae rore perfunde, qua beatus David rex in Salterio, Salomon filius eius te remunerante percipit e caelo (Ordines Coronationis Franciae*, ed. R.A. Jackson, *Text and Ordines for the Coronation of Frankish and French Kings and Queens in the Middle Ages*, Philadelphia, 1995, vol. 1, pp. 23-24).

Con todo, sin duda fue Alcuino de York el intelectual carolingio que más repetidamente utilizó la Imagen de la Realeza davídica para asociarla a su discípulo y soberano. En realidad, con la sola excepción de Cathwulf, nadie había llamado antes así a Carlomagno hasta que, a partir del año 794, Alcuino acuñó este tratamiento lleno de connotaciones en el campo de la teología política posterior⁸⁴.

En efecto, de forma más que reiterada Alcuino intituló a Carlomagno, en la correspondencia que mantuvieron entre el año 794 y el 804, con epítetos como *omni honore dignissimo David regi*, *David clarissimo Regi*, *dilectissime David* o *praefulgido regi David*⁸⁵, mientras que ignoraba sistemáticamente la intitulación regia oficial de los Francos o la imperial romana en las cartas posteriores al 800, con la única excepción de una carta del año 803 en la que le otorga el calificativo de *excellentissime imperator*.

Tempranamente, en una carta a Carlomagno fechada en el año 793, cuando aún estaba al frente de la *schola palatina*, Alcuino de York definía ya con rotundidad la Imagen de la Realeza davídica que propugnaba. Obviamente, nadie esperaba del *nuevo David* que se dedicara a tocar el arpa. La Realeza davídica implica *summa auctoritas et potestas* para el soberano. De esta forma, proclama que su discípulo reina sobre una *beata gens*, un pueblo santo, el de los Francos, el nuevo pueblo elegido, una «Israel renovada». El rey reina al tiempo que adoctrina y pontifica, como hacía David, de quien afirma Alcuino que es el precedente directo de Carlomagno, pues ambos serían a un tiempo *rector et doctor*⁸⁶.

Al igual que sucedía con el Rey Salmista, Carlomagno, elegido por Dios, *somete con su espada victoriosa a las naciones* al mismo tiempo que *predica las leyes del Señor a su propio pueblo*⁸⁷. Esta doble función de la Realeza davídica, regia y sacerdotal a un tiempo, es descrita plásticamente por Alcuino: el Rey Sacerdote esgrimiría en su mano derecha la *espada triunfal del poder* mientras que en su boca resuenan *las trompetas de la pre-*

⁸⁴ P. GODMAN, *Poets and emperors*, op. cit., p. 65; E.H. KANTOROWICZ, *Laudes Regiae*, op. cit., p. 55; vid. E. RIEBER, *Die Bedeutung alttestamentliche Vorstellungen für das Herrscherbild Karls des Grossen und seines Hofkreises*, tesis doctoral, Universidad de Tubingen, 1945, p. 101 y ss.

⁸⁵ Vid. por poner sólo algunos ejemplos, las epístolas LXXXVI, LXXXIII, LXXXV y C de ALCUINO DE YORK a Carlomagno (ed. J.P. Migne, *Alcuini Epistolae*, op. cit.).

⁸⁶ *Virtutis et Fidei David Regem populo suo concessit rectorem et doctorem* (ALCUINO DE YORK, *Epistola ad Carolum Magnum*, ed. J.P. Migne, op. cit., XVII, col. 168-170).

⁸⁷ *Ita et David olim praecedentis populi Rex a Deo electus, et Deo dilectus, et egregius Psalmista Israaelis victrici gladio undique gentes subjiciens, legisque Dei eximius praedicator in populo existitit* (ALCUINO DE YORK, *Epistola ad Carolum Magnum*, loc. cit.).

*dicación católica*⁸⁸. En este sentido, en el tratado que compuso contra la herejía adopcionista del arzobispo mozárabe Elipando de Toledo, Alcuino de York definía significativamente a Carlomagno como *católico por su fe, Rey por su potestad y pontífice por su predicación*, lo cual refuerza la idea de que la función de predicador investía al monarca franco, a ojos del monje anglosajón, de atributos propios del Rey Sacerdote⁸⁹.

Otro aspecto no menos importante es el carácter de antecedente directo de la Realeza cristocéntrica propia de la época feudal que tuvo la Realeza davídica carolingia. Si la *imago Christi* fue raramente aplicada a los soberanos carolingios, no es menos cierto que la imagen davídica, de algún modo, preparó las conciencias para aceptar esa identificación del rey con Cristo en tanto que ungido del Señor. El rey David, según establecieron los arzobispos Odilberto de Milán e Hincmar de Reims en las Capitulares carolingias, es *Rex simul et propheta*, por lo que prefiguró a Jesucristo: *praefigurans dominum nostrum Jesum Christum*⁹⁰.

Hemos de concluir que el arquetipo del Rey sabio y la imagen davídica del Rey Predicador (*Rex praedicator*), cuya encarnación sería Carlomagno en tanto que nuevo David encargado de anunciar el Evangelio a los pueblos paganos, estaban íntimamente unidas en el pensamiento de Alcuino de York. Y es que no se ha llamado lo suficiente la atención sobre los elementos sapienciales inherentes a la Realeza de David, acaso debido a que la figura arquetípica de su hijo Salomón como Rey Sabio por excelencia los oscurece.

Sin embargo, lo cierto es que, en la eclesiología medieval, Jerusalén era denominada a partir de la Sagrada Escritura *Cariath Sepher* (la «Ciudad de los sabios») y también *Civitas Litterarum* («la Ciudad de las Letras», nombre que en la Plena Edad Media adoptaría París), una versión sapiencial de la *Jerusalén Celeste* en la cual se fusionaban la *re-pública de los filósofos* de Platón y la Ciudad de Dios de San Agustín⁹¹.

⁸⁸ *Gladius triumphalis potentiae vibrat in dextra et catholicae praedicationis tuba resonat in lingua* (ALCUINO DE YORK, *Epistola ad Carolum Magnum*, loc. cit.).

⁸⁹ *Catholicus est in fide, Rex in potestate, Pontifex in praedicatione* (ALCUINO DE YORK, *Adversus Elipandum Toletanum*, I, 16, ed. J.P. Migne, *Patrologia Latina*, vol. 101, París, 1851, col. 251; Fr.R. ERKENS, *Der Herrscher als gotes drút*, art. cit., p. 23).

⁹⁰ Fr.R. ERKENS, *Der Herrscher als gotes drút*, art. cit., p. 5.

⁹¹ Vid. R. KONRAD, «Das himmlische und das irdische Jerusalem im mittelalterlichen Denken. Mytische Vorstellung und geistliche Wirkung», *Speculum Historiale. Festschrift Johannes Spörl*, Munich, 1965, pp. 523-540, y J. PRÄWER, «Jerusalem in the Christian and Jewish Perspectives of the Early Middle Ages», *Gli Ebrei nell'alto Medioevo, XXVI Settimane De Studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo*, t. 2, Espoleto, 1980, pp. 739-795.

Esta imagen también se aplicará a la Academia palatina de Aquisgrán, en el seno de la cual Carlomagno recibiría el significativo sobrenombre de *David*.

La imagen salomónica de Carlomagno

Todo esto no quiere decir que la figura del Rey Sabio por excelencia, Salomón, no jugara también un papel importante en el discurso de la Realeza davídica de los teóricos carolingios. No deja de llamar la atención el hecho de que la capilla palatina de Santa María de Aquisgrán, una proeza arquitectónica de planta octogonal, fuera concebida por el arquitecto Eudes de Metz y por el dignatario palatino Eginardo de Seligenstadt como «un nuevo Templo de Salomón». En efecto, de la misma forma que el *Imperium christianum* carolingio anunciaba la nueva Jerusalén celeste, la capilla del palacio de Carlomagno debía recordar el Templo destruido de la Ciudad Santa, lo que hacía de él un «espacio sagrado de paz»⁹².

En este sentido, resulta interesante subrayar que, a diferencia de lo que ocurre con otras formulaciones ideológicas de su reinado debidas a clérigos áulicos, Carlomagno en persona participó en la concepción y diseño de su capilla palatina, por lo que cabe concluir que la imagen salomónica de Aquisgrán fue algo plenamente asumido por el rey franco⁹³. Respecto a las motivaciones de Carlomagno a la hora de optar por la evocación salomónica, creemos que Mary Garrison no llega al fondo de la cuestión al limitarse a señalar el hecho de que la consagración del Templo por parte de Salomón fuera en el año vigésimo cuarto de su reinado y Carlomagno le imitara en esto (celebró su primera Pascua en Aquisgrán en el año 792). No cabe la menor duda de que la evocación del Templo de Jerusalén era parte de un programa político coherente inspirado en la figura salomónica del Rey Sabio.

De la importancia otorgada al Templo de Salomón como imagen alegórica de la Ciudad de Dios y la Jerusalén Celeste (*novum Templum*) por la Tradición católica dan testimonio la homilía consagrada por el papa Gregorio Magno al oscuro decimocuarto capítulo del *Libro de Ezequiel*, en el que abordaba la visión de este profeta de un «nuevo templo» en Jerusalén, y el *De Templo* de San Beda el Venerable, en el que realizaba un

⁹² Janet L. NELSON, «Kingship and Empire in the Carolingian World», *Carolingian Culture*, op. cit., p. 59.

⁹³ M. GARRISON, *The Franks as the New Israel?*, art. cit., p. 154.

comentario sobre el significado alegórico de la construcción del *Templum Salomonis* en el primer libro de los Reyes⁹⁴.

Erigida en sólo seis años (792-798) por *opifices et magistri* llamados de *todos los países aquende los mares*, la capilla palatina de Santa María de Aquisgrán es un edificio poligonal cuyo octógono central mide 16,54 metros de diámetro, mientras que el contorno externo, con 16 ángulos, presenta la forma de un hexadecágono con un diámetro de 33 metros. Esta medida es también la de la altura de la nave, prodigiosa para la época. Esta simetría se debió probablemente a la recepción del pasaje del *Apocalipsis* que indica que la altura, la anchura y la profundidad de la *Civitas Dei* son iguales. Además, la circunferencia interior del octógono de Aquisgrán mide ciento cuarenta y cuatro pies, *medida de hombre que es también de ángel*, una cifra que da el *Apocalipsis* (en millares) para cifrar el número de los que se salvarán en el final de los tiempos⁹⁵.

Por otra parte, la planta octogonal de la propia capilla ha sido vinculada a un *modelo salvífico* y milenarista por Nigel Hiscock, quien ha incidido en el significado simbólico del número ocho, vinculado por la tradición cristiana a la Jerusalén Celeste y a la octava Edad del Mundo que comenzará con la Segunda Venida de Cristo⁹⁶. De hecho, existía una creencia en la «centralidad divina» de la corte imperial de Aquisgrán, *nueva Roma* que ocuparía un lugar en la cosmografía sagrada junto a las otras dos *capita Mundi*, Constantinopla y la propia Roma, estando estas tres ciudades en el centro de la Creación junto a Jerusalén⁹⁷.

Era ésta pues una *Visio Pacis* de piedra acorde con la concepción, importada de Bizancio, de *sacrum palatium*, un espacio áulico sacralizado⁹⁸. En concreto, la capilla palatina de Aquisgrán y su cúpula estarían inspi-

⁹⁴ J. McLURE, *Bede's Old Testament Kings*, art. cit., pp. 80-81, n. 27; P. MEYVAERT, *Bede and Gregory the Great*, op. cit., pp. 9-10.

⁹⁵ Carol HEITZ, «La arquitectura carolingia», *Historia Universal Salvat*, op. cit., p. 265, y *Recherches sur les rapports entre architecture et liturgie à l'époque carolingienne*, París, 1963, pp. 149-157.

⁹⁶ Vid. NIGEL HISCOCK, «The Aachen Capel: A Model of Salvation», *Science in Western and Eastern Civilisation in Carolingian Times*, ed. P. L. Butzer, Basilea, 1993, pp. 115-126; vid. Dieter SCHALLER, «Das Aachener Epos für Karls des Grossen», *Frühmittelalterlich Studien*, 10, 1976, pp. 134-168.

⁹⁷ Jonathan SHEPARD, «Europa y el ancho mundo», *La Alta Edad Media*, ed. Rosamond McKitterick, *Historia de Europa Oxford*, Barcelona, 2002, pp. 238-239 (ed. original, Oxford, 2001).

⁹⁸ Sobre la noción carolingia de *sacrum palatium*, vid. Thomas ZOTZ, «*Palatium publicum, nostrum, regium*. Bemerkungne zur Königspfalz in der Karolingerzeit», *Die Pfalz. Probleme einer Begriffsgeschichte vom Kaiserpalast auf dem Palatin bis zum heutigen Regierungsbezirk*, ed. F. Staab, Spira, 1990, pp. 71-99.

radas en el *chrysotriklinos* (el salón del trono bizantino) del emperador Justino⁹⁹. Un modelo que luego sería recogido en las iglesias bizantinas de San Vital de Rávena (referencia visual directa para los arquitectos carolingios, ya que el *chrysotriklinos* del *sacrum palatium* de Constantinopla sólo se conocía por referencias indirectas) y en la *Anastasis*, la famosa iglesia circular del Santo Sepulcro de Jerusalén¹⁰⁰.

Los versos dedicados por el retórico africano-bizantino Flavio Cresconio Coripo en su *In Laudem Iustini* a la erección de la basílica de Santa Sofía podrían haber servido de inspiración a los intelectuales carolingios. La construcción de Santa Sofía es vinculada por Flavio Cresconio Coripo con el modelo bíblico del Templo de Salomón, siendo ambos *templos de la Sabiduría* fundados sobre el *consilium Dei*¹⁰¹. La construcción de una basílica consagrada a la Santa Sabiduría (la *Hagia Sophia*), en la que los arquitectos Antemio de Tralles e Isidoro de Mileto ofrecieron a Justiniano un monumento acorde con su megalomanía autocrática, tenía connotaciones ideológicas muy profundas, algunas de las cuales se deducen de la lectura del *De Aedificiis* de Procopio o del poema en alabanza poética (*Ekphrasis*) de la basílica de Santa Sofía que compuso el chambelán Pablo el Silencioso¹⁰².

Parece perfectamente factible que obras bizantinas de exaltación imperial como el *In Laudem Iustini* resultaran una fuente de inspiración para los pensadores del Occidente germánico. Ya veíamos anteriormente cómo la recepción del panegírico de Cresconio Coripo está atestiguada para la Hispania goda, tanto por la transmisión manuscrita como por su recepción como modelo de panegírico por Julián de Toledo para su *Historia Wambae* o por el Pseudo-Eugenio para su enigmático *speculum principis* visigodo, ¿por qué entonces no habría de llegar también el *In Laudem Iustini* al mundo carolingio?

Ciertamente, sabían de su existencia porque el *Ars Grammatica* de Julián de Toledo estaba en el *armarium* de la abadía carolingia de Lorsch (Alemania) hacia el 800, y en esta obra se menciona el panegírico de Jus-

⁹⁹ H. FICHTENAU, *Das karolingische Imperium, op. cit., ed. cit.*, p. 92.

¹⁰⁰ Vid. Heinrich FICHTENAU, «Byzanz und die Pfalz zu Aachen», *Mitteilungen der Osterreichische Institut für Geschichtsforschung*, 59, 1951, pp. 1-32.

¹⁰¹ CRESCONIO CORIPO, *In Laudem Iustini*, IV, vv. 280-286, *op. cit.*, p. 84: *Rem Sophia dignam certo Sapientia fecit: / Instituit pulchrum, solidavit robore templum / Coepit, perfecit donisque ornavit et auxit. / Iam Salomoniaci sileat descriptio templi / Cedant cunctorum miracula nota locorum: / Inclita praeclarum duo sunt imitantia caelum, / Consilio fundata Dei, venerabile templum.*

¹⁰² Vid. Averil CAMERON, *Procopius and the Sixth Century*, Londres, 1985. Sobre la *Ekphrasis*, vid. Paul MAGDALINO, «The architecture of *ekphrasis*: construction and context of Paul the Silentiary's poem on *Hagia Sophia*», *Byzantine and Modern Greek Studies*, 12, 1988, pp. 47-82.

tino. Desde luego, es una sugerente posibilidad, si bien Walter Ullmann señaló en su día que era muy escéptico ante cualquier tipo de recepción carolingia de ideología política bizantina. Una opinión que contradecía una anterior de Christopher Dawson, quien vio claros paralelismos entre el modelo político carolingio y el bizantino¹⁰³.

Sea como fuere, lo que está claro es que Carlomagno marcó algunas distancias con el *chrysotriklinos* bizantino. Mientras que el *autokrator* Justino había situado su trono en la parte este de la sala, en el lugar donde debería estar el altar mirando hacia Jerusalén, el Rey de los Francos situó el suyo en la parte occidental de la capilla palatina respetando la posición del altar: *a Dios lo que es de Dios*¹⁰⁴.

En esta dirección, Jacques Paul ha escrito que «era en la capilla palatina donde las ceremonias expresaban mejor la ideología político-religiosa del momento. El emperador, rodeado de los grandes del reino, podía ver desde su trono, en la tribuna, el altar del Salvador, en el mismo piso y frente a él, por debajo del de la Virgen. Arriba, en la cúpula, destacaba la figura dominante de Cristo aclamado por los ancianos del Apocalipsis. El emperador, saludado por sus fieles, era en el piso intermedio la réplica fiel de esa adoración celeste»¹⁰⁵.

Alcuino de York escribía a este respecto: *que me sea pronto permitido portar ramos de palmas, acompañado de los niños entonando cánticos, en el reencuentro del triunfo de vuestra gloria en la Jerusalén de nuestra patria tan deseada, donde se encuentra el Templo que el muy sabio Salomón ha elevado a Dios*¹⁰⁶.

En este sentido, Fichtenau señala que en la capilla de Santa María de Aquisgrán «los hombres se sentaban penetrados por el espíritu del rey Salomón»¹⁰⁷. El propio célebre trono de piedra de la capilla de Aquisgrán fue tallado asimismo imitando el modelo salomónico¹⁰⁸.

Desde luego, en las mentalidades de la intelectualidad franca y del propio Carlomagno estaría bien presente el pasaje de Gregorio de Tours en el que éste situaba entre las Siete Maravillas del Mundo al Templo de Salomón, ocupando el lugar de privilegio que en la Antigüedad Clásica se había otorgado al templo de Diana en Éfeso (del mismo modo, sustituyó los Jardines Colgantes de Babilonia por el Arca de Noé)¹⁰⁹.

¹⁰³ Vid. Christopher DAWSON, *La religion et la formation de la civilisation occidentale*, París, 1953.

¹⁰⁴ H. FICHTEAU, *Das karolingische Imperium, op. cit., ed. cit.*, pp. 93-94.

¹⁰⁵ J. PAUL, *L'Église et la culture en Occident, op. cit., ed. cit.*, t. 1, p. 13.

¹⁰⁶ Apud R. FOLZ, *Le couronnement impérial de Charlemagne, op. cit.*, p. 127.

¹⁰⁷ H. FICHTEAU, *Das karolingische Imperium, op. cit., ed. cit.*, p. 107.

¹⁰⁸ R. FOLZ, *Le couronnement impérial de Charlemagne, op. cit.*, p. 127.

¹⁰⁹ FR. BRUNHÖLZL, *Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters, op. cit., ed. cit.*, t. 1, p. 128.

Además, en una carta al emperador, Alcuino bautizó a uno de los constructores de la capilla palatina de Aquisgrán, Eginardo (biógrafo de Carlomagno y destacado intelectual de la corte), como *noster amicus et adiutor Beselel* (Beselel era el nombre del arquitecto del Templo de Salomón)¹¹⁰. Y ya veíamos cómo el panegirista bizantino Flavio Cresconio Coripo proclamaba la inspiración en el Templo salomónico de la gran basílica consagrada a la *Hagia Sophia*, la Santa Sabiduría, por Justiniano.

Mientras, en otra carta al emperador, el abad anglosajón le comparaba, en el marco de una lograda alegoría, con la reina de Saba que había acudido a Jerusalén a interrogar a Salomón sobre los secretos del Universo. Y es que, en palabras de Alcuino, Carlomagno estaría empeñado en una laboriosa peregrinación a Jerusalén (en su acepción de *Civitas Litterarum* o «república de los filósofos») desde Etiopía (alegoría de la *rusticitas* de los Francos), con el fin de ver a Salomón discutiendo sobre los enigmas de la Naturaleza. Esta alegoría iba acompañada de un elogio del *sapientissimus imperator*, cuya *sagacidad* y *nobleza de mente* serían *admirables*, puesto que *encuentra tiempo entre tantas preocupaciones palaciegas y negocios del reino para conocer plenamente los misterios y secretos de los filósofos, en particular las ocultas razones de la ciencia de la Física*¹¹¹.

En un opúsculo que compuso Alcuino sobre la racionalidad del alma para la monja Gundrada, una prima de Carlomagno con la que mantenía una cierta amistad y de la que se ponderaba su devoción y santidad de costumbres, encontramos una llamativa comparación del emperador franco y el rey Salomón. En la dedicatoria de esta obrita, fechada en torno al 801-804, Alcuino se inspira en el *De Consolatione Philosophiae* de Boecio y el *Cantar de los Cantares* (III, 9-10)¹¹² para elaborar un florido discurso sobre la imagen salomónica de Carlomagno dirigido a su prima Gundrada: *¡Oh, hija de Jerusalén, contempla a nuestro Salomón en la diadema refulgente de su sabiduría e, imitemos sus costumbres nobilísimas, evitando los vicios y cultivando la virtud*¹¹³.

Aún hay más. En otra misiva al emperador, fechada en el año 798, a la que daba comienzo agradeciendo a Dios haberle proporcionado *semejante maestro y amigo*, Alcuino va a citar el *Libro de los Reyes* para asumir como

¹¹⁰ ALCUINO DE YORK, *Epistola CLXXII*, col. 285 (*apud* S. ALLOTT, *Alcuin of York, op. cit.*, p. 92).

¹¹¹ ALCUINO DE YORK, *Epistola ad domnum Regem*, epistola CCCIX; *apud* W. EDELSTEIN, *Eruditio und Sapientia, op. cit.*, p. 157.

¹¹² P. COURCELLE, *La consolation de la Philosophie, op. cit.*, p. 47; L. WALLACH, *Allcuin and Charlemagne, op. cit.*, p. 66.

¹¹³ ALCUINO DE YORK, *Epistola ad Gundradam virginem de animae ratione*, epístola CCCIX; *apud* P. COURCELLE, *La consolation de la Philosophie, op. cit.*, p. 47, n. 1.

propias las alabanzas de la reina de Saba a Salomón, a quien así identifica con Carlomagno: *Dichosos tus súbditos y tus sirvientes, pues siempre están ante de tu presencia y escuchando tu sabiduría* (I Reyes, 10, 8)¹¹⁴. Y es que Alcuino de York, según escribe Pierre Riché, intentó convertir a Carlomagno en «un nuevo Salomón»¹¹⁵. Ni más ni menos.

El monje cronista de la abadía suiza de Saint-Gall, Notker Balbulo, escribiría casi un siglo después que Carlomagno había seguido el *exemplum Salomonis* al ordenar construir *para sí y para Dios* los grandes edificios (*mansiones*) que constituían su palacio¹¹⁶. Por otro lado, Teodulfo, un hispanogodo emigrado que alcanzó la dignidad de obispo de Orléans en el año 786, un hombre muy próximo a Alcuino de York, entonaba el siguiente ditirambo en honor de Carlomagno: *vos sois llamado por vuestro nombre David, por vuestra sabiduría Salomón, por vuestra fuerza David, por vuestra belleza José*¹¹⁷. Aquí comprobamos cómo, mientras la figura del rey Salomón se vinculaba a la *sapientia*, la del rey David seguía estando asociada principalmente a la *fortitudo*.

En este sentido, Wolfgang Edelstein ha llamado la atención sobre el hecho de que tanto la intitulación davídica como la salomónica no eran una figura retórica propia de los panegíricos sino una «denominación operativa» (*realbezeichnung*) del emperador en la que se encerraban la dimensión sacerdotal (epíteto davídico) y la dimensión sapiencial (epíteto salomónico) de la Realeza que encarnaba¹¹⁸.

Un último ejemplo de imagen salomónica de la Realeza aplicada a Carlomagno lo encontramos en las miniaturas de un curioso libro sacramental carolingio, el códice latino 1141 de la Biblioteca Nacional de París. Ernst H. Kantorowicz llamó en su día la atención sobre el hecho de que en la representación de la unción del rey Salomón que contiene este manuscrito carolingio, quien aparece no es el prototípico rey judío barbado de miniaturas similares del Rey Sabio de Israel (como en la Biblia de San Pablo Extramuros) sino un monarca germánico imberbe con la vestimenta nacional franca¹¹⁹.

¹¹⁴ ALCUINO DE YORK, *Epistola ad domnum Regem*, epístola CXLIII; *apud* S. ALLOTT, *Alcuin of York, op. cit.*, p. 97.

¹¹⁵ P. RICÉ, *Divina pagina, ratio et auctoritas, art. cit.*, p. 757.

¹¹⁶ NOTKER BALBULO, *Gesta Karoli Magni Imperatoris*, I, c. 27 (30); J.L. NELSON, *La cour impériale de Charlemagne, art. cit.*, p. 178.

¹¹⁷ *Apud* Georges TESSIER, *Le mémorial des siècles: Charlemagne*, París, 1967, p. 402.

¹¹⁸ W. EDELSTEIN, *Eruditio und Sapientia, op. cit.*, p. 158.

¹¹⁹ ERNST H. KANTOROWICZ, «The Carolingian King in the Bible of San Paolo Fuori le Mura», *Late Classical and Mediaeval Studies in Honor of A.M. Friend Jr.*, ed. Kurt Weitzmann *et al.*, Princeton, 1955, p. 298.

Un monarca cuyo rostro es muy similar al del rey franco cuya imagen aparece en otra miniatura de este códice 1141 rodeado por los papas San Gregorio Magno y San Gelasio. Durante un tiempo se pensó que este soberano franco debía de ser Clodoveo, pero el profesor Croquison ha apuntado, creemos que acertadamente, la posibilidad de que sea el propio Carlomagno¹²⁰, lo que nos pondría ante la siguiente constatación: el anónimo artista carolingio decidió ponerle el rostro del joven Carlomagno al rey Salomón. De ser esto cierto, la imagen salomónica de la Realeza carolingia habría trascendido el marco cerrado de la teología política para dar el salto a la iconografía religiosa.

La República de Platón y el Ideal Sapiencial de Alcuino de York

Otra cuestión a estudiar es si el gobierno de los sabios propugnado en *La República* de Platón pudo influir en las concepciones políticas de Alcuino pues, a pesar de que esta obra se había perdido en los siglos merovingios, resulta indudable que alguna referencia indirecta (un epítome quizá) de su contenido llegó a sus manos. Ello puede deducirse de una de las cartas de Alcuino a Carlomagno en la que se contiene una clara referencia al espíritu sapiencial de la famosa obra de Platón.

Tras declarar que el pueblo de los Francos es un *linaje santo y afortunado* por haberle sido concedido por Dios un *gobernante pío y sabio*, Alcuino cita lo que él llama un *platónico proverbio*, posiblemente un extracto de un pasaje de *La República* transmitido a la Alta Edad Media por Boecio y Prudencio, ya que la obra de Platón se había perdido. El pasaje, en su cita alcuínica, rezaba así: *afortunados serían los reinos si los filósofos, esto es, los amantes de la Sabiduría, reinaran o los reyes se esforzaran por ser filósofos, porque nada puede compararse en este Mundo con la Sabiduría... en la cual residen el honor y la belleza de la vida presente así como la perpetua gloria de la santidad*¹²¹.

Heinrich Fichtenau ha llamado la atención sobre la importancia de este pasaje en el que Alcuino de York convertía, de hecho, a Carlomagno

¹²⁰ Vid. J. CROQUISON, «Le Sacramentaire Charlemagne», *Cahiers Archéologiques*, 6, 1952, pp. 55-70.

¹²¹ *Felicia esse regna si philosophi, id est amatores Sapientiae, regnarent, vel reges Philosophie studerent, quia nihil Sapientiae in hoc Mundo comparari poterit... in qua decus est et pulchritudo vitae presentis necnon et gloria perpetuae beatitudinis. Quia solummodo vera est Sapientia, quae beatos aeternos efficiet dies* (ALCUINO DE YORK, *Epistola ad domnum Regem*, año 801, ed. J.P. Migne, *op. cit.*, CXXIX, *ed. cit.*, col. 364-366); H.H. ANTON, *Fürstenspiegel und Herrscherethos in der Karolingerzeit*, *op. cit.*, pp. 98 y 255, n.º 555.).

en «el primer filósofo de su reino»¹²². Mary Garrison apunta, comentando un pasaje similar de otra epístola de Alcuino, que la asimilación de la *re-pública de los filósofos* platónica con el paradigma bíblico de la *beata gens*, la nación bendecida por Dios, significó un hito fundamental en el proceso de sacralización de la Realeza franca¹²³.

Significativamente, en un lugar tan lejano de Aquisgrán como el septentrional reino anglosajón de Northumbria un monje cronista anónimo introducía en su cronicón la siguiente entrada para el año 800: (*Carlo-magno*) *comprendió entonces que los estados alcanzan la dicha si los estudiosos del saber los gobiernan o si sus gobernantes acceden ellos mismos a buscar la sabiduría*¹²⁴. Ciertamente, no se puede descartar la influencia de Alcuino de York en la elaboración de estos *Annales* de Northumbria, ya que él procedía de ese país, pero no deja de sorprender la utilización de la sentencia platónica en relación con Carlomagno en un oscuro cronicón monástico del otro confín de Europa.

Resulta oportuno, por consiguiente, destacar la influencia del Ideal del Rey Filósofo platónico en los planteamientos del *renacimiento carolingio*. No era éste un Ideal Sapiencial aristotélico como pretende Claudio Leonardi. Este profesor italiano habla de la «virtud aristotélica» en la que se realizaría la «sabiduría del político» como el arquetipo que aplicaría Alcuino de York en la misiva antes reseñada¹²⁵.

Pero no, ciertamente no fue la *phronesis* aristotélica el principio motor del *renacimiento carolingio*, aunque sólo sea porque no se conocía la obra de Aristóteles en las escuelas y monasterios carolingios, desconocedoras como eran de la lengua griega. Indudablemente, de lo que Alcuino de York está hablando es de una *sophia* platónica, a partir de su transmisión agustiniana y boeciana.

En el orden temporal, cabe extraer una importante conclusión: en el marco del sistema jerárquico-descendente propio de la teología política carolingia, la premisa bajo la cual se otorgaría un fundamento cristiano al imperio de Carlomagno vino determinada por un concepto «de extraordinario peso»: la *eruditio principis* (erudición principesca)¹²⁶. Este concepto se concretaría en el arquetipo político del *Rex doctor*, arquetipo en el que se fusionarían tanto la función sacerdotal como la función magisterial, la

¹²² H. FICHTENAU, *Das karolingische Imperium*, op. cit., ed. cit., p. 55.

¹²³ M. GARRISON, *The Franks as the New Israel?*, art. cit., p. 161.

¹²⁴ *Intellexit Karolus beatas fore res publicas, si eas vel studiosi sapientiae regerent vel si earum rectores studere sapientiae contigisset* (ANÓNIMO, *Annales de Northumbria*, año 800, apud H.H. ANTON, *Fürstenspiegel und Herrscherethos in der Karolingerzeit*, op. cit., p. 98).

¹²⁵ Cl. LEONARDI, *Alcuino e la scuola palatina*, art. cit., p. 487

¹²⁶ W. EDELSTEIN, *Eruditio und Sapientia*, op. cit., p. 147.

cual ya vimos que Alcuino sacaba a colación a propósito del motivo del *Rey Salmista*. Una función magisterial que se concretaría en un principio político: la *auctoritas*. Una *auctoritas* de fundamentación sapiencial¹²⁷. En resumidas cuentas, el rey tiene autoridad porque es sabio.

En esta dirección, resulta especialmente ilustrativa una carta de Alcuino de York al emperador, fechada en el año 802, en la que le proclama *clarissimus doctor Imperii* al dedicarle su opúsculo teológico intitulado *De Trinitate*, un compendio nada original de citas de San Agustín sobre el dogma de la Santísima Trinidad¹²⁸. En esta misiva, Alcuino escribe lo siguiente en torno a la *dignitas imperialis* que había sido conferida por Dios (*a Deo data*) a Carlomagno en la Navidad del 800: *el poder y la sabiduría son otorgados por Dios a sus elegidos; poder para destruir a los arrogantes y defender a los débiles de los poderosos; y sabiduría para regir e instruir a sus súbditos con piadosa solicitud*¹²⁹.

Por consiguiente, la sabiduría de Carlomagno sería un elemento ideológico constitutivo de su *dignitas imperialis*¹³⁰, un «don de la gracia divina» que, en palabras de Alcuino de York, habría hecho posible que la majestad del rey franco alcanzara *un honor incomparablemente superior al de vuestros predecesores del mismo linaje y poder, sintiendo el temor de vuestro poder todas las naciones por doquier, lo que les obliga a someterse voluntariamente, cuando en el pasado los esfuerzos bélicos no pudieron someterlas*¹³¹. Por consiguiente, la sabiduría del rey habría sido, en opinión de Alcuino de York, un factor decisivo en el encumbramiento imperial de Carlos, descartando otros factores como el poder, el linaje o las victorias militares.

De esta forma, no debemos dudar en vincular como piezas de un único arquetipo político tres principios: el Ideal Sapiencial, la Realeza davídica y la Realeza sacerdotal. Tres principios que descubrimos en una de las intituciones otorgadas por Alcuino de York a su egregio discípulo: *prominente por vuestro poder, adornado con la sabiduría y el primero por vuestro fervor religioso*¹³².

¹²⁷ W. EDELSTEIN, *Eruditio und Sapientia*, op. cit., p. 162.

¹²⁸ *Rex clarissime dignus honore et dux et doctor et decus Imperii* (ALCUINO DE YORK, *Epistola ad domnum Imperatorem*, epístola CCLVII, col. 415); W. EDELSTEIN, *Eruditio und Sapientia*, op. cit., p. 148.

¹²⁹ ALCUINO DE YORK, *Epistola ad domnum Imperatorem*, loc. cit.; W. EDELSTEIN, *Eruditio und Sapientia*, op. cit., p. 155; S. ALLOTT, *Alcuin of York*, op. cit., pp. 85-86; H.H. ANTON, *Fürstenspiegel und Herrscherethos in der Karolingerzeit*, op. cit., p. 365.

¹³⁰ W. EDELSTEIN, *Eruditio und Sapientia*, op. cit., p. 155.

¹³¹ ALCUINO DE YORK, *Epistola ad domnum imperatorem*, loc. cit.; apud S. ALLOTT, *Alcuin of York*, op. cit., p. 86.

¹³² W. EDELSTEIN, *Eruditio und Sapientia*, op. cit., p. 154.

En este sentido, Wolfgang Edelstein acuña el concepto de «función magisterial» (*magistralen funktion*) para denotar la transformación del concepto de *eruditio regia* en un atributo imperial de Carlomagno, un atributo que le habilitó para erigirse de forma unilateral en *rector* espiritual del *populus christianus*¹³³. Esta actuación de Carlomagno como rector espiritual de la Cristiandad no sería sino un atributo pastoral arrebatado a su legítimo dueño, el papado, a través del desempeño de una función de maestro y pastor de su pueblo en tanto que *pater patriae*¹³⁴.

Ciertamente, existe una clara relación de la doble función de la «Realeza sacerdotal» carolingia (política al tiempo que pastoral: *Rex et sacerdos*) con el desempeño de la función magisterial a la que antes aludíamos. En efecto, la singular síntesis que resultó ser la concepción de la soberanía regia de Alcuino de York se apoyó en la triple condición de Carlomagno en tanto que rey, sacerdote y maestro¹³⁵.

El final del reinado de Carlomagno

En el penúltimo año de su largo reinado (año 813), un anciano y enfermo Carlomagno convocó cinco asambleas sinodales simultáneas del clero franco en Maguncia, Reims, Chalons, Tours y Arles para tratar sobre la reforma de la Iglesia en sus dominios, una cuestión central para el soberano y cuya realización fue el verdadero motor del *renacimiento carolingio*. Una vez más, el emperador actuaba a la manera cesaropapista, como un Rey Sacerdote, obligando a sus obispos a deliberar por separado y luego enviarle sus propuestas a Aquisgrán para ser confirmadas, lo que le permitía un gran margen de actuación¹³⁶.

El control absoluto que ejercía sobre las elecciones episcopales, su tutela sobre decenas de *reichsklosters* (abadías imperiales) repartidas por todo el imperio (él mismo era abad laico de Murbach y Echternach), unido a su decidida actuación cesaropapista como *Rey Predicador* y monarca davídico-salomónico le otorgaban, sin duda, una posición de liderazgo pastoral virtualmente inexpugnable¹³⁷.

Resulta llamativo el hecho de que, en un momento en que la compleja sucesión imperial se preveía inminente con todas las variantes abiertas,

¹³³ W. EDELSTEIN, *Eruditio und Sapientia*, *op. cit.*, p. 150.

¹³⁴ W. EDELSTEIN, *Eruditio und Sapientia*, *op. cit.*, p. 153.

¹³⁵ W. EDELSTEIN, *Eruditio und Sapientia*, *op. cit.*, p. 150.

¹³⁶ R. MCKITTERICK, *The Frankish Church and the Carolingian Reforms*, *op. cit.*, pp. 12-13.

¹³⁷ H. FICHTENAU, *Das karolingische Imperium*, *op. cit.*, *ed. cit.*, pp. 154-155.

Carlomagno estuviera particularmente interesado en promover los elevados ideales eclesiológicos de la paz, la concordia y la unanimidad en el seno del *populus christianus*. Así se deduce al menos de las actas conciliares de estos años, las cuales repiten *ad nauseam* llamadas a la paz y la concordia entre condes y jueces, obispos y abades, *maiores et minores*, clérigos y monjes...¹³⁸

Cabe deducir, por tanto, que la necesidad de preservar la estabilidad del imperio tras su muerte, que ya se adivinaba inminente, dominaba entonces por entero el pensamiento del anciano emperador, que se había visto obligado en dos ocasiones a trastocar sus designios sucesorios por los duros embates del destino, como cuando quedó invalidada la *ordinatio Imperii* del año 806 por las muertes sucesivas de sus hijos Carlos y Pipino.

Pero prestemos atención a lo que tenían que decirle los hombres de Iglesia a Carlomagno en el crepúsculo de su existencia. Así, por ejemplo, en la epístola que remitieron al soberano de Occidente los clérigos reunidos en el sínodo de Maguncia, éstos declaraban su gratitud al Señor por haberles proporcionado *un gobernante tan piadoso*, un gobernante que había hecho brotar *el manantial de la Sabiduría sagrada* para formar *en las enseñanzas divinas a las ovejas de Cristo*. Un gobernante, en fin, que *sobrepasa a todos los otros reyes de la tierra por su santa sabiduría y su piadoso celo*. Los firmantes de la epístola afirmaban además tener necesidad de la ayuda y la ciencia de *su magnificencia imperial*, cuyo apoyo solicitan a fin de evitar errores doctrinales¹³⁹.

En este mismo tono sicofántico se desenvuelven los padres sinodales de Chalons y Arles, quienes aluden al *sacratísimo criterio* de Carlomagno o a su *sabiduría*¹⁴⁰, a la espera de sus decisiones respecto a la materia que han tratado. Una de estas decisiones fue, en el caso del sínodo de Chalons (tercera capitular), insistir en la aplicación de las disposiciones educativas de la *Admonitio Generalis* promulgada por Carlomagno hacía casi veinticinco años: *conviene además que se constituyan escuelas en las cuales se enseñen las disciplinas de las Artes Liberales y se estudien las Sagradas Escrituras, según dispuso el emperador Carlos, varón de singular mansedumbre, fortaleza, prudencia, justicia y templanza*¹⁴¹.

¹³⁸ Johannes FRIED, «Elite und Ideologie oder die Nachfolgeordnung Karls des Grossen vom Jahre 813», *La Royauté et les élites dans l'Europe carolingienne*, *op. cit.*, pp. 71-74.

¹³⁹ *Concilia Aevi Carolini*, I, p. 259; *apud* L. HALPHEN, *Charlemagne et l'empire carolingien*, *op. cit.*, *ed. cit.*, p. 180.

¹⁴⁰ *Concilia Aevi Carolini*, I, pp. 274 y 248; *apud* L. HALPHEN, *loc. cit.*

¹⁴¹ R. MCKITTERICK, *The Frankish Church and the Carolingian Reforms*, *op. cit.*, p. 12, n.º 4.

Tal y como ha apuntado Louis Halphen, «resulta difícil imaginarse un clero más dócil y deferente»¹⁴², tan plenamente imbuido de las formulaciones de la Realeza sapiencial definida por Alcuino de York. De hecho, en estos largos años de «Iglesia sumisa»¹⁴³, dos de los principales prelados de la Iglesia franca, los arzobispos de Colonia y Metz, Hildebaldo y Angilram, eran antes que pastores unos fieles consejeros áulicos del emperador, obligados a residir y viajar constantemente con él o a su servicio en tanto que *missi dominici*, descuidando así sus cometidos pastorales en sus respectivas archidiócesis¹⁴⁴.

Sin embargo, todo este despliegue de cesaropapismo carolingio a la bizantina no era más que un espejismo. A la muerte del gran Carlomagno los mismos prelados que tan sumisos se habían mostrado con el anciano emperador se mostrarán inflexibles a la hora de defender la libertad de la Iglesia frente al poder temporal e incluso llegarán a dictar la política de algunos de sus influenciados sucesores.

En cierto sentido, la personalización de los atributos de la Realeza en la figura irrepetible de Carlomagno reforzó en último término la preeminencia espiritual de la Iglesia sobre sus sucesores a lo largo del siglo IX, a quienes la gigantesca figura de su augusto predecesor empequeñecía de algún modo. Y es que no se habían abandonado del todo las pautas hierocráticas que el papa San Gregorio Magno había difundido por toda la Cristiandad con su *Regula Pastoralis*, y la figura del obispo como pastor de almas terminaría por imponerse sobre la de los monarcas a poco que éstos no estuvieran a la altura del Ideal de la Realeza davídica o salomónica.

Repárese si no en la concepción que el propio Alcuino de York defendía de la función social del obispo. En una misiva ya mencionada, la carta que envió al arzobispo de Canterbury, Ethelhardo, con motivo de su consagración, el principal ideólogo del cesaropapismo carolingio definía el papel del obispo católico en términos altisonantes e irrefutables: *recuerda que el obispo es el enviado de Dios Nuestro Señor y que la Ley Santa debe buscarse en sus labios, tal y como leemos en el libro del profeta Malaquías. Es un vigilante, situado en la más alta dignidad. De esta forma, es llamado «episkopos», que significa «centinela», puesto que debe velar por todo el ejército de Cristo y dar sabios consejos sobre qué es lo que se debe hacer y qué es lo que se debe evitar. Los obispos son las luminarias de la Santa Iglesia, los pastores del rebaño de Cristo*¹⁴⁵. Finalmente,

¹⁴² L. HALPHEN, *Charlemagne et l'empire carolingien*, op. cit., p. 179.

¹⁴³ P. RICHÉ, *Les carolingiens*, op. cit., p. 275.

¹⁴⁴ H. FICHTENAU, *Das karolingische Imperium*, op. cit., ed. cit., p. 154.

¹⁴⁵ ALCUINO DE YORK, *Epistola ad Ethelhardum archiepiscopum*, epístola XVII, loc. cit.; apud S. ALLOTT, *Alcuin of York*, op. cit., p. 62.

este paradigma gregoriano y no el cesaropapismo constantiniano iba a ser el eje vertebrador de la Europa poscarolingia.

Ignorante de que sería el orden episcopal y no la Realeza franca el principal beneficiario de su labor de *renovatio*, a primeros de noviembre del año 813, Carlos el Grande, señor de Occidente y padre de Europa, regresaba de su última cacería para reposar en su palacio de Aquisgrán, donde sufrió un fuerte proceso febril en el mes de enero del año 814. La dieta que se le impuso para la recuperación no fue efectiva, complicándose la fiebre con *un dolor en el costado, lo que los griegos llaman pleuresía*. El 28 de enero de ese año fallecía Carlos el Grande a la edad de setenta y dos años, tras casi medio siglo de un reinado que marcaría toda la Edad Media y supondría la fundación de ese ente geopolítico que llamamos *Europa*.

Un poema compuesto en la corte para la ocasión, el *Planctus de obitu Karoli Magni*, lamentaba su fallecimiento con estos expresivos versos: *Francia (v.g. el Reino de los Francos), que ha soportado durísimos embates, nunca había experimentado un dolor tan intenso como cuando el augusto y elocuente emperador Carlos fue enterrado en Aquisgrán; ¡ay, mísero de mí, infelice!*¹⁴⁶.

El 29 de diciembre de 1165, en el curso de una solemne ceremonia, el antipapa Pascual III canonizaba a Carlomagno a instancias de aquel que se consideraba su directo sucesor, el emperador alemán Federico I Barbarroja. Su tumba, descubierta gracias a una presunta revelación divina que habría tenido Barbarroja, fue abierta y sus restos fueron reverentemente trasladados a otra sepultura¹⁴⁷.

Sin duda, era ésta una operación de propaganda política imperial en el contexto de la lucha entre el imperio y el papado. Realizada por un antipapa como Pascual III, la canonización fue nula de pleno derecho. Sin embargo, Roma reconoció a partir de entonces de forma tácita la beatificación, antesala de santidad, del emperador de la barba florida. Desde el siglo XII, la Santa Sede ha consentido el culto regional católico del beato Carlomagno, si bien se han hecho intentos para que quede reducido a Aquisgrán, siendo tolerado fuera de esta ciudad únicamente en las localidades suizas de Matten y Münster, por indulto especial de la Congregación Vaticana de Ritos¹⁴⁸.

¹⁴⁶ P. GODMAN, *Poets and Emperors*, op. cit., p. 93.

¹⁴⁷ ROBERT MORRISSEY, *L'Empereur à la barbe fleurie: Charlemagne dans la mythologie et l'histoire de France*, París, 1997, ed. ingl. *Charlemagne and France. A Thousand Years of Mythology*, Notre Dame University, 2003, p. 66.

¹⁴⁸ M. GARCÍA PELAYO, *El reino de Dios, arquetipo político*, op. cit., p. 128; vid. ROBERT FOLZ, *Études sur le Culte liturgique de Charlemagne dans les églises de l'Empire*, París, 1951.

CAPÍTULO X

La teología política de Alcuino de York

Los antecedentes boecianos del pensamiento de Alcuino de York

En su erudito y monumental estudio sobre los espejos de príncipes medievales, Hans Hubert Anton ha atribuido a Alcuino de York la acuñación definitiva y canónica del Ideal Sapiencial cristiano (*Sapientiaideals*) en el Medievo, un Ideal con una doble vertiente: bíblico-filosófica (*Sapientia* espiritual) y científico-intelectual (*scientia* material)¹.

Con todo, la aplicación de los principios del Ideal Sapiencial cristiano a la política carolingia por parte de Alcuino de York no era, ni mucho menos, algo novedoso. De hecho, bebía en una antigua Tradición que se remontaba a los fundadores de la Edad Media: San Beda el Venerable, San Gregorio Magno, San Isidoro de Sevilla, Casiodoro y Boecio. Pero es quizá con Boecio con quien estaba más en deuda: «Alcuino —escribe Pierre Riché— como Boecio, vio que el príncipe gobierna gracias a la sabiduría»².

En efecto, la influencia de Boecio en el Ideal Sapiencial carolingio resulta indudable, tal y como ha puesto de relieve el principal estudioso del

¹ H.H. ANTON, *Fürstenspiegel und Herrscherethos in der Karolingerzeit*, *op. cit.*, p. 255, n.º 555.

² Pierre RICHÉ, «*Divina pagina, Ratio et auctoritas dans la theologie carolingienne*», *XXVII Settimane de studio del Centro Italiano di studi sull'Alto Medioevo*, Espoleto, 1981, p. 757.

proceso de divulgación medieval del *De Consolatione Philosophiae*, Pierre Courcelle, quien concluye que la cosmovisión de Alcuino de York era, en esencia, boeciana³. De hecho, su diálogo didáctico conocido como *Disputatio de Vera Philosophia* (también llamado el *Ars Grammatica*) no sería sino un intento de conciliar el discurso de raíz filosófica no cristiana del *De Consolatione* con la enseñanza de las Sagradas Escrituras, en particular en lo concerniente a las Siete Artes Liberales⁴.

En realidad, Boecio fue rescatado del mayor de los olvidos por Alcuino. Durante los siglos VII y VIII sus obras habían desaparecido por completo de las bibliotecas de Occidente. Tanto San Isidoro de Sevilla como San Beda el Venerable lo ignoran. Tan sólo disponemos de un manuscrito boeciano (una copia del *De Aritmetica* de la abadía de Bobbio) para los doscientos años anteriores al año 800. Sin embargo, había un códice boeciano en la biblioteca de la escuela catedralicia de York, donde Alcuino fue maestro. Esto salvó a Boecio del olvido⁵.

En principio, el interés primigenio que tuvo Boecio para Alcuino y los sabios carolingios fue como maestro de la Lógica, en particular por su traducción y comentarios del *Isagogus* de Porfirio, del *Peri Hermenias* (*De Interpretatione*) y del *De Definitionibus* de Mario Victorino. Sin embargo, una vez designado abad de San Martín de Tours, Alcuino encargó al *scriptorium* de su abadía una copia del *De Consolatione Philosophiae* y pronto convirtió esta obra en un «texto central» para la *intelligentsia* carolingia⁶, un texto que quizá nunca fue tan leído y comentado como durante el siglo IX.

De hecho, Alcuino hizo que los miembros de la Academia palatina de Aquisgrán aprendieran de memoria fragmentos enteros de la obra maestra de Boecio⁷. No es de extrañar, por tanto, que ya en el reinado de Luis el Piadoso se puedan encontrar obras de Boecio en todas las grandes bibliotecas monásticas del mundo carolingio, siendo discutidas por los principales autores de la época como Eginardo o Lupo de Ferrières, según revela su correspondencia⁸.

La gran audacia intelectual de Alcuino consistió en la cristianización definitiva de la Dama Filosofía de la Tradición pagana grecorromana, pre-

³ P. COURCELLE, *La Consolation de Philosophie dans la tradition littéraire*, op. cit., p. 62.

⁴ P. COURCELLE, *La Consolation de Philosophie dans la tradition littéraire*, op. cit., pp. 31-32.

⁵ Margaret T. GIBSON, «Boethius in the Carolingian Schools», *Transactions of the Royal Historical Society*, Fifth Series, 32, 1982, p. 45.

⁶ M.T. GIBSON, *Boethius in the Carolingian Schools*, art. cit., p. 53. El manuscrito de Tours fue copiado luego por los *scriptoria* de las abadías de Reichenau y Fleury, y desde allí se difundió a lo largo y ancho del mundo carolingio.

⁷ M.T. GIBSON, *Boethius in the Carolingian Schools*, art. cit., p. 54.

⁸ M.T. GIBSON, *Boethius in the Carolingian Schools*, art. cit., pp. 47-50.

sentándola en su *Disputatio* como *Maestra de todas las virtudes* e identificándola expresamente con el Verbo de Dios, verdadera Luz *qui illuminat omnem hominem* (*San Juan*, I, 9)⁹, con lo que llevaba el «bautismo de la Filosofía griega» iniciado por San Pablo y continuado por Boecio a su definitiva conclusión. Y es que, a partir de la obra de Alcuino, la Sabiduría adoptará las vestiduras literarias de la Dama Filosofía de Boecio, portando el cetro del poder real. Un cetro de la Sabiduría transformado en la iconografía carolingia en la *virga* florida de Jessé, un símbolo cristocéntrico pues hacía alusión al linaje del Señor tal y como lo anunciaron los Profetas (*Isaías*, XI, 1)¹⁰.

La Sabiduría como camino hacia Dios: la nueva Jerusalén, *Civitas Litterarum*

Con Wolfgang Edelstein, pensamos que el Ideal de Sabiduría que manejaba Alcuino de York era un «concepto de importancia cardinal» en el imaginario del abad y, por extensión, en el conjunto del pensamiento carolingio¹¹. Este concepto tendría dos implicaciones: una cognitiva (en tanto que *scientia*) y otra más propia de una *Kulturpolitik* («política cultural y educativa»), en tanto que *disciplina*, *doctrina* o *exemplum*. A esta segunda implicación se corresponderían términos educacionales como *ammonere*, *hortari*, *educare*, *nutrire*, *docere*, *erudire*, *discere*...¹²

En realidad, Alcuino consideraba la educación *un asunto divino* fundamentado en el amor al prójimo. En consecuencia, el aprendizaje sería, en el sistema teórico de Alcuino, un aspecto fundamental de la economía de la salvación del alma, siendo la labor del maestro una acción moral impregnada de la responsabilidad de transmitir una *Sancta Traditio*, alejada tanto de la maligna *novitas* como de toda clase de desviaciones doctrinales. Alcuino tenía una visión de la Sabiduría en general ceñida a su carácter de *vía hacia Dios*, es decir, instrumento de la salvación y no un fin en

⁹ ALCUINO DE YORK, *Ars Grammatica*, ed. J.P. Migne, Patrologia Latina, vol. CI, col. 849; P. COURCELLE, *La Consolation de Philosophie*, *op. cit.*, pp. 37-38.

¹⁰ M.Th. D'ALVERNY, *Le symbolisme de la Sagesse et le Christ*, *art. cit.*, p. 241.

¹¹ En una inspirada, aunque escasamente reconocida, tesis doctoral sobre la cosmovisión reflejada en la abundante correspondencia que conservamos de Alcuino de York, Wolfgang EDELSTEIN (*Eruditio und Sapientia: Weltbild und Erziehung in der karolinger zeit*, Friburgo, 1965), un investigador de la Universidad alemana de Heidelberg, fue el primero en otorgar la importancia y relevancia debidas al discurso de la Realeza sapiencial del abad anglosajón.

¹² W. EDELSTEIN, *Eruditio und Sapientia*, *op. cit.*, p. 65.

sí misma. Esto diferenciaría a Alcuino de York de uno de sus epígonos, el abad Lupo de Ferrières, quien, cuarenta años más tarde defendería una valoración de la Sabiduría por sí misma (*propter se ipsa*)¹³.

No obstante, podemos rescatar un pasaje de Alcuino que iría en la misma dirección: *ama a la Sabiduría a causa de Dios, por la pureza de tu alma, por conocer la Verdad y ámala también por sí misma*¹⁴. Creemos que de esta frase se puede colegir una innegable valoración de la Sabiduría *propter se ipsa* que desbordaría la mera valoración como instrumento de la Trascendencia. Evidentemente, se trataría siempre de una *Sapientia* divina en clave cristiana, pero con su propia valoración intrínseca dentro de los atributos del Altísimo. Y es que, lejos de considerarse un filósofo, un *amator Sapientiae*, Alcuino se autointitula en una de sus cartas como *esclavo de la Santa Sabiduría*¹⁵, una expresión que denota el alto contenido religioso del Ideal sapiencial que defendía.

Por consiguiente, en este momento histórico, nadie se planteó posicionamientos antropocéntricos como los del *Renacimiento* italiano en los que se valorara el conocimiento a partir de lo que reportaba al hombre en tanto que *medida de todas las cosas*. La cosmovisión cristiana era, de hecho, incompatible con un humanismo *avant la lettre*. Ni siquiera el abad Lupo de Ferrières que fue quien más se acercó a estos extremos de valoración del saber *per se*. Todo lo más, descubrimos en el Ideal sapiencial carolingio un *humanismo teocéntrico* que sacralizaba al hombre a partir de su relación filial con la Divinidad.

La epístola angular de Alcuino de York

Sin duda, la *epístola angular* de Alcuino de York, aquélla en la cual aborda con mayor rotundidad la concepción sapiencial de la Realeza cristiana, fue la carta enviada en el año 796 por el abad de Tours a Carlomagno con ocasión de la búsqueda por Alcuino de unas obras latinas que, perdidas en el Continente, se conservaban en York. La necesidad de la consecución de estos libros, *los más exquisitos de la erudición escolástica*,

¹³ W. EDELSTEIN cita una frase de LUPO DE FERRIÈRES en apoyo de su aseveración: *Mihi satis apparet propter se ipsam appetenda Sapientia (Epistola ad Eginhardum, año 830)*.

¹⁴ *Sapientiam tantum modo propter Deum, propter puritatem animae, propter veritatem cognoscendam et etiam propter se ipsa diligatis (ALCUINO DE YORK, Oppuscula didascalica, ed. J.P. Migne, Patrologia Latina, t. 101, París, 1863, col. 850)*.

¹⁵ *Inter quos me etiam infirmum eiusdem Sanctae Sapientiae vernaculum (ALCUINO DE YORK, Epistola ad domnum Regem, a o 801, ed. J.P. Migne, op. cit., CXXIX, col. 364-366)*.

mueve al abad anglosajón a una disertación sobre la difusión del saber: el *huerto* de la biblioteca de York no debe permanecer cerrado, afirma Alcuino, y es preciso que sus *emisiones paradisiacas* lleguen al Reino de los Francos.

Partiendo de ahí, Alcuino inicia su exposición. Carlomagno, a quien se dirige como *piadosísimo señor y muy eminente Rey David, digno de todos los honores*, ha recibido de Dios (*a Deo commissum*) la misión de enmendar (*corrigerere*) «*las tinieblas de la ignorancia*» en las que han estado largo tiempo las almas cegadas, debiendo «*guiar a la humanidad a la luz de la verdadera Fe*»¹⁶. Alcuino remite a su corresponsal a un pasaje profético del libro de Isaías en el que se anuncia una «nueva Jerusalén» (*nova Hierusalem*), esposa del Señor y Madre de las naciones. En esta Jerusalén renovada, anuncia el profeta Isaías, un *nuevo David*, un caudillo y soberano de las naciones actuará como *testigo* de la Verdad divina, virtual *agua de vida*, ante los pueblos de la Tierra (*Isaías*, LV, 1-5).

En realidad, esta profecía de Isaías aludía al propio Jesucristo y Alcuino debía de ser plenamente consciente de ello. Se trataba, por tanto, de presentar al Rey ungido de los Francos como un *alter Christus*, el «ungido del Señor» en torno al cual se articulaba el discurso de la Realeza cristocéntrica. Hasta aquí la carta se asemeja a una más de las exhortaciones de Alcuino a Carlomagno para que asuma la función de Rey Sabio y Predicador. El retrato alegórico de la Jerusalén celeste con baluartes de jaspe dibujado por Isaías es el habitual en el lenguaje altamente mesiánico del abad anglosajón y entra dentro de lo previsible su elección de este pasaje.

Ahora bien, lo verdaderamente curioso es el comentario de Alcuino de York a la profecía de Isaías. Según su interpretación, este pasaje no sería sino un elogio que el profeta hizo de la Sabiduría, una exhortación a su cultivo¹⁷. Ciertamente, esta exégesis de Alcuino no se desprende de una mirada superficial a las palabras del profeta Isaías. Únicamente una preconcepción de la *nova Hierusalem* como una *Cariath Sepher*, una Ciudad de las Letras, justificaría una visión tal de este pasaje bíblico. De hecho, esta interpretación tan rebuscada de Alcuino resulta muy reveladora de su visión personal de la *Civitas Dei* ya no sólo como la patria de los justos, sino también como la patria celestial de los sabios, una suerte de *res publica philosophorum* cristianizada y situada en el *Aevum* intemporal.

¹⁶ ALCUINO DE YORK, *Epistola ad Carolum Magnum*, ed. J.P. Migne, *op. cit.*, XLIII, col. 207-210.

¹⁷ ALCUINO DE YORK, *Epistola ad Carolum Magnum*, *loc. cit.*

No en vano, en otra epístola Alcuino proclamaba que en *la proliferación de los sabios estriba la salvación del Mundo*¹⁸. Si Isaías aseguraba que en los cimientos de la nueva Jerusalén estaría la *Iustitia*, Alcuino proclama rotundamente que estará la *Sapientia*. De forma significativa, inmediatamente a continuación Alcuino escribe: *no ignoráis como a lo largo de todas las páginas de la Sagrada Escritura se exhorta al aprendizaje de la Sabiduría*¹⁹. En nuestra opinión, este *omnes paginas* es revelador de un pensamiento que subordina todo el mensaje cristiano, el conjunto de las Escrituras, al paradigma sapiencial. Según esto, Cristo es ante todo la Palabra de Dios, el Maestro de la Humanidad, la Verdad encarnada que hace libre al Hombre. Por si quedara alguna duda de esto, Alcuino continúa diciendo, ya de forma inequívoca: *nada es más sublime que la virtud de la Sabiduría para obtener la vida eterna*²⁰.

Llevado por su celo apostólico, Alcuino no se detiene aquí. La *sapientiae decus* y la *eruditionis efficacia* no sólo son un camino que conduce a la vida eterna. Hay mucho más. Porque, en su opinión, *nada es más agradable para el ejercicio, nada es más fuerte contra el vicio, nada es más loable en cualquier dignidad, nada es mejor para ordenar una vida según las buenas costumbres* y, lo más importante de todo, *nada es más necesario para regir a los pueblos*²¹.

Enseguida en la epístola nos encontramos con la obligada alusión al *Rex sapientissimus* de la Tradición judeocristiana. El alegato que el rey Salomón puso en boca de la *Hokhmá*, la Sabiduría divina de los hebreos, *per me reges regnant et legum conditores iusta decernunt* (*Proverbios*, VIII, 15)²², viene en socorro de los *dicta philosophorum*, las sentencias de los siempre sospechosos filósofos paganos. En consecuencia, si por la Sabiduría imperan los príncipes y los poderosos dirimen la justicia, será necesario promover su cultivo en la corte, en particular en el *palatium* donde se crían aquellos *legum conditores* (legisladores) de los que hablara el *Libro de los Proverbios*. Así, Alcuino exhorta a Carlomagno a que los jóvenes que habitan en su palacio sean instruidos en todas las ramas del saber mediante el ejercicio

¹⁸ *Multitudo sapientum sanitas est orbis* (ALCUINO DE YORK, *Epistola XXXI*, col. 73); en otra epístola proclamaba la misma idea: *Multitudo sapientum salus est populi* (*Epistola CXXXIX*, col. 191); W. EDELSTEIN, *Eruditio und Sapientia*, op. cit., p. 80.

¹⁹ *Haec sunt quae vestra nobilissima intentio non ignorat quomodo per omnes Sanctae Scripturae paginas exhortamur ad Sapientiam descendam* (ALCUINO DE YORK, *Epistola ad Carolum Magnum*, loc. cit.).

²⁰ *Nil esse ad beatam vitam sublimius adipiscendam quam sapientiae decus* (ALCUINO DE YORK, *Epistola ad Carolum Magnum*, loc. cit.).

²¹ ALCUINO DE YORK, *Epistola ad Carolum Magnum*, loc. cit.

²² ALCUINO DE YORK, *Epistola ad Carolum Magnum*, loc. cit.

cotidiano²³. La famosa *schola palatina* de Aquisgrán aparece aquí claramente postulada como una necesidad política.

La teología de la Alianza

Ya hemos contemplado cómo fue el arquetipo bíblico de la Realeza davídica, antes que el de la Realeza imperial constantiniana, aquel que inspiró el discurso sobre la Realeza sapiencial propugnado por Alcuino de York. Las figuras del rey David y, en menor medida, del rey Salomón iban a ser los referentes más utilizados por el abad de Tours en su correspondencia con Carlomagno.

Ahora bien, la imagen davídica o salomónica de la Realeza cristiana implicaba *de facto* una asimilación del pueblo gobernado al Pueblo Elegido, dentro de un discurso político que hacía de la *Gens Francorum* una «nueva Israel». Por consiguiente, se hacía necesario que la teología de la Alianza entre Jehová e Israel del Antiguo Testamento fuera trasladada a los Francos en tanto que nuevo *populus Dei*. Por su parte, los reyes francos pasaron de ser meros *reges christiani* a ser *reges christianissimi*.

De hecho, la Cristiandad imperial carolingia no se puede entender sin esta noción: los Francos son el «Pueblo Elegido» por Dios para construir la *Civitas Dei* terrena. Esta teología de la Alianza supuso un proceso de mutación cultural y un cambio de identidad para los Francos en lo que fue un sostenido esfuerzo educativo en el que el pueblo y los dirigentes francos fueron educados por la Iglesia a través de asambleas, capitulares y espejos de príncipes en esta nueva teología política²⁴. En realidad, no se buscaba otra cosa que una fuente de legitimación religiosa para el dominio franco del Occidente cristiano.

Los clérigos y monjes irlandeses jugaron un papel importante en esta «judaización de la teología política cristiana», al interpretar literalmente el Antiguo Testamento y exportar esta visión a Inglaterra y al Continente²⁵. Alcuino de York cerraría el proceso de recepción de este modelo teológico al dar su impronta personal al renacimiento carolingio. Y es que los *clerici*

²³ *Ad hanc omni studio discendam et quotidiano exercitio possidendam exhortare, domne Rex, iuvenes quosque in palatio excellentiae vestrae* (ALCUINO DE YORK, *Epistola ad Carolum Magnum*, loc. cit.).

²⁴ M. GARRISON, *The Franks as the New Israel?*, art. cit., pp. 119-120.

²⁵ Vid. B. JASKI, «The Irish Conception of Early Medieval Kingship and the Old Testament», *Early Medieval Europe*, 7, 1998, pp. 329-334, y M. HERREN, «The Judaizing tendencies of the Early Irish Church», *Filologia Mediolatina*, 3, 1996, pp. 73-80.

aulici italianos que habían dominado la corte desde la incorporación del Reino Lombardo (774-782) hasta la llegada de Alcuino, desestimaron el tema literario de la *Gens Francorum* como nueva Israel ni en la teología de la Alianza. La alabanza de la figura de Carlomagno centró todos sus esfuerzos. Estamos, por tanto, ante una línea ideológica cuya paternidad alcuínica está más allá de toda duda.

Con todo, no fueron clérigos del *aula regia* franca los que dieron inicio a esta teología de la Alianza sino los propios papas de Roma. En sus cartas al rey Pipino el Breve, el papa Esteban comenzó a comparar al gobernante arnulfingo con Moisés y con David. Por su parte, el papa Pablo I (*pont.* 757-767) preconizó a los Francos como un *populus peculiaris* de Pedro, una nación ligada a la Sede Apostólica por vínculos eternos de alianza.

Estas epístolas pontificias a los gobernantes francos (desde Carlos Martel a Carlomagno) se editaron en el llamado *Codex Carolinus*, una colección epistolar reunida en un único códice el año 791 por orden del propio Carlomagno, cuya lectura contribuyó a la difusión de la teología de la Alianza²⁶. Un prólogo atribuido al mismo rey Carlos abría el *Codex*. El prefacio concluía con una cita del libro del *Eclesiastés*: *sapientiam omnium antiquorum exquiret sapiens et cetera*. La teología de la alianza espiritual entre el Reino Franco y el Papado debía conservarse y transmitirse al futuro (*testimonium profuturum*) como una sabiduría antigua y venerable para ilustración de sus sucesores²⁷.

Parece ser que fue el archicapellán palatino, Hildebaldo (futuro arzobispo de Colonia), quien se encargó de supervisar la obra de recopilación de documentos pontificios. En esos años Hildebaldo gestionaba las relaciones de la corte carolingia con el papado y había encargado dos copias del *Liber Pontificalis* para la *capella* regia. Sin embargo, se adivina la larga mano de Alcuino de York (entonces de visita en Inglaterra) detrás de la elaboración de este *codex*, cuyo contenido daba carta de naturaleza con aval pontificio a la teología de la Alianza de la cual era el principal abogado.

El paradigma del *Rex praedicator*: el Imperio Franco como Monarquía misionera

La asimilación con Moisés y con el rey David otorgó a Carlomagno la *auctoritas* necesaria para poder legislar en materia religiosa imitando a sus *alter ego* bíblicos en lo que era una clara usurpación de las atribuciones del

²⁶ M. GARRISON, *The Franks as the New Israel?*, art. cit., pp. 124-125.

²⁷ M. GARRISON, *The Franks as the New Israel?*, art. cit., p. 128.

pontífice romano. Un arquetipo político cesaropapista que Ann Freeman y Aryeh Gabrois han calificado como el *motivo del Rey Salmista*, un principio de legitimación asociado a la Realeza davídica que influyó en la política de patronazgo de las letras de Carlomagno y en su actuación como «Rey teólogo» al ordenar la compilación por parte de Teodulfo de Orléans de los *Libri Carolini* en el Concilio de Frankfurt del año 794²⁸.

Este concilio (con pretensiones ecuménicas) y la subsiguiente compilación de los *Libri Carolini* fueron la respuesta unilateral de Carlomagno a la recepción en su corte de una mala traducción latina de los cánones en lengua griega del II Concilio de Nicea (año 787), en el cual la emperatriz Irene había impulsado la Iconodulia (culto a las imágenes) hasta unos niveles que a los teólogos carolingios, con Teodulfo de Orléans a la cabeza (circunstancialmente, Alcuino estaba de viaje en Inglaterra), les parecieron heréticos y supersticiosos²⁹. Lo cierto es que el papa Adriano I, a quien no se había invitado a Frankfurt, no compartió el celo iconoclasta de Carlomagno y rechazó sin más los *Libri Carolini*, por lo que éstos no alcanzaron gran difusión más allá del círculo palatino franco, dado que sólo la suprema autoridad papal podía sancionarlos para la Iglesia universal³⁰.

Además de la refutación de algunos cánones del II Concilio de Nicea, el Concilio de Frankfurt condenó la herejía adopcionista que el arzobispo mozárabe Elipando de Toledo y Félix de Urgel estaban promoviendo desde España. Estos dos prelados heréticos pretendían mediante una sutileza teológica de inspiración arriana (la «adopción» del Hijo por el Padre) conciliar la doctrina cristiana sobre la divinidad de Cristo con el dogma islámico de la unicidad de Dios de sus señores, los emires de Córdoba.

Lo cierto es que en la cuestión adopcionista, que cuestionaba seriamente la cristología nicena, el pontífice cerró filas con la Iglesia franca. El propio papa Adriano había reconvenido formalmente en Roma a Félix de Urgel, que había sido conducido bajo arresto a Italia por un funcionario imperial. Sin embargo, inspirándose acaso en los concilios toledanos presididos por los reyes visigodos (de los cuales Teodulfo pudo haberle

²⁸ A. GABROIS, *Un mythe fondamental de la histoire de France*, art. cit., p. 20; vid. Josef FLECKENSTEIN, «Karl der Grosse, seine Hofgelehrten und das Frankfurter Konzil von 794», *Das Frankfurter Konzil von 794*, ed. R. Berndt, Maguncia, 1997, pp. 27-46.

²⁹ Vid. Peter CLASSEN, *Karl der Grosse, das Papsttum und Byzanz: Die Begründung des karolingische Kaisertums*, Beiträge zur Geschichte des Mittelalters, 8, Sigmaringen, 1985.

³⁰ Ann FREEMAN, «Carolingian Orthodoxy and the Fate of the *Libri Carolini*», *Viator*, 16, 1985, pp. 88 y 100-105; en torno a los *Libri Carolini* vid. la serie de artículos de esta misma autora: «Theodulf of Orléans and the *Libri Carolini*», *Speculum*, 32, 1957, pp. 663-705; «Further Studies in the *Libri Carolini*, I-II», *Speculum*, 40, 1965, pp. 203-289; y «Further Studies in the *Libri Carolini*, III», *Speculum*, 46, 1971, pp. 597-612.

hablado), Carlomagno pudo por un momento tratar de suplantar al sumo pontífice, actuando al modo constantiniano como *episcopus episcoporum* («el que vigila a los vigilantes»), en tanto que una *autoridad en materia de Fe* y no como un mero gobernante laico³¹. Teología y política se confundían así hasta hacerse una misma cosa.

En este sentido, en los *Libri Carolini* leemos la siguiente declaración respecto a la Biblia como fuente de doctrina política, puesta en boca del propio Carlomagno por Teodulfo de Orléans: *en las Sagradas Escrituras encontramos la norma a partir de la cual se instituye el principio de autoridad, la norma de acuerdo con la cual los gobernantes deben actuar hacia sus súbditos y los súbditos hacia sus gobernantes... también encontramos cómo deben recibirse los consejos en asuntos seculares tras prudente deliberación, cómo debe defenderse la patria y cómo debe repelerse al enemigo*³². A consecuencia de este pensamiento, la producción de biblias manuscritas en los *scriptoria* carolingios durante los últimos veinte años de gobierno de Carlomagno *no tendrá parangón en la historia europea anterior a la imprenta*³³.

Alcuino de York se encargaba de aleccionar a Carlomagno a este respecto en una carta fechada en el año de la coronación imperial. De igual modo, le escribe, que suya es la potestad regia, también es suya *la prerrogativa de la doctrina sacerdotal*, ya que han sido extirpados de la Fe católica los errores de los cismáticos (se refiere aquí a Bizancio y a los adopcionistas) por la *santísima solitud* del emperador, quien también se ha encargado de la predicación del Evangelio³⁴.

Es ésta la figura del *Rex praedicator*, el Rey Cristiano que predica la Verdad redentora a su pueblo y a todas las naciones, un arquetipo político nacido del mandato crístico *docete omenes gentes* que tendrá una larga vigencia hasta la época otónida³⁵. En palabras de Alcuino, en esta figura se conjugarían tres elementos: el *poder del Reino*, el *honor de la Sabiduría* y

³¹ H. FICHTENAU, *Das karolingische Imperium, op. cit., ed. cit.*, p. 83.

³² *Libri Carolini*, II, 30, ed. F. Bastgen, *M.G.H. Concilia Medii Aevi*, 1924, p. 92; *apud* W. ULLMANN, *The Carolingian Renaissance and the Idea of Kingship, op. cit.*, p. 18; sobre la Biblia en las concepciones políticas medievales *vid.* el documentado artículo del propio Walter ULLMANN, *The Bible and principles of government in the Middle Ages, art. cit.*; también puede resultar de interés el artículo de Percy E. SCHRAMM, «Das alte und das neue Testament in der Staatslehre und Staatssymbolik des Mittelalters», *La Biblia nell'Alto Medioevo*, X Settimane De Studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, Spoleto, 1963, pp. 229-255.

³³ W. ULLMANN, *The Carolingian Renaissance and the Idea of Kingship, op. cit.*, p. 19.

³⁴ ALCUINO DE YORK, *Epistola ad domnum Regem*, ed. J.P. Migne, *Alcuini Epistolae*, C, *op. cit.*, col. 311-313.

³⁵ E.H. KANTOROWICZ, *The King's Two Bodies, op. cit., ed. cit.*, p. 76.

el fervor de la santa religión. Feliz el pueblo que disfrute de un príncipe tal, concluye la carta³⁶.

Asimismo, en el marco de la composición de los *Libri Carolini* debemos situar la redacción del *Libellus Sacrosyllabus*, un tratado apologético compuesto en nombre de los obispos italianos por el gramático y obispo Paulino de Aquilea (el *Timoteo* de la Academia palatina de Aquisgrán y gran amigo de Alcuino de York), a instancias del Concilio reunido en Frankfurt. Tras desmontar las proposiciones del heresiarca toledano Elipando, el *Libellus* de Paulino de Aquilea concluye con un elogio a Carlomagno en el que se esboza una imagen plenamente sacerdotal de la Realeza. El patriarca de Aquilea señala como misión regia el sometimiento por los Francos de las *barbaras nationes* con el fin de que conozcan la Verdad cristiana, puesto que al rey correspondería luchar contra los *enemigos visibles de Cristo*, mientras que a los sacerdotes les toca ocuparse de los *enemigos invisibles del Señor*³⁷.

La enumeración de las funciones que, en opinión del obispo de Aquilea, debe desempeñar el Rey de los Francos, es altamente significativa. En tanto que *catholicum atque clementissimum Regem*, Carlomagno sería para Paulino de Aquilea, además de *redentor de los cautivos*, *auxilio de los oprimidos*, *consuelo de las viudas* y *alivio de los miserables*, «señor y padre» (*pater et dominus*), «Rey y sacerdote» (*Rex et sacerdos*) y «moderadísimo gobernante de todos los cristianos»³⁸.

La idea del *Imperium Christianum* aparece aquí diáfana y unida a la Realeza sacerdotal. Heinrich Fichtenau ha apuntado que, en su fórmula *Rex et sacerdos*, San Paulino recogió el modelo cesaropapista bizantino del *basileus kai hierus*. Si bien le dio una interpretación propia, matizando que el «sacerdocio real» sería únicamente debido a su condición de predicador de la Fe: *Rey en el ejercicio de su potestad, sacerdote por sus sermones* (la figura davídica del *Rey salmista*)³⁹.

La verdad es que, en época carolingia, el rey (o el emperador) todavía no asumía los órdenes menores mediante el sacramento de la unción regia, como ocurriría a partir del siglo X en los *ordines* de coronación. En

³⁶ *Et quantum Regni potentia praelatus, tantum sapientiae decore et sanctae religionis fervore omnibus praecillis. Felix populo qui talis principe gaudet* (ALCUINO DE YORK, *Epistola ad domnum Regem*, op. cit.).

³⁷ *Barbaras nationes infinita Deus omnipotentis ditione eius potentia subdat: ut ex hanc occasione ad agnitionem perveniant Veritatis et cognoscant verum et vivum Deum creatorem suum...* (SAN PAULINO DE AQUILEA, *Libellus Sacrosyllabus contra Elipandum*, XIV, ed. J.P. Migne, *Patrologia Latina*, t. 99, col. 165-166, París, 1864).

³⁸ SAN PAULINO DE AQUILEA, *Libellus Sacrosyllabus*, loc. cit.

³⁹ H. FICHTEAU, *Das karolingische Imperium*, op. cit., ed. cit., p. 82.

realidad, los atributos y vestimentas eclesiásticas que en el ritual de coronación y/o unción se otorgaban al rey o al emperador en los tiempos carolingios únicamente implicaban que el gobernante ejercía un *ministerium* pastoral en la línea de lo postulado por San Gregorio Magno, nunca que tuviera acceso al «tesoro espiritual» de la gracia divina que administraba la jerarquía eclesiástica en exclusiva⁴⁰.

El arquetipo político del *Rex praedicator* (derivación de la Realeza pastoral creada por el papa Gregorio) es formalizado por Alcuino como intitulación regia en el encabezamiento de otra carta, en la que, tras otorgar a su discípulo los consabidos títulos de *muy excelente señor, devotísimo Carlos, rey de Germania, Galia e Italia*, le proclama finalmente *predicador del Santo Verbo*⁴¹. En otra epístola, de datación más dudosa, el abad anglosajón atribuía al emperador la misión de *instruir, exhortar, corregir y castigar* en tanto que *defensor y gobernante de las iglesias de Cristo*. Misión sagrada para la que le habilitarían tanto su *sanctissima sapientia* como su *venerabile studium*⁴².

Este ideal del Rey Predicador no fue circunscrito por Alcuino sólo a la correspondencia con su mentor Carlomagno. Si bien es cierto que el abad de Tours ignora las referencias a la Realeza sapiencial en sus misivas a los descendientes de Carlomagno (como en las que dirigió a Pipino de Aquitania y Carlos el Joven en los años 796 y 801⁴³), en cambio sí que plasmó este ideario en la correspondencia que intercambió con otros elevados personajes, como el rey Offa de Mercia (*reg.* 757-796) o algunos dignatarios de la corte carolingia.

El ancestral arquetipo político dual *fortitudo-sapientia* sería vinculado al tema del Rey Predicador en una carta de Alcuino a Carlomagno fechada en el año 800. La gracia divina, aseguraba Alcuino, ha concedido al emperador Carlos dos dones: el *engrandecimiento del Imperio terrenal* y la *felicidad de la sabiduría espiritual*⁴⁴. Pero estos dos dones, según especifica

⁴⁰ H. FICHTENAU, *Das karolingische Imperium, op. cit., ed. cit.*, pp. 83-84, n.º 1 y p. 85.

⁴¹ *Domino excellentissimo et in omni Christo honore devotissimo Carolo Regi Germaniae, Galliae atque Italiae, et Sanctis Verbi praedicatoribus...* (ALCUINO DE YORK, *Epistola ad domnum Regem*, ed. J.P. Migne, *op. cit.*, XXXIII, col. 187-190).

⁴² *Quapropter, dilectissime ecclesiarum Christi defensor et rector, tuae sanctissimae sapientiae venerabile studium alios ammonendo exhortetur, alios castigando corrigat, alios vitae disciplina erudiat* (ALCUINO DE YORK, *Epistola ad Carolum Magnum*, epístola CXXXVI, col. 209); *apud* W. EDELSTEIN, *Eruditio und Sapientia, op. cit.*, p. 73.

⁴³ *Vid.* las epístolas XXXVIII y CXIX de ALCUINO DE YORK (ed. J.P. Migne, *op. cit.*, col. 197-198 y 353-354).

⁴⁴ *Ideo divina te gratia his duobus mirabiliter dictavit muneribus, id est, terrenae felicitatis Imperio et spiritalis Sapientiae latitudine* (ALCUINO DE YORK, *Epistola ad domnum Regem*, ed. J.P. Migne, *op. cit.*, CIX, col. 329-331).

el abad anglosajón, son complementarios. En efecto, los grandes triunfos de la *potestas* terrenal del monarca franco sirven para que en los reinos de la Tierra se dé a conocer la potestad divina, *de forma que se insemine en ellos la palabra de Dios*⁴⁵. Por tanto, según concluye Alcuino de York, sería la propia *fortitudo* del emperador, su capacidad militar, la que lo convertiría en *praedicator Iesu Christi*⁴⁶.

Ya vimos en capítulos anteriores cómo el papa San Gregorio Magno y luego San Beda el Venerable habían perfilado un modelo de Realeza cristiana en el que el arquetipo del *Rex praedicator* ocupaba un lugar preeminente. De hecho, algunos reyes de Northumbria habrían encarnado esta figura según se lee en la *Historia Ecclesiastica Gentis Anglorum* del propio Beda el Venerable.

Sin embargo, un rey como Offa de Mercia no destacaba precisamente ni por su piedad ni por su cultura. Así pues, cuando Alcuino de York se dirige a este monarca anglo proclamándole *sapientísimo gobernante del pueblo de Dios* para exhortarle a que corrija *las costumbres depravadas* de su pueblo y se aplique a *instruirlos en la Ley de Dios*, sin duda está utilizando una fórmula retórica, una declaración de intenciones propia de un discurso sapiencial de la Realeza⁴⁷. Y es que el abad anglosajón de San Martín de Tours pretendía ejercer también su apostolado sapiencial en su patria isleña e intentaba conducir al rey de Mercia por la senda de rectitud y sabiduría que algunos beatos reyes de Northumbria habían seguido en el siglo anterior para regocijo de Beda el Venerable, el cantor de su *pietas*.

De esta forma, en su poema sobre los santos de York, Alcuino había propuesto como modelo de óptimo príncipe cristiano al erudito Aldfrith de Northumbria, «Rey y Maestro a un tiempo» (*Rex simul et magister*)⁴⁸. De ahí la llamada de atención de Alcuino al semibárbaro rey Offa: *corrige con diligencia las perversas costumbres de tu pueblo e instrúyelos en los preceptos del Señor*⁴⁹.

⁴⁵ *Vestra clarissima potestas et sanctissima voluntas in hoc omni labore studio ut Christi nomen clarificetur, et eius divina potestas per fortitudinis vestrae triumphos multis terrarum regnis innotescat...* (ALCUINO DE YORK, *Epistola ad domnum Regem*, loc. cit.).

⁴⁶ *...quatenus non solum magnitudo potestatis te Regem ostendat, sed etiam instantia seminandi verbi Dei in laude nominis Domini nostri Iesu Christi praedicatorem efficiat* (ALCUINO DE YORK, *Epistola ad domnum Regem*, loc. cit.).

⁴⁷ *Tu vero, sapientissime populi Dei gubernator, diligentissime a perversis moribus corrige gentem tuam et in praeceptis Dei erudi illam* (ALCUINO DE YORK, *Epistola ad Offa Regem*, ed. M.G.H. *Epistolae*, IV, epístola 64, p. 107; *apud* H.H. ANTON, *Fürstenspiegel und Herrscherethos in der Karolingerzeit*, op. cit., p. 93, n. 84).

⁴⁸ ALCUINO DE YORK, *Versus de Sanctis Eboracensis Ecclesiae*, vv. 843-846; *apud* P. GODMAN, *Poets and Emperors*, op. cit., p. 45.

⁴⁹ ALCUINO DE YORK, *Epistola ad Offa Regem*, ed. Migne, epístola CI, col. 147; *apud* W. EDELSTEIN, *Eruditio und Sapientia*, op. cit., p. 73.

En efecto, predicación y Realeza cristiana, serían las dos caras de una misma moneda, tanto en el pensamiento de Alcuino como antes en el de Beda el Venerable. Unos principios que no se quedaron en papel mojado. Hacia el año 788 Alcuino enviaba a uno de sus discípulos a la corte del rey Offa, a petición de éste, para que enseñara allí. En la carta en la que le anunciaba el envío de este maestro, el diácono de York, además de amonestar al rey de Mercia para que cuidara de que su discípulo *no ande ocioso ni se dé a la bebida*, alababa encarecidamente el perfil sapiencial del rey Offa (que no llegaba, en cuanto a cultura personal, a la suela de los zapatos de los antiguos reyes de Northumbria): *me complace tu resolución en promover la lectura, tu voluntad de que la luz de la Sabiduría, ahora extinguida en muchos lugares, pueda brillar en tu Reino. Sois la gloria de Britania, la trompeta del Evangelio, nuestro escudo y espada contra el Enemigo*⁵⁰.

El hijo de Offa, el príncipe Egfrido (el primer rey anglosajón ungido), iba a recibir también los consejos del maestro de Carlomagno. En efecto, Alcuino de York escribió en el año 786 al joven príncipe de Mercia (a quien pretendía casar con la princesa Berta, la hija predilecta de Carlomagno), una extensa misiva en la que alude a la figura de su padre, el rey Offa (a quien define como «un hombre sabio») y a la necesidad de que siga su ejemplo de justicia en el gobierno y recta conducta. Porque, según concluye Alcuino citando al rey Salomón: *un hijo sabio es la gloria de su padre (Proverbios, X, 1)*⁵¹.

Por otro lado, en una carta dirigida en el año 796 al duque Megenfrido, cabeza del ejército franco en Sajonia y *camerarius regis* (chambelán), Alcuino le amonestaba sobre la necesidad de convertir al Cristianismo a los paganos sajones. Y, al hilo de esta admonición, perfilaba una imagen del rey Carlos como un *nuevo David* a quien Dios ha concedido la sabiduría para que convierta muchos pueblos al amor y alabanza de Cristo, para que los enseñe, instruya y corrija según la *sabiduría que le ha concedido Dios*⁵².

⁵⁰ ALCUINO DE YORK, *Epistola ad Offa Regem*, epístola LXIV; *apud* S. ALLOTT, *Alcuin of York, op. cit.*, p. 50.

⁵¹ ALCUINO DE YORK, *Epistola ad Egfridum*, epístola CIV; *apud* S. ALLOTT, *Alcuin of York, op. cit.*, p. 48. Eventualmente, el proyecto matrimonial entre Egfrido y la princesa Berta fracasó dado el interés de Carlomagno por retener a su hija preferida a su lado, aun a costa de tener que admitir que mantuviera un amante reconocido (el abad laico Angilberto de Saint-Riquier). El conflicto diplomático que estalló a continuación entre el Reino de Mercia y el Reino Franco sólo pudo ser apaciguado por los buenos oficios del propio Alcuino de York y del abad Gervoldo de San Wandrille. Al fin, en el año 796 Offa y Carlomagno sellaban el primer tratado comercial entre un reino anglosajón y un poder continental.

⁵² *Sat enim haec omnia ñoptime novit dilectus meus David, cui Deus et Sapientiam dedit et bonam voluntatem, et plurimos convertit populos ad charitatem Christi et laudem...* Hos

De esta forma, Alcuino introducía un nuevo espíritu misional, más civilizado y evangelizador que el bárbaro método de conversiones forzadas. Curiosamente, en la misiva de Alcuino a Megenfrido se deslizaban algunos giros retóricos con un arcaico sabor anglosajón, dado que el abad anglosajón otorga a Megenfrido el tratamiento de «fidelísimo dispensador de tesoros» (recuérdese el concepto de «señor de tesoros» del *Beowulf*). Megenfrido, un guerrero culto, era miembro de la Academia palatina con el sobrenombre de *Tirso* y moriría con honor en el año 800 combatiendo a los Lombardos en Benevento.

Habían pasado catorce años desde la jornada de Verden del Aller, en la que Carlomagno había hecho ejecutar a 4.500 sajones paganos por su apostasía del Cristianismo (se habían convertido tras la destrucción por el rey franco del *Irmínsul*, «el pilar de los cielos», en el año 772)⁵³. Corrían entonces los duros tiempos de la rebelión del caudillo pagano Widukindo y eran las armas las que hablaban y no el Evangelio.

De esta forma, Carlomagno, envuelto en Sajonia en una guerra misional contra los paganos con tintes de Cruzada, justificaba mediante formulaciones religiosas de expansión de la Fe cristiana su política de hegemonía en Alemania. En esta línea, entregó, por ejemplo, al abad Sturmi la jurisdicción de la ciudad de Eresburgo a cambio del servicio militar de sus clérigos en la guerra contra los irreductibles Sajones⁵⁴. Lleno de un celo que podríamos llamar «cruzado», el rey franco decretó en su *Capitulatio de Partibus Saxoniae* (año 785) que todos los adultos sajones que evitaran el bautismo serían condenados a muerte y daba un plazo de sólo un año para que los recién nacidos fueran presentados para ser bautizados⁵⁵.

Pero en el 796, cuando Alcuino escribía la carta a Megenfrido, las cosas habían cambiado bastante tanto en Alemania como en la propia corte carolingia, ahora más civilizada y más consciente de lo que significaba

erudiat, admoneat et doceat, secundum Sapientiam sibi a Deo datam (ALCUINO DE YORK, *Epistola ad Megenfridum*, ed. J.P. Migne, *op. cit.*, XLII, col. 203-207).

⁵³ P. JONES y N. PENNICK, *A History of Pagan Europe*, *op. cit.*, p. 113; el *Irmínsul* era una columna de madera consagrada al dios de los cielos en el centro de un bosque consagrado.

⁵⁴ H. FICHTENAU, *Das karolingische Imperium*, *op. cit.*, *ed. cit.*, p. 153. El primo y condiscípulo de Alcuino en la *schola* de York, el clérigo anglosajón Willehado (730-789), había sido consagrado obispo de Bremen por orden de Carlomagno en el año 787, situando así una «cabeza de puente» cristiana en la orilla pagana del río Weser.

⁵⁵ CARLOMAGNO, *Capitulatio de Partibus Saxoniae*, c. 19, ed. A. Boretius, *M.G.H. Capitularia*, t. 1, Hannover, 1883, p. 70; Jean CHELINI, «Les remplois liturgiques carolingiens», *Ideologie e pratiche del reimpiego nell'Alto Medioevo*, XLVI *Settimane di studio del Centro Italiano di studi sull'Alto Medioevo*, vol. 1, Espoleto, 1999, p. 323.

realmente «evangelizar». Muy en particular, Alcuino de York intentaba que la evangelización de Sajonia fuera a través de la palabra y no de la espada. Con este propósito, había intentado convencer al propio Carlomagno de que su campaña de bautismos colectivos forzosos en Sajonia fuera acompañada de una catequesis previa, un aspecto en el que no se le hizo excesivo caso, aunque escribió al emperador y a todos los misioneros en Sajonia sobre este particular⁵⁶.

En el mismo año en el que escribía al duque Megenfrido, Alcuino intentaba moderar el ímpetu belicoso de Carlomagno, empeñado en proseguir la senda sangrienta de la «guerra misional». A pesar de que dulcifique su crítica con alusiones a la reciente victoria del monarca sobre los feroces y poderosos Ávaros (cuyo caudillo, el *kagan* Zodan, habría *doblado la rodilla ante el cetro guerrero* de Carlos), el diácono anglosajón deslizaba un ataque a la intransigente imposición del *yugo del diezmo eclesiástico* a los recién convertidos Sajones y sugiere que se inviertan todos los esfuerzos en la predicación del Evangelio según el modelo establecido por San Agustín en el *De Catechizandis Rudibus*. Alcuino advierte que, dada la resistencia a una Fe impuesta por parte de los Sajones, es mejor *perder el diezmo que destruir su fe* y cita el ejemplo de los Apóstoles, de quienes no se dice en ningún sitio que impusieran diezmos a los conversos al Cristianismo⁵⁷.

En esta dirección, Alcuino de York escribía a su buen amigo, el arzobispo Arno de Salzburgo (miembro de la Academia palatina), lamentándose de que los *soldados de Cristo* debieran *combatir por las cosas terrenales mientras que la espada de la Palabra de Dios permanecía inutilizada en su funda*⁵⁸. El implacable guerrero de Dios que era Carlomagno, si bien algo más moderado que en los años de la sangrienta jornada de Verden del Aller, no pareció hacer excesivo caso a su maestro ya que en el año 792, una nueva rebelión sajona desencadenaba una represión a gran escala, deportándose a uno de cada tres sajones fuera del país⁵⁹. Por el contrario, Alcuino de York era partidario de utilizar únicamente la *violencia psíquica* (evangelización forzosa, no conversión obligatoria) para ampliar los límites del *Imperium Christianum*⁶⁰.

⁵⁶ J. CHELINI, *Les remplois liturgiques carolingiens*, art. cit., p. 323. Estas cartas están editadas en los *Monumenta Germaniae Historica (Epistolae Aevi Carolini*, t. 4, n 111, p. 159); sobre el modelo misional carolingio *vid.* R.E. SULLIVAN, «The Carolingian Missionary and the Pagan», *Speculum*, 28, 1953, pp. 705-740, y «Carolingian Missionary Theories», *The Catholic Historical Review*, 42, 1956, pp. 273-295.

⁵⁷ ALCUINO DE YORK, *Epistola ad domnum Regem*, epístola CX; *apud* S. ALLOTT, *Alcuin of York*, op. cit., pp. 72-73.

⁵⁸ *Apud* H. FICHTENAU, *Das karolingische Imperium*, op. cit., ed. cit., p. 156.

⁵⁹ P. JONES y N. PENNICK, *A History of Pagan Europe*, op. cit., p. 127.

⁶⁰ H. FICHTENAU, *Das karolingische Imperium*, op. cit., ed. cit., p. 90.

En realidad, la colosal labor de Alcuino de York manifestó un espíritu en el que se entremezclaban el apostolado espiritual y el cultural. Así lo ha sostenido Etienne Gilson que habla de Alcuino de York como un «misionero de la cultura latino-cristiana». En su opinión, Alcuino habría «realizado verdaderamente la obra de un apóstol y un civilizador»⁶¹. El propio diácono de York nos ofrece un valioso testimonio de su conciencia *misional* al respecto: *en la mañana de mis días* —escribe en una de sus más bellas cartas a Carlomagno— *semejaba en Britania. Ahora, en la tarde de mi vida, cuando mi sangre se hiela, continúo sembrando en Francia y suplico con todo mi corazón que, por la gracia de Dios, la semilla germine en los dos países*⁶². Actitud también reflejada en otra carta enviada ese mismo año por el abad de Tours a su protector en la que propugna un programa de formación de predicadores e insiste en la idea formulada por San Agustín en su *De Cathecizandis Rudibus*: el *docere omnes gentes* debe anteponerse a la conversión forzosa de los paganos, es decir, debe haber instrucción previa a un bautismo siempre voluntario⁶³.

Por otra parte, de cara al siempre complejo equilibrio entre las dos espadas de la Cristiandad, Pontificado e Imperio, el arquetipo del Rey Predicador no era, ni mucho menos, inocuo. En la concepción política de Alcuino, asumida por Carlomagno, el rey es una suerte de *magister populorum* («maestro de las naciones») y no resultaba extraño afirmar que al pontífice romano únicamente le pertenecería *elevare las manos a Dios con Moisés* para ayudar con sus oraciones al triunfo de las armas de los Francos⁶⁴, una imagen mosaica que ya asumiera como propia el papa Zacarías en una epístola que dirigió a Pipino el Breve en el año 748, citando el auxilio espiritual de la plegaria de Moisés en la lucha de Josué contra los Amalecitas (*Éxodo*, XVII, 9)⁶⁵.

⁶¹ E. GILSON, *La Philosophie au Moyen Age*, *op. cit.*, *ed. cit.*, p. 179.

⁶² *Mane florentibus per aetatem studiis seminavi in Britannia. Nunc vero frigescente sanguine quasi vespere in Francia seminare non cesso* (ALCUINO DE YORK, *Epistola ad Carolum Magnum*, año 796, ed. J.P. Migne, *op. cit.*, XLIII, col. 207-210).

⁶³ *Christus iussit apostoles ut primum docerent gentes, deinde Fidei tingere et post Fidem ac baptismum praecipiant... quem beatus Augustinus ordinavit in libro cui De Catechizandis rudibus titulum praenotavit. Prius instruendus est homo de animae immortalitate et hanc Fidem roboratus homo et praeparatus baptizandus est* (ALCUINO DE YORK, *Epistola ad domnum Regem*, año 796, ed. J.P. Migne, *op. cit.*, XXXIII, col. 187-190). En una carta del año 802 al obispo de Lieja, Garibaldo, Carlomagno ponía un especial énfasis en esta cuestión.

⁶⁴ ALCUINO DE YORK, *Epistola XCIII* (*apud* L. HALPHEN, *Charlemagne et l'empire carolingien*, *op. cit.*, p. 101).

⁶⁵ *Codex Carolinus*, 3, ed. W. Gundlach, *M.G.H. Epistolae*, t. 3, Berlín, 1892, p. 480 (*apud* Dominique BARTHÉLEMY, «La chevalerie carolingienne: prélude au XIe siècle», *La Royauté et les élites dans l'Europe carolingienne*, *op. cit.*, p. 171).

Con todo, el papa Zacarías no le daba a esta frase la interpretación cesaropapista que Alcuino fabricaría después. Como ha señalado Louis Halphen, este confinamiento del papa a la oración dejaba a Carlomagno el terreno de la acción pastoral, en lo que era de hecho una dirección casi unipersonal de la Cristiandad⁶⁶. La figura del «Rey Sacerdote del Antiguo Testamento», encarnada en el apelativo de *Nuevo David* otorgado por Alcuino de York a Carlomagno, tendría así plena vigencia en el pensamiento político carolingio, siendo incluso su «rasgo distintivo».

El liderazgo espiritual del emperador alcanzaría incluso a la propia persona del sumo pontífice, a quien Alcuino, en nombre del rey de los Francos, se permite instruir sobre cómo debe conducirse: *que vuestra Prudencia* (préstese atención a la intitulación de corte sapiencial) *se adhiera en todo a las prescripciones canónicas y siga constantemente las reglas establecidas por los Santos Padres, a fin de que vuestra vida proporcione en todo el ejemplo de la santidad; que de vuestra boca no salgan más que piadosas exhortaciones y que vuestra luz brille delante de los hombres*⁶⁷. Al portador de esta carta, Angilberto de Saint-Riquier (uno de los abades laicos que integraban la Academia palatina), se le dan, además, instrucciones para que advierta al Papa de que debe vivir honestamente, gobernar piadosamente la Iglesia y ocuparse con mayor diligencia en desarraigar la herejía simoníaca que mancillaba el Cuerpo Místico de Cristo. Y es que Carlomagno sería, en los planteamientos de Alcuino, una suerte de pontífice laico en posición de impulsar o refrendar el magisterio doctrinal eclesiástico⁶⁸.

Pero no únicamente magisterio doctrinal, también le correspondería al emperador la *correctio* moral y disciplinar de la Iglesia. En el *Encomium Caroli Magni*, un poema laudatorio dirigido a Carlomagno al poco de su coronación en la Navidad del 800, Alcuino desarrollaba esta temática del soberano en tanto que reformador de la Iglesia: *una multitud de errores y males en todo el orbe precisan / ser enmendados por vos, ¡oh Rey, ornamento de la Iglesia! / La artera plaga de la simonía campa a sus anchas por la Tierra, / los dones místicos de Dios son vendidos*. Este poema terminaba con una cita de la *Eneida* de Virgilio (VI, 852): *alza a los sometidos y rebaja a los soberbios de forma que la santa paz y la sagrada piedad reinen por todas partes*⁶⁹.

A pesar de que en una carta dirigida a su amigo Arno, arzobispo de Salzburgo, Alcuino definía la preeminencia espiritual del pontífice sobre

⁶⁶ L. HALPHEN, *Charlemagne et l'empire carolingien*, op. cit., pp. 101-102.

⁶⁷ ALCUINO DE YORK, *Epistola XCIII*, loc. cit.

⁶⁸ L. WALLACH, *Alcuin and Charlemagne*, op. cit., pp. 5-29.

⁶⁹ *Erige subiectos et iam depone superbos / Ut paz et pietas regnet ubique sacra* (ALCUINO DE YORK, *Carmina*, XLV, vv. 41-44 y 67; P. GODMAN, *Poets and Emperors*, op. cit., p. 75).

el emperador y su consecuente inmunidad judicial sobre todo poder secular⁷⁰, lo cierto es que en el *Encomium Caroli Magni*, el abad anglosajón desarrolla un discurso cesaropapista que dejaba al papado en una situación de indisimulada sujeción con respecto a Carlomagno. En efecto, Alcuino definía en el poema de la siguiente forma la relación entre León III y el emperador: *que el rector de la Iglesia quede sujeto a vuestro gobierno, mi Rey, como debe de ser / y a su vez vos os sometáis a la diestra omnipotente del Señor, / para que vuestra vida sea dichosa y gobernéis sobre el ancho mundo / haciendo la voluntad de Dios cumplidamente*⁷¹.

Este modelo abiertamente cesaropapista de relaciones entre el pontificado y el imperio se concretó en la ceremonia de coronación del sucesor de Carlomagno, Luis el Piadoso. En el primer piso de la capilla palatina de Santa María de Aquisgrán, cerca del altar consagrado al Salvador, Carlomagno, revestido de todas las vestimentas propias de la majestad imperial, *predicó más que pronunció un discurso* y ordenó a su hijo que se coronara a sí mismo. El papa León ni siquiera fue invitado a la ceremonia. Y es que, como apunta Jacques Paul, «el hecho de que Carlos presidiera personalmente la coronación de su hijo encajaba perfectamente en sus atribuciones como vicario del Cristo glorioso»⁷².

Alcuino y las Siete Hijas de la Sabiduría

Quizá como consecuencia de su formación en la *schola* de York, donde la tradición didascálica de San Beda el Venerable era omnipresente, Alcuino iba también a insistir con una singular energía en la necesidad de recuperar las Artes Liberales, postulando incluso su sacralización en tanto que creación divina reconocida *in Naturis* por los filósofos⁷³.

⁷⁰ H.H. ANTON, *Fürstenspiegel und Herrscherethos in der Karolingerzeit*, op. cit., p. 120, n.º 240.

⁷¹ *Rector et ecclesiae per te, Rex, rite regatur / Et te magnipotens dextra regat Domini, / Ut felix vivas lato regnator in orbe, / Proficiens facias cuncta Deo placita* (ALCUINO DE YORK, *Carmina*, XLV, vv. 71-74; P. GODMAN, *Poets and Emperors*, op. cit., p. 76).

⁷² J. PAUL, *L'Église et la culture en Occident*, op. cit., ed. cit., t. 1, p. 13.

⁷³ Émile BRÉHIER, *La Philosophie du Moyen Age*, París, 1937, p. 47; vid. R. GIACONE, «Giustificazione degli *Studia Liberalia*: dalla sacralizzazione alcuiniana all'immanentismo di Giovanni Scoto Eriugena», *Civiltà del Piemonte. Studi in onore di Renzo Gandolfo nel suo settantacinquesimo compleanno*, Turín, 1975, pp. 823-832. En efecto, tanto Giacone como Bréhier consideran pionero en esta sacralización de las Siete Artes Liberales a Alcuino de York, mientras que Ernst R. CURTIUS por su parte señala que se debió primeramente a Casiodoro (*Europäische Literatur und Lateinisches Mittelalter*, op. cit., ed. cit., t. 2, p. 634).

Serían, por tanto, las Siete Artes Liberales, postuladas como *siete grados de la Sabiduría*, escalones místicos de una *scala coeli*, la base de la ciencia en el mundo carolingio. Haciéndose eco del *De Ordine* (II, XIV, 39) de San Agustín, Alcuino transformó a las Artes Liberales en escalones o grados (*quibus gradibus*) en el ascenso de la razón humana a la contemplación de la Divinidad⁷⁴. Y es que, al alcanzar el final de esta «escalera hacia el Cielo» el discípulo descubrirá que la Sabiduría no es una terrenal *delectatio transitoria* sino que consiste en la perfección evangélica, *alimento de los ángeles (cibum angelorum: Salmos, LXXVII, 25)*, un verdadero *maná celestial*⁷⁵.

La célebre *Scala coeli*, la Escalera angélica entre el Cielo y la Tierra que ensoñara Jacob (*Génesis, XXVIII, 12*), se convierte en la pluma de Alcuino en una *santísima Escalera* por la cual se puede penetrar en los secretos del Cielo, a través de siete peldaños identificados como los *siete dones del Espíritu Santo*, esto es, los siete sacramentos, pero también las Artes Liberales que permitieron a los doctores de la Iglesia vencer a los heresiarcas⁷⁶. De esta forma, Alcuino realizaba a partir de la *llama septiforme de la Sabiduría* una jerarquización de los Cielos muy similar a la que había llevado a cabo siglos antes el Pseudo-Dionisio Areopagita con los órdenes angélicos⁷⁷.

Este sistema sacralizado de las Artes Liberales Alcuino lo desarrollará, tomándolo de las *Institutiones* de Casiodoro, en su *Disputatio de Vera Philosophia*, un pequeño tratado que hacía las veces de prefacio de su Manual intitulado *De Grammatica*. En este opúsculo Alcuino iba a elaborar, siguiendo el método socrático de simular un diálogo entre un maestro y un discípulo, lo que podemos considerar como un completo programa formativo. De la misma forma que la didascalía era sagrada para Alcuino, asimismo los Libros sagrados van a ser presentados como didácticos por él, tal y como se observa en su *De Disputatione Puerorum* o en sus *Interrogationes in Genesim*⁷⁸. De estos tratados se puede deducir que Alcuino

⁷⁴ JOHN MARENBO, «Carolingian Thought», *Carolingian Culture: Emulation and Innovation*, op. cit., p. 172.

⁷⁵ ALCUINO DE YORK, *De Anima*, ed. J. P. Migne, *Patrologia Latina*, t. 101, col. 851-854.

⁷⁶ P. COURCELLE, *La consolation de la Philosophie*, op. cit., pp. 45-46. Esta interpretación la hallamos plasmada en una miniatura del manuscrito de Sélestat n.º 93 (fol. 47rº), del siglo X, donde se representa a las Siete Artes Liberales a un tiempo como hijas de la Dama Filosofía boeciana y como dones del Espíritu Santo.

⁷⁷ *Haec santissima somniantis Jacob Scala per quam Coeli secreta, septenis spiritualium charismatum gradibus, pia penetrare solet intelligentia* (ALCUINO DE YORK, *Epistola ad Paulinum patriarcham*, loc. cit.); vid. en este sentido DONALD A. BULLOUGH, «Alcuin and the Kingdom of Heaven: Liturgy, Theology and the Carolingian Age», *Carolingian Essays: Andrew W. Mellon Lectures in Early Christian Studies*, ed. U. Blumenthal, Washington, 1983, pp. 1-69.

⁷⁸ R. FOLZ, *Le couronnement impérial de Charlemagne*, op. cit., p. 85.

veía, siguiendo a Boecio y Casiodoro, en las Siete Artes Liberales en particular y en la sabiduría en general *un medio que conducía a Dios*⁷⁹.

En concreto, en el mencionado opúsculo que compuso Alcuino sobre la Gramática, éste establecía con rotundidad que el primero de los atributos del alma es la sabiduría, un atributo cuya inmortalidad sería consustancial a la de la propia alma⁸⁰. Por consiguiente, cuando a continuación Alcuino afirma que las *Sophiae vias* conducen a la vida eterna⁸¹ lo haría en el contexto de una sabiduría cristiana, encaminada ante todo a la salvación del alma humana. Se especifica, sin embargo, que esta Sabiduría que conduce a la eternidad es también *saecularis*, pues está integrada por los *Liberalium studia*⁸².

Por si esta argumentación no fuera del todo convincente, Alcuino utiliza en este mismo fragmento la que es una de las imágenes sapienciales más poderosas de la tradición bíblica con el fin de llevar a cabo una sacralización de las Artes Liberales. Rememorando el pasaje de los *Proverbios* en el cual Salomón relataba que la *Hokhmá*, una vez más actuando como una persona divina más que como un principio abstracto, se había construido para sí una *Casa apoyada sobre siete columnas* (*Proverbios IX, 1*), Alcuino identificaba estas siete columnas con los siete dones del Espíritu Santo que iluminan a la Iglesia de Cristo (los sacramentos pero también las Artes Liberales), una identificación en la que le había precedido Casiodoro (*Institutiones*, II, praefatio)⁸³.

La propia Iglesia Católica, en tanto que *corpus Christi*, sería la encarnación en un útero virginal de la *Casa de la Sabiduría*, una imagen del Misterio de la Encarnación ya que el Templo que se habría construido la Sabiduría no sería otro que el vientre de la Virgen María, donde Dios había morado nueve meses⁸⁴. Por otro lado, esta *domum Sapientiae* salomónica sería también la prefi-

⁷⁹ R. FOLZ, *Le couronnement impérial de Charlemagne*, op. cit., p. 84.

⁸⁰ *Quae sunt animae ornamenta? Primo omnium Sapientia. Unde scimus Sapientiam esse perpetuam? Consequens videtur utramque esse perpetuam, animam scilicet et Sapientiam* (ALCUINO DE YORK, *Disputatio de Vera Philosophia*, op. cit., col. 850-853).

⁸¹ *At si ille amore saecularis Sapientiae flagrans, coelestis vero, quae ad vitam ducit perpetuam* (ALCUINO DE YORK, *Disputatio de Vera Philosophia*, loc. cit.).

⁸² *...qui non solum litterario nos liberalium studiorum itinere ducere nosti, sed etiam meliores Sophiae vias, quae ad vitam ducit aeternam poteris?* (ALCUINO DE YORK, *Disputatio de Vera Philosophia*, loc. cit.). La utilización del término *Sophia* por Alcuino pudiera indicar una acepción más alegórica que el término latino *Sapientia*, acaso queriendo darle un mayor significado místico (vid. John MEYENDORFF, «Wisdom-Sophia: contrasting approaches to a complex theme», *Studies Ernst Kitzinger*, 243, 1988, pp. 391-401).

⁸³ J. MARENBNON, *Carolingian Thought*, art. cit., pp. 172-173.

⁸⁴ ALCUINO DE YORK, *Disputatio de Vera Philosophia*, ed. cit., col. 853; J. MARENBNON, *Carolingian Thought*, art. cit., p. 172.

guración, con sus siete columnas, de las siete iglesias del Asia mencionadas en el *Apocalipsis* de San Juan, del mismo modo que las *Siete Hijas de la Sabiduría* no son, para Alcuino, otras que las propias Siete Artes Liberales⁸⁵.

Casi un siglo después, en un arcano tratado de numerología sagrada encargado por el rey Carlos el Calvo, la *Explanatio in Ferculum Salomonis*, el influyente arzobispo Hincmar de Reims retomará este tema alcuínico, el del espíritu septiforme de la Sabiduría, aprovechando la descripción del pabellón real del rey Salomón. No era casual, ni mucho menos, esta elección temática, dada la insistencia con la que los literatos de la corte del Rey Calvo le comparaban con Salomón⁸⁶.

Tras una disquisición teológica sobre la Santísima Trinidad, Hincmar sacaba a colación, sin solución de continuidad, el tema principal, extraído del *Cantar de los Cantares* (III, 9): el pabellón de Salomón, el *debir* hebreo o *ferculum Salomonis*, un baldaquín hecho de madera de cedro del Líbano que estaría situado frente al Templo de Jerusalén y en el que *las hijas de Sión* contemplarían al rey Salomón coronado. Este *ferculum* sería, según aclara Hincmar, una alegoría de la Iglesia de Cristo.

Lo cierto es que el pasaje del *Cantar de los Cantares* sólo menciona unas columnas de plata, un artesonado de oro y unos asientos de púrpura y ébano. Pero Hincmar añade que serían dos estas columnas de plata y que habría asimismo un candelabro de siete brazos (la *menorah* hebrea), siete sellos y siete ojos, en lo que parece una descripción simbólica de las virtudes de la Iglesia. De este modo, los siete brazos de este «candelabro» simbólico no representarían, según el arzobispo de Reims, sino a la *septiformem Sancti Spiritus gratia*, las siete columnas de la Casa de la Sabiduría del Antiguo Testamento⁸⁷, es decir, la propia Sabiduría divina con sus siete hijas, las *Artes Liberales*.

⁸⁵ *Legimus, Salomone dicente, per quem ipsa Sapientia se cecinit: Sapientia aedificavit sibi domum, excidit columnas septem. Quae sententia licet ad divinam pertineat Sapientiam, quae sibi in utero virginali domum, id est, corpus, aedificavit, hanc et septem doni Sancti Spiritus confirmavit: vel Ecclesiam, quae est domus Dei, eisdem donis illuminavit; tamen Sapientia Liberalium litterarum septem columnis confirmatur* (ALCUINO DE YORK, *Disputatio de Vera Philosophia*, ed. cit., col. 853). En un tratado anglosajón que ya hemos analizado en otro capítulo, el *De Metris et Enigmatibus* del abad ADELMO DE MALMESBURY, encontramos una referencia a este asunto: *etiam illa proverbialis aula cuius architecta et opifex Sapientia Salomone attestante legitur extitisse, nonne septenis columnarum fulcimentis innixa sustentatur, cum infertur: Sapientia aedificavit sibi domum, excidit columnas septem* (*De Metris et Enigmatibus ac pedum regulis*, praefatus, op. cit., p. 64).

⁸⁶ J.L. NELSON, *Charles le Chauve et les utilisations du savoir*, art. cit., p. 49.

⁸⁷ HINC MAR DE REIMS, *Explanatio in Ferculum Salomonis*, loc. cit.); sobre el simbolismo del número siete y su relación con la Sabiduría, vid. M.TH. D'ALVERNY, *La Sagesse et ses sept filles*, art. cit.

En una misiva enviada en el año 796 a su amigo, el obispo San Paulino de Aquilea, Alcuino de York iba a completar esta *interpretatio* sapiencial de parte del vocabulario teológico cristiano. Utilizando un vibrante lenguaje simbólico de resonancias bíblicas, el abad de Tours evoca un *Santísimo Corazón de la Tierra de promisión* que emana *miel de Sabiduría* y luce con el *fulgor de la caridad*, dos virtudes en cuyo honor el rey Salomón construyó *una bella mansión*: el Templo de Jerusalén⁸⁸. Según el relato bíblico, este Templo custodiaba en su *sancta sanctorum* el Arca de la Alianza, a la cual Alcuino convierte en un Arca de la Sabiduría (*Arca Sapientiae*), un Arca que contenía la *Paz eterna* de los dos rollos de la Ley mosaica en lugar de la *chaldaea flamma*, la llama del impío saber pagano de los Caldeos⁸⁹. De nuevo, Alcuino daba un significado sapiencial a uno de los aspectos esenciales de la doctrina cristiana, en este caso el pacto de Jehová con el Pueblo Elegido.

A continuación, el abad de San Martín de Tours recuerda la estampa bíblica del Arca en la cual se la describe protegida por las alas de dos efigies doradas de Querubines (*Éxodo*, XXV, 10), en lo que era una representación de los ángeles custodios del carro celestial en cuyo trono tomaba asiento el propio Jehová (*I Crónicas*, XXVIII, 18). De hecho, la voz de Jehová que habló a Moisés y a Josué desde el Arca lo hizo desde algún lugar situado entre las efigies de los Querubines guardianes (*Números*, VII, 89).

Alcuino convierte a estos Querubines en *custodios de la Ciencia*, apoyándose en el hecho de que bajo sus alas se pronunciaban los oráculos para el pueblo de Israel y de allí manaban *las aguas de la salvación eterna* que irrigaban las tierras de la ignorancia⁹⁰. Y aquí surge ante nosotros una compleja cuestión: ¿cuál es el origen de la Imagen sapiencial aplicada a los Querubines por Alcuino de York?

De las casi noventa ocasiones en las que el término *cher'ub* aparece en la Biblia, ya sea designando al ángel guardián de las puertas del jardín del Edén (*Génesis*, III, 24), a los ángeles que transportan a Jehová (*II Samuel*, XXII, 11) o a los seres que, en las visiones proféticas de Ezequiel, custodian *la sagrada montaña del Señor* (*Ezequiel*, XXVIII, 11-29), no hay ninguna en la

⁸⁸ *Tum vero sanctissimum cor Terra est repromissionis, Sapientiae melle manans, et suavissime charitatis luce redundans, in que verus et gloriosus Salomon virtutum geminis Templum pluchrae habitationis suae maiestati construxit* (ALCUINO DE YORK, *Epistola ad Paulinum patriarcham*, ed. J.P. Migne, *Alchuini Epistolae*, XL, *Patrologia Latina*, t. 100, París, 1863, col. 200-202).

⁸⁹ *...in quo sancta sanctorum... ibi Arca Sapientiae, et duorum tabulae testamentorum... non chaldaea flamma periturum sed aeterna pace permansurum* (ALCUINO DE YORK, *Epistola ad Paulinum patriarcham*, loc. cit.).

⁹⁰ ALCUINO DE YORK, *Epistola ad Paulinum patriarcham*, loc. cit.

que se pueda colegir una vinculación de éstos con la Sabiduría. De modo que únicamente nos resta acudir a la que consideramos probable fuente de esta asociación, el *De Caelesti Hierarchia* del Pseudo-Dionisio Areopagita. En su capítulo VII, el Areopagita atribuía una etimología sapiencial al término hebreo *Cherubim*, el cual vendría a significar según su interpretación *muchedumbre de la Ciencia*. Un extraño apelativo que aparece exactamente reproducido en la carta de Alcuino a San Paulino de Aquilea: *multitudinem Scientiae*.

En consecuencia, en ausencia de alguna otra fuente que sea desconocida para nosotros, parece evidente una inspiración directa de Alcuino en la obra del pseudo-Dionisio, una obra accesible para él dado que el *corpus dionisiacum* ya había sido importado al Reino Franco por Pipino el Breve. Sin embargo, resulta curioso advertir que los llamados *Libri Carolini*, el importante compendio teológico compuesto en el marco del Concilio de Frankfurt (794) por el obispo Teodulfo de Orléans, el gran rival de Alcuino de York en la corte, dedicaron un capítulo entero a polemizar contra estas personificaciones alegóricas provenientes de la Antigüedad Clásica.

Este pasaje, que se apoya en citas de San Isidoro de Sevilla, presenta un completo catálogo de personificaciones rechazables desde la óptica cristiana, señalando que hay ficciones que pueden llevar a engaño no sólo por su cercanía al acervo mítico pagano sino porque eran usadas en ocasiones en contradictoria sustitución de los conceptos bíblicos⁹¹. En cualquier caso, posponemos ahora un análisis más detenido de la presencia del Ideal Sapiencial en el *corpus dionisiacum* hasta el capítulo en el que abordaremos el pensamiento de Juan Escoto Erígena.

Pero el contenido de esta carta tan rica en alegorías no termina con los Querubines. En los *ríos de vida eterna* que emanaban del Arca estarían escondidos los *tesoros de la Sabiduría*, unos tesoros ocultos *cuya llave tiene David*, afirma Alcuino⁹². ¿A qué *David* se está refiriendo en este momento? El contexto, enmarcado en la Imagen sapiencial del Arca de la Alianza, invita a pensar en el Rey Salmista pero no es descartable que aluda al propio Carlomagno, a quien tantas veces dio Alcuino este apelativo en su correspondencia. No menos interesante es su interpretación de la figura alegórica que simboliza esta *clavis sapientiae*. En su visión del asunto, la llave de David no sería otra cosa que la *eloquentia*, la cual,

⁹¹ Percy E. SCHRAMM, «Carlomagno: su pensamiento y sus principios ideológicos», *Anuario de Estudios Medievales*, 1, 1964, pp. 22-23.

⁹² *Quid in tam affluentibus tui cordis thesauro non invenitur? cuius habitator ille agnoscitur esse in quo sunt omnes thesauri Sapientiae et Scientiae absconditi (Coloss. II, 3) qui habet clavem David (ALCUINO DE YORK, Epistola ad Paulinum patriarcham, loc. cit.)*.

impulsada por la caridad, desvela los tesoros arcanos del alma⁹³. Una vez más, la *eloquentia* cristiana, erigida ahora en *llave davidica*, presidía las reflexiones de Alcuino.

La correspondencia científica de Alcuino, vehículo de un discurso político

Resta por abordar un último aspecto de estos elogios vertidos sobre la erudición de Carlomagno: aquellos que se produjeron en relación con la actividad científica de su corte. A este respecto, nos llama en primer lugar la atención el hecho de que una buena parte de las disquisiciones sapienciales de Alcuino de York se produjeran en el marco de discusiones con el emperador sobre cuestiones astronómicas o científicas. Como el mismo Alcuino decía: *multas habemus curiositates*. Y estas *curiositates* eran ocasión de apasionados debates en el seno de la Academia palatina.

Por otra parte, no debemos presuponer que los tratados científicos del Alto Medievo son representativos únicamente del pensamiento de un reducido grupo de sabios desconectados de la realidad política del momento. Tal y como sostiene Danielle Jacquart, el tipo de cuestiones planteadas por los sabios de la Edad Media y su actividad como transmisores de conocimiento no resulta indiferente para la evolución ideológica del período. Más aún si tenemos en cuenta que estamos hablando de una época que reivindicó insistentemente el carácter unitario del saber⁹⁴.

Una medida de la importancia política que otorgaba Carlomagno a la observación del curso de las estrellas nos la da el hecho de que, en el curso de una de sus campañas militares en la rebelde Sajonia, enviara un correo urgente a Alcuino de York para consultarle en torno a un hecho astronómico: si la conjunción del planeta Marte y la constelación de Cáncer constituía un presagio sobre el curso de la guerra⁹⁵. De la misma forma, el eclipse de Sol que tuvo lugar en el año 807, que coincidió con la conjunción del planeta Mercurio y el propio astro rey, se interpretó en Aquisgrán como una premonición de la muerte de Carlomagno, según apunta Eginardo en su *Vita Karoli*⁹⁶.

⁹³ *...clavem David, clavem eloquentiae, charitatis clave aperit, et quae vult in arcano pectoris tui thesauro, clave Sapientiae claudit* (ALCUINO DE YORK, *Epistola ad Paulinum patriarcham*, loc. cit.).

⁹⁴ Danielle JACQUART, «Quelle histoire des sciences pour la période médiévale antérieure au XIII^e siècle?», *Cahiers de civilisation médiévale*, 39, 1996, p. 112.

⁹⁵ H. FICHTENAU, *Das karolingische Imperium*, op. cit., ed. cit., p. 62.

⁹⁶ H. FICHTENAU, *Das karolingische Imperium*, op. cit., ed. cit., p. 205, n.º 1.

Pero más que las interpretaciones astrológicas de los acontecimientos políticos, aquí nos interesa el análisis de las formulaciones ideológicas unidas a escritos astronómicos. Por poner un ejemplo, la epístola que Alcuino cursó a Carlomagno sobre el curso del Sol a través de las casas zodiacales en el año 798 le sirvió de excusa para un panegírico sobre la concesión por Dios a Carlomagno de la *ciencia de las leyes divinas* y el *conocimiento de los fenómenos de la Naturaleza*⁹⁷.

En otra carta, ésta sobre las apariciones en el firmamento del planeta Marte, el monje se permite una reflexión sobre la *via regia*. Un «camino regio» que consistiría, *según se lee en los libros de las historias de los antiguos*, en ejercitar las *virtudes del guerrero* y la *templanza del sabio* en los asuntos de gobierno⁹⁸. Un discurso similar se despliega en la carta que envió a su protector sobre el curso de las estrellas, en la que lo proclama *Rey preclaro, nuevo David, sabio en todo tipo de ciencias* y poseedor de *virtudes de todo género*⁹⁹, o en la epístola fechada en el año 798 sobre las causas de las fases de la Luna, en la que introdujo el tema de la *translatio Studii* desde Atenas a Francia¹⁰⁰. En todo caso, una pauta común a todas estas cartas radica en el exquisito cuidado que pone siempre Alcuino de York en situar la sabiduría del soberano por encima de la suya propia.

Dungalo de Pavía y su epístola sobre los eclipses de Sol

Pero no es en una carta de Alcuino de York donde descubrimos el mejor ejemplo de un discurso sapiencial de la Realeza carolingia en el contexto de una correspondencia científica. Es en una epístola en torno a la misteriosa cuestión de los eclipses solares, dirigida en el año 810 a Carlomagno por un miembro de la Academia palatina, el monje irlandés Dungalo el Recluso. Por aquel entonces Dungalo era monje en la abadía de Saint-Denis, donde residía desde el año 784, cuando arribó muy joven a la Galia desde su Irlanda natal donde había estudiado en la famosa escuela de Bangor. Acabaría su trayectoria en Italia tras ser nombrado por un decreto imperial *magister* en la abadía de San Agustín de Pavía (año 825). Todavía

⁹⁷ ALCUINO DE YORK, *Epistola de Cursu Solis per signa Zodiaci ad domnum Regem*, ed. J.P. Migne, *op. cit.*, LXXXIII, col. 269-274.

⁹⁸ ALCUINO DE YORK, *Epistola de Apparitione stellae Martis*, año 798, ed. J.P. Migne, *op. cit.*, LXXXIV, col. 274-278.

⁹⁹ ALCUINO DE YORK, *Epistola de Cursu Siderum ad domnum Regem*, ed. J.P. Migne, *op. cit.*, LXXXV, col. 278-281.

¹⁰⁰ ALCUINO DE YORK, *Epistola de causae ob quas Luna Minor vel Maior appareat*, *loc. cit.*

le dará tiempo antes de morir a verse envuelto en una disputa teológica con el obispo Claudio de Turín en defensa de la veneración de las imágenes (c. 828), motivo por el cual compuso un tratado que es buena prueba de su profunda erudición y conocimiento del griego (lo que no era muy habitual en el mundo carolingio). Parece ser que pasó sus últimos años de regreso en su Irlanda natal, retirado en el monasterio de Trebbia.

La misiva sobre los eclipses de Sol fue enviada por Dungal a Carlomagno con ocasión de una *interrogatio* dirigida por un preocupado emperador al entonces superior monástico de Dungal, el abad Waldo de Reichenau, sobre la causa de un doble eclipse solar que había tenido lugar el año anterior (7 de junio y 30 de noviembre del 810). Un doble eclipse que había sobrecogido a la corte de Aquisgrán al coincidir con las muertes sucesivas de tres vástagos del emperador: Rotruda (fallecida el 6 de junio), Pipino el Jorobado (monje en Prüm, en el exilio por su rebelión del año 792) y Pipino, rey de Italia (fallecido el 8 de julio). También el elefante que había regalado a Carlomagno el poderoso califa abasí Harún al Rashid moría en esos días, lo cual fue interpretado como un mal presagio. Por si esto fuera poco, el primogénito del emperador, Carlos, moría en abril del año siguiente.

Por lo tanto, la epístola del monje Dungal de Pavía tenía como objetivo primordial explicar estos fenómenos astronómicos y tranquilizar el ánimo del emperador¹⁰¹. Pero además supone una pieza de enorme interés por el grado de mimetismo semántico que el sabio irlandés exhibe con los planteamientos sapienciales que el ya difunto Alcuino de York había desarrollado años antes.

Lo cierto es que asombra la complejidad de la formulación de la Realeza sapiencial expuesta por Dungal de Pavía en una carta cuyo objetivo inicial era bien distinto. Ciertamente, Dungal, como buen *scotus* (nombre genérico que se daba a los irlandeses en el Continente), era un hombre de una vasta cultura clásica que no se limitaba a sus conocimientos astronómicos, alguien capaz de componer un tratado sobre la iconoclastia contra las tesis del obispo Claudio de Turín.

Una erudición que fue apreciada en el 825 por el coemperador Lotario, quien le solicitó que se hiciera cargo de la *schola* de su *civitas regia* de Pavía. Una erudición que compartía asimismo con los otros dos irlandeses presentes en la corte imperial: el maestro de la *schola* palatina, Clemente de Irlanda (o Clemente Escoto: autor de un *Ars Grammatica* dedicado al nieto de Carlomagno, Lotario) y el matemático y geógrafo Dicuil de Irlanda, un *computator* llamado a la corte de Aquisgrán en el 809 y autor

¹⁰¹ J.L. NELSON, *La cour impériale de Charlemagne*, art. cit., p. 182.

luego de un importante tratado cosmográfico, el *De Mensuratione Orbis Terrae* (año 825), en el que descubrió a los Francos la existencia de una tierra remota: Islandia¹⁰².

Ya desde la intitulación inicial de Carlomagno como *esforzadísimo continuador de las virtudes regias* que encarnaron en el pasado sus antecesores, los emperadores romanos (unas virtudes que se enumeran: vida longeva, confianza en la salvación, continua benevolencia, gloria sin fin, reinado pacífico...)¹⁰³, se observa una clara intencionalidad política en las palabras del monje irlandés. En efecto, Dungalo se cuida mucho de reconocer con nitidez la *auctoritas* doctrinal que ejerce su *piadosísimo soberano* sobre las materias científicas que va a abordar en la epístola. Así, afirma que Dios ha otorgado los *efluvios de la Sabiduría* al emperador por encima de cualquier otro hombre, de igual modo que el resto de las *santas virtudes*¹⁰⁴. En consecuencia, es al propio emperador a quien corresponde determinar la rectitud de lo que Dungalo de Pavía va a exponer en su misiva, así como instruirle y dirigirle en aquello que ignore¹⁰⁵.

Utilizando el mismo lenguaje que Alcuino de York desplegaba en aquellas cartas en las que respondía a las dudas científicas de Carlomagno, el maestro irlandés Dungalo procuraba de esta forma salvaguardar la suprema posición de su protector en la jerarquía sapiencial a pesar de estar, en realidad, instruyéndole en la ciencia astronómica según la enseñara Macrobio¹⁰⁶. La justificación que elabora a continuación el gramático irlandés para apuntalar la condición magisterial del emperador resulta ser una de las formulaciones sapienciales más acabadas del período carolingio.

En efecto, Dungalo aboga para que la *clarísima y purísima luz* de la sabiduría de Carlos ilumine las abiertas llanuras del reino y rocíe *con los rayos de su serentísimo esplendor a los reclusos*¹⁰⁷, en lo que era una alusión

¹⁰² J. DE GHELLINCK, *Littérature latine au Moyen Age*, op. cit., t. 1, p. 93.

¹⁰³ *Domino gloriosissimo Carolo serenissimo augusto, omnium antecedentium Romanorum principum cunctis nobilibus honestisque regaliū virtutum donis et exercitiis studiosissimo, vita longæva, fida salus, continua benevolentia, Pax, corona immarcescibilis, gloria sine fine* (DUNGALO DE PAVÍA, *Epistola de Duplici Solis Eclipsi ad Carolum Magnum*, ed. J.P. Migne, *Patrologia Latina*, t. 105, París, 1864, col. 447-458).

¹⁰⁴ *Vos autem, domine piissime auguste, quibus prae omnibus affluentiam sapientiae, sicut et caeterarum sanctarum virtutum Deus distribuit* (DUNGALO DE PAVÍA, *Epistola de Duplici Solis Eclipsi ad Carolum Magnum*, loc. cit.).

¹⁰⁵ DUNGALO DE PAVÍA, *Epistola de Duplici Solis Eclipsi ad Carolum Magnum*, loc. cit.

¹⁰⁶ Vid. B.S. EASTWOOD, «The Astronomy of Macrobius in Carolingian Europe: Dungal's letter of 811 to Charles the Great», *Early Medieval Europe*, 3, 1994, pp. 117-134.

¹⁰⁷ *Ut non solum vestrae purissimae et clarissimae sapientiae lux his qui prope sunt luceat, sed et his quilongae; et non solum per aperta camporum discurrentes illustret, verum etiam reclu-*

evidente a su propio apodo latino en el seno de la Academia palatina: *Reclusus*. Además, considera necesario que todos los Francos rueguen asiduamente a Jesucristo para que mantenga durante muchos años al frente de su pueblo, el *populus christianus*, a semejante *príncipe y maestro*¹⁰⁸. Una formulación de la Realeza sapiencial que se perfila de la siguiente manera: el gobernante es *el doctor supremo de todo el pueblo por igual*, para instruirlo *en las buenas obras, las virtudes y las disciplinas honestas* (las Artes Liberales)¹⁰⁹.

Asimismo, en la exposición del astrónomo irlandés, la figura de Carlomagno constituiría un *exemplum* perfecto para el resto de los gobernantes debido a cuatro virtudes fundamentales, las cuales constituyen a su vez un esbozo de una cuatripartición social: el buen regimiento de los súbditos, el ejercicio legítimo de la milicia por parte de los guerreros, la recta observación de los ritos de la religión cristiana por parte de los clérigos y la honesta búsqueda del saber y la ortodoxia religiosa por parte de los filósofos y los escolares¹¹⁰.

En fin, Dungalo de Pavía subraya en la conclusión de su carta al emperador las tres virtudes políticas que más valora en la figura de Carlomagno: fortaleza, piedad y sabiduría (*fortitudo, pietas et sapientia*), principios que se aplicarían a los tres órdenes sociales: milicia, clero y academia (*militia, clerus, schola*). De esta forma, Dungalo escribe en un arrebato de exaltación de la figura del emperador: *en verdad decimos lo que todos proclaman con una sola voz: que en esta tierra que ahora es dominada por los Francos, por la gracia de Dios, nunca se ha visto desde el inicio del Mundo un príncipe semejante, que sea tan fuerte, sabio y religioso como lo es nuestro augusto señor Carlos*¹¹¹.

...sicut licet per rimas et juncturas vestri serenissimi splendoris radius exerens perfundat (DUNGALO DE PAVÍA, *Epistola de Duplici Solis Eclipsi ad Carolum Magnum, loc. cit.*).

¹⁰⁸ *Omnibus ergo valde necesse est attentis et assiduis precibus rogare et postulare, ut Dominus et Salvator noster Iesus Christus suo populo donet et tribuat multis annis de talis et tanto principe et magistro gaudere* (DUNGALO DE PAVÍA, *Epistola de Duplici Solis Eclipsi ad Carolum Magnum, loc. cit.*).

¹⁰⁹ DUNGALO DE PAVÍA, *Epistola de Duplici Solis Eclipsi ad Carolum Magnum, loc. cit.*).

¹¹⁰ *...et perfectum habetur exemplar rectoribus ad suos subiectos bene regendos, militibus ad suam exercendam legitime militiam, clericis ad universalis christianae religionis ritum recte observandum, philosophis et scholasticis ad honeste de humanis philosophandum et sapiendum, reverenterque atque orthodoxe de divinis sentiendum et credendum* (DUNGALO DE PAVÍA, *Epistola de Duplici Solis Eclipsi ad Carolum Magnum, loc. cit.*).

¹¹¹ *Hoc tantum veraciter dicimus, quod omnes uno ore conclamant, quia in ista terra, in qua nunc Deo donante Franci dominantur, ab initio Mundi, talis Rex et talis princeps nunquam visus est, qui sic esset fortis, sapiens et religiosus sicut noster dominus augustus Carolus* (DUNGALO DE PAVÍA, *Epistola de Duplici Solis Eclipsi ad Carolum Magnum, loc. cit.*).

Los límites del Ideal Sapiencial de Alcuino: Razón *versus* Sabiduría

Pierre Riché ha escrito que la obra de Alcuino supuso una rehabilitación de la *Ratio* frente a la solitaria primacía de la exégesis de las Sagradas Escrituras¹¹². Riché cita en particular un pasaje del mencionado opúsculo que compuso Alcuino sobre la racionalidad del alma para la monja Gundrada. En este pequeño escrito, Alcuino de York afirmaba taxativamente que *la razón ha sido otorgada a todos los hombres para gobernar su vida*¹¹³.

Conviene recordar asimismo que el profesor Picavet opinaba a principios de nuestro siglo, acaso incurriendo en una cierta exageración, que Alcuino de York había sido el primer *verdadero filósofo* de la Edad Media¹¹⁴. En este sentido, hay que recordar que la antigua *Beati Flacci Alcuini Vita* nos presenta a un joven Alcuino que prefería la lectura de Virgilio a los Salmos y rehusaba dejar su celda para poder leer la *Eneida* a escondidas: *Virgilii amplius quam Psalmorum amator*¹¹⁵. Aunque esta biografía anónima también menciona el hecho contradictorio de que Alcuino prohibiera a sus monjes de Tours la lectura de Virgilio por poco piadosa.

Sin embargo, hay que precisar que esto sólo ocurriría en los últimos años de su vida, en el marco de un distanciamiento personal e ideológico de los presupuestos didascálicos del renacimiento carolingio imperantes en la Academia palatina de Aquisgrán, unos presupuestos que él había contribuido como ninguno a instituir allí. Y es que el Alcuino anciano era un monje piadoso, imbuido de un misticismo pietista que consideraba *vanitas vanitatum* todo amor a las ciencias terrenales.

Uno de sus alumnos más destacados, Ricbodo, futuro arzobispo de Tréveris, recibiría en estos años una reprimenda del propio Alcuino por *amar más los doce libros de la «Eneida» que los Cuatro Evangelios*. Lo paradójico es que Ricbodo probablemente se convirtió en un *amator Virgilii* en la escuela del propio Alcuino. El reproche del abad anglosajón a su antiguo discípulo hay que interpretarlo como el de un maestro, anciano e inmerso ya en una visión más mística de la Fe, asustado ante un excesivo radicalismo en el seguimiento de sus doctrinas didascálicas. Por consiguiente, hay que hilar muy fino antes de posicionar a Alcuino en este aspecto y prestar extrema atención a su evolución vital e intelectual.

¹¹² P. RICHÉ, *Divina pagina, ratio et auctoritas, art. cit.*, p. 735.

¹¹³ *Ratio data est omnem hominis vitam regere et gubernare* (ALCUINO DE YORK, *De Animae Ratione*, ed. J.P. Migne, Patrologia Latina, *op. cit.*, vol. 101, col. 640).

¹¹⁴ Vid. F. PICALET, *Esquisse d'une histoire générale et comparée des philosophies médiévales*, París, 1905, p. 125.

¹¹⁵ E. GILSON, *La Philosophie au Moyen Age, op. cit., ed. cit.*, p. 183.

El distanciamiento del Alcuino anciano del espíritu didascálico de la Academia

En efecto, el pensamiento de Alcuino de York sufrió una marcada evolución en los últimos años de su existencia. En contraste con sus días de gloria de la Academia, el Alcuino anciano recluido tozudamente en San Martín de Tours parece imbuido de un monástico *contemptu Mundi*. De esta forma, descubrimos un pasaje de una de sus cartas de este último período del que se podría deducir una irónica crítica de Alcuino al «talante sofístico» que imperaba en el cenáculo y en la *schola* de Aquisgrán tras su partida.

¿Cómo interpretar si no el hecho de que el abad anglosajón califique como *aegyptiaca schola* y *egyptiaci pueri* a la Academia palatina y a los alumnos de la *schola*?¹¹⁶ Resulta bien sabido que el epíteto «egipcio» aplicado a un tipo de saber o de magisterio tenía una connotación peyorativa a partir de la Patrística, que había convertido al antiguo Egipto en la nación símbolo de un saber pagano a un tiempo elevado y prohibido, propio de magos y sofistas; un saber, en definitiva, alejado de la *vera sapientia* cristiana. A lo largo de la Edad Media se utilizará repetidamente este epíteto de resonancias bíblicas cuando se quiera denigrar a una escuela o a un maestro, por lo que no cabe la menor duda de la intencionalidad denigratoria de la metáfora alcuínica.

Otra epístola de Alcuino puede recibir una interpretación similar. El anciano abad de San Martín de Tours parece quejarse en una misiva remitida a Carlomagno en el año 799 de las críticas que algunos *pueri palatini* y acaso también algunos maestros de la Academia palatina habrían vertido sobre sus escritos sobre cómputo eclesiástico (no hace falta recordar la importancia cardinal que Beda el Venerable y, en general, el monacato anglosajón, otorgaba a estas cuestiones). Revestido de una dignidad herida, Alcuino se envuelve en una actitud aparentemente humilde para despachar los ataques de que ha sido objeto. *No es sorprendente, escribe, que un asno holgazán como yo reciba unos azotes en su lomo. Soy indolente y distraído y, probablemente, merezco los golpes que vuestros muchachos me han propinado*¹¹⁷.

Ahora bien, inmediatamente, iba a pasar al contraataque con la fina ironía que siempre ha sido característica de los oriundos de su patria is-

¹¹⁶ L. WALLACH, *Alcuin and Charlemagne*, op. cit., p. 40; W. EDELSTEIN, *Eruditio und Sapientia*, op. cit., p. 154.

¹¹⁷ ALCUINO DE YORK, *Epistola ad domnum Regem*, epístola CXLV, col. 231; apud S. ALLOTT, *Alcuin of York*, op. cit., p. 93.

leña: *Para llegar al fondo de la cuestión y comenzar a aliviar mi sacudida cabeza de su ignorancia, hay que aclarar que yo, ignorante e inexperto, no sabía que hubiera una escuela egipcia en el palacio del glorioso David, pues cuando lo abandoné allí sólo había latinos. Ignoro quién ha introducido a los egipcios en palacio. Por otra parte, tampoco fui tan indocto como para no conocer los métodos egipcios de cálculo, sino que preferí la costumbre romana* (alude al debate sobre la fijación del comienzo del año)¹¹⁸.

Tras aludir al hecho de que él dejó atrás *la oscuridad de Egipto* mucho tiempo atrás, junto a Moisés, y que ahora permanece en *la brillante y dichosa Tierra de Promisión* junto a Jesucristo, Alcuino iba a retomar una imagen salomónica que él mismo había utilizado en otra misiva a Carlomagno con el propósito de endosar una durísima crítica de fondo a la corte de Aquisgrán.

En efecto, rememorando su propia cita de un pasaje del *Libro de los Reyes* en el que la reina de Saba alababa la felicidad de aquellos que habitaban en el palacio del sabio rey Salomón, Alcuino rechaza la invitación del Rey de los Francos a acudir a su palacio alegando lo siguiente: *debéis saber que la felicidad que la reina del Sur alababa no tenía lugar en la tierra de los Filisteos sino en Jerusalén, que significa en hebreo «lugar de paz». Por consiguiente, solicito humildemente que le sea permitido a vuestro «Flaccus» alcanzar esa felicidad en una tierra de paz y gozo y no en un lugar donde imperan la división y las disputas. ¿Qué puede hacer un hombre débil como «Flaccus» en semejante lugar, un cordero entre leones, un pacífico niño inexperto en la guerra? Dado que disponéis de las enseñanzas de Nuestro Señor, permitid a este cobarde permanecer en su hogar... tal y como Virgilio escribió a Augusto: «vos cazáis jabalíes, yo me limito a contemplar las redes»*¹¹⁹.

Así pues, el abad de San Martín de Tours no sólo no dudaba en denostar el tono intelectual de la *schola palatina* como «egipcio», sino que también atacaba el espíritu de disensión que imperaba en el círculo del emperador. Si a ello le unimos los ataques que sufría de parte de su viejo rival, el obispo Teodulfo de Orléans, quien en sus versos ridiculizaba la pedantería de los acertijos que proponía Alcuino a la Academia palatina y se burlaba de su afición por la buena mesa y la cerveza, no debe sorprendernos en demasía la sensación de extrañamiento que albergaba el abad anglosajón¹²⁰.

Nos encontramos, por tanto, ante un distanciamiento en toda la regla del espíritu didascálico por parte del *alma mater* de la Academia palatina

¹¹⁸ ALCUINO DE YORK, *Epistola ad domnum Regem, loc. cit.*; W. EDELSTEIN, *Eruditio und Sapientia, op. cit.*, p. 163.

¹¹⁹ ALCUINO DE YORK, *Epistola ad domnum Regem, loc. cit.*; S. ALLOTT, *Alcuin of York, op. cit.*, p. 94.

¹²⁰ A. BARBERO, *Carlo Magno, op. cit., ed. cit.*, p. 209.

que se puede fechar en torno al año 798. Un evidente distanciamiento que no influyó aún en sus relaciones personales con Carlomagno, a quien veíamos pidiendo y recibiendo consejos en el momento decisivo de la coronación del 800. La que no parece tan clara es la predisposición de Carlomagno hacia su viejo maestro en los años que siguieron a la coronación imperial.

Parece que hubo un cierto distanciamiento personal entre ambos, propiciado por las reiteradas negativas del anciano y enfermo abad a abandonar Tours, algo que no acababa de aceptar el siempre vigoroso y robusto monarca arnulfingo, un gigante de 1,92 metros de altura en plena posesión de sus energías hasta el mismo momento de su fallecimiento, alguien que sostuvo una guerra encarnizada con sus médicos por negarse a sustituir las pitanzas de carne de su dieta por los caldos¹²¹.

Lo cierto es que el emperador había recompensado espléndidamente a su antiguo maestro cuando éste decidió abandonar la dirección de la *schola palatina* en el año 796. En efecto, le había otorgado el abadengo de seis monasterios repartidos por toda la Galia: San Martín de Tours (una importante abadía que era la reconversión de la antigua *domus* episcopal de Tours y cuyas posesiones territoriales eran tan cuantiosas que se decía que su abad podía viajar por todo el Imperio sin dormir en una casa que no fuera de su propiedad), Ferrières, Saint-Loup de Troyes, Flavigny, Berg y Saint Josse-sur-Mer (junto a Calais).

Por otro lado, el abad laico (llamado *rector*) de los tiempos carolingios era un ministerial del rey que actuaba como un agente secularizado del poder regio en extensas regiones del señorío abacial, con claras obligaciones de carácter público como asistir a las asambleas generales (*conventus populi Francorum*)¹²². Ello no dejaría de incomodar a Alcuino.

Visto de cierta forma, se podría decir que Alcuino *había cruzado el Canal de la Mancha con un único acompañante y murió señor de más de veinte mil hombres*¹²³. No obstante, hubo de sufrir duros ataques debido precisamente a este poder. Un heresiarca enemigo de Alcuino como el arzobispo mozárabe de Toledo, Elipando, pudo escribir en el curso de la polémica sobre el adopcionismo que Alcuino vivía en su abadía *rodeado de lujos* y veinte mil esclavos trabajaban para él, lo cual casaba mal con el voto de pobreza monástico¹²⁴.

Sin embargo, esta posición de poder en San Martín de Tours tenía los pies de barro porque el monasterio turonense estaba alejado del epicentro

¹²¹ H. FICHTENAU, *Das karolingische Imperium*, op. cit., p. 54.

¹²² A.M. HELVÉTIUS, *L'abbatiat laïque comme relais du pouvoir royal*, art. cit., p. 288.

¹²³ H. FICHTENAU, *Das karolingische Imperium*, op. cit., ed. cit., p. 110.

¹²⁴ A. BARBERO, *Carlo Magno*, op. cit., ed. cit., p. 208.

del poder: Aquisgrán. Sin disfrutar ya de la inestimable en aquel tiempo *Königsnähe* (intimidad regia), Alcuino tuvo que soportar los desaires infringidos por los *pueri palatini*, a los que pronto se unieron las reconvenciones doctrinales que el propio Carlomagno impartió en varias ocasiones en esos años a su antiguo maestro con ocasión de algunas de las tesis que sostenía en los opúsculos que le enviaba desde Tours (y que, al parecer, los nuevos consejeros espirituales del emperador, como Wala, desaprobaban).

Pero, sin duda, el más serio enfrentamiento lo sostuvieron en el año 802. Ese año, un misterioso clérigo fugitivo se refugió en sagrado en la abadía de San Martín ante la persecución de que era objeto por parte de los hombres del obispo José de Tours. La protección dispensada a este clérigo por Alcuino y sus monjes les granjeó la enemistad del propio José de Tours y, lo que es más importante, de un antiguo amigo del abad anglosajón: Teodulfo de Orléans (quien había sido el *Pindarus* de la Academia palatina antes de acceder al episcopado)¹²⁵.

La influencia en la corte de estos dos prelados y la insistente negativa de Alcuino a devolver al fugitivo indispuso al emperador con su antiguo maestro y se han conservado las duras cartas que se cruzaron ambos a lo largo de un tenso año 802. Y es que se daba la curiosa circunstancia de que en ese mismo año el emperador había promulgado una Capitulare contra aquellos que acogían, auxiliaban u ocultaban a los *servi fiscales fugitivos*¹²⁶. Ahora bien, tampoco debemos ver ingenuamente en Alcuino de York a un idealista filantrópico imbuido de concepciones semejantes a las que llevaron a un Desiderio de Auxerre a liberar a dos mil esclavos. De hecho, en el año 801, Alcuino, señor en tanto que abad de más de veinte mil *servi casati y mancipia*, tenía que hacer frente a una importante rebelión de colonos en su dominio de Antoinne.

Ciertamente, en el caso del clérigo fugado nos encontramos ante un auténtico *feudo de sangre* al estilo germánico, llevado hasta sus últimas consecuencias por Teodulfo de Orléans y José de Tours contra el transgresor de unas atávicas costumbres no escritas que impedían proteger al sirviente fugado de otro señor¹²⁷. Se puede decir, por tanto, que en el 802 se produjo el definitivo distanciamiento entre el emperador y Alcuino de York que perduraría hasta la muerte en Tours del diácono anglosajón en el 804. Una muerte que dejaría un gran vacío en el mundo carolingio. Un vacío magisterial que nadie pudo llenar en Aquisgrán en los días que le restaban al emperador de vida, si bien no escasearon los candidatos.

¹²⁵ S. ALLOTT, *Alcuin of York, op. cit.*, pp. 120-126.

¹²⁶ A. DOPSCH, *Die Wirtschaftsentwicklung der Karolingerzeit, op. cit.*, t. 2, p. 34.

¹²⁷ H. FICHTENAU, *Das karolingische Imperium, op. cit., ed. cit.*, p. 148.

Una cuestión extraordinariamente compleja radica en descubrir si este distanciamiento personal vino acompañado o fue causado por un distanciamiento doctrinal. Es éste un terreno nebuloso, sin duda. Únicamente se puede aventurar que la actitud de *contemptu Mundi* de un anciano y desengañado Alcuino (alguien inmerso, en el crepúsculo de su vida, en una intensa búsqueda de la trascendencia y que no dudaba en mostrar su profundo desagrado por las discordias y vanidades mundanas de la corte de Aquisgrán) pudo hacerle antipático a sus antiguos discípulos y enajenarle el afecto de un emperador que tuvo amantes y docenas de hijos bastardos en palacio hasta que expiró su último aliento, sin dar de ello señales de arrepentimiento moral ni de cansancio físico.

El anciano Alcuino, sobrepasados los sesenta años, mostró una evidente tendencia a un sentimentalismo teñido de cierta misantropía. Indicios de este sentimentalismo propio de un anciano son sus quejas constantes sobre la vanidad de las cosas mundanas, sus amargos lamentos sobre la ausencia de los amigos fallecidos o en la distancia, así como su morbosidad preocupada por la inscripción que llevaría su epitafio y por la ubicación de su tumba en San Martín de Tours. En este período de su vida parece que le preocupaba por encima de todo la redención de sus pecados del pasado, los *cerdos de la impureza* que habían pastoreado en *los campos de la Galia* (seguramente pensaba en su conocida afición al vino, glosada por muchos autores, en su gusto por la acumulación de riquezas o en su desmedido afán coleccionista de objetos curiosos y animales extraños)¹²⁸.

Esta transformación mental se habría operado entre el 793 y el 796, año este último en el que abandonó la Academia palatina para retirarse a Tours. Un año, el 796, en el que envió a su más querido discípulo, Angilberto de Saint-Riquier, ante el papa para que le suplicara, en su nombre, por la remisión de sus pecados. Quien había sido coleccionista de amigos y de *mirabilia*, acabó siendo un ávido coleccionista de intercesores celestiales, enviando, por ejemplo, objetos de plata a algunas iglesias de Inglaterra para que rezaran allí por su alma. Tal y como concluye Fichtenau, en el Alcuino *senectus* descubrimos a quien fue modelo de los humanistas carolingios retrotraerse a una vida interior contemplativa, un giro vital que, sin duda, influyó en las generaciones posteriores¹²⁹.

¹²⁸ H. FICHTENAU, *Das karolingische Imperium, op. cit., ed. cit.*, pp. 116-119; por ejemplo, su discípulo Riculfo de Maguncia le envió *un animal maravilloso con dos cabezas y sesenta dientes* y, cuando Angilberto estuvo en Roma, se dedicó a recolectar objetos curiosos para su maestro.

¹²⁹ H. FICHTENAU, *Das karolingische Imperium, op. cit., ed. cit.*, pp. 120-121.

El hecho de que los monjes de Tours tuvieran que esconderse en esos años para leer a Virgilio por temor a la ira de un Alcuino que había abjurado de toda literatura que no fuera la religiosa (¡él, que en su juventud confesara preferir la lectura de Virgilio a las Escrituras!) puede ser revelador en este sentido. En esta dirección, Fichtenau apunta que en esos últimos años de su vida, Alcuino de York impregnó de un espíritu compilatorio llevado al extremo a sus discípulos de la *schola* de Tours, propugnando un modo de trabajo cuasi exegético que no consistía sino en hilvanar una citación bíblica tras otra sin solución de continuidad.

De hecho, el *scriptorium* de San Martín se especializaría a partir de entonces en la copia de biblias y textos litúrgicos (más de ciento cincuenta manuscritos de este tipo sobreviven facturados allí)¹³⁰. Un tanto imbuido de una ansiedad milenarista, Alcuino escribía entonces que, en tanto que *homunculi* en espera del fin de los tiempos, él y sus monjes de Tours debían *someterse a los preceptos de los Apóstoles antes que inventar algo nuevo, proponer una nueva doctrina o intentar vanamente aumentar nuestra reputación a la búsqueda de nuevas ideas*¹³¹.

En esta línea irían las críticas epistolares a su discípulo predilecto, Angilberto de Saint-Riquier, reprochándole su afición por los bardos y los mimos, cuyas representaciones de las antiguas epopeyas germánicas tenían una gran audiencia en el *palatium* de Carlomagno¹³². También es reveladora su reconvención en estos años a un discípulo suyo, Ricbodo (ya arzobispo de Tréveris), por amar más los doce libros de la *Eneida* que los cuatro del Evangelio.

El hombre que había creado una Academia palatina donde se declamaba a los Clásicos grecolatinos y donde sus miembros llevaban sobrenombres en honor de Horacio y Homero acaso se viera devorado por su propia criatura. Y es que quizá la cultura secular latina y los juegos poéticos habían arraigado demasiado profundamente en Aquisgrán, como comprobaría pronto, para su disgusto, el sucesor de Carlomagno, Luis el Piadoso.

¹³⁰ J. PAUL, *L'Église et la culture en Occident, op. cit., ed. cit.*, t. 1, p. 74.

¹³¹ H. FICHTEAU, *Das karolingische Imperium, op. cit., ed. cit.*, pp. 122-123.

¹³² H. FICHTEAU, *Das karolingische Imperium, op. cit., ed. cit.*, pp. 68-69.

CAPÍTULO XI

El Carlomagno imaginario: la Realeza sapiencial en la historiografía y la literatura carolingias

El género de los espejos de príncipes carolingios

En el fructífero círculo palatino de Carlomagno resurgió con extraordinaria fuerza la antes abandonada tradición especular de la Antigüedad Tardía, aplicada ahora de forma exclusiva a la figura del soberano cristiano ejemplar encarnado por el emperador franco. La Europa carolingia, obsesionada por la teología política, contempló el emerger de este género literario dedicado al tratamiento exegético de la problemática concerniente al buen gobierno cristiano, el de los *espejos de príncipes* (*miroir du prince*, *fürstenspiegel*) propiamente dichos.

De hecho, el término *speculum principis* fue acuñado por los intelectuales carolingios, más concretamente por Alcuino de York. En un manual político intitulado *De Virtutibus et Vitiis* (año 799), Alcuino recogía el concepto «espejo para otros príncipes y para sí mismo» que Séneca en su *De Clementia* (I, 1) aplicaba a la figura del emperador Nerón. De esta forma, el margrave Guido de Bretaña, objeto del tratado de Alcuino, recibía el consejo de examinarse a sí mismo *casi como en un espejo* (*quasi in quodam speculo*)¹.

¹ M. SENELLART, *Les arts de gouverner, op. cit.*, p. 50.

Treinta años después, en su *De Institutione Regia* (año 831), el obispo Jonás de Orléans se hizo eco de esta fórmula alcuínica y terminó por consagrarla, dando así origen a una larga tradición de manuales políticos para gobernantes medievales con este título: *speculum maius*, *speculum christiani*, *speculum iudiciale*, *speculum peccatoris*, *speculum morale*, etc. En realidad, el concepto de *espejo de príncipes* en tanto que gobernante devenido *exemplum* para otros gobernantes es profundamente sapiencial. No en vano Séneca se hacía eco en su *De Clementia* de la tradición platónica y luego estoica (recogida en el *De Re Publica* de Cicerón: II, 42, 69) del Rey Filósofo que guía a su pueblo mediante el ejercicio ejemplarizante de la virtud política convirtiéndose en *espejo* en el que se miran sus súbditos y otros gobernantes².

Ahora bien, el género de manuales del buen gobierno de la época grecorromana resucitó tan sólo de una forma muy mermada. De una primera aproximación a las fuentes se deduce inmediatamente que una gran parte de lo que hoy podríamos calificar como «teorización política» se recogía en biografías, crónicas, anales o poemas laudatorios no expresamente concebidos como *espejos de príncipes*³. Sin duda, en una época que aún no conocía la sistematización del pensamiento político, una memoria histórica compartida y exaltada podía ser un excelente difusor de ideología política entre las élites.

En este sentido, conviene tener presente que en los años posteriores a la coronación imperial de la Navidad del 800 el círculo palatino de Aquisgrán produjo una auténtica riada de poemas laudatorios (*encomia*) sobre la figura de Carlomagno en lo que era una campaña de propaganda sistemática cuyo precedente directo hay que encontrarlo en el círculo de Augusto, cuyos poetas áulicos (particularmente Virgilio y Horacio) desempeñaron una función similar al impulsar la temática de la Edad de Oro augustea (*Aurea Aetas*)⁴. En estos *encomia* la alabanza de la erudición del emperador fue una técnica habitualmente utilizada como recurso retórico, siendo el discurso sapiencial de la Realeza uno de los temas más recurrentes en sus versos⁵.

² M. SENELLART, *Les arts de gouverner*, *op. cit.*, pp. 47-50.

³ H.H. ANTON, *Fürstenspiegel und Herrscherethos in der Karolingerzeit*, *op. cit.*, pp. 1-13; en esta dirección, Bernard GUENÉE ha insistido en la importancia de las crónicas y relatos biográficos carolingios como instrumentos de deliberada propaganda política (*Histoire et culture historique dans l'Occident médiéval*, París, 1980, p. 332).

⁴ P. GODMAN, *Poets and Emperors*, *op. cit.*, p. 78; *vid.* T. WOODMAN y D. WEST (eds.), *Poetry and Politics in the Age of Augustus*, Cambridge, 1984.

⁵ P. GODMAN, *Poets and Emperors*, *op. cit.*, p. 84.

Sin embargo, el principal vehículo de propaganda política carolingia lo encontramos en las crónicas. Este género de literatura política producido en los círculos intelectuales de las cortes de los reyes carolingios, tenía por origen en muchas ocasiones un encargo del propio personaje retratado, lo que ratificaría su carácter de modelos morales de actuación antes que veraces relatos cronísticos.

La insistencia de estas obras en unas cualidades morales estereotipadas resulta reveladora de la intención de sus autores de construir bien un retrato del gobernante ideal, bien una obra de propaganda política (*publicística* en términos medievales). De hecho, es ésta y no otra la explicación de la utilización romana del término *speculum* (espejo), que quería denotar el carácter panegírico de una obra que refleja antes una imagen embellecida del gobernante retratado que su auténtico perfil biográfico⁶.

Los estudiosos de la historiografía medieval han subrayado el carácter novedoso del modelo historiográfico carolingio con respecto al período anterior, en particular su insistencia en el género de la biografía, fuera ésta regia o episcopal⁷. Un cambio importante que iba a operarse a partir de este momento consistiría, según la hipótesis de Karl Ferdinand Werner, en la paulatina asunción por los cronistas de un papel de consejeros áulicos del rey en tanto que intérpretes de la voluntad de Dios a lo largo de la historia (providencialismo cronístico). Una función consiliar del cronista que iría directamente vinculada a la dimensión especular de la historiografía del período⁸.

⁶ En torno a esta cuestión sigue siendo insustituible la obra de Wilhelm BERGES (*Die Fürstenspiegel des hohen und späten Mittelalters*, Schriften der Monumenta Germaniae Historica, 2, Hannover, 1938). Vid. también: A. WERMINGHOFF, «Die Fürstenspiegel der Karolingerzeit», *Historische Zeitschrift*, 89, 1902, pp. 193-214; Lester K. BORN, «The *specula principis* of the Carolingian Renaissance», *Revue Belge de Philologie et d'Histoire*, 12, 1933, pp. 583-612; Josef RÖSLER, *Das Fürstenbild in den mittelalterlichen Fürstenspiegeln auf französischen Boden*, 1933, p. 25 y ss.; R. BRADLEY, «Backgrounds of the title *speculum* in medieval literature», *Speculum*, 29, 1954, pp. 100-115; John Michael WALLACE-HADRILL, «The *Via Regia* in the Carolingian Age», *Trends in Medieval Political Thought*, ed. B. Smalley, Oxford, 1965, pp. 22-41, y Einar M. JONSSON, «La situation du *speculum regale* dans la littérature occidentale», *Études Germaniques*, 42, 1987, pp. 391-408, y *Le Miroir: naissance d'un genre littéraire*, París, 1995.

⁷ Carmen ORCÁSTEGUI y Esteban SARASA, *La Historia en la Edad Media*, Madrid, 1991, p. 84; vid. Janet L. NELSON, «History-writing at the courts of Louis the Pious and Charles the Bald», *Historiographie im frühen Mittelalter*, ed. A. Scharer y G. Schreibeleiter, Viena, 1994, pp. 435-442.

⁸ Vid. Karl F. WERNER, «Gott, Herrscher und Historiograph. Des Geschichtschreiber als Interpret des Wirken Gottes in der Welt und Ratgeber der Könige (4. bis 12. Jahrhundert)», *Deus qui mutat tempora. Menschen und Institutionen im Wandel des Mittelalters*, ed. E.D. Hehl, Sigmaringen, 1987, pp. 1-31.

Se ha apuntado también que el interés por el pasado de la corte carolingia estuvo ligado a una sensación de amenaza a la dinastía. De hecho, el género histórico fue cultivado en la Alta Edad Media sobre todo por las cortes de reyes envueltos en serias dificultades y, en realidad, la *Vita Karoli* de Eginardo y el *De Dissensionibus* de Nitardo fueron escritos en el contexto de la crisis del reinado de Luis el Piadoso con el objeto de persuadir a sus lectores de permanecer fieles a la dinastía carolingia⁹.

El conjunto del ciclo historiográfico carolingio fue, por consiguiente, obra de una élite intelectual directamente vinculada a la corte imperial, una élite interesada ante todo en ofrecer una idea a la posteridad: el *Regnum Francorum* es el centro del Mundo tanto por designio divino (sanción por parte del Vicario de Cristo de la unción regia y coronación imperial de los carolingios) como por una legitimidad que estaría apoyada en tres pilares: la leyenda de los orígenes troyanos, la teoría de la *translatio Imperii* desde Roma a Aquisgrán y el mito de la Edad de Oro que habría florecido durante el reinado de Carlomagno, convertido en la quintaesencia del Rey fundador¹⁰ en tanto que *pater Europae*. Estos tres mitos políticos tendrían como contrapunto una propaganda negativa de la dinastía anterior apoyada en la sistemática *damnatio memoriae* de los reyes merovingios en tanto que *reyes holgazanes*¹¹.

Tras constatar el enorme número de copias que se realizaron fuera de la corte de las crónicas carolingias, cabe preguntarse a cuántos francos pudieron llegar a convencer estos relatos históricos de la justicia de la causa de la dinastía. Ciertamente, la conciencia de un pasado común y glorioso contribuyó a reforzar la lealtad de las diferentes regiones a la dinastía carolingia, incluso después de la ruptura de la unidad del imperio. «Resulta necesario enfatizar —señala Rosamond McKitterick— los efectos de esta campaña historiográfica... toda la cronística carolingia, tomada en su conjunto, muestra una asombrosa consistencia... los escritos históricos de la élite áulica contienen mucho más que una mera narrativa de acontecimientos: articulan una clara ideología del poder político y una

⁹ John Michael WALLACE-HADRILL, «The Franks and the English in the Ninth Century: some common historical interests», *Early Medieval History*, Oxford, 1975, p. 201.

¹⁰ R. MORRISSEY, *L'Empereur à la barbe fleurie*, *op. cit.*, *ed. cit.*, p. 8.

¹¹ Rosamond MCKITTERICK, «L'idéologie politique dans l'historiographie carolingienne», *La Royauté et les élites dans l'Europe carolingienne*, *op. cit.*, pp. 65 y 68-70; *vid. asimismo* los artículos de François L. GANSHOF, «L'historiographie dans la monarchie franque sous les merovingiens et les carolingiens», *XVII Settimane di studio del Centro Italiano di studi sull'Alto Medioevo*, vol. 2, Espoleto, 1970, pp. 631-685, y Hans W. GOETZ, «Verschriftlichung von Geschichtskennntnissen. Die Historiographie der Karolingerzeit», *Schriftlichkeit im frühen Mittelalter*, ed. U. Schaefer, Tubinga, 1993, pp. 229-253.

presentación muy particular del pasado que alcanzó una difusión mucho mayor que los espejos de príncipes convencionales»¹².

Por otra parte, la recepción carolingia de la Patrística implicó también la absorción de una buena dosis de ideología helenística de la Realeza sapiencial¹³. Un ejemplo concreto de esta transmisión ideológica lo hallamos en la versión latina que Rufino de Aquilea llevó a cabo de las obras de Eusebio de Cesarea y San Gregorio Nacianceno¹⁴. De cualquier forma, se puede afirmar que, en general, la influencia ideológica bizantina en el mundo carolingio fue mínima, ya que éste se *inmunizó* contra ella debido a su desinterés por el aprendizaje de la lengua griega (salvo señaladas excepciones como Juan Escoto Erígena)¹⁵.

Y es que la principal referencia textual de los pensadores carolingios nunca dejó de ser el Antiguo Testamento, cuya imagen de la Realeza les venía siempre a la mente a la hora de proponer ejemplos morales. Al igual que Dios se había servido de los reyes y patriarcas de Israel para derramar sobre el Pueblo Elegido bendiciones como la paz, el alimento o la victoria, del mismo modo el Rey de los Francos debía ser un instrumento de la gracia divina para con su pueblo. Según se leía en el Libro de los Proverbios (21, 1), *el corazón del Rey es el brazo del Señor*. La mediación sacerdotal quedaba así ninguneada de alguna forma en beneficio de la Realeza. De ahí la permanente invocación de las figuras de David y Salomón como modelos a imitar por parte de los teóricos carolingios, la mayor parte de ellos defensores de una visión cesaropapista¹⁶.

Los primeros espejos de príncipes

Todo apunta a que fue el obispo-patriarca de Aquilea, el italiano Paulino (*ep.* 787-802), el *Timoteo* de la Academia palatina de Aquisgrán, quien redactó el primer manual de buen gobierno carolingio. Esto sería cierto si consideramos como un *enchiridium* para laicos el *Liber Exhortationis* (también llamado *De Salutaribus Documentis*) que dirigió San Paulino en

¹² Rosamond MCKITTERICK, «Political Ideology in Carolingian Historiography», *The Uses of the Past in the Early Middle Ages*, *op. cit.*, p. 173.

¹³ W. ULLMANN, *The Carolingian Renaissance and the Idea of Kingship*, *op. cit.*, pp. 14-15.

¹⁴ Louis BRÉHIER y P. BATIFFOL, *Les survivances du culte impérial romain*, París, 1920, p. 6; W. ULLMANN, *The Carolingian Renaissance and the Idea of Kingship*, *op. cit.*, p. 15, n.º 2.

¹⁵ W. ULLMANN, *The Carolingian Renaissance and the Idea of Kingship*, *op. cit.*, p. 16.

¹⁶ J.L. NELSON, *Kingship and Empire*, *art.cit.*, p. 59.

el año 795 al conde Enrique de Friuli, quien se había cubierto de gloria en la lucha contra los Ávaros en el *limes* oriental del reino de los Francos. En esos años el conde Enrique sólo tenía, en tanto que gran guerrero, un rival parangonable entre los Francos en la figura del conde Geroldo, *praefectus Bavariae*. De esta pareja de valerosos guerreros, Enrique y Geroldo, el propio Alcuino de York escribió un elogio en el que afirmaba que eran *quienes custodiaban y ensanchaban las fronteras del Imperio Cristiano*¹⁷.

El *Liber Exhortationis* es una obra que no peca precisamente de originalidad, pues plagia en parte el *De Vita Contemplativa* de Juliano Pomerio¹⁸. En cualquier caso, este *liber* es, ante todo, un manual para un laico guerrero, un *miles terrenus* en palabras de San Paulino de Aquilea. De esta forma, San Paulino recomienda a su amigo, el conde Enrique de Friuli que elija buenos consejeros, temerosos de Dios y amantes de la Verdad¹⁹, dando la clara sensación de que el *altum sapere* es algo ajeno a este dignatario laico (lo suficientemente instruido, sin embargo, para leer el libro que le envía el obispo). El Ideal del gobernante sabio brilla aquí por su ausencia.

En efecto, a pesar de una aislada exhortación a que expulse de su alma la estulticia y abrace la sabiduría divina²⁰, el mensaje principal de este manual es que el conde debe convertirse en un soldado de Cristo (*miles Christi*), entregado a la obediencia a Dios por encima de las lealtades a sus hijos, su mujer o al propio rey de los Francos²¹.

Por otro lado, en su *Canticum pascuale*, compuesto especialmente para la liturgia de la Pascua del año 776 que Carlomagno celebró en Treviso, Paulino de Aquilea optaba por perfilar en un breve panegírico del monarca franco una imagen que combina el discurso cristiano del *Rex pacificus* con el de la Realeza triunfal: *coronado por la divina Providencia, servidor de Cristo, magnánimo vencedor de las naciones rebeldes y paganas a las que lleva por la vía recta, todos los pueblos deben regocijarse por vivir bajo un Rey bajo cuya égida la Paz florece por el orbe*²².

¹⁷ ALCUINO DE YORK, *Epistola CLXXXV*, ed. M.G.H. Epistolae, t. 4, p. 310.

¹⁸ J. DE GHELLINCK, *Littérature latine au Moyen Age*, op. cit., t. 1, p. 92; J. PAUL, *L'Église et la culture en Occident*, op. cit., ed. cit., t. 1, p. 86.

¹⁹ SAN PAULINO DE AQUILEA, *Liber Exhortationis ad Henricum comitem Foroiuliensem sive De Salutaribus Documentis*, c. VI, ed. J.P. Migne, *Patrologia Latina*, t. 99, París, 1864, col. 201).

²⁰ *...virtus est animae tuae ab omni stultitia declinare et sapientia divinam amplecti* (SAN PAULINO DE AQUILEA, *Liber Exhortationis*, c. XXIII, op. cit., col. 218-218).

²¹ *...miles terrenus quocumque loco militur paratus ac promptus est, neque se uxoris aut filiorum gratia excusare poterit: multo magis miles Christi sine impedimento huius saeculi imperatori suo Domino Iesu Christo debet obedire* (SAN PAULINO DE AQUILEA, *Liber Exhortationis*, c. XX, op. cit., col. 218-219).

²² *Apud M. GARRISON, The Franks as the New Israel?*, art. cit., p. 149.

Por otro lado, en el sermón fúnebre que San Paulino pronunció con ocasión del fallecimiento del conde Enrique, comprobamos cómo, junto a virtudes que ya aparecían en el *Liber Exhortationis* tales como su generosa *liberalitas* con las iglesias de su jurisdicción, la *defensio* de aquellos de sus *subiectos* que no podían portar armas, la *amicitia* hacia aquellos de su mismo rango y el coraje que mostró en el combate, el obispo de Aquileya pondera elogiosamente en su amigo una cualidad: el *ingenium*. Una virtud que se consideraba de naturaleza delicada y sutil, implicando *una gran flexibilidad de espíritu* que, en el terreno de la política, *no estaría lejos de la astucia*²³. No hay que olvidar que de *ingenium* derivó en las lenguas romances *ingannare*: «engañar». No estaríamos aquí, pues, tan lejos de la concepción renacentista propugnada por Maquiavelo del «hombre prudente» como *simulatore*.

Con todo, no fue éste un tratado de gobierno dirigido a un rey sino tan sólo a un aristócrata. El mismo caso se da con un manual político ya citado anteriormente, el *De Virtutibus et Vitiis*, que le había sido encargado a Alcuino en el año 799 por el margrave Guido de Bretaña, cuyas posesiones lindaban con su abadía de San Martín de Tours. Era ante todo el *De Virtutibus et Vitiis* un manual para un príncipe guerrero, ya que la Marca de Bretaña (cuyo titular había sido el semilegendario Roldán anteriormente) era una zona de permanente confrontación bélica con los inquietos Bretones.

Sin embargo, este manual tiene su importancia específica debido a que se trata del primer ejemplo de aplicación directa de la *Regula Pastoralis* de San Gregorio Magno a un espejo de príncipes²⁴. Por otro lado, en este tratado, acaso inspirado en el *De Virtutibus et Vitiis* del autor pagano Diodoro Sículo, Alcuino aplica muchas de las premisas de adoctrinamiento y moralización del laicado presentes en el *De Duodecim Abusivis Saeculi* irlandés. Sea como fuere, no resulta ser una de sus obras más originales, lo cual es decir bastante de un autor de por sí poco original.

En suma, la ausencia del Ideal Sapiencial en estos dos *specula laicorum* compuestos para el margrave Guido de Bretaña y el conde Enrique de Friuli, creemos que obedece a los mismos motivos que impulsaron a Alcuino de York a obviar el tema de la Realeza sapiencial en su correspondencia con los príncipes carolingios Pipino de Aquitania y Carlos el Joven, a los que aconseja que se limiten a rodearse de *consejeros buenos, piadosos y prudentes*, con las implicaciones de tutela intelectual que ello

²³ H. FICHTENAU, *Das karolingische Imperium, op. cit., ed. cit.*, p. 144.

²⁴ M. SENELLART, *Les arts de gouverner, op. cit.*, p. 88.

conllevaba²⁵. El discurso salomónico se limitaba estrictamente a la Realeza y ni San Paulino ni Alcuino de York consideraron pertinente extenderlo a la aristocracia laica.

En realidad, el primer «espejo de príncipes» propiamente dicho lo escribió el propio Alcuino de York. Y es que el tratado sobre la Retórica escrito por Alcuino para Carlomagno, el *Dialogus de Rethorica et Virtutibus* (c. 800) parece ser el primer espejo de príncipes carolingio. Se puede reconocer en él, asevera Robert Folz, «algo más que un tratado escolar... es un tratado moral, una exhortación a Carlomagno a seguir la *via regia*, el principio de la moderación sobre todas las cosas»²⁶.

Ciertamente, era lógico que el primer espejo de príncipes medieval derivara de una reflexión sobre la retórica, dado el peso de la tradición didascálica ciceroniana en el Ideal Sapiencial de Alcuino de York. Sin duda, de entre todos los intelectuales carolingios, era Alcuino el más capacitado para pasar de las consideraciones sobre las Artes Liberales a las reflexiones sobre la moral y la política. La personalidad gigantesca de Carlomagno le daba ocasión de hacerlo. Y es que resultaba bastante fácil aplicarle el mito de gran hombre tal y como lo desarrollaba Cicerón en el *De Inventione*. Una vez más, la *eloquentia* y la Realeza davídica se tocaban muy de cerca en los planteamientos del abad de San Martín de Tours.

En resumidas cuentas, es éste un diálogo sobre la virtud política de la elocuencia entre Carlomagno y el maestro de palacio (personaje ficticio bajo el que se oculta el propio Alcuino de York). En esta obra, el sabio se ha convertido en Rey-Filósofo y el programa ciceroniano se ha enriquecido con toda la reflexión cristiana. El clérigo-orador tendrá para Alcuino un papel como pedagogo cristiano y como maestro de virtudes del pueblo y el rey, aunque éstas ya no sean ahora cívicas, como en Cicerón, sino religiosas.

Jacques Paul ha vertido en torno a este diálogo sobre la Retórica entre Alcuino y Carlomagno una interesante reflexión: «el primer sabio es aquel que hace pasar a los hombres de la vida salvaje a la civilización, y el papel del retórico, su heredero, es el de actuar como pedagogo para que puedan florecer las virtudes necesarias... este diálogo contribuyó a destacar un

²⁵ Vid. las epístolas XXXVIII y CXIX de Alcuino (col. 197-198 y 353-354, ed. J.P. Migne, *Patrologia Latina*, t. 100, *op. cit.*).

²⁶ R. FOLZ, *Le couronnement impérial de Charlemagne*, *op. cit.*, p. 84. L. WALLACH ha insistido en esta idea en un exhaustivo estudio sobre este opúsculo didascálico al que presenta como un auténtico tratado sobre la Realeza (*vid.* «The *Via Regia* of Charlemagne: the *Rethoric* of Alcuin as a Treatise on Kingship», *Alcuin and Charlemagne*, Ithaca, N.Y., 1959, pp. 29-82).

modelo de Realeza y la obra es en muchos sentidos un *espejo de príncipes*. Al orador correspondía ahora la tarea de exhortar al emperador y de convencerle»²⁷.

La poesía política: los *encomia* de Carlomagno de las postrimerías del 800

Si los espejos de príncipes en muchas ocasiones tenían como objeto convencer al gobernante de que siguiera ciertas pautas de conducta política, en cambio los poemas laudatorios eran, antes que nada, piezas de propaganda que presentaban al emperador como una figura idealizada. En los meses previos y posteriores a la coronación imperial de la Navidad del 800 nos encontramos con una abundante producción de este tipo que parece dirigida desde el palacio de Aquisgrán por la llamativa coincidencia temática y semántica de sus versos²⁸.

De entre estos *encomia* cabe destacar los atribuidos a Alcuino de York, Teodulfo de Orléans, Hibernicus Exul, Eginardo y Moduino de Autun. Significativamente, el tema imperial ya sonaba con fuerza en aquellos compuestos en vísperas de la coronación del 800, lo que indica la existencia de un ambiente propicio en los círculos áulicos. De esta forma, el obispo Teofulfo, en unos *Carmina* compuestos en el otoño del 800, pocos meses antes de la coronación imperial, se detenía en la exaltación de Carlomagno como *defensor ecclesiae* en tanto que heredero del poder de los emperadores de Roma. Elaborando un discurso cesaropapista, el obispo de Orléans subrayaba en sus versos que el emperador era *la esperanza y la defensa del clero*, siendo el garante de que los pontífices pudieran *desempeñar su sagrado ministerio*, algo que el propio papa León III habría *experimentado por sí mismo*²⁹.

El clérigo irlandés Moduino de Autun compuso entre el 802 y el 804 una *Égloga* en honor del emperador que adopta la forma de un diálogo simulado entre un joven poeta y un anciano sabio. El joven, identificado con el propio autor, sugiere que el mundo carolingio está viviendo un renacimiento de la edad dorada de la antigua Roma (vv. 24-27), lo que el anciano critica con escepticismo. El joven responde ensalzando el *trono de David* (v.g. Aquisgrán) en tanto que centro del mundo y *nueva Roma*,

²⁷ J. PAUL, *L'Église et la culture en Occident*, op. cit., ed. cit., t. 1, p. 85.

²⁸ P. GODMAN, *Poets and Emperors*, op. cit., p. 78.

²⁹ *Arma est pontificum, spes et defensio cleri, / Per te pontifices iura sacrata tenent. / Mentior, expertus si non Leo praesul id ipse est* (TEODULFO DE ORLÉANS, *Carmina*, XXXII, 7-9, M.G.H. Poetae, vol. 1, p. 523); P. GODMAN, *Poets and Emperors*, op. cit., p. 77.

una *poderosa ciudadela* desde la cual Carlomagno vela por su visión de un imperio unido, lo que de nuevo es rebatido por el anciano que insiste en que la grandeza de la antigua Roma no tiene comparación³⁰. Finalmente, el primer libro de la *Égloga* termina con el anciano reconociendo la victoria del joven poeta en el debate.

El segundo libro de la *Égloga* de Moduino está inspirado en un poeta latino poco conocido en su tiempo, Calpurnio Sículo, tomando prestado de su alabanza del reinado del emperador Nerón el tono pastoril de una Edad de Oro feliz y dichosa. Si Calpurnio Sículo presentaba la época neroniana como aquélla en la que el Imperio Romano habría llegado a su cénit bajo el gobierno del sabio y cultivado Nerón, *renovator Romani Imperii* y discípulo de Séneca, Moduino por su parte nos presenta a Carlomagno como patrocinador de las Artes y de las Letras y, sobre todo, como el defensor de la Paz.

De este modo, el Carlomagno guerrero victorioso propio del discurso de la Realeza triunfal de sus primeros decenios de reinado, dejaba paso ahora, tras la coronación imperial del 800, a un *Rex pacificus*, protector de pontífices y poetas, garante supremo de una nueva *Pax romana*. Moduino llega incluso a compararle, siguiendo la estela de los panegíricos imperiales romanos, con el Sol cuya radiación llega a todos los rincones de su imperio³¹.

En la obra intitulada *Karolus Magnus et Leo Papa*, un largo poema épico del que sólo conservamos el tercer libro y que fue compuesto poco después del año 800³², descubrimos un discurso muy similar al de Moduino de Autun³³. Aunque el autor permanece anónimo, hay que señalar que, en vista de la temática sapiencial y de la importancia concedida a la fundación de Aquisgrán, no hay que descartar la autoría bien de Eginardo, bien de Angilberto, hipótesis apuntada por algunos historiadores.

A partir de fórmulas panegíricas y métricas tomadas de Virgilio y Venancio Fortunato, el anónimo autor del *Karolus Magnus et Leo Papa* proclamaba a Carlomagno *padre de Europa* (v. 505: *pater Europae*) y en dos ocasiones *faro de Europa* (vv. 12 y 169: *Europae pharus*), en lo que supone

³⁰ P. GODMAN, *Poets and Emperors*, *op. cit.*, p. 79; *vid.* R.P.H. GREEN, «Moduin's Eclogues and the Paderborn Epic», *Mittelalter Lateinisches Jahrbuch*, 16, 1981, p. 43 y ss.

³¹ P. GODMAN, *Poets and Emperors*, *op. cit.*, p. 82.

³² Sobre la datación y contexto de redacción de este poema, *vid.* Hans Hubert ANTON, «Beobachtungen zum Fränkisch-Byzantinischen Verhältnis in Karolingischer Zeit», *Beiträge zur Geschichte des Regnum Francorum*, ed. Rudolf Schieffer, Sigmaringen, 1990, pp. 77-119, y R. FOLZ, *Le souvenir et la légende de Charlemagne*, *op. cit.*, pp. 1-3.

³³ P. GODMAN, *Poets and Emperors*, *op. cit.*, pp. 82-83.

una de las primeras definiciones políticas de este concepto geográfico de origen griego. Además, al igual que veíamos que hacía Moduino, se comparaba al emperador franco con el Sol en tanto que fuente permanente de iluminación para sus súbditos³⁴.

La imagen davídica de la Realeza también queda reflejada en los versos en los que se compara la *pietas* de Carlomagno con la del Rey Salmista de Israel³⁵. Resulta curioso, en este sentido, comprobar cómo el anónimo poeta carolingio toma prestados de la *Vita Sancti Martini* de Venancio Fortunato el retrato moral de San Martín y de la Virgen María para aplicárselo a Carlomagno y a su esposa, la reina Liutgarda. Sin duda, la utilización de versos procedentes de una hagiografía es reveladora de la intención de sacralizar la familia imperial que abrigaba el poeta³⁶.

Sin embargo, es el amor del emperador al saber y su patrocinio de los intelectuales la virtud política que más subrayaba el Poema épico. Haciendo un juego de palabras con la forma latina de su nombre (*Karolus/ caro-lux*: «luz amada»), el poeta proclama que *el pueblo ama la luz y la sabiduría que emanan del rey Carlos*³⁷.

En efecto, vemos en sus versos de corte virgiliano a Carlomagno definido como *un brillante maestro del Arte de la Gramática con una fama que sobrepasa la de todos los sabios del pasado*. Además, el emperador es proclamado *el más grande de los reyes y el sabio supremo del orbe*³⁸. También repasa el *Karolus Magnus et Leo Papa* la fundación de Aquisgrán y su destino de *Roma secunda*, asimilando a Carlomagno con un nuevo Eneas (*alter Aeneas*) en unos versos prestados de la descripción de la fundación de Cartago contenida en el primer libro de la *Eneida* de Virgilio³⁹. Al igual que Eneas, Carlomagno recibe advertencias mediante sueños de acontecimientos futuros, lo que le permite prever, por ejemplo, los problemas que el papa León III está afrontando por los disturbios de Roma.

³⁴ ANÓNIMO, *Karolus Magnus et Leo Papa*, ed. Ernst Dümmler, *Monumenta Germaniae Historica, Poetae Latini Aevi Carolini*, Berlín, 1881, pp. 366-370.

³⁵ *Sic denique David / Inlustrat magno pietatis lumine terras* (ANÓNIMO, *Karolus Magnus et Leo Papa*, vv. 14-15, ed. cit.).

³⁶ P. GODMAN, *Poets and Emperors*, op. cit., p. 88.

³⁷ *Haec cara est populis lux et sapientia terris* (apud R. MORRISSEY, *L'Empereur à la barbe fleurie*, op. cit., ed. cit., p. 9).

³⁸ *Grammaticae doctor constat praelucidus artis, / Nullo umquam fuerat tam clarus tempore lector; / Rehorica insignis vegetat praeceptor in arte; / Summus apex regum, summus quoque in orbe sobpista* (ANÓNIMO, *Karolus Magnus et Leo Papa*, vv. 67-70, ed. cit.; P. GODMAN, *Poets and Emperors*, op. cit., p. 84).

³⁹ Vid. O. ZWIERLEIN, «*Karolus Magnus-alter Aeneas*», *Literatur und Sprache in europäischen Mittelalter*, ed. A. Onnerfors et alii, Darmstadt, 1973, pp. 44-52.

Ante la petición de auxilio del pontífice en Paderborn, el rey franco aparece retratado como un Rey Sabio y Piadoso, *sapiens et pius*, benigno protector de la Sede Apostólica. El encuentro entre ambos es descrito con el siguiente verso, cargado de teología política: *el Rey, padre de Europa, y León, el principal pastor de la Cristiandad, se encontraron finalmente*⁴⁰. Era éste el colofón del discurso político de corte virgiliano en torno a un *pius Karolus*, presentado al mismo tiempo como un nuevo *pius Aeneas* y como un santo seglar a imagen de San Martín.

La *Vita Karoli* de Eginardo: la biografía carolingia por excelencia

El alemán Eginardo (Einhard) el Enano (también llamado «el sabio») fue, sin duda, uno de los intelectuales más interesantes del periodo carolingio. Nació en el año 770 en el Maingau de una familia de la pequeña nobleza. Sus padres le enviaron siendo niño (*circa* 779) a la *schola* de la abadía de Fulda (Franconia; fundada en el 774 por San Bonifacio), de la cual eran benefactores. Estudió allí bajo la dirección del abad Baugulfo (*ab.* 779-802), aunque no llegó a profesar como monje. Viendo sus aptitudes, Baugulfo le convirtió en el notario de su cancillería abacial, cargo que desempeñó entre el 788 y el 791.

Parece ser que muy satisfactoriamente, ya que Baugulfo, finalmente, le envió en el año a la corte de Carlomagno para que engrosara las filas de los *nutriti* del rey, debido a su «prometedora inteligencia y singular capacidad»⁴¹. Tenía entonces unos veinte años. Le acompañó a Aquisgrán otro brillante discípulo de la *schola*, el monje Walafrido Estrabón, quien sería el mejor amigo de Eginardo y a quien correspondería redactar su epitafio.

Pronto sus virtudes, morales e intelectuales y su carácter íntegro y afaible, le hicieron acreedor del favor regio y gozó de la *Königsnahe* («intimidad regia») de Carlomagno. Se hicieron siempre bromas y menciones de su baja estatura, que le valió el apodo cariñoso de *Nardulus* («pequeño nardo», aféresis de Einhardus)⁴². En la *schola palatina* recibió las enseñanzas de Al-

⁴⁰ *Rex, pater Europae, et summus Leo pastor in orbe congressi...* (ANÓNIMO, *Karolus Magnus et Leo Papa*, vv. 67-70; *apud* P. GODMAN, *Poets and Emperors*, *op. cit.*, p. 91).

⁴¹ Arthur KLEINCLAUSZ, *Eginhard*, París, 1942, p. 32. Para más detalles de la biografía de Eginardo, *vid.* el reciente trabajo de H. SCHEFERS, «Einhard. Ein Lebensbild aus karolingischer Zeit», *Geschichtsblätter Kreis Bergstrasse*, 26, 1993, pp. 1-67.

⁴² Alejandra de RIQUER (ed.), *Eginardo. Vida de Carlomagno*, Madrid, 1999, Introducción, p. 11, n.º 14. Alcuino de York escribió un poema dedicado a Eginardo en el que hacía

cuino de York, quien reparó en las enormes aptitudes de un alumno *undecumque doctissimo*, dotado de un espíritu sutil, elocuente, maestro de la versificación y dominador del griego (algo excepcional en aquella época), al tiempo que destacaba en la aritmética y la astronomía⁴³.

Parece ser que los unió un gran afecto, pues Eginardo daba el tratamiento de *pater* al diácono anglosajón. En el año 796, cuando se retiró a la abadía de San Martín de Tours, Alcuino recomendó a Eginardo para que asumiera las funciones en la *schola palatina* de maestro de aritmética y de los clásicos latinos. Hay autores que sugieren que Eginardo, incluso, se hizo cargo entonces de la dirección de la escuela de palacio⁴⁴.

Ahora bien, la principal misión de Eginardo en los años que siguieron fue la supervisión de las obras públicas en el imperio, desempeñando funciones de arquitecto y superintendente de los edificios imperiales, tarea en la que sustituyó al corrupto Liutfrido, a quien se acusó de robo⁴⁵. Este extremo lo prueba un documento de la abadía de Fontanelle en el que se afirma que su lugarteniente en Aquisgrán fue Angiso, que luego sería abad de Saint-Germer-de-Flay (año 807)⁴⁶. Parece ser que Eginardo también fue el arquitecto, junto a Eudes de Metz, de la capilla palatina de Santa María de Aquisgrán.

De ahí su sobrenombre en la Academia palatina de *Belesel*, que conocemos por una epístola de Alcuino a Carlomagno donde le llama *Belesel, vester familiaris adiutor*, y por un poema de Walafrido Estrabón⁴⁷. Este sobrenombre está tomado *del Libro del Éxodo* (XXXI, 2-5) y se refiere al constructor del Tabernáculo y el Arca de la Alianza: *he aquí que tengo designado a Belesel, hijo de Uri, nieto de Hur, de la tribu de Judá. Y lo he llenado del espíritu de Dios, de sabiduría y de inteligencia, y de ciencia en toda suerte de labores. Para inventar cuanto se puede hacer con artificio de oro, de plata y de cobre, de mármol y de piedras preciosas.*

un juego de palabras con el apodo de éste: *hay una puerta pequeña y un habitante también pequeño en la casa. No desprecies, lector, un nardo pequeño, pues el nardo exhala un penetrante olor en la hierba espigada... de igual modo, Nárdulo dirige él mismo su casa entera; lector, di al pasar: «salud, pequeño Nárdulo».* En unos dísticos, otro miembro de la Academia Palatina, Teodulfo de Orléans, escribirá en alabanza de Eginardo: *corre Nárdulo aquí y allá en incesante movimiento, como una hormiga tu pie va y viene sin parar. Su pequeña casa está habitada por un gran huésped.*

⁴³ A. KLEINCLAUSZ, *Eginhard, op. cit.*, p. 35.

⁴⁴ Dieter SCHALLER, «Vorstrags- und Zirkulardichtung am Hof Karls des Grossen», *Mittellateinisches Jahrbuch*, 6, 1970, pp. 14-36, especialmente p. 28.

⁴⁵ J. DE GHELLINCK, *Littérature latine au Moyen Age, op. cit.*, t. 1, pp. 101-102.

⁴⁶ LEWIS THORPE (ed.), *Einhard and Notker the Stammerer: Two Lives of Charlemagne*, Londres, 1969, Introducción, p. 14.

⁴⁷ A. KLEINCLAUSZ, *Eginhard, op. cit.*, p. 34, n. 43.

Entre los proyectos que acometió hay que contar la construcción de los palacios de Ingelheim y Nimega, y entre los que parece que iba a acometer (antes de que la muerte de Carlomagno lo impidiera) hay que mencionar el proyecto de levantar un puente de piedra sobre el río Rhin a la altura de la ciudad de Maguncia para sustituir al de madera, que había quedado destruido accidentalmente hacia el 813. También había hecho llamar a un clérigo de Venecia llamado Jorge con la idea de construir un «maravilloso» (*mirabilis*) órgano hidráulico en el *palatium* de Aquisgrán⁴⁸.

No obstante, no llegó a desempeñar ninguna actividad política de relieve en vida del emperador. Tan sólo se le encomendó una embajada ante el papa León III en el año 806 para presentarle las actas de la Asamblea de Thionville en la que Carlomagno había dividido la sucesión al imperio entre sus tres hijos. Con todo, tuvo un cierto protagonismo en las postrimerías del reinado. Así, en la decisiva Asamblea de Aquisgrán del año 813 Eginardo, según relata Ermoldo Nigello en su Panegírico *In Honorem Ludovici*, se habría postrado a los pies de Carlomagno exhortándole en un importante discurso a que otorgara a Luis el Piadoso, a quien llena de alabanzas, la sucesión imperial en solitario (habían muerto antes sus otros dos hijos, Carlos y Pipino)⁴⁹. Parece ser que Luis el Piadoso había sido condiscípulo de Eginardo en la *schola palatina*.

Tras la muerte de Carlomagno, Eginardo no vio eclipsado su papel en la corte, más bien al contrario, ya que desempeñó sucesivamente las dignidades de notario real, archicapellán y canciller en la corte de Luis el Piadoso, siempre en el meollo de los acontecimientos. También recibió el importante encargo de ser el preceptor del heredero imperial, Lotario. Fue en esos años cuando Eginardo contrajo matrimonio con Emma (m. 836), la hermana del obispo Bernardo de Worms (el *Chronicon Laurishamense* del siglo XII la hace hija del propio Carlomagno). Luis el Piadoso le otorgó entonces el abadengo laico (rectorado) de cuatro abadías reales: San Pedro de Mont-Blandin, San Bavón de Gante, San Servasio de Maastricht y Saint Wandrille de Fontanelle⁵⁰.

En el año 815 recibió una donación de tierras en Mülheim, donde luego fundaría una abadía, Seligenstadt («la Ciudad de los Santos»). Allí

⁴⁸ A. KLEINCLAUSZ, *Eginhard*, *op. cit.*, p. 64.

⁴⁹ A. de RIQUER (ed.), *Vida de Carlomagno*, *op. cit.*, Introducción, p. 9.

⁵⁰ Anne-Marie HELVÉTIUS, «L'abbatiai laïque comme relais du pouvoir royal aux frontières du royaume: le cas du nord de la Neustrie au IXe siècle», *La Royauté et les élites dans l'Europe carolingienne*, *op. cit.*, p. 288; *vid.* François L. GANSHOF, «Eginhard», *Bulletin de la Société d'Histoire et d'Archéologie de Gand*, 34, 1926, pp. 13-33.

edificaría una gran iglesia consagrada a San Pedro y San Marcelino, dos mártires de la época de Diocleciano, cuyas reliquias había hecho traer desde Italia utilizando medios poco honorables. Tanto era entonces su poder y tanta su ambición, que no dudó en enviar a su secretario personal, Ratleig, en una expedición a Roma en busca de reliquias de santos importantes con el fin de dar el mayor lustre posible a su iglesia abacial de Seligenstadt, situándola bajo la advocación de éstos y convirtiéndola así en un centro de peregrinación.

En torno el año 826, con el auxilio de un diácono romano carente de escrúpulos y de un monje bizantino exiliado, Ratleig robó al amparo de la noche parte de los cuerpos de San Pedro y San Marcelino de sus respectivas iglesias en Roma. Era éste, sin duda, un botín excepcional que aseguraría a Seligenstadt un lugar preeminente entre las abadías alemanas⁵¹. Esta rocambolesca historia, narrada no sin cierta dosis de humor por el propio Eginardo en su *Translatio et Miracula Sancti Marcellini et Petri*⁵², da una muestra del poder del abad de Seligenstadt, que no temía ofender al mismísimo pontífice con tal de conseguir sus propósitos. Eran éstos sus años de gloria, cuando contaba con la confianza absoluta del emperador.

En el curso de la crisis del año 829 entre Luis el Piadoso y sus hijos, Eginardo iba a actuar como intermediario entre los contendientes y adoptó una postura neutral ante la disputa, lo que le permitió mantener buenas relaciones tanto con el emperador como con su antiguo discípulo, Lotario. En el año 830, aquejado de dolores en el estómago y en la espalda, y quizá en desacuerdo con el curso de los acontecimientos tras la vergonzosa jornada de Colmar, decidió abandonar la corte de Aquisgrán y residir en Seligenstadt. Cuando murió su esposa en el año 836 el propio Luis el Piadoso le fue a visitar allí.

⁵¹ P. LLEWELLYN, *Rome in the Dark Ages*, *op. cit.*, pp. 186-190; *vid.* el relato del propio EGINARDO, *Translatio et Miracula Sancti Marcellini et Petri*, ed. M.G.H. Scriptores, t. 15, pp. 238-264.

⁵² Precisamente en esta obra, en la *Translatio*, la investigadora francesa Bühler-Thierry ha creído atisbar una enunciación de la concepción organicista platónica (presente en la obra de San Isidoro de Sevilla y en el *De Duodecim Abusivis Saeculi* irlandés) según la cual los pecados de los gobernantes en su vida privada afectan al buen ordenamiento del reino y provocan catástrofes naturales de todo tipo. De esta forma, Eginardo relata cómo a las preguntas de un sacerdote exorcista, un demonio que había poseído a una niña de la región de Frankfurt, respondía que las desgracias que se abatían sobre el imperio eran causadas por los vicios del pueblo y las innumerables iniquidades cometidas por sus gobernantes: el perjurio, el adulterio, el homicidio, la embriaguez... (EGINARDO, *Translatio et Miracula Sancti Marcellini et Petri*, XIV, *ed. cit.*, p. 253; Geneviève BÜHLER-THIERRY, «La reine adultère», *Cahiers de Civilisation Médiévale*, 35, 1992, p. 303).

En el año de la muerte de su esposa Emma, Eginardo escribió un tratado teológico a petición de su amigo, el abad Lupo de Ferrières, en torno a la cuestión más candente de esos años, la veneración de imágenes. El obispo Claudio de Turín había denunciado la adoración de imágenes y la respuesta de Eginardo fue la *Quaestio de Adoranda Cruce*, dedicada a Lupo, donde distinguía entre «veneración» y «adoración» de la Cruz⁵³.

Murió en su abadía el 14 de marzo del 840, siendo enterrado allí con un epitafio compuesto por su gran amigo, el abad Walafrido Estrabón: *aquí, en este túmulo, yace enterrado un hombre insigne al que su padre había dado el nombre de Eginardo. De mente sagaz, conducta honrada y expresión elocuente, con su arte benefició a muchos. El rey Carlos lo acogió en su propia corte; gracias a él también llevó a cabo muchas obras*⁵⁴.

La fecha de redacción de la *Vita Karoli* oscila entre el año 821 y el 829 (primera mención segura de esta obra en la correspondencia de Eginardo con Lupo en la que éste alaba la brillantez y elegancia de la biografía). Entre los años 840 y 849, tras la muerte de Eginardo, Walafrido Estrabón añadiría un prólogo a la obra, que haría transcribir para la biblioteca de la abadía de Reichenau.

Con la *Vita Karoli*, Eginardo pretendía proponer como ejemplo a sus contemporáneos, inmersos por aquel entonces en los graves enfrentamientos por la sucesión, la figura excepcional de un soberano al que describe como un dechado de virtudes políticas. Con anterioridad a la *Vita Karoli* apenas se había dado el género biográfico en la literatura latina del Occidente germánico. La *Vita Karoli* es, por tanto, la primera biografía laica de la latinidad medieval «no sólo por la condición seglar de su protagonista sino también porque éste es presentado, descrito y ensalzado en virtud de su importancia histórica, como figura perfectamente parangonable, a los ojos de Eginardo, con la de los césares de Roma»⁵⁵.

El género biográfico había quedado reducido a la hagiografía y el concepto de *vita* se reservaba a las vidas de santos, obras no propiamente históricas sino de naturaleza espiritual y con una clara intencionalidad edificante. Frente a este modelo hagiográfico, Eginardo optó por seguir el modelo de los *Doce Césares* de Suetonio (que sobrevivía a través de un único manuscrito conservado en Fulda), lo que le convierte en el restaurador de la biografía laica en Occidente, aunque también se inspiró en la hagiografía de

⁵³ Vid. G. VINAY, «El caso di Eginardo», *Alto Medioevo Latino*, Nápoles, 1978, pp. 297-318.

⁵⁴ A. de RIQUER (ed.), *Vida de Carlomagno*, *op. cit.*, Introducción, p. 15, n.º 23.

⁵⁵ A. de RIQUER (ed.), *Vida de Carlomagno*, *op. cit.*, Introducción, p. 20.

San Martín de Sulpicio Severo⁵⁶. En particular, es en la vida de Octavio Augusto en la que más fielmente se iba a inspirar Eginardo⁵⁷.

En este sentido, Jacques Paul señala que el retrato del gran emperador franco debido a Eginardo fue escrito «con las palabras que Suetonio habría utilizado para los césares, no es un recuento de anécdotas, sino una biografía política que pretende ser ejemplar. Por tanto, es una vez más un discurso retórico sobre el gran hombre, precisamente en un momento en que su obra se veía comprometida. ¿Cómo pensar que un relato sea totalmente inocente en un contexto de estas características, cuando sabemos la atención que los eruditos dedicaban a cuanto afectaba al Imperio?»⁵⁸

Por otro lado, parece lógico pensar que la consignación por Eginardo de la *palabra fácil* de Carlomagno, esto es, la *eloquentia* imperial, obedeciera antes a la recepción por parte del dignatario teutón del pensamiento de Cicerón, en particular de la lectura del primer libro de las *Disputationes Tusculanas*, que a una servil imitación de Cayo Suetonio⁵⁹. Tampoco hay que echar en saco roto el hecho de que Eginardo poseyera una de las escasas copias de las *Noctes Aticas* de Aulo Gelio, una de las obras tardorromanas más significadas por su discurso sobre la Dama Sabiduría. De hecho, Rábano Mauro se la pediría prestada para hacer que la copiaran en el *scriptorium* de Fulda.

Sea como fuere, esta inspiración en Suetonio en ocasiones se convierte en transcripción literal de pasajes enteros de *Los Doce Césares*. Hasta el punto de que Halphen llega a considerar que la *Vita Karoli* no tiene mucho valor ni literario ni histórico, dado el gran número de pasajes plagia- dos de Suetonio⁶⁰, desde el retrato físico a la descripción de costumbres, que parecen una mera adaptación de las de Augusto. Este «servilismo»,

⁵⁶ A. de RIQUER (ed.), *Vida de Carlomagno*, *op. cit.*, Introducción, p. 20; P. GODMAN, *Poets and Emperors*, *op. cit.*, p. 83.

⁵⁷ Helmut BEUMANN, *Ideengeschichtliche Studien zu Einhard*, Darmstadt, 1962, p. 4; *vid.* Josef FLECKENSTEIN, «Einhard, seine Gründung und sein Vermächtnis in Seligens- tadt», *Das Einhardkreuz. Vorträge und Studien der Münsteraner Diskussion zum arcus Ein- hardi*, ed. K. Hauck, Gottingen, 1974, pp. 96- 121. *Vid.* G.B. TOWNEND, «Suetonius and his influence», *Latin Biography*, ed. T.A. Dorey, Londres, 1967, pp. 79-111, espe- cialmente 98-106.

⁵⁸ J. PAUL, *L'Église et la culture en Occident*, *op. cit.*, *ed. cit.*, t. 1, p. 86.

⁵⁹ J.C. ROLFE, *Cicero and His Influence*, *op. cit.*, p. 122; A. KLEINCLAUSZ, *Eginhard*, *op. cit.*, p. 74.

⁶⁰ En particular, en los capítulos 19 y 22 de la *Vita Karoli* hay pasajes enteros cogidos de las vidas de Julio César (45, 1), Augusto (64, 2-3 / 66,1 / 74 / 77 / 78, 1-2 / 79, 2 / 80), Tiberio (68, 1-2 y 4) y Claudio (30); A. de RIQUER (ed.), *Vida de Carlomagno*, *op. cit.*, Introducción, p. 30.

señala Halphen, le convertiría en el autor de la vida del «decimotercer César» antes que de una biografía original⁶¹.

Ahora bien, François Ganshof respondió en su día a Halphen que la utilización del modelo de los *Doce Césares* de Suetonio no implicaba necesariamente una deformación del retrato de Carlomagno ni le quitaba originalidad al relato de Eginardo, plagado de anécdotas y observaciones de su propia cosecha⁶². Resulta destacable, además, la calidad extraordinaria del estilo literario latino de Eginardo en comparación con el del resto de autores carolingios, lo que ha llevado a algún estudioso a lamentarse de que no cundiera el ejemplo de la imitación de Suetonio en sus contemporáneos.

Eginardo describe de la siguiente forma los esfuerzos del rey franco por alcanzar la excelencia intelectual que su deficiente educación en la infancia le había negado hasta ese momento: *tenía la palabra fácil y exuberante y podía expresar con muchísima claridad lo que deseaba. Y no satisfecho con el uso de la lengua materna, también se dedicó al estudio de las lenguas extranjeras, y aprendió el latín de modo tal que solía hablar igual que en su lengua materna; pero el griego podía entenderlo mejor que hablarlo. Cultivó con gran afán las Artes Liberales y, lleno de veneración por los sabios que las enseñaban, los trataba con los máximos honores. Durante su estudio de la Gramática escuchó las lecciones de Pedro de Pisa, el diácono, ya anciano; en las demás disciplinas tuvo por preceptor a Alcuino, llamado Albino, también diácono, hombre de estirpe sajona procedente de Britania y el varón más sabio de su época. Junto a él dedicó mucho tiempo y esfuerzo al aprendizaje de la Retórica y la Dialéctica, pero sobre todo de la Astronomía. Aprendía el arte del cálculo y examinaba con gran curiosidad y sagaz atención el curso de los astros. También intentaba escribir y para ello solía tener en el lecho, bajo las almohadas, tablillas y pliegos de pergamino a fin de acostumbrar la mano a trazar las letras, cada vez que tuviera tiempo libre; pero este esfuerzo, comenzado demasiado tarde, tuvo poco éxito*⁶³.

Es éste, ciertamente, el retrato más vivo y plástico de un príncipe letrado que nos haya legado la Edad Media, siendo casi conmovedor el enorme esfuerzo personal desplegado por alguien que ya era el señor de

⁶¹ Louis HALPHEN (ed.), *Eginhard. Vie de Charlemagne*, París, 1947, pp. XI Y XIII.

⁶² Vid. François L. GANSHOF, «Eginhard, biographe de Charlemagne», *Bulletin d'Humanisme et Renaissance*, 13, 1951, pp. 217-231; G.B. TOWNEND, *Suetonius and his influence*, art. cit., p.p. 101-103.

⁶³ EGINARDO, *Vita Karoli Magni*, c. 25, ed. G. H. Pertz, M.G.H. *Scriptores*, t. II, Hannover, 1829, p. 456). La traducción castellana es de F.J. Fortuny (*Vida del Emperador Carlomagno*, Barcelona, 1986, p. 54); en torno a la *Vita Karoli vid.* Heinz LÖWE, «Die Entstehungszeit der *Vita Karoli Einhards*», *Deutsches Archiv*, 39, 1983, pp. 85-103.

Occidente por alcanzar la sabiduría. Este pasaje ejercería una influencia inmensa en numerosos cronistas de los siglos posteriores.

Además de estas consideraciones sobre la búsqueda de la sabiduría por parte de Carlomagno, Eginardo atribuyó al emperador la posesión de cualidades físicas y morales en grado de excelencia. Entre las físicas, se apuntan su gran altura que le convertía en un gigante (siete pies: 1'92 m), su robusta constitución, su condición de gran cazador y sus ojos grandes y vivaces. De entre sus virtudes morales se pueden entresacar algunas virtudes morales de inspiración estoica: *temperantia*, *patientia*, *constantia animi*, *magnanimitas* y *liberalitas*⁶⁴, las cuales Eginardo ilustra con numerosas anécdotas extraídas de la ajetreada vida de Carlomagno pero que son casi siempre una reproducción de las virtudes que Suetonio atribuyó a Octavio Augusto.

No obstante, es la *pietas Caroli*, la devoción religiosa del emperador, la virtud que Eginardo destaca por encima de cualquier otra. Esta profunda religiosidad de Carlomagno es descrita en dos capítulos, uno dedicado a su atención al culto divino y otro a su caridad cristiana. De este modo, leemos en el capítulo vigésimosexto: *practicó escrupulosamente y con suma devoción la religión cristiana, en la que había sido adoctrinado desde la infancia... mientras su salud se lo permitió, acudía regularmente a la iglesia por la mañana y por la tarde y también asistía a los oficios nocturnos y a la misa. Cuidaba atentamente de que todas las celebraciones se llevaran a cabo con el mayor decoro posible y muy a menudo advertía a los sacristanes que no permitieran que se trajera o dejara allí nada indigno o inmundo... reformó con sumo esmero el método de leer y de salmodiar; de hecho, era un gran experto en ambas materias, a pesar de que no leyerá en público ni cantara más que en voz baja y con el coro*⁶⁵.

En el siguiente capítulo se nos habla de la otra cara de su religiosidad, su auxilio de los débiles: *se entregó con gran dedicación a socorrer a los pobres y a hacer donaciones desinteresadas, lo que los griegos llaman «eleimosyna», y no sólo se preocupó de hacerlo en su patria y en su reino, sino que también solía enviar dinero a las tierras allende el mar: a Siria, Egipto, África, Jerusalén, Alejandría y Cartago, donde sabía que los cristianos vivían en la pobreza, lo que movía su compasión por ellos*⁶⁶.

Hombre frugal, Carlomagno no toleraba la ebriedad en su presencia y restringió el número de banquetes que se celebraban en palacio a las

⁶⁴ Sobre la *liberalitas* como virtud regia, *vid.* el estudio de H. KLOFT, «*Liberalitas principis*». *Herkunft und Bedeutung. Studien zur Prinzipatsideologie, Kölner Historische Abhandlungen*, 18, Colonia, 1970.

⁶⁵ EGINARDO, *Vita Karoli Magni*, c. 26, *ed. cit.*, pp. 92-93.

⁶⁶ EGINARDO, *Vita Karoli Magni*, c. 27, *ed. cit.*, p. 93.

grandes festividades del año. Sin embargo, soportaba el ayuno con gran renuencia (lo cierto es que morirá en enero del 814 debido a un fuerte ayuno penitencial que su anciano cuerpo no pudo soportar). En cuanto a los defectos físicos del emperador, Eginardo apunta que tan sólo eran dos: la nuca gruesa y corta y un vientre prominente. Unos defectos físicos que le impedirían encajar en el tipo físico ideal del héroe germánico⁶⁷.

La *Vita Karoli* tendrá una larga vigencia en la Edad Media, siendo frecuentemente utilizada por los cronistas de los siglos XI y XII como fuente primordial para cubrir en sus historias el lapso temporal del importantísimo reinado de Carlomagno. En este sentido, en el completo catálogo estadístico de manuscritos pertenecientes a crónicas medievales supervivientes en el siglo XVI, elaborado por Bernard Guenée, la *Vita Karoli* aparece en el duodécimo puesto del *ranking* con ochenta manuscritos, sólo por debajo de «bestsellers» del Medievo tales como la *Historia adversus Paganos* de Paulo Orosio (245 manuscritos), la *Historia Regum Britanniae* de Godofredo de Monmouth (200 manuscritos) o el *Speculum Historiale* de Vicente de Beauvais (100 manuscritos)⁶⁸. Llegaría incluso a tener una vigencia insospechada, ya que fue impresa en la ciudad de Colonia por encargo del conde Hermann de Nuenare en el año 1521, para edificación del emperador Carlos V, tocayo del emperador franco y el último de sus epígonos, ya que el proyecto carolingio de edificación de una Cristiandad unida en torno al imperio murió con él en Yuste.

La *damnatio memoriae* de Carlomagno en la obra de Walafrido Estrabón

Muy otra es la imagen que de Carlomagno nos ha transmitido el monje poeta suabo Walafrido Estrabón («el bizco»). Educado primero en la abadía de Saint Gall, discípulo luego del gran Rábano Mauro en Fulda, el monje bizco de Suabia iba a descollar entre los intelectuales áulicos de la corte de Ludovico Pío por su erudición y facilidad para la versificación desde la temprana edad de diecisiete años. Ya en su madurez entrará en el círculo del abad Hilduino de Saint-Denis y en el de la emperatriz Judith (de quien fue capellán, panegirista y preceptor de su hijo). Fue elegido abad de Reichenau en el año 838, una abadía situada en Suabia, en una isla del lago Constanza, cuya biblioteca estaba surtida con más de quinientos códices. En la crisis del año 840 tomó claro partido por Lotario y la unidad del imperio. Esto le obligó a abandonar Reichenau cuando

⁶⁷ H. FICHTENAU, *Das karolingische Imperium, op. cit., ed. cit.*, pp. 52-54.

⁶⁸ B. GUENÉE, *Histoire et culture historique, op. cit.*, p. 250.

fue tomada por las tropas de Luis el Germánico. Dos años después pudo regresar a su abadía, donde fallecería en el año 849.

Pero Walafrido es también el representante principal de la historiografía carolingia crítica con Carlomagno. En efecto, la actitud de Walafrido *el bizco* hacia Carlomagno estuvo presidida por la ambivalencia. Bien es cierto que vertió sobre el emperador elogios tan entusiastas como esta imagen sapiencial, incluida en su prólogo de la *Vita Karoli* compuesta por su amigo Eginardo: *Carlos, entre todos los reyes, era el más ávido en la búsqueda diligente de sabios y en ofrecerles los medios para que pudiesen filosofar en paz y comodidad, y en razón de esto consiguió volver la extensión nebulosa y, por así decirlo, casi ciega, del Reino que Dios le confiara, en un país luminoso por la nueva irradiación de toda la ciencia, en parte desconocida antes para este mundo bárbaro*⁶⁹.

Tampoco tuvo ningún reparo Walafrido Estrabón en presentar a Carlomagno como modelo de virtudes regias en su *De Imagine Tetrici*, un pequeño espejo de príncipes que compuso en el año 829 para su discípulo, el nieto del emperador, que aún era un niño (el futuro rey Carlos el Calvo)⁷⁰. Pero no es menos cierto que Walafrido también participó activamente en una campaña de difamación de la memoria del emperador Carlos, cuya piedra angular, la llamada *Visio Wettini*, contribuyó a difundir al versificarla y darla a conocer en los círculos cortesanos de Aquisgrán.

En realidad, la *Visio Wettini* no era otra cosa que una visión profético-escatológica que un monje y *magister* de la abadía de Reichenau llamado Wetti (o Vettinus) tuvo en octubre del año 824 mientras yacía enfermo. Wetti era alguien muy bien relacionado, ya que era hermano del capellán palatino de Luis el Piadoso, Grimoaldo, un antiguo monje de Reichenau que había colaborado con San Benito de Aniano en la aplicación a los monasterios benedictinos alemanes de la *concordia regularum* instaurada por éste en el Concilio de Aquisgrán (817), acabando sus días como abad de Saint Gall y archicapellán palatino de Luis el Germánico.

A partir del relato de esta presunta visión que hizo Wetti a su superior, el abad de Reichenau Haiton de Basilea (*ab.* 762-836), éste compuso un pequeño opúsculo conocido como *Libellus de Visione Wettini* en el que se transcribieron algunos de los *arcana Dei* que habría conocido el monje en su visión. Haiton de Basilea conocía de primera mano el asunto sobre el que escribía, ya que había sido durante años un asiduo del palacio de Aquisgrán, siendo enviado por Carlomagno como embajador a Constan-

⁶⁹ WALAFRIDO ESTRABÓN, prólogo a la *Vita Karoli* de Eginardo (*apud* la edición de E.J. FORTUNY, *Vida del Emperador Carlomagno*, Barcelona, 1986, p. 66).

⁷⁰ P. GODMAN, *Poets and Emperors*, *op. cit.*, pp. 133-147.

tinopla ante el *basileus* Miguel en el 811. En el año 812, al abad Haiton se le concedía el inmenso honor de aparecer junto al trono del emperador en la espectacular ceremonia de recepción de los embajadores bizantinos en la capilla palatina de Aquisgrán. Aparece además como signatario del testamento del emperador.

Por consiguiente, Haiton no era precisamente un desconocido en la corte imperial. Pero será sólo a partir del 827, con la versión en verso de Walafrido Estrabón (quien sucedería a Haiton como abad de Reichenau años después) cuando se daría a conocer en todo el imperio la visión de Wetti, ya que la primera versión en prosa de Haiton no tuvo excesiva difusión. Significativamente, esta versión poética fue dedicada al capellán palatino Grimoaldo, amigo personal de Walafrido y probable transmisor del texto desde Reichenau a Aquisgrán⁷¹.

La visión del monje Wetti utiliza las técnicas de *narratio fabulosa* con tintes políticos que difundiera Macrobio en su recensión del *Somnium Scipionis*⁷². La narración comienza cuando el monje Wetti cae enfermo tras ingerir una poción y es trasladado a su celda, donde comienzan sus visiones. Tras ver al diablo disfrazado de monje, Wetti inicia una suerte de «dantesco» pasaje a los Infiernos de la mano de un ángel, un viaje en el que se enfrenta a demonios y contempla el eterno castigo de los sacerdotes perversos.

Pero, sin duda, el aspecto que más llama la atención de la *Visio Wettini* estriba en la *damnatio memoriae* a que se somete a la figura de Carlomagno. Y es que el monje se topa con la terrible imagen de un Carlomagno sufriendo tormento en un lugar parecido a lo que en tiempos posteriores se denominaría el *Purgatorio*, un tormento en el que los genitales del emperador eran devorados poco a poco por una bestia salvaje⁷³. De esta forma, el emperador habría sido castigado por sus repetidos adulterios.

En su versificación Walafrido no osa mencionar el *nomen imperatoris*, pero desliza un acróstico compuesto por las letras que abren los versos 446-465, un acróstico en el que se puede leer: Carolus Imperator. En su versión en prosa, Haiton de Basilea no había osado llegar a tanto. Inmediatamente a continuación, Walafrido Estrabón pone en boca del monje Wetti una sentida protesta de incompreensión hacia el tormento que sufre

⁷¹ P. GODMAN, *Poets and Emperors*, op. cit., pp. 130-133.

⁷² Vid. Peter DINZELBACHER, *Vision und Visionsliteratur im Mittelalter*, *Monographien zur Geschichte des Mittelalters*, 21, Stuttgart, 1981.

⁷³ *Contemplatur item quendam lustrante pupilla / Ausoniae quondam qui regna tenebat et altae / Romanae gentis, fixo consistere gressu / Oppositumque animal lacerare virilis stantis / Laetaque per reliquum corpus lue membra carebant* (WALAFRIDO ESTRABÓN, *De Visionibus Wettini*, vv. 446-450, ed. J.P. Migne, *Patrologia Latina*, t. 114, París, 1879, col. 1073).

el emperador, protesta que se convierte en un encendido elogio de su memoria: *fue el instigador de la justicia en nuestro tiempo, levantó los máximos testimonios para la causa del Señor, protegió y tuteló piamente al pueblo de Dios, alcanzó una eminencia que no tiene parangón en el Mundo, persiguió siempre la rectitud y disfrutó del dulce favor de sus reinos*⁷⁴.

Pero la respuesta del ángel que le guía destruye cualquier alegato de inocencia en favor de Carlomagno: *permanece bajo estos tormentos debido a que mancilló sus buenas obras con una torpe lujuria, pues pensó que sus lascivias se compensarían bajo el peso de sus buenas acciones y prefirió acabar sus días sumido en la misma sordidez a la que estaba acostumbrado*⁷⁵.

En oposición a la imagen pecaminosa del emperador, el *De Visionibus Wettini* presenta un *exemplum sanctitatis* en la persona del conde suabo Geroldo (cuya hermana Hildegarda fue reina de los Francos y madre de Luis el Piadoso), un héroe que murió en batalla contra los Ávaros al servicio del emperador. Este *exemplum* ya es citado en la versión prosificada de Haiton de Basilea. A Geroldo el ángel que guía a Wettini lo proclama «santo conde» (*comitem sacer*) y alaba su muerte defendiendo al pueblo de Cristo como «pareja a la de los mártires», una muerte que le habría ganado una eterna recompensa celestial. Además, se alaban las siguientes virtudes de Geroldo: *veraz, manso, honesto y de costumbres egregias*⁷⁶.

Ciertamente, no es una casualidad este panegírico del valiente hermano de la reina Hildegarda, cuya sangre portaba Luis el Piadoso. Era, sin duda, un guiño al emperador reinante. Y es que estudiosos como Paul E. Dutton y Mary Carruthers coinciden en señalar que el objetivo último de esta obra fue doble: impulsar el movimiento reformista de la Orden benedictina iniciado por San Benito de Aniano y denostar como *fornicator* a Carlomagno dentro de una campaña orquestada para realzar la *pietas* de su sucesor, Luis el Piadoso⁷⁷.

⁷⁴ *Sortibus hic hominum, dum vitam in corpore gessit / Iustitiae nutritor erat saecloque moderno, / Maxima pro Domino fecit documenta vigere, / Protexitque pio sacram tutamine plebem / et velut in Mundo sumpsit speciale cacumen, / Recta volens dulcique volans per regna favore* (WALAFRIDO ESTRABÓN, *De Visionibus Wettini*, vv. 452-457, *op. cit.*, col. 1073); *vid.* el completo estudio de David A. TRAILL, *Walafriid Strabo's «Visio Wettini», Lateinische Sprache und Literatur des Mittelalters*, 2, Berna, 1974.

⁷⁵ *Tum ductor: In his cruciatibus, inquit, / Restat ob hoc, quoniam bona facta libidine turpi / Fedavit, ratus inlecebras sub mole bonorum / Absumi, et vitam voluit finire suetis / Sordibus...* (WALAFRIDO ESTRABÓN, *De Visionibus Wettini*, vv. 460-464, *op. cit.*, col. 1073).

⁷⁶ *Et quando zelum Domini conceperat, inquit, / Gentibus infidis Christi defendere plebem, / Congrediens huius sumpsit dispendiae vitae. / Moribus egregius, verax, mansuetus, honestus* (WALAFRIDO ESTRABÓN, *De Visionibus Wettini*, *op. cit.*, col. 1079).

⁷⁷ Paul E. DUTTON, *The Politics of Dreaming in the Carolingian Empire*, University of Nebraska, 1994, pp. 63-67, y Mary CARRUTHERS, *The Craft of Thought. Meditation, Rhetoric and the Making of Images (400-1200)*, Cambridge, 1998, p. 180.

Pero la *Visio Wettini* no fue el único opúsculo compuesto en el reinado de Luis el Piadoso que situó a Carlomagno en el Infierno sufriendo tormentos. Así lo hace un breve escrito anónimo, la *Visio cuiusdam pauperculae mulieris*, compuesto entre el 818 y el 822 para abordar la cuestión de la polémica condena a la pérdida de sus ojos impuesta por Luis el Piadoso al rebelde rey de Italia, su sobrino Bernardo (año 817). En efecto, esta obra también relata cómo una mujer humilde soñó que el difunto emperador Carlos era sometido a tormento. La mujer preguntó en el curso de su visión cómo podía ser liberado Carlomagno de este castigo y acceder a la vida eterna. Se le respondió que esto sería posible si su hijo y sucesor costeaba siete servicios litúrgicos por la salvación del alma de su padre⁷⁸.

Curiosamente, algunos autores han sugerido que este escrito anónimo habría sido compuesto en el círculo del propio Haiton de Basilea (si no por él mismo), un hecho que de ser cierto demostraría una intencionalidad política deliberada de *damnatio memoriae* del emperador fallecido por parte del abad Haiton⁷⁹.

Por otra parte, en la biografía áulica de Luis el Piadoso compuesta por Thegan de Tréveris, la *Vita Ludovici imperatoris*, descubrimos una abierta crítica a la situación política existente durante el reinado de Carlomagno. Según refiere Thegan, inmediatamente después de su ascensión al trono, Ludovico Pío envió a sus *missi* por todo el *Imperium* para recabar información sobre el estado de sus extensos dominios. Y estos *missi* le informaron de que habían encontrado *una multitud de gente oprimida, expoliada de su patrimonio y despojada de su libertad*, una situación de la que hacían responsable a la injusticia practicada por los *ministri, comites et locopositi* de Carlomagno⁸⁰. Thegan concluye que esta «impía opresión» imperante en los días de su padre fue cortada de raíz por orden de Luis el Piadoso. Se convendrá en que este relato no dejaba precisamente en un buen lugar al difunto emperador y realzaba a todas luces la figura de su sucesor, al servicio del cual estaba Thegan.

En un artículo sobre este movimiento de crítica de algunos clérigos hacia la laxitud moral y las injusticias imperantes durante el reinado de

⁷⁸ Roger COLLINS, «Charlemagne and his critics (814-829)», *La Royauté et les élites dans l'Europe carolingienne*, op. cit., pp. 196-197; en torno a este opúsculo vid. H. HOUBEN, «*Visio cuiusdam pauperculae mulieris*: Überlieferung und Herkunft eines frühmittelalterlichen Visionstextes», *Zeitschrift für die Geschichte des Oberrheins*, 85, 1976, pp. 31-42.

⁷⁹ H. HOUBEN, *Visio cuiusdam pauperculae mulieris*, art. cit., p. 31 y ss., y P.E. DUTTON, *The Politics of Dreaming in the Carolingian Empire*, op. cit., pp. 67-74.

⁸⁰ THEGAN DE TRÉVERIS, *Vita Ludovici Imperatoris*, XIII, ed. E. Tremp, M.G.H. Scriptores, t. 64, Hannover, 1994 (revisión de la edición de G.H. Pertz, M.G.H. Scriptores, t. 2, Hannover, 1829); apud R. COLLINS, *Charlemagne and his critics*, art. cit., p. 205.

Carlomagno, Roger Collins ha sugerido que el sucesor de éste, Luis el Piadoso, persiguiendo sus propios objetivos políticos a corto plazo, toleró imprudentemente la manipulación del juicio histórico sobre el reinado de su padre, llegando incluso a participar en ella⁸¹.

La *Visio Caroli Magni*: la mitificación de Carlomagno como arma política

Pero también se dio una publicística crítica con el propio Luis el Piadoso que recurrió a las mismas técnicas literarias alegóricas y oníricas de la *Visio Wettini* para conseguir un efecto contrario: mitificar a Carlomagno y desprestigiar a su hijo y sucesor. Ya hemos visto cómo Eginardo, alineado con el partido clerical imperial, no dudaba en demonizar a Ludovico Pío en su *Translatio et Miracula sancti Marcellini et Petri*, a partir de la rocambolesca historia del demonio *Wiggo* (una contracción de *Hludowicus*). Una historia de la que se sirve para acusar implícitamente al emperador de ser el responsable de terribles pecados y aplicarle la imagen del *Rex iniquus*⁸². De nuevo el recurso a la alegoría sobrenatural para la crítica política.

En esta línea asimismo habría que insertar la *Visio Caroli Magni*, transmitida por Rábano Mauro, quien la habría oído referir a Eginardo, quien a su vez la escuchó de labios del propio emperador. Esta transmisión es dudosa, aunque no imposible. No se puede descartar, por otro lado, que la *Visio Caroli Magni* pudiera haberse compuesto en un monasterio alemán, acaso en el círculo del propio Rábano Mauro, en algún momento de hacia mediados del siglo IX para legitimar una particular interpretación histórica de los acontecimientos que desangraron y dividieron el Imperio Carolingio con una profecía *ex eventu (a posteriori)*⁸³.

La *Visio Caroli Magni* da comienzo con un relato de cómo, en cierta ocasión, un hombre se acercó a Carlomagno y le entregó una espada de la que dijo que era *un don de Dios*. En su hoja estaban grabadas cuatro palabras en alto alemán: *raht, radoleiba, nasg y enti*. Esa misma noche, el emperador tuvo un sueño que transcribió en una de sus *tabulae* e intentó descifrar a la mañana siguiente. La espada en sí misma simbolizaba el poderío de su imperio. La palabra *raht* significaba «abundancia», aludiendo

⁸¹ R. COLLINS, *Charlemagne and his critics*, art. cit., p. 211.

⁸² G. BÜHRER-THIERRY, *La reine adultère*, art. cit., p. 303.

⁸³ Vid. P.J. GEARY, «Germanic tradition and Royal Ideology in the Ninth Century. The *Visio Caroli Magni*», *Frühmittelalterliche Studien*, 21, 1987, pp. 274-294, y F. KAMPERS, *Kaiserprophetien und Kaisersagen im Mittelalter*, Maguncia, 1895.

a la prosperidad que disfrutaban sus dominios. La segunda palabra, *radoleiba*, quería decir «disminución de todas las cosas», en lo que era una premonición de las malas cosechas y revueltas de las naciones sometidas que tendrían lugar durante el reinado de su hijo.

Cuando Ludovico Pío muriera y accedieran al trono los nietos de Carlomagno se cumpliría el vaticinio inherente a la tercera palabra: *nasg*. Esta palabra vendría a anunciar que sus nietos, Lotario, Carlos el Calvo y Luis el Germánico, *aumentarían los impuestos obedeciendo sórdidos anhelos de enriquecimiento, sin importarles la ignominia y la confusión que provocará su acumulación de riquezas*. En la punta de la espada estaba escrita la palabra *enti*, que significa «fin». Según el relato, Carlomagno no supo si interpretar esto como el fin de su dinastía o el fin del Mundo⁸⁴.

Sea como fuere, resulta evidente que esta alegoría contenía una durísima crítica del reinado de Luis el Piadoso y de sus hijos, el emperador Lotario y los reyes Carlos el Calvo y Luis el Germánico, mientras que sublimaba el reinado de Carlomagno como una *Aurea Aetas*. Entremezclando tradiciones germánicas y resonancias bíblicas, en particular las del episodio del *Libro de Daniel* (V, 17-28) en el que este profeta interpretaba cuatro palabras que el dedo de Yahvé había escrito en el muro del palacio del rey babilonio Baltasar (*mené, mené, tequel, ufarsín*) anunciando la caída de Babilonia, el anónimo autor de la *Visio Caroli Magni* ajusta cuentas con la historia envuelto en las brumas del recurso literario de la visión onírica.

Lo cierto es que el debate sobre el comportamiento moral de Carlomagno, un asunto candente en las dos décadas siguientes a su muerte en el 814, se resolvió finalmente a favor de la memoria del emperador, pasando paulatinamente al olvido sus «debilidades». De forma inexorable, la imagen del emperador entró en el ámbito del arquetipo regio incuestionable, convirtiéndose en un modelo moral y político que se esgrimirá durante siglos en las crónicas y los espejos de príncipes para aleccionar a los gobernantes cristianos⁸⁵. Había nacido un mito político. Había nacido la Edad de Oro carolingia. En los siglos medievales, a la venerable figura del anciano Carlomagno, *el de la barba florida*, se vincularán todo tipo de leyendas, desde su fantástico pasaje a Jerusalén hasta la imaginaria institución de los *Doce Pares* de Francia.

⁸⁴ ANÓNIMO, *Visio Caroli Magni*, ed. P. Jaffé, *Bibliotheca Rerum Germanicarum*, t. 4, p. 702 y ss.; *apud* H. FICHTENAU, *Das karolingische Imperium, op. cit., ed. cit.*, p. 203.

⁸⁵ R. COLLINS, *Charlemagne and his critics, art. cit.*, p. 210; R. MORRISSEY, *L'empereur à la barbe fleurie, op. cit., ed. cit.*, pp. 17-70.

El *Carmen de Carolo Magno* de Angilberto de Saint-Riquier

El largo poema que sobre la figura del emperador compuso hacia el año 811 Angilberto de Saint-Riquier supuso el primer paso en esta dirección de mitificación política aún en vida de la figura de Carlomagno. Angilberto, nacido hacia el 750 en un importante linaje condal, había formado parte desde su infancia de los *pueri palatini* que eran educados en la *schola* de Aquisgrán, de donde data su relación de amistad con Carlomagno. El estar vinculado estrechamente con Carlomagno (quien le hacía partícipe de todos sus asuntos), le catapultó muy pronto a una alta posición en la corte, siendo designado embajador del rey ante los pontífices Adriano I y León III⁸⁶.

Siendo aún un hombre joven (*circa* 777), Angilberto componía inspirándose en Virgilio su primer gran poema épico, el *De Conversione Saxonum*, un canto a la Realeza triunfal y misionera carolingia donde celebraba *el millar de victorias* en el norte de Alemania de *las armas refulgentes del rey Carlos* así como el bautismo de miles de sajones⁸⁷. En efecto, en este poema se conectaban las victorias de Carlomagno con la llegada de los últimos tiempos y la Segunda Venida de Cristo, lo que prestaba al rey franco una aureola mesiánica en tanto que instrumento divino para la salvación de sus súbditos. De hecho, Angilberto transfería los atributos de «héroe sagrado», con los que era representado el apóstol San Pablo en el *De Virginitate* de Adelmo de Malmesbury, a la figura de Carlomagno, sacralizando así su figura⁸⁸.

Desde el año 781 Angilberto desempeñará en la corte de Pavía las labores de *primicerius palatii* (mayordomo de palacio) del rey Pipino de Italia, lo que le dio ocasión de trabar amistad con Pablo el Diácono y convertirse en el principal agente carolingio en el importante tráfico de reliquias sagradas a ambos lados de los Alpes⁸⁹. Tras la llegada de Alcuino

⁸⁶ J.L. NELSON, *La cour impériale de Charlemagne*, art. cit., p. 186. En torno a la figura de Angilberto y su relación con Carlomagno *vid.* el artículo de Wolfran VON DEN STEINEN, «Karl und die Dichter», *Karl der Grosse*, vol. 2, Düsseldorf, 1965, pp. 63-94.

⁸⁷ Susan A. RABE, *Faith, Arts and Politics at Saint-Riquier. The symbolic vision of Angilbert*, Philadelphia, 1995, pp. 55-56. Esta investigadora arguye convincentemente a favor de la autoría de Angilberto, desechando otros candidatos. Dieter SCHALLER, sin embargo, atribuye el *De Conversione Saxonum* a San Paulino de Aquilea (*vid.* «Der Dichter des *Carmen de Conversione Saxonum*», *Studien zur lateinischen Dichtung des Frühmittelalters*, Stuttgart, 1975, pp. 313-331), mientras que P. GODMAN (*Poets and Emperors*, op. cit., p. 41) lo atribuye al obispo misionero anglosajón Lulio, quien lo habría recitado durante el sínodo de Paderborn (año 777).

⁸⁸ P. GODMAN, *Poets and Emperors*, op. cit., p. 41.

⁸⁹ S.A. RABE, *Faith, Arts and Politics at Saint-Riquier*, op. cit., p. XIV.

de York a la corte, Angilberto se convirtió en uno de sus íntimos (su «hijo más querido», según le dice en una carta) y en miembro destacado de la Academia palatina, recibiendo en su seno por su facilidad para versificar el apodo de *Homerus*. Sus poemas reflejan sus lecturas de Ovidio y Virgilio, en particular del *Ars Amatoria*, las *Metamorfosis*, la *Eneida* y las *Églogas*, pero también cierta formación teológica⁹⁰.

En el año 787 Carlos le confería la dignidad de archicapellán palatino sucediendo al obispo Engilramno de Metz y Angilberto retornaba a Aquisgrán. En esos años gozaba del favor regio hasta el punto de tolerársele que diera al emperador dos nietos ilegítimos (Nitardo y Harnido), ante lo cual Carlomagno se mostró indulgente ya que Berta era su hija predilecta, a la que había decidido no casar bajo ningún concepto, permitiéndole tácitamente que tomara al brillante Angilberto como compañero (en el marco de un *friedelehe*, un laxo matrimonio germánico que carecía de sanción canónica).

Sin embargo, esta fulgurante carrera política se vio truncada cuando tuvo que retirarse en torno al año 789, aquejado de una grave enfermedad, al real monasterio benedictino de Saint-Riquier (San Ricardo de Centulo, en el Ponthieu) buscando paz y reposo. Cuando se recuperó, Angilberto decidió reformar la abadía en la que había transcurrido su convalecencia y a la muerte de su abad Sinforiano consiguió ser designado abad laico (*rector*) por Carlomagno, lo cual le convirtió no sólo en cabeza de la congregación benedictina sino también en un poderoso agente del poder regio, en tanto que *ministerialis* del emperador.

Que Angilberto tuvo aún más influencia política que antes lo demuestra el hecho de que fuera el encargado de tratar con el papa Adriano la delicada cuestión de la querella adopcionista y fuera él quien le presentara los *Libri Carolini*. Téngase en cuenta que las abadías regias eran un instrumento del poder carolingio a lo largo y ancho del imperio. Ser abad laico significaba poder residir en la corte en una suerte de absentismo institucionalizado. En particular, Saint-Riquier era una excelente plataforma de poder, pues habría sido, en opinión de historiadores como Jean Hubert, una institución clave en la difusión del futuro modelo de benedictinismo feudal⁹¹.

Carlomagno pasaría allí la Pascua del año 800, en las vísperas de su coronación imperial del día de Navidad, con lo que confirió un gran

⁹⁰ S.A. RABE, *Faith, Arts and Politics at Saint-Riquier*, op. cit., p. 54.

⁹¹ Vid. Jean HUBERT, «Saint-Riquier et le monachisme en Gaul à l'époque carolingienne», *Il monachesimo nell'Alto Medioevo e la formazione della civiltà occidentale*, Settimane di Studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, IV, Spoleto, 1957, pp. 293-309.

honor a su abad Angilberto y le demostró su favor. Un favor imperial que Angilberto se cuidó de conservar, ya que había dispuesto que unos trescientos monjes y un centenar de clérigos entonarían día y noche *un canto perpetuo por el glorioso y augusto Carlos a fin de que reinara largo tiempo*⁹².

El *ordo* litúrgico que promulgó Angilberto en su abadía introdujo en ella el *laus perennis*, los oficios monásticos perpetuos, anunciando la definitiva ritualización de la vida contemplativa benedictina que acometería pocos años después San Benito de Aniano. Por tanto, Saint-Riquier era de algún modo un centro vital del poder espiritual carolingio, siendo el rezo de sus cientos de monjes uno de los pilares del favor celestial para con el *Imperium Christianum*. Para Carlomagno esto tenía tanta importancia como un ejército bien pertrechado en la frontera con los Ávaros. Esta mentalidad era el reflejo de dos realidades de la vida religiosa de aquel tiempo: la lógica de la encomendación a un santo patrón y el poder propiciatorio de la oración y la liturgia⁹³. No hay que olvidar que la cosmovisión carolingia se apoyaba en la llamada «civilización de la liturgia».

Precisamente, la abadía de Saint-Riquier, proclamada *fulgentissima ecclesia* y «superior a todas las otras iglesias de su tiempo» por la *Historia Centulensis Monasterii* de Hariulfo de Ponthieu, era en sí misma un grandioso monumento eclesiástico testigo del poder imperial y de la pujanza de la Iglesia carolingia. Contaba con un gran claustro triangular de más de trescientos metros de diámetro que estaba rodeado por tres iglesias. Una iglesia abacial con dos *turris* de doble advocación (al Salvador y a San Ricardo) que estaba inspirada en la iglesia del *Martyrion* del monte Gólgota de Jerusalén, una segunda iglesia consagrada a la Virgen María y a los Apóstoles y una tercera, ésta conventual, bajo la advocación de San Benito. La iglesia abacial de San Salvador tenía tres puertas consagradas a los tres arcángeles, San Miguel, San Rafael y San Gabriel (cada una consagrada por un obispo diferente).

Además, las tres iglesias contaban con un total de treinta altares, otra cifra trinitaria en cuyo simbolismo incidirían Angilberto y Hariulfo de Ponthieu. Se estaba levantando un *signum* de piedra y plegaria en homenaje a la Santísima Trinidad, en lo que era una clara respuesta a la herejía adopcionista que el propio Angilberto había contribuido a combatir en el Concilio de Frankfurt⁹⁴. Treinta altares para cuya consa-

⁹² H. FICHTENAU, *Das karolingische Imperium, op. cit., ed. cit.*, p. 149.

⁹³ Vid. Mayke DE JONG, «Carolingian monasticism: the power of prayer», *The New Cambridge Medieval History*, t. 2, ed. R. McKitterick, Cambridge, 1995, pp. 622-653.

⁹⁴ S.A. RABE, *Faith, Arts and Politics at Saint-Riquier, op. cit.*, p. XV.

gración en presencia de Carlomagno y Alcuino de York en la Pascua del 800, Angilberto convocó a nada menos que doce obispos y un legado pontificio.

Además, la abadía de Saint-Riquier contaba con la importante cifra de veinticinco reliquias de Tierra Santa que permitían recrear la vida entera de Cristo, por no mencionar las catorce reliquias de santos, las cincuenta y seis de mártires, las treinta y cuatro de confesores y las catorce de vírgenes. Unas estadísticas impresionantes puestas al servicio de la salvación del imperio y del alma del emperador en lo que se ha definido como *la pompa de una liturgia celeste*⁹⁵.

Por lo demás, la congregación monástica la componían unos trescientos monjes y asistían a la importante *schola* claustral noventa y nueve *alumni*, divididos en tres grupos de treinta y tres (de nuevo el simbolismo trinitario), mientras que su rica biblioteca monástica contenía la impresionante cifra de doscientos setenta códices. Tanto la biblioteca como la escuela fueron creadas por Angilberto⁹⁶. A ello hay que unir la importante obra asistencial que los monjes llevaron a cabo en toda la región del Ponthieu. Con razón se ha denominado a este inmenso complejo monumental, «ciudadela santa» de liturgia, cultura, caridad y poder, un «heraldo del futuro», ya que todas las grandes abadías de los siglos posteriores se inspirarían en ella (desde Saint-Gall a Cluny)⁹⁷.

Pero lo cierto es que no será el inmenso conjunto monástico de Saint-Riquier la única aportación sobresaliente del abad Angilberto al acervo cultural carolingio. Alcuino de York, su mentor y principal valedor, calificaba a su *amadísimo* pupilo Angilberto en una carta dirigida al papa León III como un *hombre prudente, hijo de nuestra erudición*. Si atendemos al contenido de su *Carmen de Carolo Magno* no podemos menos que dar la razón a Alcuino.

Efectivamente, Angilberto demostró ser digno discípulo de su maestro por la forma en que supo plasmar en un espejo de príncipes versificado toda la semántica del Ideal Sapiencial que había concebido Alcuino sobre

⁹⁵ H. FICHTENAU, *Das karolingische Imperium, op. cit., ed. cit.*, p. 149; C. HEITZ, *La arquitectura carolingia, art. cit.*, p. 261; J. PAUL, *L'Église et la culture en Occident, op. cit., ed. cit.*, t. 1, p. 13.

⁹⁶ J. PAUL, *L'Église et la culture en Occident, op. cit., ed. cit.*, t. 1, p. 77. El original modelo arquitectónico de anteiglesia (*Westwerk*) y *triturrium* (tres torres) levantado en Saint-Riquier fue imitado por numerosas iglesias del Imperio Carolingio, tanto en Alemania (Hildesheim, Lorsch, Minden, Freckenhorst, Halberstadt...) como en la propia Galia (Reims, Saint-Benoit, Saint-Junien...); C. HEITZ, *La arquitectura carolingia, art. cit.*, pp. 261-262.

⁹⁷ S.A. RABE, *Faith, Arts and Politics at Saint-Riquier, op. cit.*, p. 4.

la Realeza cristiana. Si en su *De Conversione Saxonum*, compuesto antes de conocer a Alcuino, el tema de la Realeza triunfal era el dominante, en el *Carmen de Carolo Magno* el discurso de la Realeza sapiencial será protagonista.

El Poema se abre con una visión propia de un discurso de la Realeza triunfal romana, evocando a un Carlos «poderoso en el combate» (*armipotens Carolus*), victorioso, piadoso, triunfante y dominador sobre todos los reyes del orbe, cuya dominación está imbuida del culto a la Justicia, puesto que, si Carlos es el rey más poderoso (*Rex potentior*) al mismo tiempo es también el más justo (*Rex iustior*), aquél cuya bondad supera a la de los demás monarcas⁹⁸.

Si seguimos leyendo el largo tercer libro del poema, nos encontraremos con una cantidad ingente de contenidos propios de un discurso sapiencial. Así, a partir del verso 60, Angilberto comienza una larga enumeración de adjetivos laudatorios que aplica con entusiasmo a su admirado soberano.

Algunos son perfectamente previsibles en el marco de un panegírico regio; es el caso de expresiones tales como *refulgente y poderoso en el orbe, árbitro insigne, Rey pacífico, Rey justo...* Descubrimos, además, ciertas fórmulas valorativas de la condición humana del emperador, fórmulas que coincidirían con categorías morales y psicológicas, tales como heroico, honesto, apuesto, generoso, bondadoso, compasivo con los pobres, jovial, capaz o modesto⁹⁹.

Ahora bien, algunos de los adjetivos utilizados por Angilberto serían más bien reflejo de una concepción estrictamente sapiencial. Es el caso de las expresiones *Rex prudens* y *Rex doctus* o de la referencia al *claro ingenio* de Carlomagno. Al acercarnos a los versos siguientes se observa la insistente determinación del autor en desarrollar por encima de cualquier otro el tema de la Realeza sapiencial. De esta forma, superando incluso a su maestro Alcuino en la fuerza de la adjetivación, Angilberto declara que es de todos bien sabido que Carlos es un *grammaticae doctor*, «brillante en las Artes Liberales» y añade, tajante, que *nunca ha habido un lector tan lúcido*.

⁹⁸ *Armipotens Carolus, victor pius atque triumphans / Rex, cunctos superat reges bonitate per orbem. / Iustior est cunctis, cunctisque potentior extat... / Iustitiae cultor... iustus in exemplum* (ANGILBERTO DE SAINT-RIQUIER, *Carmen de Carolo Magno*, III, 27-33, ed. G.H. Pertz, M.G.H. Scriptores, t. 2, Hannover, 1829, p. 393).

⁹⁹ *Tam clarum ingenio, meritis quam clarus opimis, / Fulget in orbe potens, prudens, gnanusque, modestus, / Inluster, facilis, doctus, bonus, aptus, honestus, / Mitis, praecipuus, iustus, pius, inclitus, heros, / Rex, rector, venerandus apex, augustus, opimus, / Arbiter insignis, iudex, miserator egenum, / Pacificus, largus, solers, hilarisque, venustus* (ANGILBERTO DE SAINT-RIQUIER, *Carmen de Carolo Magno*, III, 60-66, ed. cit., p. 394).

Además, indica que es también un *insigne preceptor* que ha vivificado el Arte de la Retórica¹⁰⁰.

No está mal para alguien que aprendió a leer tan tardíamente como el rey franco. Pero no acaban aquí los generosos elogios de Angilberto. Llevando a sus últimas consecuencias poéticas la demanda ciceroniana de un *Rex orator* y dejando pequeñas las consideraciones de Eginardo en la *Vita Karoli* sobre la *eloquentia* del emperador, Angilberto proclama a Carlomagno *supremo sofista del orbe y cumbre máxima de los reyes*¹⁰¹. Resulta en extremo interesante el hecho de que ambas frases se reúnan en un solo verso, como parte de una única fórmula política.

La jerarquización política a partir de un criterio sapiencial aparece aquí subrayada. El mensaje subliminal vendría a ser que Carlos es monarca del orbe porque es también el más sabio de los reyes. Es una fórmula de asociación muy semejante a la del verso anterior en el que se asimilaban *potentia* e *iustitia*. Unos versos más adelante lo dice con mayor claridad aún: *al igual que el Imperio aventaja a los reyes en cuanto cima de la Realeza, también se pone al frente de todos en las Artes*¹⁰².

Reuniendo así en la persona del emperador franco las tres virtudes por excelencia de la tradición didascálica tardoantigua, la *oratoria*, la *eloquentia* y la *facundia*, Angilberto afirma que Carlomagno superaba como orador las sentencias del preclaro Catón, por su elocuencia vence al encanto del gran Cicerón, mientras que ante sus dichos cede el facundo Homero¹⁰³. Tras repasar la Gramática y la Retórica, Angilberto pasa a la tercera de las Artes del *Trivium*: la Dialéctica. También en ella, afirma, destaca su señor, ya que su ciencia supera incluso a la de los *antiguos maestros* de la Dialéctica¹⁰⁴, mostrándose no menos docto en las Cuatro Artes del *Quadrivium*¹⁰⁵.

¹⁰⁰ *Grammaticae doctor constat praelucidus Artis, / Nullo unquam fuerat tam clarus tempore lector / Rethoricae insignis vegetat praeceptor in Arte* (ANGILBERTO DE SAINT-RQUIER, *Carmen de Carolo Magno, op. cit.*, III, 67-69).

¹⁰¹ *Summus apex regum, summus quoque in orbe sophista* (ANGILBERTO DE SAINT-RQUIER, *Carmen de Carolo Magno, op. cit.*, III, 70).

¹⁰² *Scilicet Imperii ut quantum Rex culmine reges / excellit, tantum cunctis praeponeitur Arte* (ANGILBERTO DE SAINT-RQUIER, *Carmen de Carolo Magno, op. cit.*, III, 85-87).

¹⁰³ *Exstat et orator, facundo famine pollens, / Incllyta nam superat praeclari dicta Catonis, / Vincit et eloquii magnum dulcedine Marcum* (Cicerón) / *Atque suis dictis facundus cedit Homerus* (ANGILBERTO DE SAINT-RQUIER, *Carmen de Carolo Magno, op. cit.*, III, 71-74).

¹⁰⁴ *Et priscos superat Dialectica in Arte magistros* (ANGILBERTO DE SAINT-RQUIER, *Carmen de Carolo Magno, op. cit.*, III, 75).

¹⁰⁵ *Quatuor ast alias Artes quae iure sequuntur, / Discerni simili rerum ratione magistra, / Doctus in his etiamque modo Rex floret eodem* (ANGILBERTO DE SAINT-RQUIER, *Carmen de Carolo Magno, op. cit.*, III, 76-78).

Aún más, Carlomagno es perfilado como un auténtico príncipe de las Letras que se complace en rodearse de literatos (*David ama a los poetas / David es la gloria de los poetas*)¹⁰⁶ y también de *sabios maestros que confieren distinción y fama a todas las disciplinas científicas en su corte reviviendo con espíritu de estudio el saber de los antiguos*¹⁰⁷. En esta línea, el poeta llega a comparar la sólida edificación de la basílica de Santa María de Aquisgrán con la poderosa cimentación intelectual de la escuela palatina fundada por el emperador¹⁰⁸.

En resumidas cuentas, Carlomagno es presentado por Angilberto como un *Rex doctus* que domina las Artes Liberales, amo y señor de las Siete columnas místicas de la Iglesia de las que hablara Alcuino. Y no es sólo que el emperador domine desde la erudición las Siete Artes. Angilberto dio un paso más allá. Carlomagno ha alcanzado los últimos escalones de la Sabiduría, ya que él mismo *ha penetrado en los arcanos orígenes de las cosas, en las vías ocultas y en los misterios de la Ciencia gracias a la revelación divina*. Todo ello aderezado con alegorías muy del gusto de Alcuino, del tenor de fórmulas como *las llaves secretas de las palabras o las puertas opacas de la Ciencia*¹⁰⁹. Es ésta, sin duda, la última etapa en el discurso de la Realeza sapiencial: el monarca salomónico inspirado por la Divinidad, el Rey Filósofo platónico que contempla las Ideas.

Para dar término al tercer libro de su Poema, Angilberto de Saint-Riquier entona un bello canto mesiánico a la gloria de Carlomagno como *pater Europae*, haciendo justicia al papel decisivo que el emperador franco tuvo en el nacimiento de «Europa» en tanto que nueva realidad política sucesora de la antigua Romanidad: *rey Carlos, cabeza del orbe, gloria de los Francos, amado por tu pueblo, venerable padre y cabeza de Europa, óptimo héroe, augusto señor de una poderosa Ciudad, donde florece una Segunda Roma cuyos muros tocan las estrellas del cielo*¹¹⁰.

¹⁰⁶ *David amat vates / vatorum est gloria David; / dulcis amor David inspiret corda canentium, / Cordibus in nostris faciat amor ipsius odas* (ANGILBERTO DE SAINT-RIQUIER, *Carmen de Carolo Magno, op. cit.*, II, 6-8).

¹⁰⁷ *David habere cupit sapientes mente magistros / Ad decus, ad laudem cuiuscumque artis in aula, / Ut veterum renovet studiosa mente sophiam* (ANGILBERTO DE SAINT-RIQUIER, *Carmen de Carolo Magno, op. cit.*, II, 19-21).

¹⁰⁸ P. GODMAN, *Poets and emperors, op. cit.*, p. 66.

¹⁰⁹ *Solus iter meruit doctrinae adipiscier omne, / Occulta penetrare vias, mysteria cuncta / Nosse, Deo seriem relevante ab origine rerum; / Omnem quippe viam doctrinae invenit, et omnem / Artis opacum aditum, secretaque clavicula verba* (ANGILBERTO DE SAINT-RIQUIER, *Carmen de Carolo Magno, op. cit.*, III, 79-83).

¹¹⁰ *Rex Carolus, caput orbis, amor populique decusque, / Europae venerandus apex, pater optimus, heros, / Augustus sed et Urbe potens, ubi Roma secunda / Flore novo, ingenti magna*

Angilberto moriría en noviembre del año 814, sólo unos meses después que su admirado Carlomagno, sucediéndole en el abadengo de Saint-Riquier el canciller Helisachar, quien se encargaría de que su cuerpo incorrupto (según relata la *Vita Sancti Angilberti* y su propio hijo Nitardo en el *De Dissensionibus*) fuera enterrado en la iglesia abacial.

Nitardo y la mitificación del reinado de Carlomagno como una Edad de Oro

El hijo natural que Angilberto engendró en Berta, el conde Nitardo, consiguió suceder a su padre como abad laico de Saint-Riquier tras un periodo de estancia en la corte de Luis el Piadoso en tanto que miembro de la *stirps regia* (c. 830-840). En una fórmula poco habitual de doble abadengo, a partir del año 840 tuvo que compartir la dignidad abacial con el nuevo abad regular, su primo el monje Ricbodo, otro nieto bastardo de Carlomagno con el que Nitardo mantuvo una sorda pugna por el control absoluto de la abadía hasta su muerte en el año 844, mientras defendía su abadía de los piratas normandos.

Pero el conde-abad Nitardo no sólo iba a hacerse cargo de la dignidad abacial de Saint-Riquier, también iba a seguir los pasos de su padre en la exaltación incondicional de la figura de su abuelo, el emperador Carlos, en tanto que Rey Sabio. De esta forma, en el prefacio de su importante crónica titulada *De Dissensionibus Filiorum Ludovici Pii* (*De las Disensiones de los hijos de Luis el Piadoso*, c. 841-843), Nitardo proclamaba que Carlomagno, *aclamado emperador por todas las naciones del Universo*, habría *dejado colmada con toda suerte de bondades a toda Europa* gracias a una virtud política: la sabiduría. Una virtud en el ejercicio de la cual sobresalió por encima del resto del género humano de su tiempo, al igual que en todas las demás virtudes¹¹¹.

consurgit ad alta / Mole, tholis muro praecelsis sidera tangens (ANGILBERTO DE SAINT-RIQUIER, *Carmen de Carolo Magno*, op. cit., III, 92-96, pp. 394-395). En relación con la influencia en el pensamiento político carolingio de la idea de la Segunda Roma vid. Walter MOHR, *Die karolingische Reichsidee*, Aevum Christianum: Salzburger Beiträge zur Religions- und Geistesgeschichte des Abendlands, 5, Münster, 1962.

¹¹¹ *Karolus bonae memoriae et merito Magnus, imperator ab universis nationibus vocatus... omnem Europam omni bonitate repletam reliquit. Vir quippe omni sapientia et omni virtute, humanum genus suo in tempore adeo praecellens, ut omnibus orbem inhabitantibus terribilis, amabilis pariterque et admirabilis videtur; ac per hoc omnem Imperium modis, et cunctis manifeste claruit, honestum et utilem effecit* (NITARDO DE SAINT-RIQUIER, *De Dissensionibus Filiorum Ludovici Pii*, I, praefatio, ed. J.P. Migne, Patrologia Latina, t. 116, París, 1879, col. 45-46).

El ejercicio de estas virtudes políticas le permitió aparecer ante todos los habitantes del orbe como *terrible, amado y admirable a un tiempo*, logrando de este modo crear un imperio que era a un tiempo *honorable y útil*¹¹². Este aspecto *terribilis* del emperador franco, escribe Nitardo respecto a su abuelo, se habría manifestado en su admirable «domesticación» de los *féroces y férreos corazones* de los Francos y de los bárbaros, algo que no había alcanzado ni siquiera el Imperio Romano pero que Carlomagno habría conseguido mediante el ejercicio de un *terror moderado*, de forma que nadie en el imperio se atreviera a maquinara nada que no fuera acorde al Bien Común (*publica utilitas*)¹¹³.

Por consiguiente, la obra de Nitardo de Saint-Riquier, al igual que la de su padre, se encardinaría a la perfección en el modelo de mitificación del reinado de Carlomagno en tanto que *Aurea aetas*, siendo particularmente evidente en su caso la instrumentación política de este mito de la «Edad de Oro» en tanto que atalaya historiográfica para criticar a Luis el Piadoso, con quien su familia tenía cuentas pendientes que ajustar. De esta forma, vemos cómo el emperador Lotario, uno de los personajes que sale peor parado en su crónica, es criticado por carecer tanto de la ciencia para el buen gobierno del estado (*scientia gubernandi rem publica*) en lo que supone una censura política de corte sapiencial¹¹⁴.

El mensaje de Nitardo era meridianamente claro: los sucesores de Carlomagno, desprovistos de su grandeza, debían apoyarse en la sabiduría de los magnates del reino, cuyo consejo precisaban para mantenerse en la *via regia*. Las guerras civiles del final del reinado de Luis el Piadoso se habrían debido, según su interpretación aristocratizante, a esta falta de atención al *consensus populi*.

La descripción de la *via Domini* por Nitardo, en cuanto *via regia* ejemplificada por Carlomagno (en cuyo tiempo se condujo al pueblo por la *recta senda del Señor*, imperando la paz y la concordia en todas partes) desempeña una clara función especular, como el propio autor indica cuando escribe lo siguiente: *que todos aprendan aquí que quien cometa la locura de desatender el interés público y se dedique insanamente a perseguir sus propios intereses particulares, ofende al Creador*¹¹⁵. De estas palabras se colige la

¹¹² NITARDO DE SAINT-RIQUIER, *De Dissensionibus filiorum Ludovici Pii*, loc. cit.; Karl J. LEYSER, *Communications and Power in Medieval Europe. The Carolingian and Ottonian Centuries*, Londres, 1994, p. 20.

¹¹³ NITARDO DE SAINT-RIQUIER, *De Dissensionibus filiorum Ludovici Pii*, loc. cit.

¹¹⁴ NITARDO DE SAINT-RIQUIER, *De Dissensionibus filiorum Ludovici Pii*, IV, 1; apud J.L. NELSON, *Kingship and Empire*, art. cit., p. 67.

¹¹⁵ *Hic quiue colligat, qua dementia utilitatem publicam negligat, privatisque ac propriis voluntatibus insaniat, dum ex utrisque Creatorem adeo offendat ut etiam omnia elementa*

intención político-didáctica de esta crónica, intencionalidad lógica en el hijo natural del antiguo cabeza de la Academia palatina aquisgranense, Angilberto de Saint-Riquier.

La *Gesta Karoli Magni* del monje Notker de Saint Gall

En la obra de Notker Balbulus («el tartamudo»), el monje cronista de la abadía de Saint Gall (circa 840-912) que sería beatificado en el año 1512, encontramos el mejor ejemplo de mitificación historiográfica de la figura de Carlomagno, casi un siglo después de la coronación imperial de la Navidad del 800. Una mitificación nacida de la memoria oral del pueblo en la que el arquetipo de la Realeza sapiencial juega un papel decisivo, como veremos.

Notker, discípulo del gramático y músico irlandés Marcelo Moengall, será bibliotecario de Saint Gall y *magister* en la importante escuela abacial. Su biógrafo, el monje Ekkehard de Saint-Gall, lo describe como *tímido, gentil, frágil de cuerpo pero no de mente, tartamudo en su voz pero no en su espíritu, estricto en la disciplina monástica*¹¹⁶. A lo largo de sus muchos años de estudio, Notker compuso una hagiografía en verso del santo patrón de la abadía, un martirologio y completó la crónica inconclusa de Erchanberto (c. 816). También destacó como músico, ya que se le considera el introductor en Alemania de las *Secuencias*, una variante de la lírica religiosa propia del canto gregoriano, y además se le atribuyen varias colecciones de himnos litúrgicos, entre los que destaca su famoso *Aleluya*.

Pero sería su evocadora biografía de Carlomagno, la *Gesta Karoli Magni Imperatoris* (también conocida como el *De Carolo Magno*), la que le daría fama inmortal como uno de los grandes autores carolingios. Fue uno de los últimos carolingios, Carlos el Gordo, coronado emperador en el 881, quien encargó esta obra a Notker durante una visita de tres días que realizó a la abadía de Saint Gall en el año 883. Sólo un año después Notker terminaba su biografía de Carlomagno.

El propio Notker confiesa que nunca había salido de Saint-Gall desde que ingresó allí con diez años. Por consiguiente, cabría hacerse esta pre-

eius vesaniae contraria reddat... Nam temporibus bonae recordationis Magni Karoli, qui evolutio iam pene anno tricesimo decessit, quoniam hic populus unam eandemque rectam, ac per hoc viam Domini publicam incedebat, Pax illis atque concordia ubique erat (NITARDO DE SAINT-RIQUIER, *De Dissensionibus Filiorum Ludovici Pii*, IV, ed. cit., col. 76).

¹¹⁶ EKKEHARD DE SAINT-GALL, *Historia de las vicisitudes de Saint-Gall*, editado en *History of the Vicisitudes of St. Gallen*, ed. G.G. Coulton, Londres, 1910, pp. 18-22.

gunta: ¿con qué materiales trabajó el monje tartamudo? Ciertamente, la biblioteca de la abadía era magnífica y él la conocía al milímetro por haber sido su custodio. Utilizó, más allá de toda duda, la *Vita Caroli* de Eginardo (pasajes enteros, aunque sin citar la fuente), los *Annales* de Lorsch y los *Annales Regni Francorum*¹¹⁷. Menciona también Notker el testimonio de un veterano de la guerra contra los Ávaros, un tal Adalberto, que habría tenido oportunidad de conocer al emperador. Pero es de temer que también su fértil imaginación, más propia de novelista que de cronista, jugó un gran papel en el proceso de composición de su crónica.

En efecto, la *Gesta Caroli Magni* ha sido comparada de forma desfavorable con la excelente *Vita Caroli* de Eginardo. Si el Carlomagno imaginario de Eginardo se encaja como un mayestático decimotercer César en la tradición imperial romana recibida de Suetonio, el emperador de Notker es descrito con la mirada ingenua y maravillada de la gente común, convertido ya en vida en una figura semejante a la de los héroes de la mitología germánica¹¹⁸.

A pesar del despliegue de erudición libresca que hace en sus páginas, con citas de la *Eneida* y las *Églogas* de Virgilio, de Sulpicio Severo y de Paulino de Milán, para su primer editor, Philipp Jaffé, la obra del monje de Saint Gall no es más que un «conjunto de sorprendentes anécdotas y consejos, que demuestran su desconocimiento de la verdadera marcha de los acontecimientos»¹¹⁹. Y es que algunas de las jugosas anécdotas de la vida de Carlomagno referidas por Notker no proceden de las crónicas librescas sino de las tradiciones populares. De ahí que la *Gesta Karoli* haya sido definida como «un cúmulo de leyendas, tradiciones orales e invenciones»¹²⁰ y también como «un relato mitológico»¹²¹. En este sentido, Arthur Kleinclausz ha subrayado que el Carlomagno de Notker Balbulus es «un Carlomagno de fantasía»¹²².

A partir de esta constatación, cobra especial relevancia preguntarse por el origen de la imagen sapiencial de la Realeza carolingia que Notker dibuja, dado su escaso manejo de las fuentes históricas. Resulta interesante, en este sentido, recordar que uno de sus maestros fue Grimoaldo de Reichenau, un discípulo de Alcuino de York que fue abad de Saint Gall entre el 841 y el 872¹²³.

¹¹⁷ Lewis THORPE (ed.), *Two Lives of Charlemagne*, Introducción, Londres, 1969, pp. 39-40.

¹¹⁸ R. MORRISSEY, *L'Empereur à la barbe fleurie*, *op. cit.*, *ed. cit.*, p. 28.

¹¹⁹ Philipp JAFFÉ (ed.), *Monachus Sagallensis De Carolo Magno*, Bibliotheca Rerum Germanicarum, vol. VI, Berlín, 1867, p. 628.

¹²⁰ A.J. GRANT (ed.), *Early Lives of Charlemagne by Einhard and the Monk of Saint Gall*, Introducción, 1922, p. XXII, n.º 37.

¹²¹ H.W. GARROD, *Einhard's Life of Charlemagne*, *op. cit.*, p. XXXI, n.º 6.

¹²² Arthur KLEINCLAUSZ, *Charlemagne*, 1934, p. XXXII.

¹²³ L. THORPE (ed.), *Two Lives of Charlemagne*, Introducción, *op. cit.*, p. 23.

Por consiguiente, además de la recepción del discurso de la Realeza de la *Vita Karoli* de Eginardo, bien podría Notker haber conocido el Ideal Sapiencial alcuínico a través del abad Grimoaldo. De hecho, sabemos con seguridad que Notker tuvo acceso en la biblioteca de Saint-Gall al *corpus* textual clave del Ideal Sapiencial carolingio: el epistolario de Alcuino de York, acaso llevado allá por el abad. En efecto, en una carta al obispo Salomón de Constanza, Notker pondera la valía de las cartas de Alcuino y demuestra haberlas leído. En esta dirección, investigadores como Theodor Siegrist y Mary Garrison han subrayado la influencia alcuínica en el discurso político de Notker¹²⁴.

De hecho, Notker Balbulo se hace eco de una expresión alcuínica de connotaciones cesaropapistas muy raramente repetida tras la muerte del monje anglosajón. En efecto, define a Carlomagno como *religiosísimo obispo de los obispos (religiosísimo episcoporum episcopo)*, una polémica expresión procedente de los tiempos de Constantino el Grande que cayó en el olvido en Occidente por sus implicaciones propias de la Realeza sacerdotal, hasta que Alcuino la rescató¹²⁵. Sea como fuere, lo que resulta evidente de la lectura de su crónica es que el Carlomagno imaginario de Notker el Tartamudo es un Rey Sabio entre los sabios. Notker iba a introducir en su *Gesta Karoli* dos temas literarios de gran significado político: la *translatio Studii* («traslación de los estudios») y el reinado de Carlomagno como una «Edad de Oro» en la línea de Nitardo¹²⁶.

En efecto, las primeras palabras de su *Gesta Karoli* son una alusión conjunta a la *translatio Imperii* y a la *translatio Studii*, en tanto que reverso en clave sapiencial del antiguo tema de la traslación del Imperio Romano a nuevas sedes. De esta forma, en las primeras líneas de su crónica, Notker proclama que *Dios Todopoderoso, Señor del destino de los reinos*, ha destruido una *noble estatua de pies de hierro* (símbolo de la antigua Roma) para después elevar, en la persona de Carlomagno, *la cabeza de oro* de otra (símbolo de los Francos). Inmediatamente a continuación, el monje cronista señala que cuando Carlomagno alcanzó el dominio de la parte occidental del mundo, el saber estaba allí descuidado y *casi olvidado*, mientras que *el culto del verdadero Dios era débil y poco firme*. Sólo el Rey

¹²⁴ Theodor SIEGRIST, «Herrscherbild und Weltsicht bei Notker Balbulus», *Geist und Werk der Zeiten*, vol. 8, Zürich, 1963, p. 75, y M. GARRISON, *The Franks as the New Israel?*, art. cit., p. 155.

¹²⁵ NOTKER BALBULO, *Gesta Karoli Magni*, I, 25, op. cit.; Fr.R. ERKENS, *Der Herrscher als gotes drüt*, art. cit., p. 22, n. 152.

¹²⁶ El estudio más completo sobre esta obra es el del alemán H. HAEFELE, «Studien zu Notkers *Gesta Karoli*», *Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters*, 15, 1959.

de los Francos amaba y buscaba una Sabiduría que no hallaba dentro de las fronteras de su reino¹²⁷.

Entonces aparecieron en las costas de la Galia dos sabios venidos de Irlanda, *sin rival en el conocimiento de las Letras sagradas y profanas*, que anunciaron en los mercados a voz en grito su sabiduría como si fuera una mercancía en venta. Habiendo esto llegado a oídos de Carlomagno, convocó a su corte a estos dos maestros, Clemente Escoto y Dungalo, y los tomó a su servicio, enviando al primero a las regiones de la Galia a enseñar a los niños, *no sólo de la aristocracia, sino también de origen humilde*, y al segundo a fundar una escuela en la abadía de San Agustín de Pavía. Cabe señalar que este episodio, de corte tan sapiencial, es completamente apócrifo, ya que Clemente Escoto no llegó al reino franco hasta el año 817, cuando Luis el Piadoso le tomó a su servicio. En cuanto a Dungalo de Pavía fue monje en la abadía de Saint Denis entre los años 784 y 811, no haciéndose cargo de la abadía de San Agustín hasta después de la muerte de Carlomagno¹²⁸.

A continuación, Notker relata cómo llegó a los oídos del anglosajón Alcuino de York la buena acogida que el rey franco Carlos brindaba a los sabios que llegaban a su reino y acudió junto a él: *Carlos hizo permanecer a Alcuino, el más sabio de los letrados modernos, junto a sí, se enorgullecía llamándose su alumno y llamándole su maestro y le donó por fin la abadía de San Martín de Tours para que allí enseñase. Y la enseñanza de Alcuino fue tan fructífera que los modernos galos llegaron a igualar a los antiguos de Roma y Atenas...*¹²⁹ Esta rendida admiración de Notker por la figura del diácono anglosajón se explica por el hecho de que su maestro en Saint Gall, Grimoaldo, fue discípulo de Alcuino.

Notker fue también receptor del discurso de la Realeza salomónica propio de Alcuino de York, comparando la edificación de Aquisgrán con la construcción del Templo en Jerusalén: *Carlos, emperador y César Augusto, siguiendo el ejemplo de Salomón y su gran sabiduría, hizo construir unos edificios magníficos en Aquisgrán, algunos de ellos en honor de Dios, otros para él mismo y el resto para los obispos, abades, condes y otros huéspedes que acudían allí desde todos los rincones del Mundo*¹³⁰.

Lo cierto es que buena parte del primer libro de la *Gesta Karoli Magni* no pasa de ser un anecdotario sin orden ni concierto cronológico. El au-

¹²⁷ NOTKER BALBULO, *Gesta Karoli Magni Imperatoris*, I, c. 1, ed. H. Haefele, M.G.H. Scriptores, Nova serie, Berlín, 1960.

¹²⁸ L. THORPE (ed.), *Two Lives of Charlemagne*, op. cit., p. 189, n.º 2.

¹²⁹ NOTKER BALBULO, *Gesta Karoli Magni Imperatoris*, I, 2, ed. cit. L. Thorpe.

¹³⁰ NOTKER BALBULO, *Gesta Karoli Magni*, I, 27, ed. cit., p. 125.

¹³¹ NOTKER BALBULO, *Gesta Karoli Magni*, I, 3-8, ed. cit.

tor da por supuesto que se conocen los principales acontecimientos de la vida del emperador y se concentra en episodios que considera especialmente denotativos del modo de ser y las virtudes de Carlomagno, a quien se brinda permanentemente intituciones como *el más sabio de los reyes* o *aquél a cuya penetrante perspicacia nada escapa*.

De hecho, los capítulos que suceden al planteamiento inicial antes referido abundan en anécdotas diversas en las que se pretende mostrar el perfil sapiencial de un emperador que visita la *schola palatina* para admonizar a los *pueri palatini*, recriminando duramente a los holgazanes y premiando espléndidamente a los *alumni* aplicados con dignidades eclesiásticas, o que se preocupa por regular hasta los más mínimos detalles del oficio divino en su capilla de palacio, en especial la correcta lectura de la *Sacra Pagina* y el canto romano¹³¹.

Una de las anécdotas más jugosas en este sentido la constituye la conversación que habrían mantenido en cierta ocasión Carlomagno y Alcuino de York. El Rey de los Francos se habría lamentado en voz alta de que, pese al evidente florecimiento de las Letras en sus dominios, su época estaba aún muy lejos de igualar el esplendor de los tiempos de la Patrística. Notker refiere que el emperador habría exclamado: *¡Ojalá dispusiera yo de doce clérigos tan instruidos en toda sabiduría como lo fueron San Jerónimo y San Agustín!* A esto Alcuino, algo humillado por la comparación con estos grandes nombres, habría respondido lo siguiente: *¿el Hacedor de los Cielos y la Tierra no dispone de más de un puñado de hombres de esa grandeza y vos aspiráis a tener doce a vuestro servicio?*¹³²

El monje de Saint Gall nos presenta también a un *clericus aulicus* de la corte imperial, de quien se reserva el nombre, que no tenía rival en cuanto a erudición en todo el imperio. De este clérigo se decía que era excelente en todo saber humano, tanto en la literatura profana como en las Sagradas Escrituras. Brillaba asimismo como versificador y *su voz tenía una dulce cadencia que encandilaba a cuantos le oían recitar*. Tanta perfección resulta sospechosa para el monje tartamudo de Saint Gall que señala que profetas como Moisés, Josué o el propio Juan el Bautista tenían algún defecto que compensaba su excelencia en todo lo demás. Además, Notker apostilla que aquel que reconoce que cuanto posee y es se lo debe a Dios, triunfa en sus propósitos, mientras que aquellos que se ensobrecen en exceso por sus méritos caen y lo pierden todo¹³³.

Tras esta reflexión y sin otro preámbulo, Notker relata cómo un día este brillante clérigo, durante un banquete, desapareció de repente de su

¹³² NOTKER BALBULO, *Gesta Karoli Magni*, I, 9, *ed. cit.*

¹³³ NOTKER BALBULO, *Gesta Karoli Magni*, I, 33, *ed. cit.*

asiento en la mesa del emperador y añade que Carlomagno, tras santi-
guarse, descubrió en el lugar donde éste había desaparecido un pedazo
de carbón humeante que parecía acabar de arder¹³⁴. Ante este fantástico
episodio, no podemos evitar recordar uno de los *mirabilia* del ciclo
artúrico plenomedieval, el del *asiento peligroso* de la Tabla Redonda, en
el que se consumía en las llamas aquel que osaba sentarse. De cualquier
forma, lo que tenemos aquí no es sino una metáfora de advertencia contra
el orgullo intelectual en la línea del *superbia radix omnium malorum*, una
alegoría del castigo que Dios reserva a los intelectuales que no se humillan
ante la divina *Sapientia*, fuente de todo conocimiento.

Otro género de anécdotas contenido en el primer libro de la *Gesta
Karoli Magni* lo constituyen aquellas que refieren las admoniciones y cor-
rectivos de Carlomagno a los obispos que deshonraban su dignidad. Del
número de estas anécdotas se puede inferir una actitud hostil al alto clero
secular por parte del monje de Saint Gall, quien no duda en llegar a cari-
caturizar la actuación de algunos prelados. La vieja rivalidad existente en-
tre obispos y monjes benedictinos salía a la luz en una serie de anécdotas
que dejaban en muy mal lugar a los primeros.

De esta forma, la crónica de Notker nos presenta al emperador recon-
viniendo a los obispos del imperio por su *vanidad, avaricia y vanagloria,*
*superiores a la del resto de los hombres*¹³⁵ o proclamando, indignado ante
el intento subrepticio de un arzobispo alemán por hacerse con su cetro
imperial, que *los obispos están más henchidos de ambición que el resto de los
mortales*¹³⁶. Por supuesto, casi todos estos extremos se deben a la imagina-
ción del monje tartamudo, pero denotan una clara intencionalidad: con-
vertir al emperador en un símbolo de la lucha contra un alto clero secular
que él percibía como corrupto y ambicioso.

¹³⁴ NOTKER BALBULO, *Gesta Karoli Magni*, I, 33, *loc. cit.*

¹³⁵ NOTKER BALBULO, *Gesta Karoli Magni Imperatoris*, I, 16, *op. cit.*; esta diatriba
del emperador habría tenido lugar con ocasión de una de las pintorescas anécdotas que
Notker saca a colación: el engaño del que un mercader judío habría hecho objeto a un
vanidoso obispo, vendiéndole un ratón a precio de oro como si fuese un fabuloso animal
procedente de Oriente.

¹³⁶ NOTKER BALBULO, *Gesta Karoli Magni Imperatoris*, I, 17, *op. cit.*

CAPÍTULO XII

La Academia palatina de Aquisgrán: la plasmación de la «república de los filósofos» de Carlomagno

La translatio studii, un trascendente mito político

Uno de los indicios más poderosos de que Alcuino de York era perfectamente consciente de estar llevando a cabo un programa de apostolado sapiencial cristiano, lo encontramos en el hecho de que fuera también el introductor de un tema que hará fortuna en la tradición literaria medieval: la *translatio studii*, esto es la «traslación de los estudios» desde Grecia al Occidente carolingio. Una *translatio* de los saberes desde Atenas a Aquisgrán que, en realidad, no era sino la otra cara de la *translatio Imperii* llevada a cabo en la Navidad del año 800, cuando la dignidad imperial fue traspasada del pueblo romano al pueblo franco por la autoridad del papa¹.

La *renovatio Imperii romanorum* se unía así a un renacimiento paralelo de las Letras de la Antigüedad. A partir del siglo XII será éste un tópico recurrente del pensamiento medieval: la vinculación del prestigio del Reino de Francia con la insigne condición de *Civitas Litterarum* de su cabeza, Pa-

¹ Jacques LE GOFF, *La civilisation de l'Occident médiéval*, París, 1965; ed. esp. *La civilización del Occidente medieval*, Barcelona, 1969, p. 69; sobre esta cuestión, vid. A.G. JONGKEES, «*Translatio Studii*: les avatars d'un thème médiéval», *Miscellanea Mediaevalia in memoriam J. F. Niermeyer*, Groningen, 1967.

rís, sede de la principal universidad de la Cristiandad. Publicistas como Alejandro de Roes o Guillermo de Nangis abordarían una cuestión que acabó por ser uno de los puntales teóricos del orgullo protonacional francés en la Baja Edad Media, amén de un argumento político de los publicistas al servicio del rey de Francia en la pugna de éste por ser *imperator in regno suo*. No en vano, la leyenda medieval de Carlomagno hacía de éste el fundador de la Universidad de París y todavía en el siglo XVII se celebraban allí con gran pompa el 28 de enero de cada año las *Carlomagalia*, festividad de San Carlomagno, santo patrón de la institución académica².

Resulta interesante, asimismo, comprobar que en la Francia pleno y bajomedieval existía una cierta conciencia que atribuía a Alcuino de York la responsabilidad de esta *translatio studii* desde Atenas a un París que, si bien todavía insignificante por entonces, simbolizaba para estos autores el Reino de Francia. El primer autor poscarolingio en hacerse eco de este tema de la *translatio studii* y atribuírselo a Alcuino fue el monje cronista de Saint Gall, Notker Balbulus, quien disertaba así, con esta frase que ya hemos resaltado antes, sobre los efectos del renacimiento carolingio: *la enseñanza de Alcuino fue tan fructífera que los modernos galos llegaron a igualar a los antiguos de Roma y Atenas*³. Chrétien de Troyes en su *Cli-gés*, Vicente de Beauvais en su *Speculum Historiale* (XXIII, 173), Juan de Gales en su *Compendiloquium* (X, 6), Tomás de Irlanda en su *De Tribus Sensibus Sacrae Scripturae* y, ya en el siglo XV, Juan Gerson en su famoso discurso *Vivat Rex*, desarrollaron esta temática⁴.

En su día, Paul Vignaux fue uno de los primeros autores que subrayaron la importancia de la acuñación por Alcuino del mito de la *translatio Studii* en el marco de su correspondencia con Carlomagno. Vignaux llamó la atención sobre la importancia de una carta dirigida por Alcuino de York a Carlomagno en torno a cuestiones astronómicas. En esa epístola, en el marco de un encendido encomio de la renovación carolingia de las *Artes Liberales*, el abad de San Martín de Tours afirmaba que su máxima ambición era levantar una *nueva Atenas* en Francia, una nueva *Academia* que sobrepasase con mucho en excelencia a la establecida por Platón, porque estaría *ennoblecida por el magisterio de Cristo y los siete dones del Espíritu Santo*⁵.

² R. MORRISSEY, *L'Empereur à la barbe fleurie*, *op. cit.*, *ed. cit.*, pp. 160-161.

³ NOTKER BALBULO, *Gesta Karoli Magni Imperatoris*, I, c. 2, *loc. cit.*; R. MORRISSEY, *L'Empereur à la barbe fleurie*, *op. cit.*, *ed. cit.*, p. 30.

⁴ E. GILSON, *La Philosophie au Moyen Age*, *op. cit.*, p. 182.

⁵ *Si, plurimis inclitum vestrae intentionis studium sequentibus, forsan Athenae nova perficeretur in Francia, imo multo excellentior, quia haec Christi Domini nobilitata magisterio, omnem Academicae excercitationis superat Sapientiam... haec etiam insuper Septiformi Sancti*

Consideramos que este pasaje es de suma importancia. No en vano ha sido considerado por Josef Fleckenstein como un auténtico «manifiesto del renacimiento carolingio»⁶. Ciertamente, bajo el designio de convertir el Imperio Carolingio en una «nueva Atenas» subyacía, a nuestro entender, la idea de redefinir en clave sapiencial el discurso político según el cual los Francos serían una *beata gens* («nación santa»), un *pueblo elegido por Dios*. Se trataba, por tanto, de otorgar una fundamentación propia de la Realeza salomónica a la supremacía política de la *Gens Francorum* en el seno de la Cristiandad latina.

A mediados del siglo VIII, en las postrimerías del reinado de Pipino el Breve (circa 763), los monjes de Saint-Denis que se ocupaban de la cancellería regia habían compuesto un prólogo para la *Lex Salica* que hablaba en estos términos de los Francos como pueblo elegido con una capacidad sobrenatural para ejecutar una misión providencial en la Tierra: *raza ilustre de los Francos, instituida por el mismo Dios, corajuda en la guerra, constante en la Paz, profunda en sus designios, de estatura noble, de una tez blanca resplandeciente, de una belleza excepcional, audaz, rápida, ruda, convertida a la Fe católica e indemne a toda herejía desde los tiempos en que todavía era una nación bárbara*⁷.

Salta, pues, a la luz el contraste entre la imagen de los Francos que pretendía crear Alcuino, virtualmente *ex nihilo*, y la que se proyectaba apenas medio siglo antes desde la abadía de Saint-Denis, cuando todavía era la *fortitudo* de un pueblo guerrero, noble y católico la que se resaltaba.

Como ha señalado Wolfgang Edelstein, en este propósito de Alcuino de York, *praeceptor Galliae*, de construir una nueva Atenas en su tierra de adopción quedaba reflejado su designio de edificar una *Sapientia christiana* apoyada tanto en la *Lectio Divinarum* como en las *Saecularium Litterarum*, en lo que sería un directo antecedente de la *eruditio* propia del escolasticismo del renacimiento del siglo XII⁸. De hecho, ¿no fue el París de los escolásticos proclamado en su día *una nueva Atenas*, la *Civitas Litterarum*? Creemos que aquí se esconde uno de los secretos de la historia

Spiritus plenitudine dilata omnem saecularibus Sapientiae excellit dignitatem (ALCUINO DE YORK, *Epistola ad dominum Regem de causae on quas Luna Minor vel Maior appareat*, ed. J.P. Migne, *op. cit.*, LXXXVI, col. 281-284); Paul VIGNAUX, *La pensée au Moyen Age*, París, 1938, p. 12, y P. GODMAN, *Poets and Emperors*, *op. cit.*, p. 39.

⁶ Josef FLECKENSTEIN, *Die Bildungsreform Karls des Grossen als Verwirklichung der «Norma Rectitudinis»*, Bigge-Ruhr, 1953, p. 94 y ss.

⁷ *Lex Salica*, praefatio, I, 4; *apud* Pierre RICHÉ, «Les clerics carolingiens au service du pouvoir», *Idéologie et propagande en France*, ed. M. Yardeni, París, 1987, p. 14; H. FICHTENAU, *Das karolingische Imperium*, *op. cit.*, *ed. cit.*, p. 27.

⁸ W. EDELSTEIN, *Eruditio und Sapientia*, *op. cit.*, p. 111.

de la cultura medieval: el *renacimiento carolingio* y el *renacimiento del siglo XII* son dos fases diferenciadas de un mismo fenómeno ideológico, el Ideal sapiencial medieval, un arquetipo cultural cristiano que vivificó y dio vida a ambos renacimientos. Tanto la Academia palatina de Aquisgrán como la Universidad de París miraron como fuente de inspiración a dos ciudades de la Antigüedad: la Atenas de los filósofos y la Jerusalén de los profetas.

La Academia palatina: una *respublica philosophorum* bajo la égida carolingia

En consecuencia, la Academia ateniense que, gracias a la *erudita enseñanza* de Platón *brilló en las Siete Artes* según declaraba el propio Alcuino⁹, era un claro referente para la *Academia palatina* que Alcuino de York instauró en la corte carolingia, primero de forma itinerante y luego en la sede permanente del palacio de Aquisgrán. Alcuino mismo fue su cabeza durante trece años (783-796), y la seguiría inspirando, en la distancia de su abadía de Tours hasta el año 802, momento en el que parece ser que se produjo un cierto distanciamiento entre él y el emperador.

En efecto, los cerebros carolingios que allí se reunían para debatir sobre poesía y teología gustaban de llamarse a sí mismos *academici*. Incluso, cuando el padre Alcuino (*pater Albinus*, según le describe Teodulfo de Orléans), siguiendo una costumbre de la *schola* catedralicia de York, les adjudicaba curiosos sobrenombres, unos bíblicos, otros pertenecientes a sabios y reyes de la Antigüedad, lo consideraban un *honor* que les convertía en *homini novi* que vivían según un elevado ideal de Sabiduría, al igual que los monjes que profesaban en un monasterio cambiaban su nombre¹⁰. Como escribía en una de sus cartas el propio Alcuino, con esta *inmutationem nominis* se pretendía imitar a Cristo mismo, quien cambió los nombres de algunos de sus apóstoles, como el de los hermanos Zebedeo por el de *hijos del Trueno* y el de Simón por el de *Pedro*¹¹.

Sin duda, esta costumbre de la *inmutationem nominis* traslucía una clara conciencia de pertenencia a una singular «cofradía» de espíritus cul-

⁹ *Illa tantummodo Platonicis erudita disciplinis, septenis informata claruit Artibus* (ALCUINO DE YORK, *Epistola ad dominum Regem de causae on quas Luna Minor, loc. cit.*).

¹⁰ H. FICHTENAU, *Das karolingische Imperium, op. cit., ed. cit.*, p. 117.

¹¹ *Saepe familiaritas nominis inmutationem solet facere; sicut ipse Dominus Simeonem mutavit in Petrum, et filios Zebedei filios nominavit tonitruum* (ALCUINO DE YORK, *Epistola XXIV*, ed. M.G.H. *Epistolae*, t. 2, p. 386; *apud* A. KLEINCLAUSZ, *Eginhard, op. cit.*, p. 264).

tivados, una *res publica philosophorum* en la que se portaban unos sobrenombres secretos que únicamente conocían los iniciados, una institución del espíritu, en fin, imbuida de un sentimiento de camaradería cuya expresividad poética alcanzaba en ocasiones un elevado lirismo amoroso.

Todo ello permitió a algunos historiadores del siglo XIX acuñar el concepto de *Academia palatina carolingia* (la *académie du palais* de la historiografía francesa, el *akademische Hofkreise* de la historiografía alemana)¹², reutilizando un término que el propio Alcuino de York puso sobre el tapete y que aún hoy en día es objeto de debate historiográfico¹³.

Efectivamente, el propio Alcuino en una misiva al rey franco sacaba a colación este término cuando, tras aseverar que Dios había concedido la *potestas* a Carlomagno *ad Ecclesiae praesidium et sapientiae decorem*, le aconsejaba que sometiera todo tipo de cuestiones difíciles, tanto las relativas al gobierno como aquellas pertenecientes a la religión cristiana, al juicio de «sus académicos»¹⁴. Por consiguiente, se puede deducir que en el cenáculo académico de Aquisgrán no sólo abordaban cuestiones filosóficas, religiosas o anecdóticas (*quaestiunculae*), sino que también se trataban en su seno las *quaestiones palatinae* (v.g. asuntos políticos), como confirma otra epístola de Alcuino de York.

Por supuesto, esto no significa que la Academia palatina de Aquisgrán tuviera una sede, unos estatutos y un horario de reuniones como las academias actuales. Más bien estamos hablando de «una vasta comunidad intelectual y moral, cuyo centro era la corte, pero que no tenía límites espaciales, algo en lo que estribaba su profunda originalidad»¹⁵. Y es que el propio carácter itinerante de la corte imperial obligaba a que la

¹² En torno al concepto historiográfico de *Academia palatina carolingia* en el siglo XIX, vid., OEBEKE, *De Academia Karoli Magni*, Aquisgrán, 1847; PHILLIPS, *Karl der Grosse im Kreise der Gelehrten, Ein Vortrag gehalten ab der feierlichen Sitzung der Kaiserliche Akademie der Wissenschaften*, Viena, 1855; BAEHR, *De Litterarum studiis a Carolo Magno revocatis ac schola palatina instaurata*, tesis doctoral, Heidelberg, 1855; SCHMEIDLER, *Die Hofschule und die Hofakademie Karls des Grossen*, tesis doctoral, Breslau, 1872; MAITRE, *Les écoles épiscopales et monastiques de l'Occident depuis Charlemagne jusqu'à Philippe-Auguste*, 1866, pp. 32-47. Hubo también algún autor, como el alemán LORENTZ, que desechó este concepto como artificial y falto de realidad histórica (*Alcuinsleben. Ein Beitrag zur Staats-Kirchen-und Kultur Geschichte der karolinger Zeit*, 1829, pp. 169-171).

¹³ Josef FLECKENSTEIN, «Alcuin im Kreis der Hofgelehrten Karls des Grossen», *Science in Western and Eastern Civilization in Carolingian Times*, ed. Butzer y Lohrmann, Basilea, 1993, p. 4 y ss.; Pierre RICHÉ, *L'empire carolingien (VIIIe-IXe siècles)*, París, 1973, pp. 245-247; J. PAUL, *L'Église et la culture en Occident, op. cit., ed. cit.*, vol. 1, p. 70.

¹⁴ ALCUINO DE YORK, *Epistola CCCVIII*, ed. M.G.H. *Epistolae*, t. 2, p. 471; *apud* A. KLEINCLAUSZ, *Eginhard, op. cit.*, p. 262, n.º 26.

¹⁵ A. KLEINCLAUSZ, *Eginhard, op. cit.*, p. 263.

mayor parte de las discusiones de los académicos tuvieran lugar por vía epistolar.

En efecto, si bien el epicentro del *aula imperialis* era sin duda el *palatium* de Aquisgrán (lo será desde el año 794 al 814), esto era operativo únicamente durante el período de absoluta inmovilidad del invierno (entre Navidad y la Semana Santa), ya que durante el resto del año Carlomagno tenía por costumbre aprovechar el buen tiempo para realizar largas estancias en sus numerosas *curtes dominicas mansionaticas* situadas en Austria, entre el Rin y el Mosela, las más importantes de las cuales eran Ingelheim, Paderborn, Nimega, Thionville, Attigny, Quierzy, Heristal, Vern, Servais, Theux, Remiremont, Verberie, Samoussy y Gondreville.

En el seno de la Academia palatina, el propio Carlomagno recibía de otros «académicos» el sobrenombre de *David*, en clara evocación de la figura del Rey Salmista. No hay certeza de si partió de él mismo la idea o de otros, lo único seguro es que fue Pablo el Diácono el que le dio por vez primera el sobrenombre, mucho antes de la llegada de Alcuino de York a la corte. Esto indicaba un cierto hermanamiento espiritual, más propio de una cofradía que de una corte real, de los miembros de la Academia que, en su seno, no daban al rey el tratamiento ceremonial usual.

En realidad, el discurso sapiencial de la Realeza y el paradigma salomónico estaban detrás de la invocación por parte de Alcuino de York de la Academia platónica como referencia del círculo palatino de Carlomagno. Como ha señalado Giles Brown, «la descripción de la corte como una *academia* por parte de Alcuino hay que situarla en el contexto de las exageradas alabanzas de las capacidades intelectuales de Carlomagno que Teodolfo de Orléans y él mismo desplegaban, sin duda con el objetivo de presentarle como un Salomón redivivo que gobernaba un reino cuya virtud suprema era la sabiduría»¹⁶.

No en vano, en tanto que *novus David*, Carlomagno convocó a los más destacados «buscadores de la sabiduría» de las diversas partes del mundo para que, en tanto que sus *adiutores* y *participes secretorum*, integraran su Academia palatina, nueva república cristiana de los filósofos. Lo cierto es que, aun admitiendo que ya muchas dinámicas culturales estuvieran en el ambiente y que muchas de ellas se hubieran producido incluso en el caso de que no hubiese intervenido Carlomagno, no cabe duda de que es a él a quien hay que atribuir el hecho de que poetas, teólogos, eruditos, escritores, pintores y arquitectos se encontraran en una misma institución, no obstante las diferencias de sus respectivos intereses. Carlomagno fue

¹⁶ Giles BROWN, «Introduction: the Carolingian Renaissance», *Carolingian Culture: emulation and innovation*, ed. R. McKitterick, Cambridge, 1994, p. 31.

el que hizo que se abriera para la historia del espíritu un nuevo capítulo consiguiendo que sabios francos, lombardos, visigodos, anglosajones e irlandeses se acordaran en una obra común: el renacimiento carolingio¹⁷.

Cada uno de estos sabios recibió sus respectivos sobrenombres «académicos». Mary Garrison subraya que la utilización de estos sobrenombres fue más un juego literario que una reivindicación consciente de los ideales veterotestamentarios o clásicos asociados a la figura evocada¹⁸, pero ello no parece aplicable a la imagen davídica del rey franco, tan llena de connotaciones políticas, aunque quizá sí en el caso del resto de los miembros de la Academia¹⁹. En lo que seguramente sí fue un gesto cargado de simbolismo, el propio Alcuino de York asumió como sobrenombre académico el de *Flaccus*, cognomen que aludía al poeta latino Horacio, cuya máxima *sapere aude* («atrévete a saber») fue un referente del Ideal Sapiential durante siglos.

En este sentido, vienen muy al caso unos versos de Angilberto de Saint-Riquier: *David (Carlomagno) ama a los poetas, David es la gloria de los poetas, poetas apresuraos a reuniros, dulces musas, cantad a mi David*²⁰. El testimonio del obispo hispanogodo de Orléans, Teodulfo, nos traslada

¹⁷ Percy E. SCHRAMM, «Carlomagno: su pensamiento y sus principios ideológicos», *Anuario de Estudios Medievales*, 1, 1964, p. 24 (ed. esp. de «Karl der Grosse: Denkart und Grundauffassung. Die von ihm bewirkte *Correctio* (Renaissance)», *Historische Zeitschrift*, 198, 1964, pp. 306-345).

¹⁸ M. GARRISON, *The Franks as the New Israel?*, art. cit., p. 153; Josef FLECKENSTEIN, «Karl der Grosse und sein Hof», *Karl der Grosse: Lebenswerk und Nachleben*, op. cit., vol. 1, p. 43 y ss.

¹⁹ Éstos son los sobrenombres que hemos podido identificar: Angilberto, abad laico de Saint-Riquier / *Homerus*; el arzobispo Riculfo de Maguncia / *Flavius Damoetas* (un pastor de las *Églogas* de Virgilio); la monja Gundrada (prima del emperador) / *Eulalia*; la princesa Rotruda (hija del emperador) / *Columba* («paloma»); el monje anglosajón Wizzon / *Candidus*; el obispo Beornrado de Echternach / *Samuel* (por el profeta del Antiguo Testamento); el obispo Paulino de Aquilea / *Timoteo* (por el discípulo de San Pablo); el arzobispo Arno de Salzburgo / *Aquila* («águila»); el capellán Sigulfo de Ferri res / *Vetulus* («viejo»); el abad Fredegiso / *Athanael*; el obispo Teodulfo de Orléans / *Pindarus* (por el poeta); Wala / *Arsenius*; el obispo Moduino de Autun / *Nason* (esto es, Publio Ovidio); el astrónomo Dungalo de Pavia / *Reclusus* («recluido»); el chambelán Megenfrido / *Thyrsis* (Tirso, un pastor de la Arcadia virgiliana); el abad Adelardo de Corbie / *Antonius* (por San Antonio); el senescal Audulfo / *Menalchus* (Menalco, otro pastor de la Arcadia); el canciller Ercambaldo / *Lentulus* y, finalmente, Eginardo / *Beselel* (el sobrino de Moisés y arquitecto del Arca de la Alianza). Repárese en el hecho de que, sin contar al propio Carlomagno, al menos cinco de estos *academici*, Angilberto, Eginardo, Wala, Megenfrido y Audulfo, eran laicos, siendo los dos primeros hombres de enorme cultura.

²⁰ P. RICHÉ, *Les clercs carolingiens au service du pouvoir*, art. cit., p. 15; en torno a la relación de Carlomagno con los poetas, vid. W.V. DEN STEINEN, *Karl und die Dichter*, art. cit., pp. 63-94.

un retrato muy colorista de los banquetes en la corte de Carlomagno. La imagen de la Academia en el año 796, cuando se celebró un banquete para celebrar las victorias de Carlos sobre los Ávaros, que nos brinda Teodulfo resulta ser extraordinariamente plástica: *Flaccus (Alcuino) está presente, Flaccus, la gloria de nuestros poetas, poderoso por su genio y por sus acciones; él les explica a los comensales los dogmas sagrados de las Escrituras y juega con las dificultades de la versificación. Cuando el padre Alcuino les bendiga cada uno tomará su parte del festín*²¹.

La lista de asistentes a este banquete puede ser iluminadora de cara a delimitar el círculo académico de Carlomagno. Y es que la asistencia a estos cenáculos, al igual que ocurría en los tiempos de los monarcas helenísticos con los banquetes de filósofos que éstos convocaban, era denotadora de la *königsnähe* («intimidad regia»), un valor político muy importante en el mundo germánico y que es equiparable a la *filia helena* o la *amicitia romana*²².

Entre los asistentes hay que citar, en primer lugar, sus familiares más próximos, entre los que cabe mencionar a sus hijos y a su primo Wala, a continuación, Alcuino de York como «maestro de ceremonias», el propio Teodulfo de Orléans²³ que es quien relata la escena, un aún joven Eginardo (quien todavía no detentaba ninguna dignidad), Riculfo, arzobispo de Maguncia, el canciller Ercambaldo (de tan baja estatura como Eginardo), el senescal Audulfo, el escanciador Eberhardo y el valiente cham-

²¹ G. TESSIER, *Le mémorial des siècles: Charlemagne, op. cit.*, pp. 415-416.

²² En este sentido, resulta interesante una cita de la *Vita Karoli* de Eginardo que remarca el espíritu que imperaba en la corte en el periodo de Aquisgrán: *perpetua amicitia postquam in aula eius conversari coepi, cum ipso ac liberis eius (Vita Karoli, praefatio, op. cit., p. 2)*. Una *amistad perpetua* asentada, como en los tiempos clásicos, en la *conversatio*, esto es, en el diálogo del rey con sus *parentes et proximi* sobre asuntos domésticos, políticos y filosóficos (J.L. NELSON, *La cour impériale de Charlemagne, art. cit.*, p. 180).

²³ Teodulfo nació en torno al 761 cerca de Zaragoza, en el *Sharq al Andalus* musulmán, emigrando pronto allende los Pirineos junto a otros fugitivos hispanos (acaso con ocasión de la presencia de Carlomagno a las puertas de Zaragoza en el año 778; en cualquier caso, el emir de Córdoba deportó a todos los habitantes de la ciudad en el año 782). A la edad de veinte años (*circa* 781), tras llegar a remontar el Ebro en barca hasta su desembocadura y llegar a Narbona, lo encontramos en el círculo palatino de Carlomagno, donde destacó enseguida por su profunda cultura literaria de raigambre hispanogoda, que le mereció el expresivo sobrenombre de *Pindarus* en el seno de la Academia palatina y ser considerado por algún historiador como *el más capaz* de los intelectuales al servicio de Carlomagno. Mantuvo una agria rivalidad con Alcuino de York por el liderazgo de la Academia palatina. Su capacidad intelectual le valió ser recompensado por el Rey de los Francos con el episcopado de Orléans y la abadía de Fleury, algo entonces inaudito para un extranjero (Ann FREEMAN, «Theodulf of Orléans: a Visigoth at Charlemagne's Court», *L'Europe héritière de l'Espagne wisigothique, op. cit.*, pp. 185-186).

belán Megenfrido²⁴. Curiosamente, Teodulfo no menciona la presencia de Angilberto de Saint-Riquier.

El propio Alcuino de York definía así el espíritu de la Academia palatina: *multas habemus curiositates*. Un ejemplo de estas *curiositates* lo encontramos en una de sus cartas en la que habla del *computus*. Allí relata cómo un día, en los baños de Aquisgrán, se produjo un coloquio científico de cortesanos en presencia de Carlomagno en torno a las propiedades del número diecisiete²⁵. A su alrededor, dignatarios eclesiásticos tan señalados como los arzobispos de Colonia y Maguncia, Hildebaldo (amigo íntimo del emperador) y Riculfo, *elegantes en su discurso y de espíritu vigilante*, y el trío de *virii ingeniosi* formado por el «amable poeta» Angilberto, el *Homerus* de la Academia palatina, el «hábil orador» Ercambaldo (el canciller), *de espíritu sofisticado*, y el arquitecto enano, el brillante Eginardo, biógrafo de Carlomagno.

Se podría decir, forzando los paralelismos, que estos banquetes de espíritus cultivados alrededor de la mesa del Rey de los Francos semejaban una especie de *Tabla Redonda* a la que se sientan sabios en lugar de caballeros y en la que Alcuino de York desempeñaría un papel similar al del mago Merlín del ciclo artúrico. Y, efectivamente, Alcuino desempeñó un papel de *alma mater* de la Academia palatina desde el principio, jugando un papel decisivo en la configuración del círculo áulico del Rey de los Francos²⁶.

Donald Bullough ha acuñado el concepto de *Aula renovata* («corte renovada») para aludir al modelo curial sapiencial introducido por Alcuino de York en la corte de Carlomagno, un modelo caracterizado por un sofisticado ambiente cultural compatible con el carácter itinerante de la *domus regia* de esos años (pues sería previo al traslado definitivo de la corte a Aquisgrán en el año 794)²⁷. Los testimonios de la época muestran una imagen áulica de *una corte de letrados* así como de un «rey maduro, enérgico, poseedor de una ardiente curiosidad intelectual, con una conciencia creciente del legado literario de la Antigüedad y que se deleitaba en los juegos de palabras de sus comensales»²⁸. También Robert Folz realiza una

²⁴ TEODULFO DE ORLÉANS, *Carmina*, XXV, ed. M.G.H. *Poetae Carolini*, t. 1, pp. 483-489; *apud* A. KLEINCLAUSZ, *Eginhard*, *op. cit.*, p. 36.

²⁵ ALCUINO DE YORK, *Epistola CCLXII*; *apud* A. MURRAY, *Reason and Society in the Middle Ages*, *op. cit.*, p. 171.

²⁶ *Vid.* DONALD A. BULLOUGH, «*Albinus deliciosus Karoli regis*: Alcuin of York and the shaping of the Early Carolingian Court», *Institutionen, Kultur und Gesellschaft im Mittelalter. Festschrift für Josef Fleckenstein*, Sigmaringen, 1984, pp. 73-92.

²⁷ DONALD A. BULLOUGH, «*Aula renovata*. The Carolingian Court before the Aachen Palace», *Carolingian Renewal. Sources and Heritage*, Manchester, 1991, p. 158 y ss.

²⁸ D.A. BULLOUGH, *The Age of Charlemagne*, *op. cit.*, *ed. cit.*, p. 109.

positiva apreciación de esta singular Academia en sus días de gloria: «todo el mundo se instruía, se entretenía y desarrollaba el deseo de aprender. Se escribe, se discute, siempre con plena libertad de espíritu, en una sala del palacio, en las comidas o en los baños»²⁹.

En efecto, el diálogo científico establecido en el seno de la Academia palatina provocó la redacción de algunos tratados sobre las cuestiones debatidas y también la gestación de ciertas instrucciones impartidas a los obispos y oficiales reales. De hecho, sabemos con seguridad que se produjeron al menos tres grandes «reuniones de sabios» en el seno de la Academia palatina con objeto de debatir en presencia de Carlomagno cuestiones tales como la iconoclastia (*circa* 792), la herejía adopcionista (año 800) y el cómputo (año 809)³⁰.

Racionalidad palatina y divulgación cultural en los tiempos de Carlomagno

De una u otra forma, la Academia palatina constituyó también una suerte de reserva de personal eclesiástico así como un vehículo para la diseminación de ideas. Tanto en el ámbito personal como en el impersonal la Academia fertilizó potentemente el suelo sobre el cual los decretos sinodales de Frankfurt y otros serían posteriormente sembrados³¹.

Y es que, en efecto, un interesante aspecto del renacimiento carolingio estriba en la voluntad política de Alcuino y Carlomagno de extender una *racionalidad palatina* (traslación del Ideal Sapiencial de la Realeza a las estructuras curiales de Aquisgrán y a la aristocracia franca) al conjunto de la red social de los Francos, extensión que sería equiparable a un *proceso civilizador* del Occidente carolingio.

El análisis del proceso de formación del *ethos* de esta élite rectora que se congregaba en la Academia palatina habría que formularlo a la luz de una reinterpretación de la circulación de los modelos culturales carolingios. En el centro de este proceso deberíamos situar la tensión existente entre la *divulgación* cultural promovida por Alcuino de York y sus numerosos epígonos y la *distinción* cultural de inspiración levítica entre un laicado ignorante y un clero cultivado promovida por el episcopado tardoca-

²⁹ R. FOLZ, *Le couronnement impérial de Charlemagne*, *op. cit.*, p. 85. Similar es el juicio de Angelo MONTEVERDI («Il problema del rinascimento carolino», *I problemi della civiltà carolingia*, I Settimane De studio del Centro Italiano di studi sull'Alto Medioevo, Espoleto, 1954, p. 367).

³⁰ G. BROWN, *Introduction: the Carolingian Renaissance*, p. 31.

³¹ W. ULLMANN, *The Carolingian Renaissance and the Idea of Kingship*, *op. cit.*, p. 25.

rolingio (Jonás de Orléans e Hincmar de Reims serían sus representantes más cualificados).

El resultado del divulgacionismo promovido por Alcuino fue que la *Reichsaristokratie* carolingia, una aristocracia internacional para gobernar el imperio, compuesta por laicos y clérigos, hiciera de la posesión de la cultura latina parte de su *ethos*, siendo su condición de *litterati* una de sus señas de identidad más características.

En efecto, «no bastaba la sola acción de un hombre (Carlomagno), por valioso y capaz que fuese. Hacía falta la aportación de todo un grupo humano dispuesto a contagiar de vigor a todo el reino franco. Ese grupo existió»³². Ahora bien, tampoco debemos olvidar que la difusión del saber carolingio partió de una verticalidad jerárquico-descendente y que «los clérigos del siglo IX, a diferencia de los humanistas italianos del siglo XIV, no podían imponer un programa cultural novedoso sin el auxilio de un público receptivo»³³. Este «público receptivo» lo encontraron, sin duda, en Carlomagno y su dinastía, quienes fueron los únicos causantes de que el resto de la sociedad franca se abriera al renacimiento carolingio.

Por nuestra parte, pensamos que este proceso de divulgación civilizadora estaría íntimamente conectado con la relación existente entre el poder político y el principio de autoridad social (*auctoritas*), lo que da coherencia a un análisis integral que aúne fenómenos como la formación del Imperio Carolingio, su presunta «estatalidad» (*Staatlichkeit*) defendida por el profesor Keller³⁴, la *circulación de las obligaciones sociales* en el Occidente del siglo IX y la difusión de modelos culturales forjados en la Antigüedad desde un foco civilizador palatino (Aquisgrán) que actuaría como epicentro de lo que Norbert Elias bautizó como «racionalidad curial»³⁵.

No hay que olvidar que en los inicios del reinado de Carlomagno «se abrió un abismo entre la Academia clerical y una nobleza laica inculta, intrigante, viciosa, sanguinaria y feroz»³⁶. El que sólo tres décadas después de acceder al trono franco Carlomagno pudiera contar con ese *público*

³² Javier del HOYO y Bienvenido GAZAPO (eds.), *Anales del Imperio Carolingio*, introducción, Madrid, 1997, p. 23.

³³ Janet L. NELSON, «Charles le Chauve et les utilisations du savoir», *L'école carolingienne d'Auxerre*, ed. D. Iogna-Pratt, París, 1996, p. 43.

³⁴ Vid. su tesis sobre la «estatalidad» del Imperio Carolingio (H. KELLER, «Zum Charakter der *Staatlichkeit* zwischen karolingischer Reichsreform und hochmittelalterlichen Herrschaftsausbau», *Frühmittelalterliche Studien*, 23, 1989, pp. 248-264).

³⁵ Vid. Norbert ELIAS, *Ueber den Prozess der Zivilisation*, Suhrkamp, 1979, tomo II (ed. esp. *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*, México, FCE, 1989); vid. Roger CHARTIER, prólogo de la *Société de Cour*, *op. cit.*, ed. cit., pp. 100-101.

³⁶ R.R. BEZZOLA, *Les origines et la formation de la littérature courtoise*, *op. cit.*, p. 99.

receptivo aristocrático, esos cuadros laicos de *litterati* y *fideles* para su administración imperial, no deja de ser un logro inmenso, dadas las circunstancias, dentro de este modelo de difusión de la «racionalidad curial».

La *schola palatina*: un vehículo de cohesión ideológica para las élites del imperio

Sin duda, en el funcionamiento de la *schola palatina* carolingia descubrimos uno de los hitos más señalados de la puesta en práctica del programa político sapiencial de Carlomagno. Es ésta una cuestión compleja, muchos de cuyos aspectos están aún por dilucidar del todo. Y es que el análisis de la escuela palatina de Carlomagno nos sitúa ante más preguntas de las que podemos responder³⁷. Unas preguntas que comienzan por el mismo concepto que denotaría el término *schola*, susceptible de diversos significados. Designaba ante todo un grupo: una escuela coral (*schola cantorum*), una corporación militar (*scolas* de cadetes; como en Bizancio) o el cortejo de discípulos que acompañaba a un maestro. Pero para que designara a una escuela en el sentido que hoy damos a este término hay que constatar que hiciera referencia a un lugar concreto, como parece ser el caso del *palatium* carolingio³⁸.

En este sentido, resulta de gran valor el testimonio brindado por un manuscrito del siglo IX que describía la planta de un *palatium* carolingio no identificado y en el que se alude a la presencia allí de un *gymnasium* (término griego para designar las escuelas municipales) en el que se enseñaban las Artes Liberales³⁹. Ciertamente, hay indicios de actividad de una escuela adscrita a la capilla palatina en los años 780 y 790, incluso antes de la llegada de Alcuino, siendo probablemente su sede el palacio de Heristal hasta que en el 794 se trasladó al palacio de Aquisgrán⁴⁰.

Parece ser que a la *schola palatina* (*Hofschule* en alemán) los grandes laicos del imperio enviaban a sus hijos a la edad de doce o trece años (e incluso aún más jóvenes) para que se convirtieran en *nutriti Regis* (o *pueri palatini*) con lo que su futuro en palacio estaba asegurado. De hecho,

³⁷ Franz BRUNHÖLZL, «Der Bildungsauftrag der Hofschule», *Karl der Grosse: Lebenswerk und Nachleben*, op. cit., vol. 2, p. 41.

³⁸ J. PAUL, *L'Église et la culture en Occident*, op. cit., ed. cit., t. 1, p. 68.

³⁹ Vid. S. MARTINET, «Un palais décrit dans un manuscrit carolingien», *Mémoires de la Fédération des Sociétés savantes de l'Aisne*, 12, 1966; J. PAUL, *L'Église et la culture en Occident*, op. cit., loc. cit.

⁴⁰ G. BROWN, *Introduction: the Carolingian Renaissance*, art. cit., p. 31.

con el tiempo, *nutritus*, *aulicus* y *palatinus* acabaron siendo sinónimos sin distinción de edades. De alguna forma, al igual que había ocurrido en la época merovingia con los *antrustiones*, el *nutritus* ingresaba en el marco gentilicio de la *domus Regis*, se convertía en su *familiaris*⁴¹. Una pregunta, sin embargo, que aún permanece incontestada es si ya había una *Hofschule* funcionando en palacio en los tiempos de Carlos Martel y Pipino el Breve⁴². Desde luego, había una operando en tiempos del rey Dagoberto I.

De entre los *proceres Regni* que sabemos con seguridad que habían sido *nutriti* en el *aula regia* carolingia en su juventud, hay que citar a Eginardo, Angilberto de Saint-Riquier, el conde aquitano Guillermo de Tolosa (el famoso San Guillermo de Gellone), el conde alemán Geroldo (el hermano de la reina Hildegarda), el *camerarius* Megenfrido y el senescal Adulfo (margrave de Bretaña tras la muerte de Roldán en Roncesvalles)⁴³.

Hemos de rememorar aquí una epístola de Alcuino de York ya mencionada, la XLIII, en la que tan claramente se postulaba, siguiendo el precepto salomónico, que *por la Sabiduría imperan los príncipes y los poderosos dirimen la Justicia*, de lo que el diácono anglosajón infería que era necesario promover el cultivo del saber en la corte, en particular en el *palatium* donde debía instruirse a los futuros *legum conditores* de los que hablara el *Libro de los Proverbios*. Así, Alcuino exhortaba a Carlomagno a que los jóvenes que él acogía en su *domus regia* fueran *instruidos en todas las disciplinas y exhortados al ejercicio cotidiano*⁴⁴. En realidad, cuando Alcuino escribe estas líneas, en el año 796, la *Hofschule* carolingia ya era una realidad. En este contexto, el diácono anglosajón declara su intención de sembrar los *granos de la Sabiduría* entre los súbditos del rey franco, en lo que quizá sea una constatación de su protagonismo en la creación de la *schola* de palacio⁴⁵.

Una escuela de palacio que termina por ser el principal resultado práctico, la única realidad concreta y tangible producto de la influencia ejercida por Alcuino de York sobre Carlomagno. Por supuesto, está también

⁴¹ A. KLEINCLAUSZ, *Eginhard, op. cit.*, p. 33, n.º 41.

⁴² Paul LEHMANN, *Das Problem der karolingische Renaissance, art. cit.*, p. 335.

⁴³ M. DEANESLY, *A History of Early Medieval Europe, op. cit.*, p. 328.

⁴⁴ *Ad hanc omni studio discendam et quotidiano exercitio possidendam exhortare, domne Rex, iuvenes quosque in palatio excellentiae vestrae* (ALCUINO DE YORK, *Epistola ad Carolum Magnum*, ed. J.P. Migne, *op. cit.*, XLIII, col. 207-210).

⁴⁵ *Ego vero, secundum modum ingenioli mei, apud servos vestros in his partibus seminare Sapientiae grana segnes non ero* (ALCUINO DE YORK, *Epistola ad Carolum Magnum, loc. cit.*).

la Academia palatina, pero carecía del grado de institucionalización suficiente para perdurar tras la muerte del emperador, como sí parece que ocurrió con la *schola palatina*. En cuanto a la interesante legislación sapiencial del Rey de los Francos, que abordaremos más adelante en profundidad, cabe decir que si bien su inspiración correspondió al diácono anglosajón, su concreción práctica se debió a la iniciativa individual de los abades y obispos receptores de las *litterae ammonitoriae* de Carlomagno.

Acaso nos sabe a poco esta conclusión de la carta después de su apasionado *laus Sapientiae* pero, de todos modos, cabe preguntarse: ¿qué mejor política salomónica que crear una escuela que dotara del bagaje intelectual necesario a los futuros dignatarios del imperio a la vez que les imbuyera de los principios morales del gobernante cristiano? En realidad, se puede afirmar que, gracias a esta *schola palatina*, la Realeza franca adquirió una *capacidad de creación social* de una élite moldeada a su imagen y semejanza, capacidad de la que carecía hasta ese momento. De hecho, el propio Alcuino se encargó personalmente de promocionar la carrera eclesiástica de sus discípulos.

En efecto, un aspecto importante derivado del funcionamiento de la *schola palatina* fue la formación de una élite europea cohesionada en torno a una cultura unitaria latina. En esta dirección, Claudio Leonardi ha señalado que la cohesión cultural y el sentimiento grupal asociados a la educación unitaria de unos *pueri palatini* venidos de todos los rincones del imperio, fue una de las consecuencias más importantes y duraderas de la *Hofschule* carolingia⁴⁶. Y es que hay que insertar la formación literaria de élites clericales en la *schola palatina* en el marco del surgimiento de una gran aristocracia franca supranacional (*Grossfränkische Reichsaristokratie*) vinculada al palacio de Aquisgrán, los *potentes imperii* que se situarían por encima de las noblezas regionales⁴⁷.

Los *iuvenes* que formarán en su edad adulta esta élite supranacional carolingia no sólo encontraron en la *schola palatina* una formación literaria y religiosa, parece que en palacio también había una *scola militiae*, también denominada *scola tyronum*, en la que se ejecutaban maniobras y ejercicios militares para entrenar a los jóvenes. El único indicio seguro de su existencia es un pasaje de la *Gesta Karoli Magni* del monje Notker Balbulo, quien alude a la participación de los miembros de la *scola militiae* en la campaña de Carlomagno contra el rey Desiderio de los Lombardos (año 774)⁴⁸. Por consiguiente, esta *scola* militar sería anterior a la llegada

⁴⁶ Cl. LEONARDI, *Alcuino e la scuola palatina: le ambizioni di una cultura unitaria*, art. cit., p. 459.

⁴⁷ H. FICHTENAU, *Das karolingische Imperium*, op. cit., ed. cit., pp. 135-137.

⁴⁸ NOTKER BALBULO, *Gesta Karoli Magni Imperatoris*, II, 17, op. cit., ed. cit.

de Alcuino de York a la corte franca, siendo probablemente un vestigio de los tiempos de los mayordomos arnulfingos o, incluso, de los reyes merovingios.

Este pasaje de Notker Balbulus ha llevado a algunos autores a plantearse la posibilidad de que el *ideal caballeresco* medieval tuviera su remoto origen en la *schola militariae* carolingia e incluso a acuñar el concepto historiográfico de *caballería carolingia* en tanto que preludio de la *caballería* feudal del siglo XI⁴⁹. Matizando, eso sí, que el caballo se usaba raramente en el combate del siglo IX, volviéndose cada vez más infrecuente el recurso a los *caballarii* que introdujera Carlos Martel en el ejército franco⁵⁰.

En realidad, Alcuino de York no sólo fue el creador de un programa didascálico y educacional (cuyas líneas maestras tomó del que había recibido él mismo en la escuela catedralicia de York), sino que también fue, en palabras de Claudio Leonardi, un «altissimo organizzatore di cultura, uno straordinario ministro della istruzione di Carlo Magno», alguien que, desde su atalaya de Aquisgrán, tuvo acceso a un *espacio histórico* mucho más amplio que el propio de la cultura monástica altomedieval⁵¹. Ese amplio *espacio histórico* se derivó, sin duda, de la posibilidad que tuvo Alcuino de York de dirigir la creación de la primera *intelligentsia* europea, un elemento clericalizado insertado en la raíz de la *Reichsaristokratie* franca, una élite política internacional que tomaba, de alguna forma, el relevo de la aristocracia senatorial romana de la Antigüedad.

Con la *schola palatina* se trataba, en suma, de crear un *centro de socialización de la flor y nata de los retoños de la aristocracia* del imperio, un centro palatino cuya función principal habría sido identificar y formar

⁴⁹ D. BARTHÉLEMY, *La chevalerie carolingienne: prélude au XIe siècle*, art. cit., pp. 159-160, y «Qu'est-ce que la chevalerie, en France aux Xe et XIe siècles?», *Revue Historique*, 290, 1994, pp. 36-37 y 56-57. Vid. Janet L. NELSON, «Ninth-century Knighthood, the evidence of Nithard», *Studies in Medieval History presented to R. Allen Brown*, ed. C. Harper-Bill, Woodbridge, 1989, pp. 255-266.

⁵⁰ Una caballería feudal cuya prehistoria habría sido prefigurada por las Capitulares carolingias que según Jean FLORI, asignaban una *fonction chevaleresque* al rey, mientras que los aristócratas francos desarrollaron una ética de la *militia* a través de modelos bíblicos como Judas Macabeo que siglos después habrá de conformar el *ideal caballeresco*. También descubrimos rituales germánicos protofeudales como el de la entrega ceremonial de las armas a los hijos de los reyes carolingios o la figura del *waffensohn* («hijo de armas»), si bien todavía desprovistos del *ordo* litúrgico posterior (*L'ideologie du glaive. Préhistoire de la chevalerie*, Ginebra, 1983, pp. 44-48 y 79-82); vid. Régine LE JAN, «Apprentissages militaires, rites de passage et remises d'armes au Haut Moyen Âge», *Initiation, Apprentissage, Éducation au Moyen Âge*, Montpellier, 1993, pp. 211-232.

⁵¹ Cl. LEONARDI, *Alcuino e la scuola palatina: le ambizioni di una cultura unitaria*, art. cit., p. 481.

a aquellos miembros de las élites gentilicias locales dispuestos a sostener el nuevo orden imperial, inculcándoles la ideología política carolingia y sus concepciones sobre la legitimidad del poder⁵². Ciertamente, cabe conjeturar que Carlomagno bien «pudo tener conciencia de estar creando un círculo para la educación palatina» (*Kreise des Hofes unterrichtet*), del mismo modo y manera que había formalizado una organización escolar en el conjunto de su imperio⁵³.

Hay autores que han sostenido, no obstante, que «el palacio carolingio no fue una escuela ni tampoco dispuso de una escuela en sus dependencias, al menos no en mayor medida de lo que ocurriría en la corte de los primeros Capetos». Para ellos, la acción educadora del palacio fue más casual que premeditada: «bajo los reyes carolingios, en el palacio residían los primores, los *summi ministri*, una multitud de oficiales y de clérigos de toda edad y condición, entre los cuales había jóvenes, algunos adolescentes y algunos niños. Sobre ellos, como sobre todos los demás, el palacio ejercía una acción educadora del espíritu y de las costumbres»⁵⁴.

Ahora bien, por nuestra parte preferimos optar por el criterio de Heinrich Fichtenau, quien ha escrito que «la institución que las fuentes contemporáneas describen como la escuela de palacio (*schola palatina*), continuó una tradición que había comenzado bajo Constantino el Grande y que había sido imitada por los merovingios. Existía la costumbre de disponer de una escuela en la corte que preparara no solamente a los jóvenes para la carrera de las Letras, sino también para la carrera de las armas, inculcándoles unas maneras y una disciplina aristocráticas. Debemos, pues, considerar la escuela de palacio en este sentido amplio. Era más que una escuela secundaria con un director y su personal. La estrecha ligazón personal de los jóvenes alumnos hacia sus maestros suplía la existencia de una institución bien organizada»⁵⁵.

Movilidad social y *schola palatina*

Asociada a la leyenda de la escuela palatina carolingia, nos viene a la mente la famosa anécdota narrada (y seguramente inventada) por al-

⁵² Matthew INNES, «Kings, monks and patrons. Political identities and the abbey of Lorsch», *La Royauté et les élites dans l'Europe carolingienne*, *op. cit.*, p. 324.

⁵³ Paul LEHMANN, «Das Problem der karolingischen Renaissance», *I problemi della civiltà carolingia*, I Settimane de studi del Centro Italiano di studi sull'Alto Medioevo, Espoleto, 1954, p. 335.

⁵⁴ Emile LESNE, *Les écoles en Gaule de la fin du VIIIe à la fin du XIIe siècle*, Lille, 1940, p. 43.

⁵⁵ H. FICHTENAU, *Das karolingische Imperium*, *op. cit.*, *ed. cit.*, p. 115.

guien tan entusiasta de la memoria de Carlomagno como Notker Balbulo. Habiendo regresado a la Galia tras una larga ausencia motivada por una expedición militar, Carlomagno habría visitado la *schola* en la cual el gramático Clemente de Irlanda (Clemente Escoto) instruía a los *pueri palatini*. Notker el Tartamudo cuenta cómo el *muy sabio Carlos, imitando la justicia del Supremo Juez*, situó a su derecha a los alumnos aplicados, que eran principalmente de condición media o humilde, y les prometió la concesión de *ricas dignidades episcopales y magníficos abadengos* cuando alcanzaran la edad adulta.

En cuanto a los alumnos menos aventajados, en su mayoría de condición noble, los situó a su izquierda y se dirigió a ellos con el rostro irritado, hablándoles con palabras cargadas de ironía: *vosotros, nobles*, escribe Notker, *hijos de los principales de la nación, vosotros ni os delicados y gentiles, vosotros que os apoyáis en vuestro nacimiento y vuestra fortuna, habéis sido negligentes a la hora de cumplir mis órdenes y habéis descuidado vuestra propia gloria en vuestros estudios, prefiriendo abandonaros a la molicie, a la pereza o a ocupaciones fútiles*⁵⁶.

Esta alocución del emperador es glosada por el monje Notker con la indicación de que Carlomagno acostumbraba a escoger a los que mejor escribían y leían de entre los *pueri palatini* para destinarlos al servicio en la capilla palatina (que en ese momento cumplía importantes funciones administrativas además de las meramente religiosas). Además, se da la circunstancia de que conservamos un poema escrito por uno de estos *alumni* en el cual éste reconoce haber sido castigado corporalmente por el emperador en persona por haber cometido faltas de ortografía, algo que, sin duda, dota de cierta verosimilitud al relato que transmite Notker el Tartamudo⁵⁷.

El caso más célebre de esta movilidad social impulsada por la escuela palatina es el de Ebon, un *servus* que trabajaba las tierras del rey a quien Carlomagno liberó de su condición servil para que entrara en el *ordo* clerical. Con el tiempo (*circa* 830), alcanzaría la elevada dignidad eclesiástica de arzobispo de Reims debido a que el resto de los candidatos eran *illitterati*, en un claro ejemplo de promoción eclesiástica de un *homo novus* instruido⁵⁸. Ahora bien, parece ser que numerosos prelados francos de

⁵⁶ NOTKER BALBULO, *Gesta Karoli Magni Imperatoris*, I, c. 3; para esta versión he utilizado la versión de Guizot recogida en G. TESSIER, *Le mémorial des si cles: Charlemagne*, *op. cit.*, p. 246.

⁵⁷ H. FICHTENAU, *Das karolingische Imperium*, *op. cit.*, *ed. cit.*, p. 58.

⁵⁸ *Gallia Christiana in provincias ecclesiasticas distributas*, ed. D. Sainte-Marthe, 13 vols., París, 1715-1785, t. 10, Instrumenta, cols. 7-9 (*apud* Jane MARTINDALE, «The

origen noble le hicieron el vacío por el hecho de que sus padres fueran campesinos privados de libertad. Lo cierto es que terminaría depuesto de su sede y ni siquiera la intercesión del emperador Lotario consiguió que el papa Sergio II le rehabilitara, considerándolo indigno de la comunión *inter clericum*. El aristócrata Hincmar de Reims le sucedería en la mitra de Reims⁵⁹.

Comoquiera que fuere, esta anécdota podemos contextualizarla dentro de un discurso moralizante que resume Notker en una sentencia contenida en otro capítulo de su crónica: *el sabio rey Carlos elevaba a los humildes y humillaba a los soberbios*⁶⁰. A pesar de que algunos autores no den ningún crédito a la veracidad de este relato, como Pierre Riché que considera esta anécdota *totalmente inventada*⁶¹, lo cierto es que aparece como un potente testimonio de una mentalidad proclive a la movilidad social en base al mérito personal y ello dentro de un virtual *speculum principis* como es la *Gesta Karoli* de Notker, compuesta para el emperador Carlos III el Gordo.

Asimismo, el episodio relatado por Notker Balbulo en la *Gesta Karoli* va acompañado de la exposición teórica de unos principios sapienciales de jerarquización sociopolítica. De esta forma, en el marco del episodio en la *schola*, Notker pone en boca del emperador las siguientes palabras dirigidas a los discípulos de origen aristocrático: *no haré ningún caso de vuestro nacimiento. Sabed y retened bien que, si no reparáis con una aplicación constante vuestra pasada negligencia, no obtendréis jamás nada de Carlos*⁶².

Parece ser que el propio emperador dedicaba tiempo a la instrucción literaria de los discípulos de la escuela palatina. En efecto, en una misiva dirigida a Carlomagno poco antes de la coronación imperial, Alcuino de York, rememorando la lucha cotidiana que mantiene con «la rusticidad» de sus monjes en San Martín de Tours, a lo que se ve incapaces de corregir sus faltas de puntuación, alababa la circunstancia de que fuera el propio soberano franco el que instruía personalmente a los alumnos de

French Aristocracy in the Early Middle Ages: a reappraisal», *Past and Present*, 77, 1975, p. 5, n.º 2).

⁵⁹ H. FICHTENAU, *Das karolingische Imperium, op. cit., ed. cit.*, p. 150.

⁶⁰ NOTKER BALBULO, *Gesta Karoli Magni Imperatoris*, I, c. 16, *op. cit.*

⁶¹ P. RICHÉ asevera en este sentido que *la fameuse anecdote de Notker de Saint Gall montrant Charlemagne en train de morigéner les jeunes aristocrates paresseux et de féliciter les autres él ves de condition plus modeste a-t-elle été inventé de toutes pieces (L'empire carolingien, op. cit., p. 244)*. Aunque así fuera, el mero hecho de que se produjese esta invención nos parece enormemente significativo.

⁶² NOTKER BALBULO, *Gesta Karoli Magni Imperatoris*, I, c. 3, *op. cit.*

la escuela palatina de Aquisgrán dictándoles cartas. El emperador aparece aquí nítidamente dibujado como un maestro que a través de su *lucidissima eloquentia* (de nuevo la figura del *Rex orator*) imparte lecciones a los niños del palacio que tendrán en el futuro el deber de componer epístolas imperiales en un estilo consumado para *hacer ostentación de la nobleza de la sabiduría regia*⁶³.

En realidad, antes de partir para su abadía de San Martín, el propio Alcuino de York jugó un activo papel en Aquisgrán en la formación intelectual y en la posterior promoción en la jerarquía eclesiástica de buena parte de sus alumnos en la escuela palatina: «su influencia fue tal que, un siglo después, numerosos intelectuales se enorgullecían de ser discípulos de un discípulo de Alcuino»⁶⁴. Unos discípulos que alcanzaron en su mayoría una cierta relevancia y poder. Tal y como escribiría casi un siglo después el monje tartamudo de Saint Gall, «todos los discípulos de Alcuino de York, sin excepción, se distinguieron en la carrera eclesiástica convirtiéndose bien en abades bien en obispos»⁶⁵.

Así, entre ellos se contaron el noble franco Angilberto de Saint-Riquier (su sucesor al frente de la Academia palatina), el diácono y maestro Natanael (preceptor de las hijas de Carlomagno en la *schola* de Aquisgrán), el maestro Cándido, el anglosajón Beornrado (primo de Alcuino, abad de Echternach desde el 777, luego elevado al arzobispado de Sens), el monje alemán Haymón (acabaría siendo obispo de Halberstadt), el monje alemán Rábano Mauro (futuro abad de Fulda), el monje anglosajón Fredegiso (su sucesor al frente de la abadía de San Martín de Tours en el 804), el monje franco Adelardo (primo de Carlomagno y hermano del magnate Wala), que acabaría siendo abad de Corbie, el monje franco Alderico (abad de Ferri res entre el 821 y el 827, luego elegido arzobispo de Sens) así como los tres monjes anglosajones que le acompañaron desde Inglaterra: Riculfo (elevado al arzobispado de Maguncia), el capellán Sigulfo (acabará sus días como arzobispo de Sens) y Ricbodo (abad de Lorsch entre el 784 y el 804, elegido también arzobispo de Tréveris en el 792)⁶⁶. Pareciera que, de entre sus *propinqui*, sólo el clérigo anglosajón Osulfo el Enano se quedó sin una prebenda eclesiástica.

⁶³ *Vestra vero auctoritas palatinos erudiat pueros, ut elegantissime proferant quidquid vestri sensus lucidissima dictaverit eloquentia: ut ubique regalis nominis charta decurrens, regalis sapientiae nobilitatem ostendat...* (ALCUINO DE YORK, *Epistola ad domnum Imperatorem*, ed. J.P. Migne, *op. cit.*, CI, col. 313-315).

⁶⁴ D.A. BULLOUGH, *The Age of Charlemagne*, *op. cit.*, ed. *cit.*, p. 103.

⁶⁵ NOTKER BALBULO, *Gesta Karoli Magni Imperatoris*, I, c. 9, *op. cit.*

⁶⁶ R. FOLZ, *Le couronnement impérial de Charlemagne*, *op. cit.*, p. 83.

Entre todas estas fulgurantes carreras eclesiásticas, hay que mencionar también la de su gran amigo bávaro Leidrado, elevado al arzobispado de Lyon en el año 798, un ascenso que también habría que apuntar en el debe de Alcuino. Por otro lado, uno de sus más estrechos colaboradores en el seno del clero franco fue otro bávaro, Arno (*ep.* 785-821), el poderoso arzobispo de Salzburgo, a quien Alcuino de York llamaba cariñosamente «el obispo águila» en sus cartas, llenas de confidencias que prueban su profunda amistad. Arno había abandonado hacia el 780 su tierra natal para educarse en la Galia. Elevado al arzobispado de Salzburgo en el 785, reunirá una extensa biblioteca y en su *scriptorium* se copiarán las obras de San Isidoro de Sevilla, San Cipriano, San Ambrosio y San Jerónimo, así como el *Liber Pontificalis* de los papas y el *De Cursu Stellarum*, además de otros dos curiosos textos astronómicos (Arno era aficionado a la Astronomía)⁶⁷. Será asimismo un fiel y seguro aliado de Carlomagno en su dura pugna con el ambicioso y cultivado duque Tasilón de Baviera, finalmente depuesto y tonsurado⁶⁸.

Esta movilidad social en el seno del clero carolingio a partir de criterios sapienciales partía de un planteamiento que, aunque únicamente fuera teórico, tiene importantes implicaciones ideológicas. Bien se podría afirmar que el conocimiento se convirtió a principios del siglo IX en un *factor de evaluación social*, en un criterio básico para los juicios de valor personal dentro de la civilización carolingia, unos juicios que eran, en último término, el sustento de la estratificación social. Y es que, la estratificación social en cualquier época proviene principalmente de la *evaluación social*, el juicio de valor que una determinada civilización atribuye a una función social⁶⁹. En una época en la que la *nobilitas* se definía a partir de tres factores, el *genus* (la sangre), las *divitiis* (riquezas) y la *saecularia potentia* (el poder político), la introducción de un nuevo factor de evaluación social, la sabiduría, resultó, sin duda, rupturista⁷⁰. Y es que ya San Isidoro de Sevilla había definido en sus *Etymologiae* la *nobilitas* a partir exclusivamente del *nomen* y el *genus*⁷¹.

⁶⁷ D.A. BULLOUGH, *The Age of Charlemagne, op. cit., ed. cit.*, pp. 122-127.

⁶⁸ S. ALLOTT, *Alcuin of York, op. cit.*, pp. 140-147.

⁶⁹ Vid. Roland MOUSNIER, «Le concept de classe sociale et l'histoire», *Revue de histoire économique et sociale*, 48, 1970, y Bernard BARBER, *Social stratification. A comparative analysis of structure and process*, Nueva York, 1957.

⁷⁰ J. MARTINDALE, *The French Aristocracy in the Early Middle Ages, art. cit.*, p. 11; A. DOPSCH, *Wirtschaftliche und soziale grundlagen der Europäischen Kulturentwicklung, op. cit., ed. cit.*, pp. 224-231

⁷¹ *Nobilis non vilis, cuius et nomen et genus scitur* (SAN ISIDORO DE SEVILLA, *Etymologiae*, X, 184; *apud* J. MARTINDALE, *The French Aristocracy in the Early Middle Ages, art. cit.*, p. 16, n.º 46).

De esta forma, todo apunta a que en los tiempos carolingios resultaba muy difícil justificar la candidatura de un clérigo a una mitra episcopal si carecía de *eruditio*, siendo este requisito soslayado únicamente con alegatos de la *utilitas* del candidato (cualidades políticas o militares de éste). Por consiguiente, el nivel de dominio de la lengua latina del aspirante o poseedor de una dignidad eclesiástica era en sí mismo una fuente significativa a la vez que un símbolo de su autoridad, siendo algo que constituía parte del *discurso oficial* de la Iglesia. Además, Janet Nelson habla del común dominio de la lengua latina como base de la *entente* social entre *potentes* eclesiásticos y *potentes* laicos durante el reinado de Carlomagno, en tanto que «vehículo de identificación grupal» (*group-identification*)⁷². Aún más, el latín literario era «el bagaje de una élite que se distinguía por la posesión de la sabiduría», una aseveración que se apoya en un pasaje de la *Admonitio Generalis* (capítulo 63) en el que se postula que los *sapientes* legislan para el pueblo, *de forma que éstos no se aparten del camino de la Verdad*⁷³.

Utilizando una fórmula de gran plasticidad, el profesor Leonardi ha apuntado en este sentido que, para el emperador franco, «los intelectuales se volvieron tan necesarios como los soldados»⁷⁴. En efecto, los clérigos carolingios no podían entrar al servicio del estado si no recibían una instrucción adecuada y el latín no era solamente una lengua religiosa, era también entonces una lengua administrativa que debían conocer los clérigos al servicio del príncipe o de sus agentes, los notarios empleados en la cancillería. De ahí que desde palacio se vigilara de cerca la aplicación de las reformas educativas y controlara periódicamente la instrucción de los clérigos⁷⁵.

En fin, podemos concluir, siguiendo a Heinrich Fichtenau, que «aunque los humanistas de la corte carolingia vivieron en una atmósfera cristiana, el cristianismo no se les ofreció en su plenitud sino en su edición abreviada. Estos eruditos vivieron en la ilusión de que eran misioneros, cuando, de hecho, no eran sino propagadores. Uno podría preguntarse si este pequeño grupo de intelectuales no tuvo simplemente la fortuna de poder beneficiarse de las ventajas espirituales y materiales que ofrecía el palacio de Carlomagno. En cualquier caso, esta crítica no disminuye en

⁷² Janet L. NELSON, «Literacy in Carolingian government», *The Uses of Literacy in Early Medieval Europe*, *op. cit.*, pp. 264-295.

⁷³ J.L. NELSON, *Literacy in the Carolingian government*, *art. cit.*, p. 271.

⁷⁴ Cl. LEONARDI, *Alcuino e la scuola palatina: le ambizioni di una cultura unitaria*, *art. cit.*, p. 460.

⁷⁵ P. RICHÉ, *Les clercs carolingiens au service du pouvoir*, *art. cit.*, p. 14.

nada la importancia real de estos “paladines” imperiales. Su obra de conservadores y propagadores de la herencia cultural clásica fue extraordinaria. Hoy día, más de mil años después, les debemos gratitud por ello»⁷⁶.

⁷⁶ H. FICHTEAU, *Das karolingische Imperium, op. cit., ed. cit.*, pp. 125-127.

CAPÍTULO XIII

El *renacimiento carolingio*: el sueño salomónico de Carlomagno

Los *scriptoria* monásticos: motor del renacimiento carolingio

Nunca se insistirá demasiado en el importante papel que tuvo el fenómeno cultural conocido como *renacimiento carolingio* de cara a la recuperación de algunos autores clásicos que habían sido adalides de la *didascalía* antigua: Cicerón, Macrobio, Marciano Capella y Quintiliano, muchas de cuyas obras encontramos en los más de ocho mil manuscritos que conservamos de las bibliotecas y *scriptoria* del Imperio Carolingio a lo largo del siglo IX.

Se puede decir que la Retórica y la Gramática eran, sin duda, una obsesión del periodo y eran las obras antiguas que versaban sobre estas disciplinas las que más abundaban en las bibliotecas carolingias¹. También se conocía y se leía atentamente a autores clásicos como Virgilio (sin duda, el preferido), Terencio (gozaba de un gran prestigio), Ovidio (no era universalmente conocido), Horacio, Estacio, Marcial (obras de estos tres últimos han aparecido en las bibliotecas monásticas de Corbie y Saint-Denis), Plinio el Viejo, Vegecio, Vitrubio (estos tres, más raramente), Lucano,

¹ Vid. Donald A. BULLOUGH, «Roman Books and Carolingian *Renovatio*», *Renaissance and Renewal in Christian History*, Studies in Church History, 14, Oxford, 1979.

César, Tito Livio, Salustio (encontramos sus *Historiae* en el *scriptorium* de Corbie hacia el año 850) y Suetonio (los historiadores no gozaban aún de tanto predicamento como los poetas)². En este sentido, las primeras obras clásicas en entrar en el *armarium* palatino de Carlomagno fueron las de Lucano, Terencio, Juvenal y Tíbulo³.

Ciertamente, «para los soberanos carolingios, el patronazgo de la producción de libros era primordialmente una forma de promoción de su propia potestad regia en tanto que reyes cristianos así como de consolidar la Fe cristiana diseminando los textos clave en los que esa fe estaba basada»⁴. Empero, el gran problema radica en determinar de qué forma proveyeron las bibliotecas y los *scriptoria* carolingios las enormes necesidades librarias de las numerosas *scholas* catedralicias y monásticas que se fundaron en el mundo franco entre el año 780 y el 840, teniendo en cuenta que desde los tiempos pretéritos de la Antigüedad Clásica no existía un sistema definido de producción, almacenamiento y difusión de códices⁵.

Parece ser que la respuesta de estos *scriptoria* a la demanda estuvo a la altura de la exigencia planteada, dado que «la multiplicación del número de talleres de copia y el incremento de los manuscritos dieron a las bibliotecas de la época carolingia una riqueza desconocida hasta entonces en el Continente»⁶. Puede darnos una idea de la importancia de esta actividad

² J. PAUL, *L'Église et la culture en Occident, op. cit., ed. cit.*, t. 1, pp. 78-80; Quintiliano era el autor menos leído de este grupo, habiéndose encontrado, para todo el siglo IX, un único ejemplar de una obra suya en la biblioteca del monasterio de Fleury; una buena panorámica cultural del conjunto del período la tenemos en el añejo trabajo de É. LESNE, «Les livres, *scriptoria* et bibliothèques du commencement du VIIIe siècle à la fin du XIe siècle», *Histoire de la propriété ecclésiastique en France*, vol. 4, Lille, 1938, y en el de R.R. BOLGAR, *The Classical Heritage and Its Beneficiaries from the Carolingian Age to the End of the Renaissance*, Cambridge, 1954.

³ D.A. BULLOUGH, *The Age of Charlemagne, op. cit., ed. cit.*, p. 109.

⁴ Rosamond MCKITTERICK, «Royal patronage of culture in the Frankish Kingdoms under the carolingians: motives and consequences», *Committenti e produzione artistico-letteraria nell'Alto Medioevo occidentale*, XXXIX Settimane de studio del Centro Italiano di studi sull'Alto Medioevo, Spoleto, 1991, p. 129. En torno a la función prestigiadora del libro en el Medioevo *vid.* H. KELLER, «Vom heiligen Buch zur Buchführung. Lebensfunktionen der Schrift im Mittelalter», *Frühmittelalterliche Studien*, 26, 1992, pp. 1-31.

⁵ Bernhard BISCHOFF, «Libraries and Schools in the Carolingian Revival of Learning», *Manuscripts and Libraries in the Age of Charlemagne, op. cit.*, p. 93 (ed. ingl. de «Der Bibliothek im Dienste der Schule», *La scuola nell'Occidente latino dell'Alto Medioevo*, XIX Settimane de studio del Centro Italiano di studi sull'Alto Medioevo, Espoleto, 1972, pp. 385-415); *vid.* F. PRINZ, *Frühes Mönchtum im Frankreich, Kultur und Gesellschaft in Gallien, in Rheinland und Bayern am Beispiel der monastischen Entwicklung (4. bis 8. Jahrhundert)*, 1965.

⁶ J. PAUL, *L'Église et la culture en Occident, op. cit., ed. cit.*, t. 1, p. 77.

de copia y difusión libraria el hecho de que para los primeros ochocientos años de la Era cristiana conservemos 1.800 códices manuscritos latinos, mientras que tan sólo para el siglo carolingio, los cien años que abarcan el periodo 780-880, contamos con más de 7.000 códices, aunque el total de la producción carolingia fue de 50.000 según los cálculos de Bischoff⁷.

En palabras de Rosamond McKitterick, «semillante inversión de riqueza no puede ser ignorada», en tanto que parte sustancial de la riqueza patrimonial de las élites carolingias y también del mercado de bienes de lujo⁸. Hay que tener en cuenta que para obtener el pergamino necesario para un códice voluminoso era necesaria la piel de varios centenares de ovejas. Hasta catorce monjes podían llegar a participar en la copia y encuadernación de una obra de gran tamaño. Era, por tanto, la producción libraria una inversión costosa y casi ruinoso para los particulares. De ahí la importancia del auxilio económico imperial. Carlomagno, por ejemplo, regaló un bosque entero a la abadía de Saint Denis para que los monjes utilizaran la piel de una manada de ciervos que allí habitaba en la encuadernación de libros.

De hecho, antes de la llegada de Carlomagno al trono franco, únicamente se constata una producción libraria de importancia en los *scriptoria* monásticos de Tours, Corbie, Saint Gall y Luxeuil. Entre las obras que sabemos con seguridad que se copiaron en estos *scriptoria* antes del año 760 se cuentan únicamente obras menores⁹.

En contraste con esto, en el *scriptorium* de San Martín de Tours Alcuino de York impulsó una intensa actividad copística: se han conservado más de veinte importantes manuscritos de autores clásicos que se copiaron entre el 796 y el 834 en Tours, entre ellos la primera y la tercera de las *Décadas* de Tito Livio, el comentario de Donato sobre Virgilio, el manuscrito superviviente más antiguo de los *Doce Césares* de Suetonio, el comentario del *Somnium Scipionis* ciceroniano de Macrobio, las obras de Cicerón y las obras del africano Nennio¹⁰.

⁷ A. BARBERO, *Carlo Magno, op. cit., ed. cit.*, p. 224.

⁸ R. MCKITTERICK, *The Carolingians and the Written Word, op. cit.*, pp. 163-164.

⁹ Entre ellas, el epítome que hizo el gramático africano Eugipio de las obras de San Agustín, el comentario del *Libro de Job* de Philippus, las Actas conciliares de Éfeso, el epistolario de San Jerónimo, dos manuales escolares para *alumni* de Saint Gall, el *Ars Minor* del gramático Donato, el *De Pedibus* de Julio Severo, el *In Donato* de Pompeyo, el libro segundo de las *Institutiones* de Casiodoro, un tratado de Métrica atribuido a San Isidoro de Sevilla y alguna obra sin identificar de Manlio Teodoro (B. BISCHOFF, *Libraries and Schools in the Carolingian Revival of Learning, art. cit.*, p. 94).

¹⁰ B. BISCHOFF, *Benedictine Monasteries and the Survival of Classical Literature, art. cit.*, p. 143.

Dentro del impulso otorgado por Carlomagno y Alcuino de York a los estudios en la década del 780, una de las primeras abadías benedictinas en asumir plenamente el programa de *renovatio studii* fue Corbie, un importante monasterio en la ribera del río Somme. En su *scriptorium*, bajo el impulso del abad Maurdranno, había surgido la letra minúscula carolina, cuyo primer testimonio encontramos en la llamada *Biblia de Amiens* copiada allí (circa 772-780)¹¹.

Unos años después, el abad Adelardo (*m.* 826; primo del emperador y un personaje influyente en la corte) reunió un volumen considerable de códices, sea importados de otros lugares sea copiados en su *scriptorium*¹². Tras la muerte de Adelardo, el bibliotecario Hadoardo (circa 820-850) continuaría en Corbie su labor encargando que se copiaran más de treinta códices de obras de autores clásicos, entre ellos Terencio, Julio César, Tito Livio, Ovidio, Estacio, Marcial, Vitrubio, Julio Valerio, Plinio y Salustio. En fin, tal y como ha escrito Jacques Paul, «nunca se insistirá bastante en el papel destacado de Corbie»¹³.

Por su parte, el obispo hispanogodo Teodulfo de Orléans, en su condición de abad de Fleury (dignidad que conjugó con su mitra episcopal), hizo que se copiaran en el *scriptorium* de esta abadía ribereña del río Loira las obras de Salustio, el *Epitome Rei Militaris* de Vegecio, las *Mythologiae* del obispo y gramático africano Fulgencio de Ruspe, así como el más antiguo manuscrito existente del *Bellum Gallicum* de Julio César¹⁴.

Mientras, en la abadía alemana de Lorsch (fundada en el año 764), el abad Ricbodo (un discípulo anglosajón de Alcuino que acabaría siendo elegido arzobispo de Tréveris en el 792) iba a desarrollar, aprovechando sus contactos en la corte, una activa política de acumulación y producción de códices entre el año 784 en que asumió la dignidad abacial y su muerte en el 804. Entre estas obras copiadas o adquiridas conservamos hoy más de veinticinco.

¹¹ J. PAUL, *L'Église et la culture en Occident, op. cit., ed. cit.*, t. 1, p. 72; *vid.* L. WEBER, «The *scriptorium* at Corbie: I. The Library», *Speculum*, 22, 1947, pp. 191-204.

¹² Entre estos códices se hallaban los poemas de Venancio Fortunato, algunos tratados sobre Gramática de Donato, la más antigua copia de las obras de Beda el Venerable que hoy día se conserva, así como las obras de Padres de la Iglesia griegos como San Basilio, San Gregorio Nacianzeno y Teodoro de Mopsuestia. Además, bajo la dirección del abad Adelardo, se compuso en esos años en Corbie una influyente *summa* enciclopédica, el *Liber Glossarum*, una obra que abordaba numerosos ítems por orden alfabético recogiendo materiales de las *Etymologiae* de San Isidoro de Sevilla y de la Patrística. Esta *summa* será muy utilizada a lo largo de todo el siglo IX en las *scholas* del imperio (B. BISCHOFF, *Libraries and Schools in the Carolingian Revival of Learning, art. cit.*, pp. 95-111).

¹³ J. PAUL, *L'Église et la culture en Occident, op. cit., ed. cit.*, t. 1, p. 74.

¹⁴ B. BISCHOFF, *Benedictine Monasteries and the Survival of Classical Literature, art. cit.*, pp. 143-144.

Llama la atención el número de tratados gramaticales y de obras de procedencia anglosajona, entre las que se cuentan el *Ars Grammatica* de Julián de Toledo, el *De Metris et Enigmatibus ac pedum regulis* del abad Adelmo de Malmesbury, el *De Arte Metrica* de Beda el Venerable y la *Grammatica* del *magister* anglosajón Tatwine¹⁵. En realidad, más de las tres cuartas partes de todos los tratados gramaticales romanos y anglosajones han llegado hasta nosotros a través de copias de factura carolingia¹⁶. Precisamente, será un monje alemán de Lorsch llamado Gerward quien asuma el oficio de bibliotecario del emperador Luis el Piadoso años después.

Otras abadías benedictinas carolingias con un *scriptorium* importante fueron en la parte gala Luxueil, Saint Amand, Saint Bertin, Saint Germain des Prés (París) y Saint Vaast (Arras), mientras que en lo que toca a las abadías alemanas hay que mencionar Fulda, Saint Gall o Reichenau. En cuanto a los *scriptoria* episcopales, menos prolíficos que los monásticos pero también importantes, cabe mencionar los de Laon, Lyon, Reims, Metz, Tréveris, Maguncia y Colonia¹⁷.

Como ya hemos mencionado, se conserva hoy en día la enorme cifra de ocho mil manuscritos facturados en los *scriptoria* carolingios a lo largo del siglo IX. Una cantidad que debería ser por sí misma suficientemente indicativa de la magnitud del fenómeno cultural que analizamos y que debería desautorizar cualquier intento de minimizar o frivolar su alcance real. Todos los textos de la Antigüedad que los carolingios conocieron y copiaron se conservaron hasta la época de la imprenta. Lo que no llegó hasta ellos se perdió de forma irremediable¹⁸.

La deuda que la cultura occidental ha contraído con los copistas carolingios se comprenderá mejor si se toma en consideración que a ellos les debemos la preservación de casi toda la poesía latina (con la sola excepción de Catulo, Tíbulo, Propercio y Silio Itálico), casi todo el teatro romano (excepto las tragedias de Séneca y parte de las de Stacio y Claudio) y el 90% de la prosa latina (únicamente Varrón, Tácito y Apuleyo fueron rescatados más tarde).

¹⁵ Además, hay que añadir obras como el *De Bello Iudaico* y las *Antiquitates Iudaicae* del historiador judeorromano Flavio Josefo, la *Historia Ecclesiastica* de Eusebio de Cesárea, la *Historia Adversus Paganos* de Paulo Orosio, la *Eneida* de Virgilio, la *Getica* de Jordanes y la *Historia Francorum* de Gregorio de Tours. Ya durante el gobierno del sucesor de Ricbodo, Adalungo, llegaron al *armarium* de Lorsch obras como la *Vita Karoli* de Eginardo o el *Chronicon* de Freulfó de Lisieux (B. BISCHOFF, *Libraries and Schools in the Carolingian Revival of Learning*, art. cit., p. 96).

¹⁶ B. BISCHOFF, *Libraries and Schools in the Carolingian Revival of Learning*, art. cit., p. 99; M. INNES, *Kings, monks and patrons*, art. cit., p. 316.

¹⁷ J. PAUL, *L'Église et la culture en Occident*, op. cit., ed. cit., t. 1, p. 74.

¹⁸ J. PAUL, *L'Église et la culture en Occident*, op. cit., ed. cit., t. 1, p. 72.

En este sentido, se ha llamado la atención sobre la cantidad ingente de recursos humanos y económicos que movilizaron el emperador y los diferentes mecenas laicos y eclesiásticos carolingios para subvenir a los enormes gastos que el renacimiento carolingio conllevó: las riquezas obtenidas por el emperador en sus guerras de expansión (el botín del *Irmingsul* de los Sajones, el botín del *Ring* de los Ávaros...) iban a ser en parte empleadas «en atraer a la corte de Carlomagno a los poetas y los sabios, los teólogos y los maestros, que vendrán de Hispania y de Inglaterra... estas riquezas no servirán solamente para atraer a los intelectuales, también permitirán al rey Carlos construir numerosos edificios y encargar lujosos manuscritos»¹⁹.

Por otra parte, hay que resaltar la importancia que tuvo la *imitatio* de los modelos literarios de la Roma pagana y la Roma cristiana en tanto que fuente de inspiración para los artistas y literatos carolingios, una *imitatio* que fue especialmente intensa en el ámbito de los *scriptoria* monásticos. Y es que los copistas carolingios, siendo pioneros en ello los de la abadía de Corbie, imitaron abiertamente desde la década del 780 la letra semiuncial latina (origen de la minúscula redonda, que pasará a llamarse *carolina*) como forma de dotar de una aureola visual romana a los escritos de la *renovatio* carolingia²⁰. La escritura era entonces, sin duda, un mecanismo de prestigiación importante, como se comprueba al echar un vistazo a las letras de oro del *Evangelario* de Godescalco.

La biblioteca de Carlomagno

En el curso de una exhaustiva investigación, Bernhard Bischoff ha reconstruido el que pudiera haber sido el catálogo de la biblioteca palatina (*Hofbibliothek*) de Carlomagno, una colección libraria iniciada en el año 780 y considerada como la más importante de todo el Imperio Franco, «un glorioso monumento al deseo de Carlomagno de preservar los tesoros literarios del pasado»²¹. Por referencias de su biógrafo Eginardo sabemos que al emperador le placía en la lectura de la *Civitas Dei* de San Agustín y en las *antiquorum res gestae* (libros de historia de la Antigüedad), mencionando el hecho de que el emperador había reunido una *magna librorum copiam* en su biblioteca.

Una biblioteca que no sólo usaba el soberano sino que estaba a disposición de todos los clérigos y estudiosos que habitaban en palacio, según apunta

¹⁹ H. FICHTENAU, *Das karolingische Imperium, op. cit., ed. cit.*, p. 106.

²⁰ D.A. BULLOUGH, *The Age of Charlemagne, op. cit., ed. cit.*, pp. 101-102.

²¹ B. BISCHOFF, *Libraries and Schools in the Carolingian Revival of Learning, art. cit.*, p. 94.

el propio Bischoff. Y es que, tal y como ha señalado Anita Guerreau, en el período carolingio asistimos a una gran circulación de manuscritos, que fueron objeto de préstamos, donaciones e intercambios entre sus poseedores, siendo la posesión individual de un libro perfectamente compatible, en el seno de las instituciones eclesiásticas, con la utilización en común del *armarium*²².

De una carta de Alcuino de York fechada en el año 798 se deduce que la *Historia Naturalis* de Plinio se encontraba también *in armario imperiali*. Por otro lado, a partir de referencias indirectas en las obras de Pedro de Pisa y Pablo el Diácono se puede inferir que las obras del gramático Pompeyo Festo (de las que el propio Pablo el Diácono realizó un epítome), las obras bucólicas del galorromano Rutilio Namaciano y el latino Calpurnio, el *Cynegeticon* de Gratius y las *Silvae* de Estacio se podían leer en palacio. Del mismo modo, de una cita del *clericus aulicus* Godescalco se puede deducir que la *Mensuratio Orbis* también pudo haber sido copiada para el emperador²³.

Los papas Adriano I y León III contribuyeron al acrecentamiento de la biblioteca palatina de Aquisgrán con el envío desde Roma de la *Collectio* de cánones del siglo VI conocida como *Dionysio-Hadriana* (año 774)²⁴, del *Liber Pontificalis* y de un comentario de las epístolas paulinas debido a San Clemente de Alejandría²⁵. También se unió a estas donaciones de códices el abad Teodemaro de Montecassino (*m.* 797), quien remitió al emperador el *codex authenticus* (autógrafo de San Benito de Nursia) de la *Regula Sancti Benedicti*. Otro abad, Adán de Masmünster, hizo llegar a Carlomagno un manuscrito de la *Grammatica* de Diomedes²⁶.

Alcuino de York también tuvo arte y parte en la provisión de fondos librarios para el *armarium* de su regio discípulo. Habiendo sido él mismo bibliotecario de York en su juventud, no tuvo especiales dificultades en conseguir el epistolario de Séneca, el comentario de las diez *Categoriae* de Aristóteles que hizo el Pseudo-Agustín, una copia de la Biblia, el *Periermeneias* de Apuleyo, el comentario del *Periermeneias* de Aristóteles que escribió Boecio y el *Libellus Annalis* de San Beda el Venerable (un poema sobre el cómputo eclesiástico)²⁷.

²² A. GUERREAU-JALABERT, *La renaissance carolingienne: modèles culturels, art. cit.*, p. 19.

²³ B. BISCHOFF, «The Court Library of Charlemagne», *Manuscripts and Libraries in the Age of Charlemagne, op. cit.*, p. 57 (ed. ingl. de «Die Hofbibliothek Karls des Grossen», *Karl der Grosse: Lebenswerk und Nachleben*, vol. 2, *op. cit.*, pp. 44-62).

²⁴ Sobre esta importante *Collectio* canónica, *vid.* Hubert MORDEK, «Dyonisio-Hadriana und *Vetus Gallica*: Historisch geordnetes und systematisches Kirchenrecht am Hofe Karls des Grossen», *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte*, 56, 1969, pp. 39-69.

²⁵ B. BISCHOFF, *The Court Library of Charlemagne, art. cit.*, pp. 58-59.

²⁶ B. BISCHOFF, *The Court Library of Charlemagne, art. cit.*, p. 60.

²⁷ B. BISCHOFF, *The Court Library of Charlemagne, art. cit.*, pp. 61 y 64.

Obras que estaban en el *armarium* imperial pero de las que se desconoce su procedencia son las *Institutiones* de Casiodoro, el *Excerptum de IV Elementis*, el *Carmen de Ventis*, un *excerptum* de las obras de Boecio, el tratado exegético de Julián de Toledo conocido como *Anticeimenon*, el *De Grammatica* de Mario Victorino, un comentario del *De Centum Metris* del gramático Servio Aquilino y la *Historia Ecclesiastica Gentis Anglorum* de Beda el Venerable (copiada en el *scriptorium* palatino para el emperador en torno al 800)²⁸.

Por supuesto, además de todas estas obras del pasado, muy raras y difíciles de encontrar en su tiempo, hay que añadir a este elenco buena parte de la producción literaria y teológica de la época, que era remitida a palacio. Y es que casi todas las obras de Alcuino de York, los *Libri Carolini*, los opúsculos de Teodulfo de Orléans, Pablo el Diácono, Paulino de Aquilea o Dungalo de Pavía, así como los poemas de Angilberto de Saint-Riquier debían figurar en el catálogo del *armarium* del emperador.

Podemos concluir, por tanto, que Carlomagno tuvo acceso a un cierto número de obras de la Antigüedad Clásica, tanto literarias como filosóficas, si bien su preocupación fundamental parecen haber sido las obras de la Patrística. Particularmente interesante resulta el hecho de que el emperador tuviera acceso a obras con un discurso sapiencial como las de Casiodoro, Boecio, San Clemente de Alejandría o Beda el Venerable. En cualquier caso, la biblioteca de Carlomagno contribuyó, sin duda, a la preservación de buena parte del legado literario clásico y patrístico.

Cultura latina y burocracia carolingia: lo escrito como medio de gobierno

Si Carlomagno quería perfeccionar su administración y darle una forma *romana*, estatal, debía devolver a lo escrito el papel que había jugado en

²⁸ Además, BISCHOFF apunta como factible que un catálogo de obras latinas contenido al final de un códice carolingio de finales del siglo VIII (Berlín Diez. B Sant.66) fuera parte del de la biblioteca palatina de Carlomagno, si bien no hay total certeza al respecto y podría pertenecer a algún dignatario de la época (alguien de gran relevancia dada la categoría del fondo). En este catálogo se incluyen el *Liber de Bello Civilis* de Lucano, la *Thebaida* de Estacio, obras de Terencio, los *Saturnalia* de Juvenal, el *Ars Poetica* de Horacio, las obras de Tíbulo, los epigramas de Marcial, el *De Raptu Proserpinae* de Claudiano, las *Controversiae* de Alcimo, las *Catilinarias*, el *Pro Deiotaro* y el *Ad Verrem* de Cicerón, las sentencias de Catón, un *De Bello Gothico*, un *De Bello Gildonico*, el *De Finalibus Litteris* del gramático Servio Aquilino, una obra no identificada de Arusiano Messio y algunos libros de alquimia no identificados sino por el *incipit* (*The Court Library of Charlemagne*, art. cit., pp. 64-69 y 71-72; *Libraries and Schools in the Carolingian Revival of Learning*, art. cit., p. 95).

el Imperio Romano, alejándose de la atávica superstición del segmento de población iletrada franca, que tendía a ver en las runas caracteres mágicos, lo que hacía de lo escrito un talismán, esto es, un elemento de dimensión sacral antes que instrumento de difusión cultural propiamente dicha²⁹. Además, los agentes imperiales (*missi dominici*) debían ser lo suficientemente instruidos como para poder interpretar las órdenes que el príncipe les enviara por escrito así como para realizar sus informes e inventarios. Si además se les encomendaba la predicación al pueblo de la Ley de Dios, como aparece en un capitular del año 801³⁰, no nos queda sino concluir con Pierre Riché que *lo escrito era entonces un medio de gobierno*³¹.

Para explicar el incremento sustancial de la documentación de la cancillería carolingia con respecto al período precedente de los mayordomos, se suele apuntar a las necesidades burocráticas del emperador, quien habría buscado aumentar la eficiencia de su administración y asegurarse de que sus directrices eran cumplidas³². Pero parece que hubo algo más. Como botón de muestra, baste brindar un dato que cuantifica el cambio en el uso de lo escrito en la administración franca: en el tomo consagrado a las Capitulares (piezas legislativas) de los *Monumenta Germaniae Historica* sólo hay veinticinco páginas consagradas a documentos del período merovingio, por setecientas para el período carolingio, un seguro indicio de una *explosión* de la escritura en esos años³³.

Otra circunstancia significativa a este respecto radica en el número de copias que la cancillería de Aquisgrán era capaz de llevar a cabo de las Capitulares o de cualquier otro documento imperial. De esta forma, si hacia el 787 la capacidad del *scriptorium* de la capilla palatina (que hacía entonces las veces de cancillería regia³⁴) no daba para más de tres copias del trascendental *capitulum* por el que se despojaba a Tasilón de Baviera de su ducado (una para palacio, otra para el duque depuesto y una tercera para la capilla palatina), nos encontramos con que, treinta años después, la cancillería de Luis el Piadoso realizó hasta treinta y cuatro copias de una de sus Capitulares (enviadas a un grupo de condes y arzobispos repartidos por todo el imperio). Un considerable volumen de documentación que

²⁹ P. RICHÉ, *Education et culture dans l'Occident barbare*, op. cit., pp. 179-180.

³⁰ *Capitularia Regum Francorum*, ed. G.H. Pertz, M.G.H. Legum, 1, Hannover, 1835, p. 239.

³¹ P. RICHÉ, *Les carolingiens*, op. cit., p. 312.

³² François L. GANSHOF, «Charlemagne et l'usage de l'écrit en matière administrative», *Le Moyen Age*, 57, 1951, pp. 1-25; *vid.* especialmente pp. 8-10.

³³ J.L. NELSON, *Literacy in Carolingian government*, art. cit., p. 261.

³⁴ Josef FLECKENSTEIN, *Die Hofkapelle der deutschen Könige (I)*, *Schriften der Monumenta Germaniae Historica*, 16, Stuttgart, 1959, p. 234 y ss.

lleva a algunos autores a constatar la «implementación de un gobierno central» del imperio, así como la «sorprendente eficacia» de la administración carolingia³⁵.

Sin embargo, esta llamativa proliferación de lo escrito en los tiempos carolingios no se debió exclusivamente a las necesidades administrativas del Imperio Franco. Fue producto de dos factores: por un lado, la necesidad de una colaboración fluida entre los miembros de la élite gobernante, y por el otro, una acción social en la que la cultura de lo escrito sería una suerte de «tecnología» que permitiría a las élites poder «modelar» las mentalidades de acuerdo a parámetros romano-cristianos de un pueblo aún esencialmente pagano y bárbaro³⁶.

Efectivamente, hay que tener muy en cuenta las implicaciones prácticas derivadas de la capacidad de dominación de un estado burocrático. En este sentido, algunos sociólogos han observado la importancia del papel desempeñado en la construcción del estado tradicional por lo que se ha dado en llamar *capacidad de almacenaje del poder*. Este factor de almacenaje de información estaría vinculado con las posibilidades de una burocracia centralizada para codificar, archivar y transmitir directrices al conjunto de un territorio, capacidad que exige una tupida red de agentes instruidos en un conjunto de saberes entre los que destacaron los *missi dominici* que recorrían el imperio a lo largo y ancho (recordemos que en el Imperio Carolingio había más de trescientos condados repartidos sobre un territorio de más de un millón de kilómetros cuadrados).

Un ejemplo muy iluminador de la directa relación entre la *renovatio* cultural y espiritual y la función de control político desempeñada por los *missi dominici* la encontramos en una *Capitulare missorum* promulgada en Thionville en el año 805 por la que el emperador instruye a los *missi dominici* en torno a sobre qué aspectos de su programa educacional deben inquirir en sus viajes de inspección. La enumeración de estos aspectos resulta sumamente reveladora: sobre la enseñanza de las Sagradas Escrituras (*de lectionibus*), sobre el canto gregoriano (*de cantu*), sobre la pulcritud del trabajo de los escribanos (*de scribis ut non vitiosse scribant*), sobre el trabajo de los notarios (*de notariis*) y, finalmente, sobre la enseñanza de otras disciplinas como la aritmética y la medicina (*de caeteris Disciplinis, de computo y de medicinae arte*)³⁷.

³⁵ Vid. Karl F. WERNER, «*Missus-marchio-comes: entre l'administration centrale et l'administration locale de l'Empire carolingien*», *Histoire comparée de l'administration*, ed. W. Paravicini, *Beihefte der Francia*, 9, Munich, 1980, pp. 192-239.

³⁶ J.L. NELSON, *Literacy in Carolingian government*, *art. cit.*, p. 262.

³⁷ CARLOMAGNO, *Capitulare missorum in Theodonis villa datum, Karoli Magni Capitularia*, I, 121; *apud* P. LEHMANN, *Das Problem der karolingischen Renaissance*, *art. cit.*,

La legislación educacional de Carlomagno: contexto y objetivos

La legislación imperial carolingia sobre materias ligadas a la educación, materializada en diferentes Capitulares, iba a tener una gran trascendencia en la eclosión del renacimiento carolingio. En este sentido, las Capitulares carolingias han sido definidas como «agentes transformadores de la sociedad de primera clase así como instrumentos regios para la implementación del renacimiento carolingio»³⁸. Y es que nada se puede comparar en el Alto Medievo con la dimensión eclesiológica de las Capitulares carolingias en tanto que instancia legislativa de fundamentación teológica.

Sin duda, la pieza clave del programa legislativo sapiencial de Carlomagno fue la Capitular emitida en el año 789 con el expresivo título de *Admonitio generalis*, la cual fue «la más completa sistematización de todo el programa carolingio de educación del pueblo franco y de reforma de la Iglesia y sus ministros»³⁹. La *Admonitio* fue concebida para tener una gran difusión a lo largo y ancho del Occidente carolingio. Casi cuarenta manuscritos han llegado hasta nuestros días, prueba del alcance que tuvo su distribución.

En las ochenta y dos disposiciones de la *Admonitio generalis* leemos como el Rey de los Francos determinaba que en cada episcopado y cada monasterio del reino se enseñase a los niños los Salmos, el canto romano, el cálculo y la gramática, ya que algunos, *cuando desean hacer correctamente sus plegarias al Señor, lo hacen mal porque los libros no han sido corregidos*.

p. 332. Un documento recientemente sacado a la luz completa el panorama que nos ofrece la Capitular de Thionville. Este documento contiene las instrucciones privadas enviadas en el año 803 a un *missus dominici* por alguien perteneciente al círculo palatino de Carlomagno, posiblemente Angilberto de Saint-Riquier, el sucesor de Alcuino al frente de la Academia palatina. Estas instrucciones consistían en una serie de normas para examinar los conocimientos religiosos de canónigos y monjes. El susodicho cuestionario exigía a los canónigos conocer la regla canonical, el símbolo de la Fe católica de San Atanasio, los cánones conciliares de Nicea, Constantinopla, Éfeso y Calcedonia con las correspondientes condenas de las doctrinas heréticas de Arrio, Eudoxio, Nestorio y Eutico, así como las colecciones canónicas anciritanas, sardas, antioquenas, laodicenses y africanas. Mientras, a los monjes, desde el abad hasta el cillerero pasando por el *prepositus*, se les demandaba el conocimiento de la Regla de San Benito. Por consiguiente, los *missi dominici* conjugaban sus labores de inspección militar y supervisión política con tareas eclesiales directamente relacionadas con el renacimiento carolingio (Rudolf POKORNY, «Eine Brief-Instruktion auf dem Hofkreis Karls des Grossen an einen geistlichen Missus», *Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters*, 52, 1996, pp. 80-82).

³⁸ W. ULLMANN, *The Carolingian Renaissance and the Idea of Kingship*, *op. cit.*, p. 30.

³⁹ Rosamond MCKITTERICK, *The Frankish Church and the Carolingian Reforms (789-895)*, Londres, 1977, p. 1.

Se admonizaba también sobre la necesidad de corregir la gramática de los Salmos, de velar por la correcta notación musical del canto romano, así como de estar atentos a la exactitud del cómputo eclesiástico (fechas de celebración de la Navidad, la Pascua, etc.).

Pero la disposición más interesante resulta ser el mandato de Carlomagno de que se abran las escuelas a todos, *no sólo a los hijos de los hombres libres sino también a los de condición servil*, de forma que todos en su imperio supieran leer y escribir⁴⁰. ¿Qué quieren aquí decir los términos *pueri e infantes* exactamente? ¿Implicaba la totalidad de los niños o únicamente aquellos destinados por sus padres a formar parte del clero o el monacato? En opinión de Rosamond McKitterick posiblemente sea lo primero, aunque no hay certezas al respecto y autores como Giles Brown optan por lo segundo⁴¹.

Con todo, lo cierto es que sus cincuenta y nueve primeras disposiciones no eran nuevas, sino que habían sido tomadas directamente de las actas de los primeros concilios de la Cristiandad (Nicea, Calcedonia, Éfeso...), que Carlomagno había recibido con gran boato del papa Adriano I en Pavía en la Pascua del año 774 (la llamada *collectio Dionysio-Hadriana*)⁴².

De entre sus otras disposiciones podemos entresacar el mandato de predicar al pueblo llano (*to omni populo*) el amor al prójimo ya que «Dios es amor» (*Deus caritas est*, cap. 61) y la admonición sobre la práctica de virtudes tales como la esperanza, la humildad, la paciencia, la compasión, la bondad, la continencia o la castidad (caps. 32, 61 y 82). Además, se ordena enseñar al pueblo el dogma trinitario, el Credo niceno, la lista de pecados capitales y la promesa de la resurrección de los muertos. Asimismo, se condenan prácticas paganas «execrables» como la adoración de árboles y piedras o el culto a *ángeles desconocidos* (¿los dioses paganos?) y *falsos mártires*⁴³.

La *Admonitio generalis* ha sido definida como «una adaptación directa e intensiva de las leyes del Antiguo Testamento al reino cristiano de los

⁴⁰ *Et non solum servilis conditionis infantes, sed etiam ingenuorum filios adgrement sibi-que socient. Et ut scolae legentium puerorum fiant* (CARLOMAGNO, *Admonitio Generalis*, cap. 72; ed. M.G.H. *Capitularia*, I, p. 60; R. MCKITTERICK, *The Frankish Church and the Carolingian Reforms*, op. cit., p. 8).

⁴¹ R. MCKITTERICK, *The Frankish Church and the Carolingian Reforms*, op. cit., p. 8, y G. BROWN, *Introduction: the Carolingian Renaissance*, art. cit., p. 19.

⁴² Una recopilación canónica realizada por el monje Dionisio el Exiguo en el siglo VI. La recepción de esta colección de cánones fue el primer paso de la *renovatio* carolingia (G. BROWN, *Introduction: the Carolingian Renaissance*, art. cit., p. 17, y R. MCKITTERICK, *The Frankish Church and the Carolingian Reforms*, op. cit., p. 3).

⁴³ G. BROWN, *Introduction: the Carolingian Renaissance*, art. cit., p. 18.

Francos»⁴⁴. Probablemente, esto habría sido obra de Alcuino de York, el verdadero inspirador si no el propio redactor de la *Admonitio*, quien en su vejez estaba profundamente convencido de que se debía aplicar la Ley mosaica a la Cristiandad de su tiempo⁴⁵.

Y es que el programa de la *Admonitio Generalis* estaba apoyado en la teología política de Alcuino que hacía del Reino de los Francos una institución humana con fines divinos, verbigracia la salvación de un pueblo elegido por Dios y liderado por un *nuevo Josías*, Carlomagno. Al igual que el rey Josías del Antiguo Testamento, que había implantado el Código del Deuteronomio en Israel, Carlos declaraba en la *Admonitio* que su misión sagrada es restituir el culto al verdadero Dios, corrigiendo y amonestando a aquellos que se han apartado de Él⁴⁶.

De esta forma, el preámbulo de la *Admonitio* presentaba al rey Josías, un prototipo de Realeza sacerdotal, como un ejemplo a seguir, lo que era una forma de legitimarse como legislador en materia religiosa. Resulta interesante comprobar cómo, en una miniatura carolingia que se conserva en la Biblioteca Nacional de París (ms. lat. 1152, f.3v), aparece Carlomagno representado como el rey Josías con una inscripción que dice: *est Iosiae similis parque Theodosio*. La asimilación al rey Josías y al emperador Teodosio (asociado a la promulgación del primer Código católico de Derecho romano) era, sin duda, una forma de pregonar la condición de Rey Legislador de Carlomagno⁴⁷.

Si el buen rey Josías, según se lee en el *Libro de los Reyes*, había destruido los ídolos de Israel, por su parte Carlomagno pretendía, en tanto que monarca católico, corregir los libros, las plegarias, los rituales y desautorizar a los *falsos maestros que difunden novedades (nova fidei pseudo-doctorum)*⁴⁸, siempre sinónimo de herejía. Pureza de costumbres y Fe sin errores eran la llave de la salvación de la *Gens Francorum*.

El resto es una exhortación, apoyada en citas bíblicas, para que los obispos y los abades velen por la instrucción tanto de su clero como de los laicos bajo su *cura animarum*. Jacques Paul ha comentado a este respecto que las exhortaciones referentes a la vida intelectual contenidas en la *Admonitio generalis* le parecen muy modestas, añadiendo que en

⁴⁴ Wilfried HARTMANN, «Die karolingische Reform und die Bibel», *Anuarium Historiae Conciliorum*, 18, 1986, pp. 57-74.

⁴⁵ M. GARRISON, *The Franks as the New Israel*, art. cit., p. 147.

⁴⁶ CARLOMAGNO, *Admonitio Generalis*, preámbulo; ed. M.G.H. *Capitularia*, I, p. 54; R. MCKITTERICK, *The Frankish Church and the Carolingian Reforms*, op. cit., p. 2.

⁴⁷ R. MCKITTERICK, *The Frankish Church and the Carolingian Reforms*, op. cit., p. 3.

⁴⁸ CARLOMAGNO, *Admonitio Generalis*, cap. 82.

ella «lo elemental bordea lo sublime», considerando, por consiguiente, «poco prudente ver en este texto corto y que tiene únicamente un valor exhortatorio, el acta de nacimiento de un sistema escolar en el sentido actual»⁴⁹.

En cualquier caso, más allá de las matizaciones revisionistas que se quieran introducir, la difusión en su tiempo de la *Admonitio Generalis* fue ciertamente extraordinaria así como su impacto en las conciencias, habiéndose encontrado numerosos manuscritos que la contienen a uno y otro lado de los Alpes⁵⁰.

Una pista sobre el ámbito de actuación de este programa educativo la encontramos en una Capitular dirigida en el 798 a los obispos y abades del imperio en la que se les volvía a incitar en esta dirección: *ut scholae legentium puerorum fiant*, precisando que entre estos *pueri* se incluyera no sólo a los *servilis conditionis infantes* (¿referencia a los hijos de los siervos de episcopados y abadías?) sino también a los de condición libre (*ingeniorum filios*)⁵¹. Una precisión que, sin duda, muestra la voluntad imperial de educar al conjunto del laicado franco y no sólo a aquellos niños de condición semilibre que eran entregados a la Iglesia por sus padres (*mancipia o servi*) para que recibieran una educación y pudieran algún día ingresar en el clero y así ascender socialmente⁵².

En el año 803 una *inquisitio* de Carlomagno requería a los padres que enviaran a los niños a la escuela y diez años más tarde en el concilio de Maguncia se insistía de nuevo en ello⁵³. En la propia antesala de la defunción del emperador, en el año 813, el arzobispo Leidrado de Lyon le remitía un completo informe dándole cuenta de los resultados obtenidos por la reforma escolar así como del funcionamiento del régimen de estudios en las escuelas del imperio⁵⁴.

⁴⁹ J. PAUL, *L'Église et la culture en Occident, op. cit., ed. cit.*, t. 1, pp. 32 y 67.

⁵⁰ D.A. BULLOUGH, *The Age of Charlemagne, op. cit., ed. cit.*, p. 115.

⁵¹ *Ut scholae legentium puerorum fiant... non solum servilis conditionis infantes sed etiam ingenuorum filios adgregent sibi que socient* (CARLOMAGNO, *Capitulare ad episcopos, Karoli Magni Capitularia*, I, 59); apud P. LEHMANN, *Das Problem der karolingischen Renaissance, art. cit.*, p. 332.

⁵² Un ejemplo de esta *manumissio ad ecclesiam* con fines educacionales lo encontramos en un documento de donación a la iglesia de Passau (circa 789) de sus dos hijos por parte de un matrimonio de *mancipia* alemanes, un documento en el que se consigna una finalidad explícita: *ut discant litteras* (A. DOPSCH, *Die Wirtschaftsentwicklung der Karolingerzeit, op. cit.*, t. 2, p. 40).

⁵³ P. RICHE, *Les carolingiens, op. cit.*, p. 312.

⁵⁴ L. DE LYON, *Epistola ad domnum Imperatorem*, M.G.H. *Epistolae Karolini*, t. 2, pp. 543-544.

Pensamos que la enumeración de estas disposiciones habría de bastarnos para corroborar lo sostenido en el tiempo del diseño educacional de Carlomagno, un diseño apuntalado con una constante actividad legislativa que también puede ser analizada como un indicio de las enormes dificultades que encontraba su ejecución. Hay que constatar, sin embargo, una ausencia significativa que podemos hacer extensible al conjunto de la *renovatio studii* del siglo IX: la recepción del Derecho romano no aparece por ningún sitio en estas Capitulares⁵⁵. Una ausencia que lleva a Janet Nelson a descalificar como improcedente que los historiadores franceses hablen de una *renouveau des études juridiques* para esta época⁵⁶.

Lo cierto es que los estudiosos de esta problemática han incidido en lo desigual de la aplicación de esta ambiciosa reforma escolar en función del territorio del imperio que sea analizado, siendo particularmente agudos los contrastes entre el epicentro cultural austrasiano (a partir del foco palatino de Aquisgrán) y las regiones periféricas, presentando especiales dificultades la *pars orientalis*, la actual Alemania, debido a que no era una tierra donde se hablara una lengua romance. Y es que civilización carolingia y el latín en tanto que su vehículo transmisor, iban estrechamente unidos. Por consiguiente, las variedades regionales del renacimiento carolingio tuvieron mucho que ver con este factor idiomático⁵⁷.

Ello impediría hablar tajantemente, sin matizarlo antes, de una *unificación cultural* de la Europa carolingia. Lo que no se puede negar, por otro lado, es que, gracias a la *renovatio* carolingia, Occidente pudo disponer durante siglos de un instrumento cultural internacional: el latín, lengua que fue el vehículo exclusivo de la ciencia en Europa hasta el siglo XIX. En efecto, «fue el latín la lengua que unió a Francos occidentales y orientales, la lengua que los señaló como la *gens* hegemónica, el pueblo elegido por Dios que dominaba la lengua de las Sagradas Escrituras»⁵⁸.

De esta forma, advertimos que entre las élites del centro y el este de Europa se produjo entonces una transición desde la cultura germánica de tradición oral hacia una cultura latina escrita. Desde este punto de vista,

⁵⁵ Si bien Giles BROWN ve ecos de edictos imperiales de época tardorromana en el discurso carolingio de la *correctio* del pueblo y la Iglesia (*Introduction: the Carolingian Renaissance*, art. cit., p. 18)

⁵⁶ J.L. NELSON, *On the Limits of the Carolingian Renaissance*, art. cit., p. 55.

⁵⁷ Vid. JOHN J. CONTRENI, «Inharmonious Harmony: Education in the Carolingian World», *Annals of Scholarship: Metastudies of the Humanities and Social Sciences*, 1/2, 1980, pp. 81-96. Para los efectos de la reforma educacional carolingia en el sur de Alemania vid. B. BISCHOFF, *Die südostdeutschen Schreibschulen und Bibliotheken in der Karolingerzeit*, Wiesbaden, 1960.

⁵⁸ J.L. NELSON, *Literacy in Carolingian government*, art. cit., p. 268.

Carlomagno sí fue, ahora de forma incontestable, un *pater Europae*, en tanto que responsable del nacimiento de una incipiente cultura «europea» en torno a la lengua latina y la religión católica⁵⁹.

Por otro lado, casos como el de la *schola* episcopal de Lyon bajo el arzobispo Leidrado, el de la *schola* monástica de Saint Wandrille (en el bajo Sena, cerca de Fontanella) o el de los estatutos sinodales promulgados por el obispo Teodulfo de Orléans que impulsaban la creación de escuelas parroquiales gratuitas⁶⁰, muestran con certeza que en ciertas regiones del imperio, si bien de forma modesta y restringida, sí se siguió una política de creación de escuelas presbiteriales para laicos en las parroquias rurales, poniendo así en práctica las instrucciones imperiales. No obstante, no sabemos si hubo más casos de cumplimiento en el ámbito periférico del imperio del programa educacional carolingio, ya que no conservamos evidencias documentales. En este sentido, es posible que la diócesis de Orléans tal vez fuera la única en la que el obispo fundó una escuela en las parroquias rurales⁶¹.

Las dos encíclicas de Carlomagno sobre la educación

En cualquier caso, de lo que no cabe duda es de la decidida intención del emperador de alfabetizar a amplias capas de la sociedad laica de su imperio. Es lo que la historiografía alemana ha denominado como *Volksaufklärung* («instrucción del pueblo»), puesto que los clérigos áulicos carolingios pretendieron que la *renovatio* cultural alcanzara al conjunto de la sociedad laica, y no únicamente en el nivel aristocrático. Ello se puede comprobar leyendo los sermones, los *specula laicorum* y, por supuesto, las Capitulares de Carlomagno⁶².

Aunque no se puede establecer con absoluta seguridad si la reorganización escolar legislada por Carlomagno fue uno de los resultados de la influencia ejercida por Alcuino de York sobre su discípulo⁶³, sin embargo,

⁵⁹ Franz H. BÄUML, «Varieties and consequences of Medieval Literacy and Illiteracy», *Speculum*, 55, 1989, p. 243.

⁶⁰ *Ut scholas ipsi habeant in quibus fidelium parvulos gratis erudiant. Presbyteri per villas et vicos scholas habeant, et si quilibet fidelium suos parvulos ad discendas litteras eis commendare vult, eos suscipere et docere non renuant, sed cum summa charitate eos doceant... Cum ergo eos docent, nihil ab eis pretii pro hac re exigant, nec aliquis ab eis accipiant* (TEODULFO DE ORLÉANS, *Capitula ad presbyteros parochiae suae*, XX, ed. J.P. Migne, Patrologia Latina, vol. 105, París, 1864, col. 196).

⁶¹ J. PAUL, *L'Église et la culture en Occident*, op. cit., ed. cit., t. 1, p. 67.

⁶² J.L. NELSON, *On the Limits of the Carolingian Renaissance*, art. cit., p. 65.

⁶³ P. RICHEL, *L'empire carolingien*, op. cit., p. 229.

la mayor parte de la historiografía no duda en vincularla estrechamente con las Capitulares y encíclicas de Carlomagno relacionadas con la educación. De hecho, la legislación educacional del emperador franco no habría hecho más que prestar «un fondo institucional y normativo a los principios formulados por el abad anglosajón»⁶⁴.

En cualquier caso, lo cierto es que la *Admonitio Generalis*, primera muestra de la ambiciosa legislación educacional carolingia, data del año 789, cuando ya habían transcurrido veinte años desde la ascensión al trono de Carlomagno (sin que diera antes ninguna muestra especial de interés por la educación de su pueblo)⁶⁵ y éste llevaba ya un tiempo recibiendo las enseñanzas de Alcuino⁶⁶. Las otras dos piezas de legislación educacional promulgadas por Carlomagno, las encíclicas imperiales conocidas como *De Emendatione Librorum* y *De Litteris Colendis*, están fechadas respectivamente en los años 782 y 796, siempre después del trascendental encuentro de Alcuino de York con el soberano franco en Parma en el año 781, lo que nos lleva a considerar muy plausible su participación directa en su redacción⁶⁷.

Más en concreto, se ha llegado a entrever en la *Encyclica de Litteris Colendis* (*Epístola sobre el cultivo de las Letras*) una cantidad considerable de lo que se considera como «inconfundibles alcuinismos» tales como

⁶⁴ W. EDELSTEIN, *Eruditio und Sapientia, op. cit.*, p. 144: *Wie wir schon sahen, vermittel Karl in seinen Kapitularien den institutionellen und normativen Hintergrund für Alcuins Aussagen.*

⁶⁵ La Capitular de Herstal (año 779), primera pieza legislativa de importancia promulgada por Carlomagno y anterior al encuentro con Alcuino en Parma, trata de la reforma de la Iglesia pero no alude, significativamente, a aspectos educacionales (G. BROWN, *Introduction: the Carolingian Renaissance, art. cit.*, p. 17). No obstante, autores como el propio Brown optan por atribuir el cambio en la actitud de Carlomagno hacia la cultura a la conquista del reino lombardo y su contacto con el círculo intelectual de Pavía con figuras como Pablo el Diácono, Pedro de Pisa, Fardulfo y Paulino de Aquilea (*Introduction: the Carolingian Renaissance, art. cit.*, p. 29).

⁶⁶ En este sentido, Stephen ALLOTT ha escrito que *resulta tentador* descubrir la influencia de Alcuino en la composición de la *Admonitio generalis*. Ahora bien, hay que desechar la posibilidad de que fuera Alcuino quien redactara de forma directa la encíclica. Todo apunta a un clérigo de la capilla palatina, cuyos miembros contaban entre sus funciones la redacción de los diplomas reales en un momento en que no existía una cancillería propiamente dicha. Otra cosa es que lo hiciera siguiendo indicaciones (*Alcuin of York, op. cit.*, p. 83).

⁶⁷ En esta dirección, las investigaciones de los profesores Liutpold WALLACH y W. SCHEIBE han incidido en la participación directa del maestro de Carlomagno en la concepción teórica de estas dos encíclicas (*vid.* «Charlemagne's *De Litteris Colendis* and Alcuin», *Speculum*, 26, 1951, pp. 288-305, y «Alcuin und die *Admonitio generalis*», *Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters*, 14, 1958).

locuciones y giros latinos que tienen sus equivalentes en la correspondencia del abad de San Martín de Tours⁶⁸, lo que subraya la profunda deuda intelectual que tendría el contenido de la *De Litteris Colendis* con el pensamiento del diácono anglosajón⁶⁹. Por otra parte, Alan Thacker, ha llamado la atención sobre la deuda de la encíclica *De Litteris Colendis* con algún sermón de Beda el Venerable en torno a la educación que habría dirigido a sus hermanos del monasterio de Jarrow, un sermón que, claro está, sólo pudo llegar al ámbito palatino carolingio a través de Alcuino de York⁷⁰.

En este sentido, la influencia ejercida por Alcuino de York en el proceso de redacción de la *De Litteris Colendis* puede ser comparada al papel que habría jugado el abad Ansegiso de Saint Wandrille en la redacción del *Capitulare de Villis vel Curtis Imperii* (año 812), sin duda la pieza maestra de la legislación socioeconómica carolingia⁷¹.

La trascendental *Encyclica de Litteris Colendis* (*Epístola sobre el cultivo de las Letras*) dirigida por Carlomagno al influyente abad de Fulda, Baugulfo (*ab.* 779-803), con la orden expresa de difundir su contenido entre el clero de sus dominios, no suponía estrictamente una *legislatio* regia en la misma medida en que podían serlo los *diplomata*, de efectivo cumplimiento en todo el *Regnum Francorum*.

Nos encontramos aquí más bien ante una *iussio* regia a uno de sus *fideles*, una exhortación apoyada en lazos personales de *fidelitas* sin dimensión legal alguna. En efecto, el monasterio de Fulda era un *Königskloster* («monasterio de patronazgo regio»), por tanto exento de la jurisdicción episcopal de la sede de Wurzburg, una *cella regalis* que mantenía una especial relación de *fidelitas* con Carlomagno frente al vecino poder de los duques agilulfinfos de Baviera. De hecho, el Rey de los Francos le había concedido una carta de privilegio en el año 774 (la abadía había sido fundada apenas treinta años antes). Se trata, por tanto, de un documento regio esencialmente ideológico en cuanto que admonitorio a un *fidelis*⁷².

⁶⁸ L. WALLACH, *Charlemagne's De Litteris Colendis and Alcuin*, art. cit., p. 292.

⁶⁹ L. WALLACH, *Charlemagne's De Litteris Colendis and Alcuin*, art. cit., pp. 293-294.

⁷⁰ A. THACKER, *Bedé's Ideal of Reform*, art. cit., p. 153.

⁷¹ A. DOPSCH, *Die Wirtschaftsentwicklung der Karolingerzeit*, op. cit., t. 1, p. 52; otro posible candidato a la autoría intelectual del *Capitulare de Villis* es el abad Adelardo de Corbie, interesado vivamente por la *gartenkultur* según demuestra el ordenamiento que redactó para su abadía.

⁷² L. WALLACH, *Charlemagne's De Litteris Colendis*, art. cit., p. 294; *vid.* Edmund STENGEL, «Zur Frühgeschichte der Reichsabtei Fulda», *Deutsches Altertum*, 9, 1952, p. 513 y ss.

Ciertamente, Baugulfo era el personaje más indicado en la *Francia orientalis* para recibir esta misiva. Procedente de un noble linaje de Suabia, mantenía una cierta amistad con Alcuino de York y con el obispo Eremberto de Worms (ep. 770-803). De la región francona del río Main, en donde estaba Fulda, procedían además dos de las esposas de Carlomagno, Fastrada e Hildegarda.

Asimismo, un hermano del abad llamado Ercamberto había sido designado por el rey franco como obispo misionero (*Missionsbischof*) en la rebelde y pagana Sajonia hacia el 777⁷³. Por otro lado, Fulda era una de las abadías del imperio con una biblioteca y un *scriptorium* mejor surtidos. Por un catálogo anterior a la *Encyclica de Litteris colendis* sabemos que en el *armarium* de Fulda se encontraban, entre otras obras, el *De Natura Rerum* de San Isidoro, una crónica en altoalemán (*Cronih*) y el *Liber Alexandri* (¿el de Quinto Curcio?)⁷⁴.

La epístola daba comienzo con una auténtica exposición del programa sapiencial del Rey de los Francos, una verdadera *arenga* en el sentido latino de la expresión. En ella, Carlomagno declara: *después de haber deliberado con nuestros fieles, hemos considerado útil que los monasterios y obispados que, Cristo propicio, han sido colocados bajo nuestro gobierno, además del orden de una vida regular y de la práctica de la santa religión, se consagran también al estudio de las Letras, enseñándolas a quienes, con la ayuda de Dios, puedan aprenderlas, de acuerdo con la capacidad de cada uno. De esta forma, mientras la observancia de la regla sustenta la honestidad de las costumbres, el deseo de aprender y de enseñar pondrá orden en el lenguaje, para que quienes quieran agradar a Dios viviendo con rectitud, no olviden agradecerle hablando correctamente*⁷⁵.

El contenido del saber a cuya difusión se exhortaba en la encíclica imperial tenía un matiz ambicioso, una universalidad didascálica ajena a la limitada cerrazón de todo el siglo precedente. En efecto, en esta encíclica Carlomagno ya no se limitaba a recomendar el conocimiento de los libros

⁷³ K. BOSL, *Franken um 800*, op. cit., pp. 88 y 134.

⁷⁴ B. BISCHOFF, *Libraries and Schools in the Carolingian Revival of Learning*, art. cit., p. 96.

⁷⁵ *Quia nos una cum fidelibus nostris consideravimus utile esse, ut episcopia et monasteria nobis Christo propitio ad gubernandum comissa praeter regularis vitae ordinem atque sanctae religionis (sic) 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.* (CARLOMAGNO, *Encyclica de Litteris Colendis*, 2, ed. G.H. Pertz, *Karoli Magni Capitularia*, op. cit., p. 52).

sagrados y de los cánones. Ahora se realizaba una exhortación al *Litterarum studium*, un concepto que incluye las letras profanas del *Trivium* clásico: la Retórica, la Gramática y la Dialéctica⁷⁶.

El fin de esta exhortación a las Letras era doble: en primer lugar, no podía ser de otro modo, la mejor comprensión de los misterios de las Sagradas Escrituras⁷⁷. Este fin está evidentemente subordinado a la concepción teocéntrica de la Sabiduría omnipresente en el pensamiento carolingio. El *plenius magisterium* de las Letras recomendado por la encíclica imperial permitiría a los clérigos acceder mejor a los giros latinos de la Vulgata de San Jerónimo, penetrar en el sentido oculto del arcano *Verbum Dei*. Y ello es porque la *lingua inerudita*, los *errores verborum* impiden, afirma el rey, *alcanzar a entender la sabiduría de la Sagrada Escritura*⁷⁸.

Pero el segundo de los objetivos es de raigambre clásica y el sello de Alcuino de York, heredero de las concepciones de Casiodoro, Boecio y Beda el Venerable, pende sobre él. Este segundo fin deseado es la *eloquentia*. La *eloquentia* ciceroniana, claro está, en tanto que instrumento básico de la *praedicationis* cristiana. Si Cicerón postulaba un gobernante que fuera un consumado orador, Alcuino pregonaba, por su parte, un Rey predicador (*Rex praedicator*).

En este sentido, Carlomagno, citando el pasaje evangélico *por tus palabras te justificarás, por tus palabras te condenarás* (Mateo, 12, 37) exige a los clérigos en su encíclica que de la misma forma que procuran complacer a Dios viviendo con rectitud, también hablen correctamente⁷⁹, es decir que al clérigo carolingio se le exige tanto *vivir bien*, es decir, castamente, como *hablar bien*, o sea, a la manera de los *scholasticos*⁸⁰.

Así pues, la *honestidad de las costumbres* de la religión conlleva, en la visión carolingia, una corrección del lenguaje, entendiéndose por ésta un

⁷⁶ *Quambobrem hortamur vos Litterarum studia non solum non negligere, verum etiam humillima et Deo placita intentione ad hoc certatim discere* (CARLOMAGNO, *Encyclica de Litteris Colendis*, 10, loc. cit.).

⁷⁷ *...ut facilius et rectius Divinarum Scripturarum mysteria valeatis penetrare. Cum autem in Sacris Paginis schemata, tropi, et caetera his similia inserta inveniantur, nulli dubium est, quod ea unusquisque legens tanto citius spiritualiter intelligit, quanto prius in Litterarum magisterio plenius instructus fuerit* (CARLOMAGNO, *Encyclica de Litteris Colendis*, 11-12, loc. cit.).

⁷⁸ *...sicut minor erat in scribendo prudentia, ita quoque et multo minor esset quam recte esse debuisset in Sanctarum Scripturarum ad intelligendum Sapientia* (CARLOMAGNO, *Encyclica de Litteris Colendis*, 8-9, loc. cit.).

⁷⁹ *...et ornet seriem verborum, ut qui Deo placere appetunt recte vivendo, ei etiam placere non negligant recte loquendo. Scriptum est enim: Aut ex verbis tuis iustificaberis, aut ex verbis tuis condemnaberis* (CARLOMAGNO, *Encyclica de Litteris Colendis*, 2-3, loc. cit.).

⁸⁰ *...bene vivendo et scholasticos bene loquendo* (CARLOMAGNO, *Encyclica de Litteris Colendis*, 14, loc. cit.).

conocimiento del *Trivium*. No en vano, un poeta carolingio escribirá que el emperador *Carlos puso tanto ardor en suprimir las incorrecciones de los textos como en vencer a sus enemigos en el campo de batalla*⁸¹. Asimismo, en numerosas ocasiones los *missi dominici* de Carlomagno se intitularán en sus cartas *orator vester* o, incluso, algún abad franco presentará a su congregación en una epístola al emperador como *oratores vestri* (no en un sentido de *los que oran* sino de *los que predicán*)⁸².

Concluiremos el análisis de la *De Litteris Colendis* señalando que el abad de Fulda se tomó en serio las recomendaciones de Carlomagno, ya que de su *schola* monástica salieron tres brillantes intelectuales del periodo carolingio: Eginardo, Haymón de Halberstadt y Rábano Mauro, todos ellos enviados por Baugulfo a la corte imperial para que allí se aprovecharan sus capacidades (Rábano será alumno del propio Alcuino en San Martín de Tours).

Anterior a la *De Litteris Colendis* es la encíclica conocida como *De Emendatione Librorum*, promulgada por Carlomagno un año después de conocer a Alcuino en Parma. En ella ya se perfilan las líneas argumentales de la posterior *De Litteris*, pues, al abordar la reforma de la Iglesia, propugna el rey franco el estudio de las Artes Liberales, descuidadas por *la desidia de sus antepasados*⁸³. Frente a esta desidia del pasado, Carlos se postula a sí mismo como ejemplo de estudio de las Artes Liberales para su clero⁸⁴, además de arrogarse la labor de corregir, *con la ayuda de Dios*, las versiones de los libros del Antiguo y el Nuevo Testamento, *deformados por la impericia de los copistas*⁸⁵.

También se menciona la compilación en dos volúmenes de una selección de textos patrísticos para su lectura en las festividades sagradas⁸⁶.

⁸¹ P. RICHÉ, *Les carolingiens*, op. cit., p. 315.

⁸² L. WALLACH, *Charlemagne's De Litteris Colendis and Alcuin*, art. cit., p. 295.

⁸³ *Igitur, quia curae nobis est, ut nostrarum ecclesiarum ad meliora semper proficiat status, oblitteratam pene maiorum nostrorum desidia reparare vigilante, studio Litterarum satagimus officinam...* (CARLOMAGNO, *Encyclica de Emendatione Librorum*, año 782; ed. G.H. Pertz, *Karoli Magni Capitularia*, op. cit., p. 44).

⁸⁴ *...et ad pernoscenda studio Liberalium Artium nostro etiam quos possumus invitamus exemplo* (CARLOMAGNO, *Encyclica de Emendatione Librorum*, loc. cit.).

⁸⁵ *Inter quae iam pridem universos Veteris ac Novi Testamenti libros, librorum imperitia depravatos, Deo Nos in omnibus adiuvante, examussim correximus* (CARLOMAGNO, *Encyclica de Emendatione Librorum*, loc. cit.); a este respecto, *vid.* Rosamond MCKITTERICK, *The Carolingians and the Written Word*, Cambridge, 1989.

⁸⁶ *Qui nostrae celsitudinis devote parere desiderans, tractatus atque sermones diversorum catholicorum patres perlegens, et optima quaeque decerpens, in duobus voluminibus per totius anni circulum congruentes cuique festivitati distincte et absque vitiis nobis obtulit lectiones* (CARLOMAGNO, *Encyclica de Emendatione Librorum*, loc. cit.).

Aunque Carlomagno cite la labor de un *familiaris* de su corte, el *magister* italiano Pablo el Diácono⁸⁷, al lector de la encíclica no le cabe ninguna duda del protagonismo del rey como *reformator librorum*, pues suya es la iniciativa. Es la *auctoritas* del soberano la que legitima la corrección de los libros sagrados y es su *sagacitas* la que está detrás de la iniciativa de que se entreguen al clero estos textos religiosos⁸⁸.

Resulta significativa, en esta dirección, la hilera de adjetivos utilizada: *nuestra sagacidad, nuestra autoridad, vuestra religiosidad...* al clero se le restringe subliminalmente al campo de la *devotio* frente a la *auctoritas* sapiencial del rey. Carlomagno actúa, una vez más, como un *novo David* que legisla y predica a la manera de un Rey Sacerdote. Acaso la influencia de Alcuino se dejaba sentir aquí por primera vez en el pensamiento de su regio pupilo, al que acababa de conocer no hacía un año.

El debate historiográfico en torno a la auténtica dimensión del renacimiento carolingio

Algunos investigadores abren un interrogante cuando se abordan aspectos como la verdadera influencia en el conjunto de la sociedad franca del fenómeno conocido como *renacimiento carolingio*, un término acuñado en 1839 por el profesor francés Jean Jacques Ampère, quien lo dotó de una dimensión luminosa muy semejante a la que Jakob Burckhardt había prestado al Renacimiento italiano.

Una dimensión luminosa concretada por Ampère en el término *renacimiento carolingio* que contrastaba fuertemente con el retrato desfavorable que en esos mismos años del siglo XIX hacía el afamado historiador Jules Michelet de un Carlomagno bárbaro que sería poco más que una ignorante marioneta en manos de unos clérigos intrigantes (el anticlericalismo visceral de este historiador se veía reflejado en muchos de sus juicios históricos).

Por extraño que pueda parecer, esta dicotomía entre el punto de vista de Ampère y el de Michelet no se ha superado aún del todo. A lo largo

⁸⁷ *Idque opus Paulo diacono, famiari clientulo nostro, elimandum iniunximus, scilicet ut studiose catholicorum Patrum dicta percurrens, veluti e latissimis eorum pratis certos quosque flosculos legeret, et in unum quaeque essent utilia quasi sertum aptaret* (CARLOMAGNO, *Encyclica de Emendatione Librorum*, loc. cit.).

⁸⁸ *Quarum omnium textum nostra sagacitate perpendentes, nostra eadem volumina auctoritate constabilimus, vestraeque religioni in Christi ecclesiis tradimus ad legendum* (CARLOMAGNO, *Encyclica de Emendatione Librorum*, loc. cit.).

de los años ha habido opiniones para todos los gustos en ambas direcciones⁸⁹. Fue Erna Patzelt quien, en realidad, dio comienzo a la larga serie de matizaciones historiográficas al concepto de *renacimiento carolingio*⁹⁰. En efecto, en un trabajo publicado en el año 1923, Patzelt fue pionera en levantar objeciones al término *renacimiento carolingio* considerándolo como inapropiado, ya que en su opinión se habría dado una continuidad básica entre la cultura de la época merovingia y el indudable esplendor que el periodo carolingio habría aportado a la cultura del Occidente alto-medieval⁹¹.

Casi treinta años después, en la que fue la mejor obra de conjunto de su tiempo sobre el Imperio Carolingio, *Das Karolingische Imperium*, Heinrich Fichtenau realizaba un juicio bastante mesurado sobre esta cuestión: «debemos concluir que los Francos estuvieron lejos de un renacimiento verdadero del mundo clásico. Ciertamente, los eruditos carolingios salvaron buena parte de la preciosa herencia de la Antigüedad y la transmitieron a las generaciones posteriores. Seremos, en verdad, justos

⁸⁹ Un buen resumen del debate lo encontramos en Georg BAESEKE, «Die Karolische Renaissance und das deutsche Schrifttum», *Kleinere Schriften zur althochdeutschen Sprache und Literatur*, Munich, 1966, pp. 377-455. Por poner tan sólo dos ejemplos de grandes historiadores que se han equivocado en su juicio sobre el renacimiento carolingio, baste con citar a HENRI PIRENNE y JACQUES LE GOFF. En 1937, Pirenne escribía: «no hay que atribuir mucha importancia a las veleidades que tuvo Carlomagno de difundir la cultura en su corte y en su familia» (*Mahomet et Charlemagne, op. cit., ed. cit.*, p. 225). Veinte años después Le Goff hizo un retrato muy desfavorable del renacimiento carolingio en su por lo demás magistral obra sobre los intelectuales medievales, publicada en 1957. Y es que Le Goff insistió en la idea de un fenómeno cultural muy restringido y elitista fruto de las inquietudes de un reducido grupo clerical y de las necesidades administrativas del Imperio Franco. «Pero —escribe el profesor LE GOFF— aparte de este reclutamiento para la dirección de la monarquía y de la Iglesia, el movimiento intelectual de la época carolingia no manifestaba ni aspectos de apostolado ni desinterés superior en su obrar o en su espíritu. Los magníficos manuscritos de la época son obras de lujo... la velocidad de circulación de los libros es ínfima... son un bien económico antes que espiritual... Se trata de una cultura cerrada junto a una economía cerrada» (*Les intellectuels au Moyen Age*, París, 1957; ed. esp. *Los intelectuales en la Edad Media*, Barcelona, 1996, p. 27). En la reedición de esta obra matizó este severo juicio aunque sin llegar a enmendarlo del todo.

⁹⁰ En torno a los orígenes del concepto de *renacimiento*, vid. J. TRIER, «Zur Vorgeschichte der Renaissance-Begriffes», *Archiv für Kulturgeschichte*, 33, 1950, p. 45 y ss. En torno al concepto de renacimiento medieval, vid. F. HEER, «Die Renaissance Ideologie im frühen Mittelalter», *Mitteilungen des Institut für Österreichische Geschichtsforschung*, 57, 1949.

⁹¹ Vid. Erna PATZELT, *Die karolingische Renaissance*, Graz, 1923; su última reflexión sobre el tema la hallamos en su postrer artículo «L'essor carolingien. Simples réflexions sur un sujet classique», *Revue des Sciences Religieuses*, 41, 1967, pp. 109-128.

si consideramos esta labor como su obra más importante. Pero esta obra no fue emprendida en función de ella misma. Fue realizada siguiendo el espíritu de Orígenes y de todos aquellos que le sucedieron, pensando que el conocimiento profano era un útil auxiliar de la Teología»⁹².

Esta reflexión sobre la subordinación del renacimiento carolingio a criterios cristianos que situaban el saber un escalón por debajo de la religión fue recogida por otros autores alemanes en los años cincuenta del pasado siglo⁹³. Por ejemplo, historiadores como Gerhard Ladner y Paul Lehmann opinaban que no se debía hablar de *renacimiento carolingio*, sino de «reforma carolingia» en el sentido del término utilizado por la publicística carolingia: *renovatio*.

Una *renovatio* en tanto que «una fase más en la historia de la realización del Ideal de reforma de la sociedad dentro de la evolución del Cristianismo, ya que los Santos Padres habían enseñado que una reforma de las costumbres debe siempre ir precedida por la búsqueda de la verdadera sabiduría»⁹⁴. Estaríamos, por tanto, frente a «un intento de recrear la cultura cristiana de los siglos IV y V», antes que propiamente una recuperación de los clásicos latinos, aspecto que sería secundario para el mundo carolingio⁹⁵. Por consiguiente, habría que analizar la *Bildungsreform* (reforma cultural) carolingia en tanto que la realización política de una *norma rectitudinis* cristiana⁹⁶. Y

⁹² H. FICHTENAU, *Das karolingische Imperium, op. cit., ed. cit.*, pp. 125-127.

⁹³ Así, Hans LIEBESCHÜTZ señalaba los estrechos límites del «racionalismo» desplegado durante el renacimiento carolingio (*vid.* «Wesen und Grenzen des karolingischen Rationalismus», *Archiv für Kultur-geschichte*, 33, 1950, p. 17 y ss.).

⁹⁴ Gerhard LADNER, «Die mittelalterliche Reform-Idee und ihr Verhältnis zur Renaissance», *Mitteilungen der Osterreichische Geschichtsforschung*, 60, 1952, p. 52, n. 109; en torno a la noción de reforma que Ladner aplica aquí *vid.* su *The Idea of Reform: Its impact on Christian Thought and Action in the Age of the Fathers*, Cambridge, Mass., 1959.

⁹⁵ Anita GUERREAU-JALABERT incide en que la recuperación y lectura de los clásicos grecolatinos fue un «coto cerrado de los centros intelectuales más importantes y de un pequeño número de letrados», quienes serían los únicos que recurrirían a este tipo de obras, imperando en el conjunto del clero carolingio el interés por las obras gramaticales o litúrgicas: «nunca se mostrará demasiada prudencia en la evaluación de la influencia de la Antigüedad en el interior de las escuelas carolingias», concluye («La renaissance carolingienne: modèles culturels, usages linguistiques et structures sociales», *Bibliothèque de l'École des Chartes*, 139, 1981, p. 14).

⁹⁶ De acuerdo con esto, Paul LEHMANN escribe que el renacimiento carolingio sería antes que nada una particular «reanimación» (*Wiederbelegung*) de la cultura y la literatura propias de la Antigüedad Tardía. En cuanto a la valoración intrínseca de la producción literaria carolingia, concluye que ésta no incurrió en una *trágica imitación* pero tampoco mostró un excesivo *avance creativo*, presa como estaba de la «timidez» intelectual y el recelo a la novedad propias de un arraigado tradicionalismo (*Das Problem der karolingische Renaissance, art. cit.*, p. 312 y pp. 356-357).

es que todo gobernante cristiano tenía el deber de corregir a su pueblo de acuerdo con esta *norma recte vivendi*.

En realidad, el éxito del término *renacimiento carolingio* se debió a la pujanza a principios del siglo XX de la historiografía nominalista encabezada en Alemania por Konrad Burdach y Karl Brandt⁹⁷. Este término tan querido a los historiadores decimonónicos, *renacimiento*, podría, por tanto, llevarnos a engaño por los paralelismos que inconscientemente se trazan con el modelo cultural operativo en el Renacimiento italiano, algo sobre lo que han llamado la atención numerosos historiadores⁹⁸.

En suma, la «revivificación» de la cultura consistió, antes que nada, en una recuperación de la Patrística cristiana y el legado didascálico de la Antigüedad Tardía. Y es que, en efecto, San Isidoro de Sevilla o Casiodoro fueron para los tiempos carolingios referentes más importantes que un Virgilio, un Ovidio o un Séneca. La *renovatio* carolingia nos remitiría, por consiguiente, a un cierto renacimiento de las Letras cristianas de la Antigüedad Tardía acompañado de una rememoración más bien estética y retórica de Atenas y Roma. Los poetas de la Academia palatina, como Angilberto, Teodulfo de Orléans o Eginardo al inspirarse en los versos de Virgilio, Lucano o Ennio no adoptaron sus ideas sino sus formas estilísticas movidos por una suerte de nostalgia evocadora de la Antigüedad grecorromana⁹⁹.

Esta «nostalgia» de la Antigüedad de los intelectuales carolingios, unida a un Ideal del saber y de la religión, crearon un caldo de cultivo en el cual se dieron pasos sustanciales hacia el descubrimiento y desarrollo de la conciencia individual, lo cual sería su principal legado a la Edad Media. Ahora bien, esta toma de conciencia de la *Individualität* ni fue el eje de la vida espiritual carolingia (al modo de un humanismo antropocéntrico), ni

⁹⁷ Vid. Konrad BURDACH, *Reformation, Renaissance, Humanismus*, Berlín, 1918, p. 37 y ss.

⁹⁸ Angelo MONTEVERDI se pregunta si se podía denominar *rinascimento* al «gran movimiento cultural» que caracterizó la época de Carlomagno. La respuesta de Monteverdi es clara: si por *renacimiento* sólo entendemos un retorno a la Antigüedad clásica, el periodo carolingio, obnubilado por la Patrística cristiana, no encajaría precisamente en esta definición. Por consiguiente, señala Monteverdi, el término renacimiento carolingio resultaría «arbitrario» y habría que matizarlo mucho (*Il problema del rinascimento carolino*, art. cit., p. 371-372). Por el contrario, otro académico italiano, Claudio LEONARDI, apunta que, a pesar de que el paradigma alcuiniano de cultura no puede definirse como *humanístico* ya que se trata de *una forma típica de ideología cristiana*, no por ello debemos dejar de hablar de *renascità* pues estamos hablando de una «nueva cultura», síntesis de las anteriores pero dominada por una *curiositas* de tintes clásicos (*Alcuino e la scuola palatina: le ambizioni di una cultura unitaria*, art. cit., p. 494).

⁹⁹ Vid. L. NEES, *A Tainted Mantle. Hercules and the Classical Tradition at the Carolingian Court*, Philadelphia, 1991.

estuvo directamente vinculada al renacer de los estudios, como ocurrió en el Renacimiento italiano.

Acaso la clave del significado del renacimiento carolingio esté en el punto de vista de Percy Schramm, quien sostiene que éste no fue sino «una consecuencia inmediata de su misma mentalidad: el que no comprendía las palabras y no las empleaba rectamente, haciéndose culpable de la *negligentia dicendi*, no podía alcanzar el sentido de lo que aquéllas significaban... en las disposiciones reales va presupuesto un principio: el de que aquellos que quieren agradar a Dios llevando una vida ordenada, no pueden descuidar el deber de agradarle también con un lenguaje correcto. En este terreno resuena como lema la palabra *rectitudo*»¹⁰⁰. Ahora bien, no sólo estaba en juego una cuestión de estilo, de mera retórica latina, también se pretendía cultivar la Verdad cristiana: *ad recolendam Veritatem*. Para ello era necesario implantar la enseñanza de las Artes Liberales, en tanto que *via Domini*¹⁰¹.

Por otro lado, según opina Schramm, el término *renacimiento carolingio* nos coloca ante una falsa perspectiva histórica. Por dos razones: *a*) lo que hubo en realidad fue «una influencia de la personalidad sobresaliente de un solo hombre que quería ese renacimiento» y consiguió, efectivamente, imponer este designio en los diferentes ámbitos del imperio, no sólo en su corte y en el círculo de sus afines, sino a través de la inmensa geografía de sus dominios¹⁰²; *b*) los esfuerzos de orientación cultural de Carlomagno no se inspiraban en la Antigüedad pagana como tal. Se buscaba la Antigüedad sólo en cuanto podía ofrecer un apoyo para la Verdad cristiana, siendo la época de la Patrística el referente básico a la hora de buscar esta Verdad¹⁰³. En consecuencia, Schramm propone una alternativa, prescindir del término impropio *renacimiento* y aplicar el de *correctio* (término que ha tenido nulo éxito) para aludir al programa educacional de Carlomagno, «uno de los acontecimientos más importantes de toda la Edad Media»¹⁰⁴.

¹⁰⁰ P.E. SCHRAMM, *Carlomagno: su pensamiento y sus principios ideológicos*, art. cit., pp. 306-345. Un trabajo anterior sobre el renacimiento carolingio en tanto que búsqueda de una *norma rectitudinis* fue el de Josef FLECKENSTEIN, *Die Bildungsreform Karls des Grossen als Verwirklichung der «norma rectitudinis»*, Friburgo, 1953.

¹⁰¹ P.E. SCHRAMM, *Carlomagno: su pensamiento y sus principios ideológicos*, art. cit., p. 23.

¹⁰² P.E. SCHRAMM, *Carlomagno: su pensamiento y sus principios ideológicos*, art. cit., p. 24; SCHRAMM también incide en esta idea en su *Kaiser, Könige und Päpste*, Stuttgart, 1968, t. 1, pp. 27 y 336.

¹⁰³ P.E. SCHRAMM, *Carlomagno: su pensamiento y sus principios ideológicos*, art. cit., pp. 24-25.

¹⁰⁴ P.E. SCHRAMM, *Carlomagno: su pensamiento y sus principios ideológicos*, art. cit., pp. 25-26.

Janet Nelson, defensora a ultranza de la utilización de este término tan cuestionado, aporta interesantes matizaciones a la noción de *renacimiento carolingio*. Desde su punto de vista, este fenómeno no sería sino una recuperación de la *eruditio* latina en orden a promover los fines superiores de la *Sapientia* cristiana. De la misma forma que el Antiguo Testamento se realiza y completa en el Nuevo, la Antigüedad se veía renovada en la Cristiandad: *Nova Antiquitas et antiqua novitas*, según se lee en los *Libri Carolini*¹⁰⁵. El renacimiento carolingio, en el sentido de «vuelta a nacer», tendría así mucho que ver con el sacramento del bautismo en tanto que *sacramentum regenerationis*. Y es que el ideal carolingio de *renovatio* trascendía cualquier polarización presentista entre «conservador» y «progresivo», dándose una percepción de continuidad básica, de transmisión (*traditio*) a través de la renovación. Algo que estaría en las antípodas del rupturismo con el pasado proclamado a voz en grito por los publicistas italianos del Renacimiento¹⁰⁶.

En lo que respecta a este tradicionalismo del renacimiento carolingio concretado en la expresión *Nova Antiquitas et antiqua novitas*, lo cierto es que la historiografía actual tiende en su mayoría a resaltar los factores de continuidad cultural existentes entre el renacimiento carolingio y los tiempos merovingios. Quizá pecando de un excesivo revisionismo influido por la tendencia de la escuela de *Annales* a resaltar en toda ocasión la *longue durée* (la larga duración de los procesos históricos). De hecho, Pierre Riché ha acuñado el concepto plural de *los renacimientos del fin del siglo VII* para aludir a la *nouvelle culture* que las escuelas monásticas de la Galia, Inglaterra e Italia empiezan a crear en el período 680-700, unos años que él califica como «decisivos» y verdadera «antesala de la gran *renovatio* carolingia» (Riché incluso elude expresamente la utilización del término *renacimiento* para el reinado de Carlomagno)¹⁰⁷.

En consecuencia, se descubren insospechados factores de continuidad del renacimiento carolingio con la Antigüedad Tardía en el hecho mismo de que Carlomagno convirtiera su corte en un centro de alta cultura, en lo que «estaba más próximo a reyes como Teodorico el Grande y Sisebuto que a los

¹⁰⁵ Vid. E. DAHLHAUS-BERG, *Nova Antiquitas et antiqua novitas*, Kölner Historische Abhandlungen, 23, Colonia, 1975.

¹⁰⁶ Janet L. NELSON, «On the Limits of the Carolingian Renaissance», *Studies in Church History*, 14, 1977, p. 51.

¹⁰⁷ P. RICÉ, *Éducation et culture dans l'Occident barbare*, op. cit., p. 297. En esta dirección apunta la investigación de David GANZ («Corbie and Neustrian monastic culture, 661-849», *La Neustrie. Les Pays au nord de la Loire de 650 à 850*, ed. H. Atsma, Beihefte der Francia, 16, vol. 2, Sigmaringen, 1989, pp. 339-348).

emperadores romanos a los que deseaba imitar»¹⁰⁸. McKitterick ha profundizado en esta idea, sugiriendo que el patronazgo carolingio de la cultura puede tener sus antecedentes «en el tiempo de Augusto, en los emperadores de la dinastía teodosiana, en el elaborado programa arquitectónico de Justiniano, en el rey vándalo Trasamundo, en el ostrogodo Teodorico, en el interés por el saber mostrado por reyes merovingios como Childerico de Neustria y Dagoberto I, en reyes lombardos como Liutprando y Desiderio, en el emperador bizantino Téofilo y en la promoción de los estudios de reyes anglosajones como Alfrido de Northumbria y Offa de Mercia»¹⁰⁹.

En esta dirección, un sector de la historiografía más reciente ha cuestionado la vieja idea de una fundación carolingia de la Edad Media. Se puede decir que hoy día se enfrentan la tesis tradicional que hace de la Europa carolingia la matriz del Occidente medieval y la que presenta la época carolingia como el último y agónico estertor de la Antigüedad Tardía antes que como el impulso fundador de la Edad Media (este honor le cabría a la llamada «revolución del Año Mil» que dio origen a la Feudalidad)¹¹⁰. Para algunos autores, como Richard Sullivan, «el verdadero legado del Imperio Carolingio a la Edad Media fue el enriquecimiento del pluralismo cultural de Europa»¹¹¹. Por su parte, Pierre Riché concluye que el renacimiento carolingio fue antes un *logro brillante* que un *punto de partida* para la cultura latina medieval. Y es que, en su opinión, el verdadero renacimiento carolingio sería el que se iniciaría en la segunda mitad del siglo IX, durante el reinado de Carlos el Calvo¹¹².

Por nuestra parte, consideramos poco fundamentadas estas teorías iconoclastas y revisionistas que pretenden deshacer el concepto de rena-

¹⁰⁸ P. RICHÉ, *Éducation et culture dans l'Occident barbare*, op. cit., p. 400; A. GUERREAU-JALABERT incide en esta idea (*La renaissance carolingienne: modèles culturels*, art. cit., pp. 22-23): el poder laico de los reyes ya había actuado antes de los tiempos de Carlomagno como promotor de cultura.

¹⁰⁹ R. MCKITTERICK, *Royal patronage of culture in the Frankish Kingdoms*, art. cit., pp. 108-109.

¹¹⁰ Vid. R.E. SULLIVAN, «The Carolingian Age: reflections on its place in the History of the Middle Ages», *Speculum*, 64, 1989, pp. 267-306, y R. FOSSIER, *Le Moyen Age*, 3 vols., París, 1982-1983 y *Enfance de l'Europe. Aspects économiques et sociaux*, 2 vols., París, 1984, ed. esp. *La infancia de Europa. Aspectos económicos y sociales*, Barcelona, 1984. Sin embargo, autores del prestigio de Karl Ferdinand WERNER y Dominique BARTHÉLEMY han entrevisto líneas de continuidad muy fuertes entre el mundo carolingio y la Feudalidad (vid. «De nouveau sur un vieux thème. Les origines de la noblesse et de la chevalerie», *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres*, 1985, pp. 186-200, y *La chevalerie carolingienne: prélude au XIe siècle*, art. cit, pp. 161 y 168).

¹¹¹ R.E. SULLIVAN, *The Carolingian Age*, art. cit., p. 306.

¹¹² P. RICHÉ, *Éducation et culture dans l'Occident barbare*, op. cit., p. 400.

cimiento carolingio o el de la fundación de la Europa medieval por parte del Imperio de Carlomagno y sus sucesores. Poner un excesivo énfasis en los factores de continuidad con los siglos precedentes supone olvidar el absoluto marasmo cultural y político con el que se encontró Carlomagno al subir al trono franco e implica ningunear su figura de algún modo negándole su verdadera dimensión, un extremo que ha sido objeto de críticas de mucho peso¹¹³. Y es que, en principio, señalar como el mayor legado del Imperio Carolingio un mero continuismo cultural con respecto al periodo precedente y el fracaso de su proyecto político unitario y universal nos parece, cuanto menos, un sinsentido. No en vano, su legado más duradero fue un ideal de unidad cultural y espiritual cristiana que no abandonaría durante siglos las mentes de los gobernantes europeos. Un ideal aún operativo en la actual Unión Europea.

En esta dirección, Jacques Paul ha escrito que el primer efecto del renacimiento carolingio fue «poner en concordancia la geografía de la cultura y la geografía del poder», al introducir los rudimentos de la vida intelectual en aquellas regiones que habían permanecido más barbarizadas y que ahora eran el centro de un poderoso imperio: Austrasia, Neustria y la Germania franca¹¹⁴.

En definitiva, la insistencia de Carlomagno en que los futuros dignatarios de su corte dominaran el latín y las Artes Liberales no fue una *veleidad*, como sostuvo en su día Henri Pirenne. Más bien nos encontramos ante una prueba de la impronta que puede dejar en una civilización rural

¹¹³ Giles BROWN ha señalado una larga serie de incoherencias y exageraciones en la hipótesis de Riché que invalidarían su pretensión de que el renacimiento carolingio no supuso nada no puesto ya en práctica en el siglo anterior (*Introduction: the Carolingian Renaissance, art. cit.*, pp. 4-5). Ciertamente, resulta innegable que en los comienzos del reinado de Carlomagno la aristocracia laica ya no hablaba latín y seguramente la mayoría de los condes eran analfabetos. No obstante este hecho formaba parte de un fenómeno complejo que trascendía los límites de su actuación política. Ya hemos analizado en el capítulo consagrado a los reyes merovingios las raíces del proceso de anquilosamiento cultural y *barbarización* tanto del laicado como del clero de la Galia, un proceso degenerativo que dio comienzo hacia el 650 y que llevó al Reino Franco a convertirse en un desierto espiritual. En este sentido, M.L.W. LAISTNER ha subrayado un hecho: el siglo VIII franco «fue un periodo de anquilosamiento intelectual» que convirtió al reino en un «suelo en barbecho cultural», una tierra virgen para que los clérigos anglosajones e hispanogodos plantaran su semilla (*Thought and Letters in Western Europe (A.D. 500-900)*, Londres, 1957, p. 191). Una visión que se ve reforzada por un dato inapelable que aporta Rosamond MCKITTERICK: ni un solo manuscrito franco del siglo VIII anterior al año 768 ha sido identificado como proveniente o relacionado con el *aula regia* hasta el momento presente (*Royal patronage of culture in the Frankish Kingdoms, art. cit.*, p. 100).

¹¹⁴ J. PAUL, *Histoire intellectuelle de l'Occident médiéval, op. cit., ed. cit.*, pp. 150-151.

y primitiva un gobernante dotado de una personalidad lo suficientemente vigorosa como para transformar su inicial *voluntad de poder* en *voluntad de conocimiento*, promoviendo la difusión social de ideales y valores no concebidos por él pero que sin su respaldo no hubieran podido siquiera germinar¹¹⁵.

Por otra parte, resulta necesario resaltar que muchos de los ataques citados contra el término *renacimiento carolingio* pecan a nuestro entender de cierto reduccionismo, ya que parecen dar por sentado que todo «renacimiento» debe ser humanista y antropocéntrico. En realidad, los conceptos metafóricos de «renacimiento» y «renovación» han estado siempre íntimamente unidos en la historia de la Iglesia, siendo términos de uso corriente en el marco de la espiritualidad cristiana. De hecho, de acuerdo con el magisterio de la Iglesia, la salvación de toda alma dependía en último término de su *correctio, reformatio, renovatio* o *emendatio* (pues todos estos términos eran comunes) a través de la divina gracia¹¹⁶. En realidad, el renacimiento carolingio pretendió significar lo mismo pero a nivel colectivo, en tanto que *renovatio* de la Cristiandad. Por consiguiente, creemos que se puede hablar con propiedad de un *renacimiento* teocéntrico y cristiano, sin necesidad de forzar la semántica. En definitiva, tal y como escribe Gilson, *importaba más el espíritu que el programa de la reforma carolingia*¹¹⁷.

En nuestra opinión, en el renacimiento de las Letras latinas impulsado por Alcuino de York y Carlomagno descubrimos un programa de apostolado cristiano y alfabetización que por su ambición y altura de miras sobrepasó cuanto se había intentado o concebido desde la caída del Imperio Romano. Era un programa de máximos que bebía en el ideario de Platón y en el de San Agustín a un tiempo, que conjugaba el ideal de la *república de los filósofos* con la *Ciudad de Dios*, que fusionaba política y eclesiología. Todo ello con un fin: *ut veterum renovet studiosa mente Sophiam*, según cantaba Angilberto de Saint-Riquier. Tal y como les pareció a sus propios contemporáneos, el programa auspiciado por Carlomagno y Alcuino de York era esencialmente una *antiqua novitas*, una novedad que era antigua, ya que si el Renacimiento italiano fue un reverdecimiento de los ideales y formas culturales de la Antigüedad Clásica —la Romanidad pagana— el renacimiento carolingio fue por su parte una resurrección de los pilares intelectuales de la Antigüedad Tardía, la Romanidad cristiana.

¹¹⁵ Vid. Gerhard DOBESCH, *Vom Äusseren Proletariat zum Kulturträger: Ein Aspekt zur Rolle der Germanen in der Spätantike*, op. cit.

¹¹⁶ G. BROWN, *Introduction: the Carolingian Renaissance*, art. cit., p. 1.

¹¹⁷ E. GILSON, *La Philosophie au Moyen Age*, op. cit., ed. cit., p. 177.

Hay que tener en cuenta, además, que el Ideal Sapiencial de Alcuino de York y Carlomagno, cuya manifestación más concreta fue el *renacimiento carolingio*, no fue un fenómeno restringido al área literaria o cultural sino que tuvo mucha mayor profundidad: «constituyó el primer intento emprendido en Europa para remodelar toda una sociedad según un programa y un plan»¹¹⁸. Un plan mesiánico que consistía en trasladar la *Ciudad de Dios* desde el *aevum* intemporal al terrenal *Imperium Christianum* del Rey de los Francos. El arquetipo político salomónico del Rey Sabio, cuya semilla habían sembrado los Padres de la Iglesia, habían regado San Isidoro o Beda el Venerable y habían intentado encarnar con éxito parcial algunos reyes germánicos, sólo ahora germinaba en toda su plenitud. Y es que es éste y no otro el rasgo distintivo del renacimiento carolingio: su condición de empresa política católica, dado que tanto la política educativa como el fenómeno literario derivados del renacimiento carolingio se deben «exclusivamente a una decisión regia, costeada a sus expensas»¹¹⁹. Una empresa, mezcla de eclesiología regia y paternalismo carismático, cuyos logros culturales, en opinión de Walter Ullmann, «tienen pocos paralelos, si tienen alguno, en la historia europea»¹²⁰.

Este historiador pone de nuevo el dedo en la llaga cuando se pregunta: «¿resulta creíble que un hombre del calibre de Carlomagno, con su sentido de estado, con su sabiduría práctica, con su ojo clínico para valorar las realidades concretas, hubiera consagrado tantas energías a un movimiento puramente literario y cultural?... ¿No resulta un poco irrealista, e incluso anacrónico, asegurar que el renacimiento de las Letras fue un fin en sí mismo? Si esto fue todo, el fenómeno definido por el término *renacimiento carolingio* no sería otra cosa que un movimiento estético que mantuvo a un cierto número de sabios ocupados en sus celdas y estudios, un movimiento que preservó un buen número de obras de la Antigüedad para la posteridad, siendo uno de los ejemplos más tempranos de estudio por amor al estudio... engendrado y apoyado en exclusiva por un hombre que tenía más experiencia en el trato con los caballos y en el manejo de una espada que en el uso de la lengua latina... Lo que no consigo entender... es cómo puede un movimiento literario y cultural flotar en medio del vacío, sin conexiones con la sociedad que lo rodeaba... ¿No están los fenómenos literarios y culturales íntimamente ligados con la sociedad en la que tienen lugar?»¹²¹.

¹¹⁸ W. ULLMANN, *A History of political Thought: the Middle Ages*, op. cit., ed. esp. cit., p. 229.

¹¹⁹ W. ULLMANN, *The Carolingian Renaissance and the Idea of Kingship*, op. cit., p. 3.

¹²⁰ W. ULLMANN, *The Carolingian Renaissance and the Idea of Kingship*, op. cit., p. 3: *is certainly an achievement that has few, if any, parallels in European history*.

¹²¹ W. ULLMANN, *The Carolingian Renaissance and the Idea of Kingship*, op. cit., p. 5.

En efecto, el renacimiento carolingio fue un epifenómeno de un renacimiento mucho más profundo y fundamental. El renacimiento cultural estuvo condicionado por otro renacimiento que tomó su fisionomía del ámbito religioso. El renacimiento que primeramente preocupaba a Carlomagno fue la regeneración espiritual del conjunto del pueblo franco, lastrado por la barbarie, la ignorancia y un paganismo residual aún no erradicado. En suma, podemos decir que el renacimiento pretendido por Carlomagno consistía en la transformación de la sociedad de su tiempo de acuerdo con la doctrina y los dogmas del Cristianismo católico¹²². No sólo estaba en juego, por tanto, un prosaico proceso de renovación de las Letras. Estamos hablando de una dimensión escatológica de la política, del gobierno como instrumento de Dios para la salvación de las almas. He aquí el *quid* de la cuestión.

¿Un *renacimiento avaro*? Los límites del renacimiento carolingio

Jacques Le Goff ha acusado al renacimiento carolingio de ser *un renacimiento avaro, que atesoró y no sembró*, esto es, que no irradió al conjunto de la sociedad del Occidente latino ni la modificó sustancialmente¹²³. En muchos aspectos, Le Goff no anda errado, si bien cabe hacerle muchas matizaciones que giran en torno a la definición de los verdaderos límites y alcance de este renacimiento tan cuestionado.

Ciertamente, los intelectuales laicos del círculo palatino de Aquisgrán no fueron sino *meteoros fugaces* en medio de una sociedad aún bárbara¹²⁴. Sin duda, los límites del renacimiento carolingio coinciden en su mayor parte con la nítida frontera cultural existente entre el clero y el laicado, dado que la participación de los laicos en el renacimiento carolingio fue inevitablemente pasiva y secundaria. En efecto, «los límites del renacimiento carolingio a duras penas excedieron las dimensiones de una cultura religiosa circunscrita al clero y las órdenes monásticas, al mismo tiempo que la sociedad laica vivía inmersa en un *momentum* propio, en el que

¹²² W. ULLMANN, *The Carolingian Renaissance and the Idea of Kingship*, *op.cit.*, pp. 6-7.

¹²³ *El renacimiento carolingio en vez de sembrar, atesora ¿Puede haber un renacimiento avaro?* (J. LE GOFF, *Les intellectuels au Moyen Age*, *op. cit.*, *ed. cit.*, p. 27). Hay que resaltar que en el prefacio a la reedición de esta obra, veinte años después de su primera publicación, el gran investigador francés matizó sensiblemente estos juicios tan desfavorables.

¹²⁴ H. PIRENNE, *Mahomet et Charlemagne*, *loc. cit.*; hubo excepciones, sin embargo, como atestigua el estudio de Pierre RICHIÉ, «Les bibliothèques de trois aristocrates laïcs carolingiens», *Moyen Age*, 1963, pp. 87-104.

predominaban ideas religiosas y prácticas legales precarolingias, viéndose afectada pero no determinada por la *novitas* eclesiástica»¹²⁵.

No en vano, sólo unos pocos miembros de la alta aristocracia podían leer y componer textos literarios, si bien la mayoría podía redactar sin problemas un documento o escribir una carta. A lo que añade que evidentemente, no todos los condes eran letrados en la época de Carlomagno, como demuestran las precauciones que tomaban los *missi dominici* para que se les leyera a los *comites* sus instrucciones en el caso de que ellos no supieran leer¹²⁶. Sin embargo, también conocemos el caso de un conde carolingio que redactó una *formula* para su *vicarius* con instrucciones precisas de cómo proceder, lo que indica que en el nivel subcondal de los *vicarii* y *centenarii* podía haber *litterati*¹²⁷. Además, hay que matizar que en el estrato de propietarios libres (los *mediocres*), se descubre a algunos que podían leer y escribir en latín de forma rudimentaria, esto es, gente capaz de reconocer las *formulae* más habituales de un documento legal en latín, así como de figurar en una lista de signatarios¹²⁸.

Ahora bien, los problemas existentes a la hora de verificar la aplicación en la sociedad del siglo IX de las formulaciones sapienciales palatinas, bien pueden deberse a los desfases (los *décalages* de la historiografía francesa) entre la ideología oficialista del círculo aquisgranense y las mentalidades sociales imperantes en un *Regnum Francorum* aún dominado en muchos de sus estratos por inercias germánicas y paganas. Estos desfases entre la alta cultura de las élites y la cultura popular estarían en conformidad con lo que Ferdinand Braudel bautizara en su día como *los tiempos de la historia*, en particular con la noción de «tiempo largo» (*longue durée*)¹²⁹.

Algo así ocurre cuando el armazón ideológico del poder no alcanza difusión fuera de palacio, cuando las mentalidades y estructuras sociales demuestran ser impermeables a los mensajes que propagan el estado o la Iglesia. Cuando un ideario reformador y novedoso, dominante en las esfe-

¹²⁵ J.L. NELSON, *On the Limits of the Carolingian Renaissance*, art. cit., pp. 51 y 66.

¹²⁶ J.L. NELSON, *Literacy in Carolingian government*, art. cit., p. 282.

¹²⁷ J.L. NELSON, *Literacy in Carolingian government*, art. cit., p. 285.

¹²⁸ J.L. NELSON, *Literacy in Carolingian government*, art. cit., p. 269.

¹²⁹ Ferdinand BRAUDEL, *Écrits sur l'histoire*, París, 1969, pp. 11-13. Esta pluralidad de las duraciones parte de la *descomposición de la Historia en planos escalonados*, es decir, un tiempo social, un tiempo geográfico, un tiempo político (vid. Guy BOURDÉ y Hervé MARTIN, *Les écoles historiques*, París, 1990, ed. esp. *Las Escuelas históricas*, Madrid, 1992, p. 159). La perduración excesiva de las estructuras puede devenir en su transformación en elementos estabilizadores que obstruyen la evolución de la sociedad («Histoire et sciences sociales: La longue durée», *Annales E.S.C.*, 4, 1978, pp. 725-753). Los marcos mentales, afirma, pueden ser *prisiones de larga duración* para una sociedad.

ras del poder, no consigue alterar sustancialmente las realidades materiales y las mentalidades imperantes, se debe, a menudo, a que son las mentalidades sociales las que manifiestan un desfase (*décalage*) respecto al mundo de una *intelligentsia* adelantada al resto de las estructuras de la sociedad, como la encarnada por la Academia palatina carolingia, que cumpliría, en nuestra opinión, una *función aceleradora* del proceso civilizador¹³⁰ frente a las inercias y atavismos bárbaros de origen germánico¹³¹.

Walter Ullmann, siempre incisivo, ha aportado una imagen muy plástica para definir la relación de patronazgo intelectual de Carlomagno con sus clérigos áulicos. Ha puesto el ejemplo, *mutatis mutandis*, de la relación política existente entre la presidencia de los Estados Unidos de América y los físicos atómicos del proyecto Manhattan en los años de la Segunda Guerra Mundial o los científicos de la NASA durante la carrera espacial, siendo centros culturales de la época carolingia como Metz, Tours o Fulda definidos por Ullmann como *el Cabo Cañaveral carolingio*¹³². Y es que, de algún modo, la verdadera obra de Carlomagno consistió en organizar y centralizar las actividades culturales que habían estado dispersas en numerosas escuelas locales, al tiempo que dispuso un importante material de base para el trabajo intelectual de sus sabios y sus discípulos poniendo a su disposición los cuantiosos recursos de su reino¹³³.

Creemos que es en este contexto donde hay que situar algunas cifras denotadoras de la amplitud del proyecto cultural, educacional y evangelizador emprendido por Carlomagno. En el periodo que va del año 768 (año de su ascensión al trono franco) al 814 (fecha de su muerte) se construyeron en el Imperio Franco la nada despreciable cifra de 16 catedrales, 232 monasterios y 65 palacios. Un indicio más que seguro de energía política, pujanza cultural, devoción religiosa, prosperidad económica y vitalidad social encaminados a la erección de la *Civitas Dei* terrena que soñaba el emperador¹³⁴.

Por nuestra parte, hacemos nuestro el juicio de Rosamond McKitterick sobre los frutos del renacimiento carolingio: «la recreación de la Tradición académica (de la Antigüedad) fue el logro más espectacular de los

¹³⁰ Jacques LE GOFF, «Temps brefs, Temps longs: perspectives de recherche», *Cahiers de Clio*, 15, 1968, (ed. esp. en *Lo maravilloso y lo cotidiano en el Occidente medieval*, Madrid, Barcelona, 1994, p. 160).

¹³¹ J. LE GOFF, *Temps brefs*, *loc. cit.*: «en el seno de fenómenos íntimamente ligados entre sí por estructuraciones internas hay bloques que marchan lentamente y otros que lo hacen rápidamente, hay toda una serie de fenómenos históricos que se mueven a remolque».

¹³² W. ULLMANN, *The Carolingian Renaissance and the Idea of Kingship*, *op. cit.*, p. 13.

¹³³ H. FICHTENAU, *Das karolingische Imperium*, *op. cit.*, *ed. cit.*, p. 111.

¹³⁴ C. HEITZ, *La arquitectura carolingia*, *art. cit.*, p. 260.

carolingios, pero también resulta ser una manifestación de la sustancia, definición y forma que dieron a todos los aspectos de la vida cristiana... por tanto, el éxito duradero del proyecto carolingio puede ser atribuido a las diversas actividades de los obispos, sacerdotes y monjes de los reinos carolingios. La legislación de los Francos había definido las funciones del rey y del clero resaltando los aspectos pedagógicos y pastorales del sacerdocio y la necesidad de que el conjunto del pueblo de Dios fuera correctamente instruido en la fe, la doctrina y la moral... la implementación de las reformas dentro del renacimiento carolingio puede ser entendida como uno de los intentos más tempranos de poner en práctica un ideal social creando una sociedad para el futuro... una sociedad que, después de todo, es una parte fundamental de lo que concebimos como civilización europea»¹³⁵.

Podemos complementar este juicio historiográfico con el de los contemporáneos de Carlomagno, plenamente conscientes de lo que estaba surgiendo en su época. *Carlos* —escribe el abad Walafrido Estrabón— *entre todos los reyes, era el más ávido en la búsqueda diligente de sabios y en ofrecerles los medios para que pudiesen filosofar en paz y comodidad, y en razón de esto consiguió volver la extensión nebulosa y, por así decirlo, casi ciega, del reino que Dios le confiara, en un país luminoso por la nueva irradiación de toda la ciencia, en parte desconocida antes para este mundo bárbaro.* La *renovatio* cultural, de igual modo que *una llama salida de las cenizas*, afirma el monje benedictino Heirico de Auxerre, se debió a la intervención personal de Carlomagno, *a quien las Letras deben rendir un homenaje tal que le procuren un eterno renombre* remacha el abad Lupo de Ferrières, otro destacado intelectual carolingio¹³⁶.

Con todo, el más rotundo juicio sobre los frutos del renacimiento carolingio formulado por sus contemporáneos lo encontramos, ¡cómo no!, en unas líneas de Alcuino de York: *aunque el conjunto de Europa quedó desolado por el fuego y la espada de los Hunos y los Godos, ahora, por la misericordia del Señor, Europa está tan iluminada por una multitud de iglesias como el Cielo con sus incontables estrellas*¹³⁷.

¹³⁵ R. MCKITTERICK, *The Frankish Church and the Carolingian Reforms*, op. cit., p. 209.

¹³⁶ Apud P. RICHÉ, *Les carolingiens*, op. cit., p. 310.

¹³⁷ ALCUINO DE YORK, *Epistola XXVI*; apud P. BROWN, *The Rise of Western Christendom*, op. cit., p. 439.

PARTE QUINTA

**La hora de los obispos sabios:
levitización y fractura del Imperio Carolingio**

CAPÍTULO XIV

El reinado de Luis el Piadoso y la entrada en escena de los obispos

Contubernium en palacio: la lucha por el poder en Aquisgrán en el 814

Apenas murió Carlomagno, su hijo Luis el Piadoso, llamado *el Monje* (778-840) en son de burla por algunos cortesanos, expulsó de la corte imperial de Aquisgrán a las mujeres *de costumbres ligeras* y obligó a sus *alegres* hermanas (*las palomas del emperador* como las llamaba Alcuino de York) a retirarse a un monasterio. Ciertamente, el espectáculo que ofrecía el *palatium* debió resultar ofensivo a los ojos de Luis, quien había considerado seriamente la posibilidad de profesar en un monasterio en su juventud (siguiendo los pasos de su tío-abuelo Carlomán, que renunció a la mayordomía por este motivo), algo que le impidió hacer su padre, y la convicción de que *un hombre de tanta piedad no debía cuidar únicamente de su propia salvación sino buscar la de muchos a través de la suya*, según dice su biógrafo¹.

El cronista palatino conocido como *El Astrónomo* y el arquitecto cronista Eginardo califican al unísono como *contubernium* la forma de vida que habían llevado las hermanas de Luis el Piadoso durante la vejez de su

¹ EL ASTRÓNOMO, *Vita Hludowici Imperatoris*, c. 19, ed. E. Tremp, *M.G.H. Scriptores Rerum Germanicarum*, 64, Hannover, 1995; *apud* Cl. STANCLIFFE, *Kings who opted out*, *art. cit.*, p. 173.

augusto padre (insinuando una senilidad del emperador que no era real, ya que esta condescendencia con los pecados de la carne había sido siempre su proceder).

Según los cronistas, este *contubernium* habría profanado la *domus paterna* y creado un *scandalum*, puesto que en Aquisgrán el *coetus femineus permaximus erat*². Ciertamente, éstos no serían sino hechos anecdóticos si la moralidad del emperador y su familia no se hubieran convertido en cuestión de estado. Se había producido una evolución de la mentalidad, una cristianización de las actitudes. Este nuevo moralismo sería fruto de la reforma de la Iglesia y de la renovación cultural emprendidas por Carlomagno. A través de esa insistencia nueva en la moralidad el saneamiento de las costumbres pasó a ser uno de los objetivos del poder. La propia renovación moral del círculo imperial ilustra ese estado de espíritu y en todas esas tentativas se perfilaba el nuevo ideal de un palacio-monasterio en lo que, sin duda, sería una reorientación profundamente significativa para el futuro³.

Según nos informa también el Astrónomo, los funerales de Carlomagno (quien había hecho donación de tres cuartas partes de su tesoro a la Iglesia en su testamento, dejando únicamente una duodécima parte de sus bienes a sus familiares)⁴, organizados por su hija preferida, Berta, fueron seguidos de un corto intervalo de confusión en torno a la figura que detentaría realmente el poder en la *civitas imperialis* de Aquisgrán. Luis, a quien la muerte de su padre sorprendió en su reino de Aquitania, temía una conspiración para arrebatarle el trono por parte de los *proceres palatii* de Aquisgrán, hacia quienes sentía un hondo recelo desde hacía tiempo⁵.

Además de las licenciosas hijas de Carlomagno, las crónicas mencionan que Ludovico Pío limpió Aquisgrán de una legión de *meretrices*. Ahora bien, lo cierto es que esta limpia de meretrices no afectó solamente a las numerosas concubinas del anterior emperador, un polígamo de extraordinario vigor a sus sesenta años. En efecto, a la muerte de su última esposa legítima, Liutgarda, Carlomagno había tomado al menos cuatro concubinas.

Parecería que el emperador franco se había inspirado en el pasaje del *Cantar de los Cantares* en el que se dice que el rey Salomón tuvo nada menos que sesenta esposas y ochenta concubinas. La verdad es que el

² EL ASTRÓNOMO, *Vita Hludowici Imperatoris*, caps. 21 y 23, *op. cit.*; *apud* J.L. NELSON, *La cour impériale de Charlemagne*, *art. cit.*, p. 190.

³ J. PAUL, *L'Église et la culture en Occident*, *op. cit.*, *ed. cit.*, t. 1, p. 15.

⁴ H. FICHTEAU, *Das karolingische Imperium*, *op. cit.*, *ed. cit.*, pp. 210-211.

⁵ J.L. NELSON, *La cour impériale de Charlemagne*, *art. cit.*, p. 189.

emperador vivía de un modo muy similar al de los jefes de clan francos de épocas ancestrales, rodeado de concubinas y bastardos (según el modelo laxo de matrimonio germánico llamado *Friedelehe*, en el seno del cual él mismo había nacido), contravinando una Capitular a favor del matrimonio monogámico y canónico que él mismo había promulgado⁶.

No es de extrañar, por tanto, que se cuenten más de dos docenas de bastardos imperiales, entre hijos y nietos, residentes en las *mansiones* de Aquisgrán, lo que convertía estas estancias en una suerte de «guardería». Pero lo que para Carlomagno era un mero *Friedelehe* acorde con las costumbres ancestrales de su pueblo, para su piadoso hijo sería un despreciable *contubernium*. La cristianización de las costumbres llegaba así a la corte imperial.

Con todo, en el Aquisgrán del 814 también residían monjas de gran prestigio moral como Gundrada, la abadesa Teodrada de Schwarzbach (hija de Carlomagno y Fastrada)⁷ o la abadesa Gisela de Chelles (hermana de Carlomagno e impulsora de la redacción de los *Annales Mettenses Priores* en el año 806)⁸, además de numerosas hijas de los grandes dignatarios francos. Además, algunas de las hijas de Carlomagno de supuesta vida licenciosa, como Berta y Rotruda (quien, al igual que Berta tuvo un amante reconocido, el noble austrasiano Rorgon), tuvieron una gran reputación como princesas letradas⁹.

En esta dirección, parece indudable que el fenómeno de las reinas y princesas letradas carolingias no ha recibido la atención que merecía: y es que está claro que las mujeres, de cuya posesión de habilidades literarias hay un amplio cuerpo de evidencias, jugaron un papel prominente en la instrucción de los niños en el seno de la familia a lo largo de la Alta Edad Media. Miembros femeninos de la familia real, como Gisela y Rotruda, hermana e hija de Carlomagno, y Gisela, hermana de Carlos el Calvo, por no mencionar a aquellas mujeres aristócratas que contrajeron matrimonio con gobernantes carolingios como Hildegarda, Ermentruda, Judith o Richardis, son consistentemente mencionadas como personas instruidas y un cierto número de tratados y comentarios de la Biblia les fueron dedicados¹⁰.

⁶ H. FICHTENAU, *Das karolingische Imperium, op. cit., ed. cit.*, pp. 63-64; *vid.* P. TOUBERT, «La théorie du mariage chez les moralistes carolingiens», *Il matrimonio nella società altomedievale, XXIV Settimane de studio del Centro Italiano di studi sull'Alto Medioevo*, t. 1, Spoleto, 1977, pp. 233-285.

⁷ K. BOSL, *Franken um 800, op. cit.*, p. 67.

⁸ M. INNES, *Kings, monks and patrons, art. cit.*, p. 317.

⁹ Georges TESSIER, *Recueil des chartes de Charles II*, t. 3, París, 1955, p. 40.

¹⁰ R. MCKITTERICK, *Royal patronage of culture in the Frankish Kingdoms, art. cit.*, p. 107.

Efectivamente, en la expulsión de las *meretrices* por parte de Luis el Piadoso había tanto de cálculo político (red de alianzas familiares y amorosas de sus enemigos) como de moralismo, dada la identidad de alguna de ellas y dado también que el apelativo *meretrices* englobaba en un *totum revolutum* tanto a castas monjas, a las díscolas hijas del emperador y a las *ancillae* (sirvientas y concubinas)¹¹. La difamación y demonización de las *palomas del emperador* formó parte, según Janet L. Nelson, de una verdadera operación propagandística tendente a devaluar el espíritu imperante en la corte imperial durante el reinado de Carlomagno y realzar, por contra, la reforma de las costumbres impuesta por Ludovico Pío¹².

Por tanto, la llegada desde Aquitania a Aquisgrán de Luis el Piadoso, con expulsión de las *meretrices* incluida, tuvo toda la apariencia de ser un autogolpe de estado (*un coup d'État, une marche sur Aix*) en el que no faltó cierta violencia. Incluso, algunos de los *proceres palatii* rebeldes fueron ejecutados y otros exiliados, con el poderoso Wala a la cabeza. Se cita entre los ejecutados a un tal Oduino, un nieto de Carlos Martel que parece ser que era el amante de una de las hijas del emperador difunto¹³. Entre los exiliados se nombra a tres de los hijos bastardos de Carlomagno: Teodorico, Drogón (futuro obispo de Metz) y Hugo de Saint-Quentin (futuro abad de Saint-Bertin y archicapellán de Carlos el Calvo), siendo los tres tonsurados y enclaustrados para evitar que se vieran envueltos en conspiraciones contra el nuevo emperador (su pertenencia a la *regia stirps* los convertía en potencialmente peligrosos, ya que la bastardía no inhabilitaba para la sucesión regia entre los Francos).

El exilio de los «académicos»: la facción de Wala y su caída en desgracia

Parece ser que, en los últimos años del reinado de Carlomagno, los *proceres palatii* de Aquisgrán estaban acaudillados por Wala, el poderoso primo de Carlomagno conocido con el sobrenombre de *Arsenius* en la Academia palatina¹⁴. Wala habría detentado en los últimos años del rei-

¹¹ J.L. NELSON, *La cour impériale de Charlemagne*, art. cit., p. 190.

¹² J.L. NELSON, *La cour impériale de Charlemagne*, art. cit., p. 191; en torno a esta cuestión *vid.* el artículo de esta misma autora, «Women at the Court of Charlemagne: a case of monstrous regiment?», *Medieval Queenship*, ed. J.C. Parsons, Nueva York, 1993, pp. 43-61.

¹³ J.L. NELSON, *La cour impériale de Charlemagne*, art. cit., pp. 189-190.

¹⁴ Sobre su figura, *vid.* L. WEINRICH, *Wala. Graf, Mönch und Rebel. Die Biographie eines Karolingers*, Lübeck, 1963.

nado de Carlomagno, según refiere el Astrónomo, el lugar más alto en el favor imperial (*locus summus apud imperatorem*)¹⁵. El anciano emperador habría prestado oído atento a sus consejos, puesto que poseía *una gran elocuencia en varias lenguas* (¿germánica y latina?)¹⁶. No hace falta recordar el poder político de la *eloquentia* en la corte carolingia.

Por tanto, Wala, secundado muy de cerca por su cultivado hermano Adelardo de Corbie, por el abad Fredegiso de San Martín de Tours y por Eginardo, habría sustituido a Alcuino de York (muerto en el 804) como principal consejero del emperador y cabeza de sus *participes secretorum*. De hecho, en el año 810, tras la muerte inesperada de su hijo, el rey Pipino de Italia, Carlomagno confió el gobierno conjunto del *Regnum Italiae* durante tres años a los dos hermanos, Wala y Adelardo, hasta que en el año 813 lo entregó finalmente al hijo de Pipino, Bernardo¹⁷.

Wala no contaba sólo con su elocuencia, también disponía de una sólida red de alianzas familiares. Entre los *palatini* de Carlomagno, muchos eran *familiares* del emperador a quienes unían lazos de *amicitia* con Wala. En primer lugar, sus hermanos. En efecto, los cuatro hijos del arnulfingo Bernardo (hijo bastardo de Carlos Martel y tío, por tanto, de Carlomagno, de quien fue el principal consejero áulico hasta la aparición de Alcuino de York en escena): Adelardo, Bernardo, Gundrada y el propio Wala, ocuparon siempre posiciones de preeminencia en la corte de Aquisgrán.

El principal de entre ellos fue Adelardo (774-826), un erudito monje miembro del círculo académico de Alcuino de York que profesó en Montecassino antes de ser elegido abad de Corbie (inmensa ciudad monástica que contaba con más de trescientos monjes y una multitud de artesanos y campesinos). Según cuenta su biógrafo Pascasio Radberto, Carlomagno valoraba su *familiaire consilium*, llegando incluso a confiarle el gobierno de Italia durante unos años¹⁸. Lo mismo se puede decir de su hermano Bernardo, otro monje que siempre se contó entre los *palatini*¹⁹. En cuanto a

¹⁵ EL ASTRÓNOMO, *Vita Hludowici Imperatoris*, c. 21, *op. cit.*; *apud* J.L. NELSON, *La cour impériale de Charlemagne*, *art. cit.*, p. 184.

¹⁶ PASCASIO RADBERTO, *Vita Adalhardi*, XXXII, ed. J.P. Migne, *Patrologia Latina*, t. 120, col. 1526; *apud* J.L. NELSON, *La cour impériale de Charlemagne*, *art. cit.*, p. 184.

¹⁷ M. DEANESLY, *A History of Early Medieval Europe*, *op. cit.*, p. 328. François L. GANSHOF apunta que incluso la designación de Luis el Piadoso como sucesor de Carlomagno habría sido impulsada por Wala («La fin du règne de Charlemagne: Une décomposition», *Zeitschrift für Schweizerische Geschichte*, 28, 1948, p. 451). No parece plausible esta hipótesis si tenemos en cuenta que Ludovico Pío era el único hijo que le quedaba al emperador y que Wala sería luego exiliado por aquél a quien presuntamente habría favorecido.

¹⁸ M. DEANESLY, *A History of Early Medieval Europe*, *op. cit.*, p. 328.

¹⁹ J.L. NELSON, *La cour impériale de Charlemagne*, *art. cit.*, p. 184.

Gundrada, ella también una religiosa consagrada, gozó de extraordinaria influencia en la corte. Alcuino de York, su amigo, la calificaba en una carta como *in palatio ceteris virginibus exemplar* y solicitó su intercesión ante Carlomagno a propósito del famoso incidente del clérigo fugado que ya hemos mencionado anteriormente.

No resulta extraño, por consiguiente, que una de las primeras medidas de Luis el Piadoso al llegar al trono fuera decretar el exilio de Wala de la corte de Aquisgrán: el nuevo emperador no quería tutores. A partir de su exilio, Wala se consagró a la erección en Sajonia de una abadía filial de su monasterio patrimonial de Corbie, del que estaba a cargo su hermano Adelardo. Esta nueva abadía, situada junto al río Weser, recibió el nombre de Korwie (*Corbeia nuova*) y su fundación, fechada en el año 815, contó con la anuencia de un Ludovico Pío seguramente contento de ver a su enemigo ocupado en asuntos de cariz tan poco político.

Parece ser, según algunos autores, que Ludovico Pío temía la instauración, de acuerdo con las atávicas prácticas merovingias, de un *regnum* por parte de Wala que estaría subordinado teóricamente a la égida del imperio pero conservaría su autonomía política²⁰. Un *regnum*, en definitiva, de características similares al que Carlomagno había concedido a su nieto Bernardo en Italia y que sería de inmediato causa de conflicto. Lo cierto es que, cuando murió su padre el rey Pipino, el joven Bernardo había sido llevado por su abuelo Carlomagno a las *mansiones* de Aquisgrán junto con sus cuatro hermanos, por lo que no se puede descartar que su posterior rebelión encaje en la dinámica de resistencia del círculo palatino afecto a Wala, un círculo que podríamos definir como «los académicos», por pertenecer a la Academia palatina en su mayor parte y ser herederos del ideario de Alcuino.

Ahora bien, este hipotético propósito «secesionista» de Wala no encajaría bien con su posterior acaudillamiento del partido clerical imperial que abogaba por el mantenimiento de la unidad del imperio a toda costa. De hecho, Mohr ha señalado que la facción de Wala fue el auténtico germen del que nacería años después lo que se ha conocido por parte de la historiografía como «partido clerical imperial» (*kirchliche einheitspartei*)²¹.

A partir de un pasaje de la *Vita Hludowici* del Astrónomo parece deducirse que lo que en realidad Luis el Piadoso podía estar temiendo era que Berta, la más influyente de las hijas de Carlomagno, siguiera el ejemplo de Hiltruda (una hija de Carlos Martel que decidió casarse por su cuenta y riesgo con el duque bávaro Odilón hacia el 748) y contrajera

²⁰ R. COLLINS, *Charlemagne and his critics*, art. cit., p. 203.

²¹ Walter MOHR, «Die kirchliche Einheitspartei und die Durchführung der Reichsordnung von 817», *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 72, 1961, p. 8.

matrimonio con algún poderoso dignatario de sangre arnulfinga que pudiera disputarle el trono imperial²².

El nuevo paradigma: un Ideal *levítico* para la civilización de la liturgia

En definitiva, cabría preguntarse: ¿había algo más que una purga política sucesoria en los acontecimientos del 814? ¿No se trataba acaso de una pugna entre dos mentalidades políticas y culturales contrapuestas? Ciertamente, la llegada de Luis el Piadoso a Aquisgrán en el año 814 supuso un cambio radical en el *ethos* de la corte imperial, siendo la introducción por parte de su séquito de clérigos y monjes aquitanos de un régimen de moralidad estricta tan sólo un movimiento más dentro de una compleja partida de ajedrez política e ideológica. Y es que el exilio de Wala, de Berta o de Angilberto suponía el desplazamiento de aquellos que habían mantenido viva la llama de la Academia palatina de Carlomagno tras la muerte de Alcuino de York, una Academia que iba ahora a dejar de existir.

Lo cierto es que el espíritu didascálico de la Academia palatina, más *humanístico* en cierta forma, esto es, más abierto a las Letras seculares y los debates filosóficos de la Antigüedad, a la vez que extraordinariamente permisivo con la laxa moral sexual de sus integrantes, iba a desaparecer a manos de un nuevo Ideal Sapiencial diferenciado del propugnado por Alcuino de York. Un nuevo ideario de espíritu pietista y factura benedictina, inspirado por *el ala radical* del clero carolingio, incubado en Aquitania a la sombra de Luis el Piadoso y liderada por el gran abad San Benito de Aniano.

Este nuevo paradigma ideológico carolingio, en el cual la cultura literaria era tan importante como en el alcuínico, podría encajar en la denominación de *Ideal levítico*. Nos inspiramos para ello en conceptos historiográficos tales como *moralismo levítico* (André Vauchez) y *civilización de la liturgia* (Etienne Delaruelle), ambos aplicados a las mentalidades del periodo de Luis el Piadoso²³. A partir de los estudios de estos dos autores

²² R. COLLINS, *Charlemagne and his critics*, art. cit., pp. 204-205. A la facción de Wala pertenecerían en esos años también importantes personajes de la corte como el abad laico Angilberto de Saint-Riquier, amante de la ahora recluida Berta (quien moriría a los pocos meses de ser enclaustrada) y el inteligente hijo ilegítimo de ambos, el aún muy joven conde Nitardo de Saint-Riquier, que sería un historiador de renombre (y un cronista que en el futuro no hablaría muy bien de Ludovico Pío).

²³ Vid. André VAUCHEZ, *La spiritualité du Moyen Age occidental (VIIIe-XIIe siècles)*, París, 1985, ed. esp. *La espiritualidad del Occidente medieval (siglos VIII-XII)*, Madrid, 1995, pp. 13-31, y Etienne DELARUELLE, «La Gaule chrétienne à l'époque franque», *Revue d'Histoire de l'Église de France*, 38, 1952, pp. 64-72.

(a los que habría que añadir a Yves Congar) se comprueba que durante el reinado de Luis el Piadoso se produjo en el Imperio Carolingio una cierta evolución hacia presupuestos eclesiológicos, esquemas morales y dinámicas litúrgicas imbuidas de un ritualismo y un rigorismo moral de espíritu «levítico», esto es, inspirados en el sacerdocio del Antiguo Testamento.

En efecto, en los tiempos carolingios el prestigio del Antiguo Testamento creció tanto que se consideraba la *Vetus Lex* de fundamental importancia para resolver asuntos políticos y eclesiásticos. Se puede decir que, en particular, el *Deuteronomio* y el *Levítico* proveyeron de un código de leyes con sanción divina a aquellos clérigos carolingios ansiosos por buscar normas y regulaciones²⁴.

En realidad, el lenguaje legalista del Antiguo Testamento era el que mejor se acomodaba al pensamiento político carolingio. De ahí que los pontífices del siglo IX opten en sus cartas por citas veterotestamentarias. La sociedad carolingia en su conjunto era ritualista y legalista, con un sentido de la religiosidad muy parecido al del Antiguo Israel, lo que habría llevado a los clérigos de esta época a preferir el Antiguo sobre el Nuevo Testamento²⁵.

André Vauchez ha definido así este ritualismo tardocarolingio: «en este clima espiritual en el que la Iglesia se identificaba con el *pueblo de Dios* de la Biblia, la concepción misma del sacerdocio fue influenciada de manera determinante por el modelo de servicio del culto mosaico. El sacerdote carolingio, hombre de plegaria y sacrificio más que de predicación y testimonio, está bastante cerca del levita. A los ojos de los fieles aparece como un especialista de lo sacro, que se distingue de ellos por el conocimiento que tiene de los ritos y de las fórmulas eficaces»²⁶. En este sentido, se ha apuntado que la liturgia se transformó durante el periodo carolingio en *una empresa política*, como muestran los numerosos pasajes de las Capitulares carolingias consagrados a su meticulosa regulación²⁷.

En el nivel del pensamiento se produjo un fenómeno sincrónico y paralelo a este movimiento ritualista y rigorista *levítico*. En efecto, el con-

²⁴ Rob MEENS, «The uses of the Old Testament in Early Medieval Canon Law», *The Uses of the Past in the Early Middle Ages*, op. cit., p. 67. Vid. Mayka DE JONG, «Old Law and new-found power. Hrabanus Maurus and the Old Testament», *Centres of Learning. Learning and Location in Pre-Modern Europe and the Near-East*, Leiden, 1995, pp. 161-174.

²⁵ Arnold ANGENENDT, *Das Frühmittelalter. Die abendländische Christenheit von 400 bis 900*, Stuttgart, 1990, pp. 346-347.

²⁶ A. VAUCHEZ, *La spiritualité du Moyen Age*, op. cit., ed. cit., p. 16; en torno a la civilización de la liturgia vid. Eric PALAZZO, «Foi et croyance au Moyen Age: les médiations liturgiques», *Annales E.S.C.*, 53, 1998, pp. 1131-1154.

²⁷ P. RICHÉ, *Les clercs carolingiens au service du pouvoir*, art. cit., p. 15.

cepto de «especialista de la liturgia» y el monopolio sacerdotal de la espiritualidad cristiana en este periodo (traducido en la celebración de misas votivas sin asistencia de fieles o en la progresiva exclusión del laicado de unos oficios divinos convertidos en prerrogativa de personas especializadas)²⁸ iría unido al surgimiento de un Ideal Sapiencial levítico que excluía a los laicos del acceso a la alta cultura. Y es que esta espiritualidad «levítica» erosionó el proceso de eclesialización del laicado que había iniciado el renacimiento carolingio al aumentar las distancias mentales y culturales entre el clero y el común de los fieles laicos²⁹.

Lo que había comenzado en tiempos de Carlomagno siendo un proyecto de evangelización y alfabetización de los laicos terminó por centrarse únicamente en la reforma espiritual del clero y el monacato. Este proceso trajo consigo el rápido eclipse de la escuela palatina de Aquisgrán como epicentro cultural del Imperio Carolingio y su sustitución por centros regionales, particularmente abadías y escuelas catedralicias³⁰.

En realidad, esta evolución final del renacimiento carolingio está pre-determinada, de alguna manera, desde sus inicios. No había posibilidad ya de que surgieran sabios laicos, como lo habían sido Casiodoro y Boecio, capaces de ser ministros y filósofos a un tiempo. Carlomagno había transformado a los clérigos y monjes de su círculo palatino en hombres de gobierno y de acción. Impuso una actividad febril a intelectuales antes reclusos en sus bibliotecas como Alcuino de York o Teodulfo de Orléans. El renacimiento carolingio dio al clérigo letrado un sitio nuevo en la sociedad y un nuevo papel político³¹. En efecto, el empleo generalizado de clérigos en las cancillerías les concederá un virtual monopolio de los cuadros burocráticos de la administración regia que duraría cuatro siglos. Por consiguiente, la clericalización de la alta cultura implicó también una clericalización de las estructuras políticas.

²⁸ A. VAUCHEZ, *La spiritualité du Moyen Age*, op. cit., ed. cit., p. 18; en este sentido, vid. Cyrille VOGEL, «La réforme liturgique sous Charlemagne», *Karl der Grosse: Lebenswerk und Nachleben*, 2, *Das geistige Leben*, ed. B. Bischoff, Düsseldorf, 1965, pp. 217-232, y «La réforme culturelle sous Pepin le Bref et sous Charlemagne», *Das Karolingische Renaissance*, ed. E. Patzelt, Graz, 1965, pp. 173-242.

²⁹ Yves CONGAR, *L'ecclésiologie du Haut Moyen Age*, París, 1968, pp. 97-98.

³⁰ F.J.E. RABY, *A History of Christian-Latin Poetry from the Beginnings to the Close of the Middle Ages*, Oxford, 1953, vol. 1, p. 177, y Fr. BRUNZHÖLZL, *Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters*, op. cit., ed. cit., t. 1, p. 316. Estos planteamientos han sido cuestionados por algunos medievalistas en la última revisión de conjunto del reinado: *Charlemagne's Heir. New Perspectives on the Reign of Louis the Pious (814-840)*, ed. P. Godman y R. Collins, Oxford, 1990.

³¹ J. PAUL, *Histoire intellectuelle de l'Occident médiéval*, op. cit., ed. cit., p. 154.

La progresiva exclusión del laicado de la educación literaria y los presupuestos teóricos que abogaban por conferir el monopolio de la *sapientia* al clero (especialmente al episcopado) no serían sino el lógico colofón de una *mentalidad levítica* de más amplia dimensión. El hecho de que el latín permanezca como la lengua de la liturgia al mismo tiempo que se renuncia, tras unos amagos iniciales, a alfabetizar en esa lengua al laicado, habría contribuido a convertir la misa en algo extraño a los fieles.

Los reformadores carolingios, en general, buscaban reforzar la uniformidad de creencias y prácticas religiosas, así como imponer criterios de moralidad y civilización al laicado, pero no estaban particularmente interesados en la accesibilidad de la Sagrada Escritura y la liturgia al pueblo. Operaban en un mundo extremadamente desigualitario y asumían como algo natural los grados de acceso al poder.

Al ser la única lengua escrita, la única utilizable por la liturgia, el latín gozó de un prestigio sin igual. Los clérigos carolingios centraron todos sus esfuerzos en restaurar la verdadera latinidad y el uso de las formas clásicas más puras. Puesto que, de todas formas, muy pocos laicos sabían leer, el resultado fue que el conocimiento de la lengua de culto se convirtió en un privilegio exclusivo del clero y que la liturgia se transformó en una nueva disciplina de lo arcano³².

En realidad, el potencial restrictivo del latín era para algunos clérigos una recomendación de cara a su utilización. Incluso dentro de la propia Iglesia, el completo dominio del latín no estaba al alcance del bajo clero: era suficiente con que fueran capaces de leer un pequeño número de textos básicos. Un perfecto dominio del latín, activo y pasivo, sólo se esperaba del alto clero y de los *potentes*, los laicos de la aristocracia imperial³³. Al igual que el acceso a las Letras significaba diferentes niveles de acceso a la jerarquía eclesiástica, en el seno del laicado el conocimiento directo de las Sagradas Escrituras estaba altamente restringido³⁴.

De hecho, la falta de acceso a una *Divina Pagina* que los fieles *pauperes* sólo conocían exteriormente, como bellos códices cuyo contenido no podían entender, se suplía con lo que San Beda el Venerable llamaba *viva lectio*, esto es, las escenas pintadas o esculpidas en las iglesias que cumplían una función docente suplantando a los libros sagrados, reservados a los clé-

³² A. VAUCHEZ, *La spiritualité du Moyen Age, op. cit., ed. cit.*, p. 19; *vid.* sus otros trabajos *Religion et société dans l'Occident Médiéval*, Turín, 1980, y *Les laics au Moyen Age: pratiques et expériences religieuses*, París, 1987.

³³ J.L. NELSON, *Literacy in Carolingian government, art. cit.*, p. 264.

³⁴ J.L. NELSON, *Literacy in Carolingian government, art. cit.*, p. 265.

rigos³⁵. En esta dirección, llama la atención la queja que un sínodo celebrado en Aquisgrán en el año 816 atribuía a los laicos: éstos se escudaban en su completo desconocimiento de las Sagradas Escrituras para justificar sus numerosos pecados cuando los clérigos en confesión les reprochaban su conducta³⁶.

El progresivo desconocimiento del latín por parte de los laicos tuvo consecuencias no sólo en la comprensión del ritual sino incluso en las *estructuras del parentesco* (esto es, en las relaciones entre miembros laicos y eclesiásticos de un mismo linaje) y en general en el conjunto del ordenamiento de la sociedad. Al constituirse la Iglesia en «detentadora exclusiva y casi *señora* de la lengua latina, cuya superioridad residía conjuntamente en su triple definición como lengua sagrada, lengua *esotérica* y lengua escrita, dispuso de un instrumento susceptible de reforzar a la vez su unidad, su característica de institución *separada* y su impronta sobre el conjunto de la sociedad cristiana»³⁷

En efecto, la condición de única portadora de la sabiduría de la Iglesia, esto es, su *monopolio cultural*, reforzó notablemente su poder material y simbólico en el seno de la sociedad altomedieval. Ahora bien, acaso no debamos ubicar exclusivamente el análisis de esta importante cuestión en un plano ideológico, cultural o litúrgico. Quizá el clericalismo tardocarolingio no fuera sino consecuencia y síntoma de una pérdida de vigor político de la sociedad laica franca del siglo IX.

En un ensayo que tuvo mucho eco, François L. Ganshof planteaba hace algunos años el análisis del fin del reinado de Carlomagno como *un proceso de descomposición* política en el que un anciano y cansado emperador habría perdido el interés por la noción unitaria de *Imperium*³⁸. En efecto, bien pudiera ser que la clericalización de la política y la cultura en tiempos de Ludovico Pío fuera un síntoma más de este proceso de descomposición de las estructuras laicas de poder que habría dado comienzo al final del largo reinado de su padre.

Significativamente, Eginardo nos relata en su *Vita Karoli* que la muerte del emperador también fue seguida de la dispersión de los códices contenidos en su nutrido *armarium*, siendo vendidos a particulares de cara a subvenir a las necesidades de los pobres³⁹, ya que, al parecer, no eran de

³⁵ Vid. Rosamond McKITTERICK, «Text and Image in the Carolingian World», *The Uses of Literacy in Early Medieval Europe*, op. cit., pp. 297-318.

³⁶ H. FICHTENAU, *Das karolingische Imperium*, op. cit., ed. cit., p. 144.

³⁷ A. GUERREAU-JALABERT, *La renaissance carolingienne: modèles culturels*, art. cit., p. 27.

³⁸ Fr.L. GANSHOF, *La fin du règne de Charlemagne: une décomposition*, art. cit., pp. 433-452, especialmente 444-446.

³⁹ EGINARDO, *Vita Karoli*, c. 25: *Similiter et de libris, quorum magnam in bibliotheca sua copiam congregavit, statuit, ut ab his qui eos habere vellent, iusto pretio fuissent redempti, pretiumque in pauperibus erogatum.*

gran interés para su sucesor, quien podría haberse hecho fácilmente con ellos y sólo recuperó los *Libri Carolini*, la *Mensuratio Orbis*, las obras de Alcuino de York (!) y la *Regla de San Benito*⁴⁰.

Esta dispersión del legado librario de Carlomagno coincidió con el final abrupto de la producción de manuscritos (cuyas miniaturas eran de una calidad artística sin igual en el resto del imperio) en el *scriptorium* palatino⁴¹, una coincidencia cuyo cese parece indicar que, con Luis el Piadoso, la corte de Aquisgrán abdicó de buena parte de su papel de liderazgo en la vida cultural del imperio. Además, parece ser que Luis aborrecía las obras literarias de los autores grecolatinos que había leído en su niñez en la *schola palatina* en los días de Alcuino de York, en la que era preceptiva la *enarratio poetarum*. En esta actitud de Luis el Piadoso se vislumbra, sin duda, una ruptura con el didascalismo de la Academia palatina de Aquisgrán en los tiempos de su padre⁴². En efecto, el Ideal Sapiencial carolingio iba ahora a adoptar una nueva forma.

Empero, tanto Bernhard Bischoff como Josef Fleckenstein han insistido en que los factores de continuidad cultural fueron más fuertes que los de ruptura durante este período⁴³. En concreto, Bischoff menciona algunos hechos que pueden contribuir a revalorizar el perfil sapiencial de Ludovico Pío. Como, por ejemplo, el mismo hecho de que el emperador designara a un *palatii bibliothecarius* en la persona del monje alemán Gerward de Lorsch (circa 814-828), quien parece que participó en la redacción de los *Annales* de Xanten⁴⁴.

Además, cabe citar el gran número de obras que engrosaron la biblioteca de Luis el Piadoso, sin contar las que le dedicaron los intelectuales de

⁴⁰ Bernhard BISCHOFF, «The Court Library under Louis the Pious», *Manuscripts and Libraries in the Age of Charlemagne*, op. cit., p. 77, n.º 11 (ed. ingl. de «Die Hofbibliothek unter Ludwig der Frommen», *Medieval Learning and Literature: Essays Presented to Richard W. Hunt*, ed. J.J.G. Alexander, Oxford, 1977, pp. 3-22).

⁴¹ B. BISCHOFF, *The Court Library under Louis the Pious*, art. cit., p. 77.

⁴² THEGAN DE TRÉVERIS, *Carmen XIX*, ed. M.G.H. *Scriptores*, t. 2, p. 594 (apud B. BISCHOFF, *The Court Library under Louis the Pious*, art. cit., p. 77, n.º 8).

⁴³ B. BISCHOFF, *The Court Library under Louis the Pious*, loc. cit., y J. FLECKENSTEIN, *Die Hofkapelle der deutschen Könige* (I), op. cit., p. 231 y ss. También Rudolf SCHIEFFER ha apostado por revalorizar la política cultural de Luis el Piadoso (vid. «Ludwig der Fromme. Zur Entstehung eines karolingischen Herrscherbeinamens», *Frühmittelalterliche Studien*, 16, 1982, pp. 58-73).

⁴⁴ B. BISCHOFF, *The Court Library under Louis the Pious*, art. cit., p. 78; Heinz LÖWE, «Studien zu den *Annales Xantenses*», *Deutsches Archiv*, 8, 1950, p. 88 y ss. Una función, la de bibliotecario palatino, que era considerada lo suficientemente importante como para que Gerward de Lorsch suscribiera como confirmante los diplomas imperiales junto a otros oficiales de palacio, tales como el *hostiarius* o el *mansionarius*.

su tiempo (como el *De Laudibus Sanctae Crucis* de Rábano Mauro o el *De Spiritu Sancto* de Teodulfo de Orléans)⁴⁵. Un elenco considerable de códices, una «cantidad inmensa de libros» como la describía Rábano Mauro en el año 829, que no tiene mucho que envidiar al de su padre si bien no lo supera. Con todo, el tono general de estas obras (a excepción de las de Marciano Capella) es menos didascálico y de contenido más piadoso que el de las del *armarium* de Carlomagno.

Luis el Piadoso, de forma quizá involuntaria, interrumpió la empresa de restauración de las Letras clásicas de la Antigüedad que había emprendido Carlomagno, «limitándose al desarrollo de las Letras cristianas». Además, «la cultura latina de los laicos se apartó a partir de entonces de la del clero», provocando que «la cristianización del saber realizada en la Alta Edad Media se impusiera sobre la atracción de la corte». A pesar de todo esto, Ludovico Pío tenía la clara intención de incrementar el número de escuelas, empresa que los avatares de su reinado le impidieron llevar a término⁴⁶.

En cuanto a la *schola palatina*, sin embargo, la actitud de Luis el Piadoso fue diferente, ya que en este caso sí adoptó una política rupturista con respecto a la de su padre. De este modo, no dudó en desterrar de su corte a los letrados laicos y proscribió en su seno las ciencias profanas, iniciando la larga crisis del foco intelectual de Aquisgrán, que no se recuperaría hasta los días de su hijo Carlos el Calvo⁴⁷. El espíritu cenobítico de Aniano triunfaba así sobre el sueño salomónico.

En este sentido, contamos con un dato significativo que muestra el desafecto de Ludovico Pío por el maestro anglosajón de su padre (que fue el suyo propio durante unos años). Y es que, en los diplomas imperiales dirigidos a la abadía de San Martín de Tours durante el gobierno del abad Fredegiso, Luis el Piadoso iba a ignorar sistemáticamente la memoria de Alcuino de York, maestro y antecesor de Fredegiso al frente de la abadía de la Turena.

⁴⁵ Hay que mencionar el *De Doctrina Christiana*, el *De Genesi contra Manicheos* y el *De Genesi ad litteram* de San Agustín, el *Epitome Iustinii*, el *Epitome Aegidiana*, el *Epitome Iuliani*, las *Epistulae Morales* de Séneca, la *Historia Naturalis* de Plinio, el *Peri Archon* de Orígenes de Alejandría (en la traducción latina de Rufino de Aquilea), las obras filosóficas de Apuleyo, un *Tractatus* de San Cipriano de Cartago, los *Carmina* de Sidonio Apolinar, las obras del gramático Mario Victorino, el *Corpus Agrimensorum Romanorum*, las obras de Marciano Capella, las *Epistulae ad familiares* de Cicerón, así como un compendio de leyes que incluía la *Lex Ripuaria*, la *Lex Salica*, la *Lex Burgundiorum* y la *Lex Visigothorum* (B. BISCHOFF, *The Court Library under Louis the Pious*, art. cit., pp. 79-91, y *Libraries and Schools in the Carolingian Revival of Learning*, art. cit., pp. 97-98).

⁴⁶ J. PAUL, *L'Église et la culture en Occident*, op. cit., loc. cit.

⁴⁷ E. LESNE, *Les écoles en Gaule de la fin du VIIIe à la fin du XIIe siècle*, op. cit., p. 43.

De esta forma, mientras que el emperador iba a aludir en repetidas ocasiones a la ínclita memoria de los otros dos abades de San Martín de Tours, Wulfardo e Itherio (quienes habrían sido *favorecidos con numerosos privilegios y donaciones* por su augusto padre), tendrá sumo cuidado en evitar cualquier referencia al abad anglosajón, sin duda el más significado de cuantos habían ocupado la dignidad abacial a lo largo de la historia del monasterio⁴⁸.

El único dato que contradice este distanciamiento de Ludovico Pío de la figura del abad anglosajón es el hecho de que, entre los escasos libros del *armarium* palatino de su padre que rescató estuviera un *Liber Albini magistri*, según refiere Walafrido Estrabón⁴⁹. Por otro lado, parece que Alcuino de York mantuvo una cierta relación con el consejero espiritual de Luis, San Benito de Aniano. Ello se puede deducir de una epístola que el diácono anglosajón dirigió hacia el 795 al abad hispanogodo solicitándole unas *herbae medicinales* que precisaba para sanar de unas fiebres que había contraído⁵⁰.

Ahora bien, las relaciones del emperador con el discípulo y sucesor de Alcuino al frente de la abadía de San Martín, el abad Fredegiso (*ab.* 804-834), fueron sencillamente excelentes. En efecto, el abad Fredegiso, el *Athanael* de la Academia palatina que estaba enfrentado al maestro de la *schola* de palacio, Clemente de Irlanda desde hacía tiempo⁵¹, fue elevado por Luis el Piadoso a la cancillería imperial en el año 821 en sustitución de Gandulfo de Metz, dignidad que ocupará hasta el año 832, en que le suceda Theotón (*canc.* 831-834). Además, el emperador encargó al abad Fredegiso que compusiera en el año 834 una *Epistola de Nihilo et Tenebris* en la que refutaba partiendo de la ortodoxia las opiniones heréticas de algunos clérigos en torno a la compleja cuestión de la existencia material del Vacío y la creación divina *ex nihilo* (de la Nada)⁵².

El *partido levítico* y el *triumvirato clerical* de Aquisgrán

No era sólo el tono moral de la corte lo que había cambiado. Si el monje de Corbie, Pascasio Radberto, proclamaba en aquellos años que la

⁴⁸ LUIS EL PIADOSO, *Diplomata Ecclesiastica*, LXIX (año 817), LXX (año 817) y CLXXI (año 832), ed. J.P. Migne, *Patrologia Latina*, t. 104, París, 1864, col. 1067-1070 y 1214-1215.

⁴⁹ B. BISCHOFF, *The Court Library under Louis the Pious*, *art. cit.*, p. 77, n.º 11.

⁵⁰ ALCUINO DE YORK, *Epistola ad Benedictum abbatem*, epístola C, *M.G.H. Epistolae*, t. 2, p. 11 (*apud* E. DÜMMER, «Zur Lebensgeschichte Alcuins», *Neues Archiv*, 18, 1893, p. 57).

⁵¹ A. KLEINCLAUSZ, *Eginhard*, *op. cit.*, p. 65.

⁵² *Vid.* Marcial L. COLISH, «Carolingian Debates over *Nihil* and *Tenebrae*: A Study in Theological Method», *Speculum*, 59, 1984, pp. 757-795.

Iglesia era una *altera res publica*⁵³, lo que se instauraba ahora en el Imperio Franco era un *verdadero gobierno de clérigos*⁵⁴. Un *gobierno de clérigos* articulado a partir de un influyente triunvirato integrado por miembros del *ala radical* del clero carolingio. Tras el medio siglo de reinado de Carlomagno, presidido por las intromisiones cesaropapistas de un gobernante laico en los asuntos de la Iglesia, los clérigos pasaban al contraataque.

En un futuro inmediato, la posición de predominio político del clero carolingio que ahora se inauguraba se iba a apoyar en la elevada valoración moral e intelectual que le concedía el conjunto de la sociedad franca. Este *consenso social* estuvo determinado, fundamentalmente, por dos principios esenciales de valoración social propios de la cosmovisión del Occidente carolingio: *pietas* y *sapientia*.

Se iniciaba entonces un proceso de *mutabilidad social* que terminó por debilitar la posición política y social de la Realeza y la aristocracia laica en los *tiempos largos*. Ciertamente, la hierocracia gregoriana estaba en camino. Y es que la hierocracia sólo era posible a partir de una premisa básica: el monopolio por parte del clero y el monacato de la *función pensante*, es decir, su condición exclusiva de *agente del pensamiento social*.

Jacques Paul ha escrito en este sentido que «el arte de la palabra y, más aún, el de escribir, eran entonces el privilegio de una pequeña élite reclutada casi exclusivamente entre las filas del clero y de los monjes. En ellos recaía la misión del orador, ahora que el pueblo franco había dado el paso decisivo que permitía pasar de la barbarie a la cultura y de la idolatría al cristianismo».

Estos intelectuales clericales definieron su papel en el nuevo imperio como aquel que el orador había desempeñado en la Antigüedad. El renacimiento de la cultura antigua los reafirmó en su misión de mentores del rey y guía del pueblo que asumieron ya como jefes religiosos. Desde entonces, los obispos actuarán en su papel de retóricos cuando se dirijan al emperador para fijar la norma cristiana de comportamiento o para definir las características del buen gobierno⁵⁵.

El primer paso en esta dirección lo daría el propio emperador al solicitar, contraviniendo los consejos de su padre, del papa Esteban IV (*pont.*

⁵³ Sobre el concepto carolingio de *res publica*, *vid.* Y. SASSIER, «L'utilisation d'un concept romain aux temps carolingiens: la *res publica* aux IXe et Xe siècles», *Médiévales*, 15, 1988, pp. 17-29.

⁵⁴ L. HALPHEN, *Charlemagne et l'empire carolingien*, *op. cit.*, *ed. cit.*, p. 190; para un estudio más reciente sobre esta cuestión, *vid.* S. AIRLIE, «Bonds of power and bonds of association in the court circle of Louis the Pious», *Charlemagne's Heir. New Perspectives on the Reign of Louis the Pious (814-840)*, ed. P. Godman y R. Collins, Oxford, 1990, pp. 191-204.

⁵⁵ J. PAUL, *L'Église et la culture en Occident*, *op. cit.*, *ed. cit.*, t. 1, p. 85.

816-817) que le ungiera y coronara junto con su esposa Ermengarda en la catedral de Reims. Seguía Luis así los pasos de su abuelo Pipino el Breve y reafirmaba la antigua alianza entre el trono de los Francos y la *cathedra Petri*. Pero no era el romano pontífice, por respetada que fuera su autoridad, quien lideraba *de facto* al clero franco.

El *ala radical del clero carolingio* (expresión de Heinrich Fichtenau) o *partido levítico* que rodeaba a Luis el Piadoso desde sus tiempos como rey de Aquitania⁵⁶ estaba encabezada por una figura extraordinaria: el abad hispanogodo Benito de Aniano, un monje carismático y ascético a quien los cortesanos de Aquisgrán habrían calumniado repetidamente ante el propio Carlomagno acusándole de ser un «ávido ladrón de bienes seculares», a fin de impedir que San Benito ocupara el lugar preeminente que ostentara Alcuino de York junto al emperador.

Junto a San Benito de Aniano, el abad de Saint-Denis, Hilduino y el canciller Helisachar estaban al frente de los asuntos políticos. Los tres juntos formaron en los primeros años del reinado de Luis el Piadoso un triunvirato clerical que gobernó con puño de hierro y guante de seda el Imperio Carolingio.

Bajo el humilde hábito del santo abad reformador que era Benito de Aniano se escondía un hombre de raíces hispanas llamado Vitiza, el hijo de un conde goda refugiado entre los Francos y a quien el rey Pipino el Breve concedió el condado de Maguelonne⁵⁷. Según relata su hagiógrafo Ardo, el joven Vitiza habría llegado a la corte como *puer palatinus* ligado a la comitiva de la reina Berta, con el fin de que pasara a formar parte de los *clerici aulici* de la soberana⁵⁸. Tras desempeñar el *officium* de escancador palatino al servicio de Pipino el Breve iba a abandonar el Siglo para convertirse en un riguroso asceta en la abadía aquitana de Aniano (en Hérault), situada en una propiedad de su familia (año 769).

Desde Aniano, San Benito iniciará una reforma del monacato benedictino en el reino de Aquitania apoyada en el principio de la *concordia regularum* (armonización de las reglas), un impulso que llamará la atención y concitará el apoyo de Ludovico Pío, entonces sólo rey de Aquitania. Un apoyo regio que, siendo de raíz piadosa, también tuvo beneficios políticos, ya que los monasterios meridionales reformados por San Benito de

⁵⁶ Vid. la tesis doctoral del profesor de la Universidad de Lille 3, Philippe DEPUEUX (*L'entourage et le gouvernement de l'empereur Louis le Pieux, Roi des Aquitains de 781 814, puis empereur jusqu'en 840*, Universidad de París IV, 1994, tesis dactilográfica).

⁵⁷ Martin AURELL, «Pouvoir et parenté des comtes de la Marche hispanique (801-911)», *La Royauté et les élites dans l'Europe carolingienne*, op. cit., p. 469.

⁵⁸ R. MCKITTERICK, *Royal patronage of culture in the Frankish Kingdoms*, art. cit., p. 99.

Aniano (Brioude, Conques, Beaulieu...) fueron concebidos como puntos de apoyo estratégicos del poder carolingio en la siempre indómita Aquitania, siendo también una fuente de burócratas eclesiásticos⁵⁹.

Si hacemos caso de la *Vita Sancti Benedicti*, parece ser que el restaurador del rigorismo y la austeridad monásticas también fue un decidido impulsor de la instrucción literaria en el seno del monaquismo benedictino: congregó y formó en su cenobio un cierto número de *cantores, lectores, grammaticos y scripturarum peritos*⁶⁰. Reunió también una gran biblioteca y se sabe que la abadía de Aniano disponía de un *scriptorium*, si bien no parece que fuera muy activo⁶¹.

Cuando su amigo y protector sea coronado emperador, Benito iba a abandonar su abadía y fundar un nuevo monasterio benedictino en Inden, junto a Aquisgrán. Desde su atalaya cenobial de Inden, San Benito de Aniano iba a desempeñar un importante papel político hasta su muerte en el año 821, dejando una impronta en la evolución del monacato occidental y del propio *Imperium Christianum* muy difícil de obviar⁶². En realidad, desempeñó una misión tan decisiva como años atrás Alcuino de York en la cristianización del inmenso Imperio Carolingio. Las comunidades monásticas habían sido focos de poder político y espiritual en el mundo carolingio desde hacía décadas⁶³, pero ahora, con la colosal figura de San Benito de Aniano, se llegaba al culmen de ese poder.

Los otros dos miembros del triunvirato clerical eran también personajes de cierta relevancia. Helisachar (*m.* 827), un sacerdote que ya había

⁵⁹ Christian LAURANSON-ROSAZ, «Le Roi et les grands dans l'Aquitaine carolingienne», *La Royauté et les élites dans l'Europe carolingienne*, *op. cit.*, pp. 415-416; *vid.* J. SEMMLER, «Réforme bénédictine et privilège imperial. Les monastères autour de Saint Benoît d'Aniane», *Naissance et fonctionnement des réseaux monastiques et canoniaux*, Actes du C.E.R.C.O.M, Saint Étienne, CERCOR, 1991, pp. 21-32. La personalidad de Benito de Aniano no llamó la atención únicamente de Luis el Piadoso. El más valeroso de los nobles aquitanos al servicio de Luis, el conde Guillermo de Tolosa, profesaba como monje en la abadía de Aniano en el año 804 (le unía una gran amistad con San Benito), sólo un año después de cubrirse de gloria en la conquista de Barcelona a los musulmanes. Dos años después, él mismo fundaba su propia abadía, San Salvador de Gellone, pasando a las crónicas eclesiásticas como San Guillermo de Gellone y a los cantares de gesta del siglo XI como Guillermo de Orange, el protagonista de la *Chanson de Guillaume* (Cl. DUHAMEL-AMADO y A. CATAFAU, *Fidèles et apriionnaires en réseaux dans la Gothie des IXe et Xe siècles*, *art. cit.*, p. 455).

⁶⁰ *Apud* Henri I. MARROU, «La place du Haute Moyen Age dans l'histoire du Christianisme», *IX Settimane di Studio del Centro Italiano di Studi sull' Alto Medioevo*, Espoleto, 1962, p. 624.

⁶¹ J. PAUL, *L'Église et la culture en Occident*, *op. cit.*, *ed. cit.*, t. 1, p. 73.

⁶² P. RICHÉ, *Les réfugiés wisigoths dans le monde carolingien*, *art. cit.*, p. 178.

⁶³ M. INNES, *Kings, monks and patrons*, *art. cit.*, p. 301.

sido canciller de Luis el Piadoso en el Reino de Aquitania, reunía en su persona el abadengo de Saint-Riquier de Centulo, en el que había sucedido a Angilberto, y el de San Máximo de Tréveris. La cancillería imperial la ocuparía seis años, entre el 814 y el 820⁶⁴. Tenía reputación de ser muy erudito, promocionando en su abadía de Saint-Riquier una intensa actividad copística en el *scriptorium*, en particular en lo que toca a la producción de manuscritos de obras exegéticas⁶⁵.

El abad Hilduino de Saint-Denis era un hombre poseedor de una vasta cultura. Recibiría el encargo del emperador de traducir del griego al latín las obras de Dionisio Areopagita bajo cuya advocación estaba su abadía. Luis el Piadoso había quedado impresionado por el envío en el año 827 por parte del *basileus* Miguel II de un manuscrito que contenía las obras del legendario Pseudo-Dionisio Areopagita, a quien en la Galia se identificaba erróneamente con San Dionisio (Saint Denis), el primer obispo de París.

Inmediatamente, el emperador consideró de gran importancia el que se dieran a conocer estos escritos a la Iglesia de Occidente y nadie mejor que el abad de Saint-Denis, que no era precisamente un gran helenista. Esta abadía había estado ligada a los mayordomos arnulfingos desde antiguo y en ella éstos habían vertido donaciones a manos llenas. Así, la techumbre de su iglesia abacial estaba recamada en oro y sus muros habían sido recubiertos de plata, reflejando todo el edificio *el esplendor del palacio del Rey de los Cielos*⁶⁶.

Ahora bien, la escasa pericia de Hilduino como traductor retrasaría la definitiva recepción occidental del *corpus* dionisiaco hasta los días de Juan Escoto Erígena, medio siglo después. Sin embargo, la biografía de San Dionisio que compuso el abad Hilduino, conocida como la *Areopagítica*, sí tuvo una cierta influencia en la cimentación, apoyada en confusiones y errores de bulto, del inmenso prestigio del que era tenido como discípulo griego de San Pablo⁶⁷.

El *Capitulare Monastichum* del año 817

Una asamblea general de todos los abades del imperio celebrada en la capilla palatina de Santa María de Aquisgrán en julio del año 817 bajo

⁶⁴ Vid. J. FLECKENSTEIN, *Die Hofkapelle der deutschen Könige (I)*, op. cit.

⁶⁵ B. BISCHOFF, *Libraries and Schools in the Carolingian Revival of Learning*, art. cit., pp. 112-113; vid. Edmund BISHOP, «Ein Schreiben des Abts Helisachar», *Neues Archiv*, 2, 1896, pp. 564-568.

⁶⁶ H. FICHTENAU, *Das karolingische Imperium*, op. cit., ed. cit., pp. 76 y 107.

⁶⁷ Vid. HILDUINO DE SAINT-DENIS, *Sancti Dyonisii Vita*, ed. J.P. Migne, *Patrologia Latina*, t. 106.

la presidencia del propio San Benito de Aniano, reinterpretará la Regla benedictina a la luz de su *Concordia Regularum*, promulgando el trascendental *Capitulare Monasticum* que prestaría una cierta homogeneidad a la red de abadías benedictinas del Imperio Franco (más de trescientas en ese momento), ordenándose la vigilancia de su estricta ejecución a los *missi dominici*⁶⁸. El poder imperial asumía tareas de inspección monástica al tiempo que lo espiritual y lo temporal se confundían.

El nuevo modelo monástico impulsado por San Benito de Aniano se articulaba en torno a una ritualización de la vida contemplativa en torno al ideal del *laus perennis*, ya que se añadió el oficio de difuntos diario a la recitación regular de los Salmos, lo que convirtió la liturgia en el centro de la vida del monje. Además, San Benito de Aniano exigió una estricta fidelidad a la letra de la Regla y una separación radical del monacato y las actividades laicas, terminando con la implicación en asuntos mundanos de las abadías carolingias⁶⁹. Este ambicioso proyecto de espiritualización y recogimiento claustral del benedictinismo tomaría forma tres años después en la refundación de la gigantesca abadía de Saint-Gall, erigida en modelo para las demás.

Hay que tener presente que una abadía carolingia era una ciudad en miniatura, no siendo ya un asentamiento de ascetas aislados, sino un gran centro económico y social, civilizador de los territorios circundantes. Resulta imposible exagerar la importancia de la abadía carolingia en la historia de la civilización del Alto Medievo, «cuando era una institución basada en una economía puramente agraria y, sin embargo, encarnaba la más alta cultura espiritual e intelectual de aquellos tiempos»⁷⁰.

Las grandes abadías como Saint-Riquier, Saint-Gall, Reichenau, Fulda o Corbie fueron al mismo tiempo que las cabezas religiosas y culturales de Europa, los principales focos de cultura material y de actividad industrial y artística. A través de las tinieblas y calamidades del siglo X las grandes abadías centroeuropeas mantendrían viva la llama de la civilización, conservando libros, desecando pantanos y desbrozando bosques. El espíritu de la orden benedictina, combinado con la autoridad regia, diseminó por

⁶⁸ Josef SEMMLER, «Reichsidee und kirchliche Gesetzgebung bei Ludwig dem Frommen», *Zeitschrift für Kulturgeschichte*, 71, 1960, pp. 37-43; *vid.* en este sentido Émile LESNE, «Les ordonnances monastiques de Louis le Pieux et la *Notitia de servitio Monasteriorum*», *Revue d'Histoire de l'Église de France*, 6, 1920, pp. 161-175.

⁶⁹ *Vid.* Philibert SCHMITZ, «L'influence de saint Benoît d'Aniane dans l'histoire de l'Ordre de saint Benoît», *Il monachesimo nell'Alto Medioevo e la formazione della civiltà occidentale*, Settimane di Studio del Centro Italino di Studi sull'Alto Medioevo, IV, Spoleto, 1957, pp. 401-415.

⁷⁰ C. DAWSON, *The Making of Europe*, *op. cit.*, p. 244.

todo el Occidente carolingio los principios de disciplina, orden y jerarquía, pacificando y organizando las tierras bajo su jurisdicción. De ahí la extraordinaria importancia del *Capitulare Monasticum* para la historia de Europa, ya que contribuyó a cimentar el futuro predominio monástico en el seno de la Iglesia de la Feudalidad.

Dejando de lado los indudables efectos beneficiosos que esta reforma de la Regla tuvo de cara a la reforma y revitalización de un relajado y decadente monacato benedictino, lo cierto es que también supuso la paulatina exclusión de los seculares de las escuelas monásticas, unas escuelas que se reservaron a partir de ese momento exclusivamente a la enseñanza de los oblatos (niños entregados por sus padres a una futura vida monástica)⁷¹.

En efecto, el capitular 45 del Concilio de Aquisgrán reza: *que los monasterios no tengan otra escuela que aquella dedicada a los oblatos*⁷². Esto se debió a la implantación de un doble sistema de escuelas, claustrales para monjes y oblatos y externas para el resto, segregación que no dio fruto, ya que muy pocos monasterios hicieron el esfuerzo de abrir una segunda escuela para laicos, con lo que en la práctica éstos quedaron fuera⁷³.

Lo cierto es que ésta no era la intención de San Benito de Aniano. El abad reformador sólo pretendía limitar el acceso a las escuelas monásticas a los muchachos destinados a pronunciar los votos (oblatos) con el fin de evitar la secularización de sus costumbres por el trato con niños no destinados a tomar el hábito. Sin embargo, este fin tan loable tuvo consecuencias nefastas para la educación de los laicos en el mundo carolingio. Aunque algunas grandes abadías como Saint-Gall abrieron escuelas externas para laicos (ésta disponía de hasta doce salas para el estudio de los oblatos), este doble sistema escolar fracasó debido a los altos costes que suponía mantener dos escuelas en cada monasterio y a cierta desidia institucional⁷⁴.

Ahora bien, el Concilio de Aquisgrán sí se preocupó por mejorar la enseñanza en los capítulos catedralicios así como por la formación de los clérigos que no eran canónigos⁷⁵. De este modo, aunque el número de jóvenes aristócratas laicos que participaron en la educación eclesiástica y

⁷¹ Rosamond MCKITTERICK, *The Carolingians and the Written Word*, Cambridge, 1989, p. 220.

⁷² Concilio de Aquisgrán, cap. 45: *ut scola in monasterio non habeatur nisi eorum qui oblato sunt*; R. MCKITTERICK, *The Frankish Church and the Carolingian Reforms*, op. cit., p. 8.

⁷³ LUIS EL PIADOSO, *Capitulare Monasticum*, ed. Concilia Aevi Carolini, I, pp. 464-465; vid. DOM U. BERLI RE, «Écoles claustrales au Moyen Âge», *Académie royale de Belgique: Bulletin du Lettres et Sciences Morales et Politiques*, 1921.

⁷⁴ P. RICHÉ, *Les carolingiens*, op. cit., p. 313.

⁷⁵ J. PAUL, *L'Église et la culture en Occident*, op. cit., ed. cit., t. 1, p. 71.

accedieron a la cultura latina se vio reducido a partir de ese momento, algunos consiguieron ser aceptados en las escuelas catedralicias⁷⁶.

La formación del clero regular fue objeto de preocupación para el emperador desde el principio de su reinado. De esta forma, en el año 816 enviaba a dos *missi dominici*, portadores de un ejemplar de la Regla canónica, a Jeremías, arzobispo de Sens, con instrucciones para que reuniera a sus canónigos y obispos sufragáneos y procediera a la lectura pública de los pasajes de esta Regla, de modo que *se les instruya saludablemente, según el ministerio divino que te ha sido conferido y el precepto de nuestra autoridad, pasando revista a la observación de la Regla en presencia de nuestros enviados. En cuanto a los que sean tardos de ingenio y no puedan entender la Regla plenamente, tu eficiente conocimiento de la ciencia y el de tus obispos sufragáneos les proveerá de instrucción*⁷⁷. El emperador terminaba su misiva señalando que había hecho guardar un ejemplar de la Regla genuina en su *armarium palatii*, de forma que él pudiera consultar la versión original de ésta, dadas las *negligentes transcripciones* que circulaban por el imperio.

He aquí una actuación propia de una Realeza salomónica. Luis el Piadoso provee de instrucción religiosa al clero de su imperio, combinando el *ministerio divino* del obispo de Sens con su propia *auctoritas* de gobernante cristiano. El arquetipo del Rey Sabio no había muerto en el mundo carolingio con el fallecimiento de Carlomagno. Así, en una encíclica imperial dirigida a los arzobispos del imperio en el mismo año de la reforma, Ludovico Pfo insistía en la importancia que para el episcopado tenía *el don de la ciencia* así como en la cuidadosa preservación del legado de las bibliotecas, de forma que se corrigieran los textos «transcritos con negligencia»⁷⁸. Además, invitaba a los obispos a instruir en los *spiritualibus documentis* (un ejemplo lo acabamos de ver en la Regla canónica) a todo el clero (*praelati atque subditi*) de sus diócesis⁷⁹.

Aun así, en el año 822 el episcopado franco se lamentaba en la asamblea general de Attigny de su incapacidad para poner en práctica las decisiones del Concilio de Aquisgrán del año 817: *hasta el momento, en cuanto a las escuelas, hemos puesto menos afán del que debiéramos*⁸⁰. Seguidamente,

⁷⁶ A. GUERREAU-JALABERT, *La renaissance carolingienne: modèles culturels*, art. cit., p. 24.

⁷⁷ LUIS EL PIADOSO, *Epistola ad Magnum Archiepiscopum Senonensem*, I, ed. J.P. Migne, *Ludovici Pii epistolae*, Patrologia Latina, t. 104, París, 1864, col. 1309.

⁷⁸ LUIS EL PIADOSO, *Encyclica ad archiepiscopos*, ed. G.H. Pertz, *Ludovici I Capitularia*, op. cit., p. 220.

⁷⁹ LUIS EL PIADOSO, *Encyclica ad archiepiscopos*, loc. cit., pp. 221-222.

⁸⁰ LUIS EL PIADOSO, *Capitula ab episcopis Attiniaci data*, I, 3; ed. G.H. Pertz, *M.G.H. Legum*, t. 1., *Ludovici I Capitularia*, Hannover, 1863, p. 357.

se comprometieron formalmente ante el emperador a ejecutar el programa escolar del Concilio de Aquisgrán, aunque ahora se extendía la enseñanza en las escuelas monásticas a todos aquellos destinados al clero, no sólo a los oblatos⁸¹.

La *ordinatio Imperii* del año 817

También en el 817 Luis el Piadoso promulgaba en una asamblea celebrada en Aquisgrán la *ordinatio Imperii*, una constitución que resumía el ideal romanista de unidad política de la *res publica christiana* bajo un solo cetro imperial. En la *ordinatio*, Ludovico Pío asociaba a su primogénito Lotario a la corona imperial mientras que sus hijos Pipino (llamado *el ebrio* por su desmedida afición al vino) y Luis (el Germánico) se mantenían como reyes de Aquitania y Baviera respectivamente. Lotario supervisaría los gobiernos de sus hermanos que quedarían subordinados a la autoridad imperial. Bernardo, rey de Italia desde 813 por designación de Carlomagno, también se tendría que subordinar a Lotario.

En el prefacio de la *ordinatio* se alegaba un criterio de *auctoritas* sapiencial en el origen de la potestad legislativa. En efecto, la proclamación de la unidad del imperio se apoyaba en un hecho fundamental: ésta era la voluntad del emperador y de aquellos «concedores del Bien» (*qui sanum sapiunt*)⁸², en lo que constituía un precedente directo de la fórmula tan repetida en los diplomas plenomedievales: la *maior et sanior pars*.

También en el año 817 era elevado al solio pontificio Pascual I (*pont.* 817-824), abad del monasterio romano de San Esteban, el clérigo a quien el papa León III había encargado la supervisión del programa de reforma de los corruptos cenobios de la ciudad de Roma, una actuación paralela al movimiento reformador auspiciado por San Benito de Aniano⁸³. Por tanto, no fue casual su elección en el año mismo del Concilio de Aquisgrán. Un reformador monástico ocuparía la Sede de Pedro para apoyar la labor de San Benito de Aniano.

⁸¹ LUIS EL PIADOSO, *Capitula ab episcopis Attiniaci data*, I, 3, *loc. cit.*; R. MCKITTE-RICK, *The Frankish Church and the Carolingian Reforms*, *op. cit.*, p. 8.

⁸² LUIS EL PIADOSO, *Ordinatio Imperii*, praefatio, ed. A. Boretius, *M.G.H. Capitularia*, t. 1, Hannover, 1883, p. 270; *apud* Philippe DEPREUX, «Lieux de rencontre, temps de négociation: Quelques observations sur les plaids généraux sous le règne de Louis le Pieux», *La Royauté et les élites dans l'Europe carolingienne*, *op. cit.*, p. 215, n.º 15.

⁸³ P. LLEWELLYN, *Rome in the Dark Ages*, *op. cit.*, pp. 253-254.

El giro ideológico concretado en este programa de gobierno fue conceptualizado por los propios pensadores del momento como *Renovatio Regni Francorum*, un término altisonante que pretendía de algún modo resumir la introducción de nuevos principios morales en las estructuras institucionales del Imperio Carolingio⁸⁴. La reforma moral y espiritual del Imperio Cristiano fundado por Carlomagno era emprendida finalmente por su hijo con la ayuda de los monjes benedictinos. Se trataba de que el Imperio Carolingio fuera cristiano no sólo en el nombre sino también en sus costumbres.

Ahora bien, en las sesiones del Concilio de Aquisgrán celebradas en la capilla palatina, mientras contemplaba «las lujosas vestimentas de algunos prelados y abades laicos del imperio, oía sus espuelas de jinetes tintineando en sus talones y se escandalizaba ante sus cinturones de oro recamado, sosteniendo puñales cuya empuñadura estaba recamada en piedras preciosas», un espíritu ascético como San Benito de Aniano debió de comprender en su fuero íntimo que su nuevo ideal de radical cristianismo monástico llegaba demasiado tarde para transformar el edificio moral del *Imperium Christianum*. Como apunta Fichtenau, este nuevo espíritu benedictino, «concebido a la sombra de los monasterios de Aquitania» mientras en Aquisgrán durante los últimos años de Carlomagno la Academia palatina se solazaba en banquetes y brillantes debates literarios, «iba a contribuir a socavar los cimientos ya vacilantes del imperio» al poner en cuestión su validez desde una radicalidad de la conciencia cristiana⁸⁵.

La oposición al triunvirato clerical y a la reforma del año 817

En efecto, a partir del año 817 la *Ecclesia* y el *Imperium Christianum* empezaron a «disolverse el uno en el otro» con los peligros para ambas instituciones que ello conllevaba⁸⁶. Ciertamente, era un programa irrealizable en un Occidente en el que una evangelización aún superficial se superponía a unos atavismos bárbaros aún muy presentes en la sociedad.

⁸⁴ Vid. el interesante artículo de Josef SEMMLER, «*Renovatio Regni Francorum*. Die Herrschaft Ludwigs des Frommen im Frankenreich, 814-829/830», *Charlemagne's Heir*, op. cit., pp. 125-146. En esta misma obra se incluye otro artículo importante sobre esta cuestión (vid. Karl Ferdinand WERNER, «*Hludowicus Augustus*: gouverner l'empire chrétien: idées et réalités», *Charlemagne's Heir*, op. cit., pp. 3-123).

⁸⁵ H. FICHTEAU, *Das karolingische Imperium*, op. cit., ed. cit., pp. 145-146.

⁸⁶ M. INNES, *Kings, monks and patrons*, art. cit., p. 301.

Pronto surgirían las primeras voces críticas contra el programa de la *ordinatio Imperii* y el *Capitulare Monastichum*. Ya en el mismo año 817 estallaba la primera reacción al programa de Ludovico Pío. Su sobrino Bernardo, rey de Italia, se sublevó contra las disposiciones de la *ordinatio Imperii* que le convertían en un *subregulus* sometido a Lotario y contó con un apoyo significativo: un miembro de la antigua Academia palatina y destacado prelado del imperio como el obispo hispanogodo Teodulfo de Orléans, a quien se unió el obispo Anselmo de Turín.

Un apoyo algo extraño, ya que las relaciones de Teodulfo y Luis el Piadoso cuando éste era aún rey de Aquitania parecen haber sido buenas, dedicándole el obispo de Orléans su *De Spiritu Sancto*, que Luis el Piadoso conservó en su *armarium*⁸⁷. Además, sólo un año antes el emperador le había confiado una importante embajada ante el papa Pascual en Roma⁸⁸. Quizá Teodulfo pudo unirse a la rebelión debido a sus fuertes convicciones sobre la necesidad de mantener la unidad del imperio, puesto que ya en el año 806 había escrito un poema dirigido al propio Carlomagno criticando abiertamente la *divisio regnorum* de ese año por la que el emperador fragmentaba su herencia entre sus descendientes⁸⁹. De ser esto cierto, Teodulfo de Orléans se hubiera adelantado, sin duda, al programa unitarista que el partido clerical imperial defendería una década después.

Sea como fuere, la respuesta a esta rebelión de Luis el Piadoso no se hizo esperar: Bernardo fue condenado a la ceguera, muriendo a causa del brutal tormento⁹⁰, mientras que Anselmo y Teodulfo fueron despojados sin más de su mitra, siendo este último recluido a la fuerza en un monasterio en Angers, donde moriría cuatro años después, rechazando, arrogante, una y otra vez los ofrecimientos de perdón que le llegaban de Aquisgrán, ya que no estaba dispuesto a disculparse por defender aquello que consideraba justo y necesario⁹¹.

⁸⁷ B. BISCHOFF, *The Court Library under Louis the Pious*, art. cit., p. 78.

⁸⁸ Cl. DUHAMEL-AMADO y A. CATAFAU, *Fidèles et apriionnaires*, art. cit., p. 445.

⁸⁹ TEODULFO DE ORLÉANS, *Carmina*, XXXIV, ed. M.G.H. *Poetae Latini Medii Aevi*, t. 1, p. 526; A. FREEMAN, *Theodulf of Orléans: a Visigoth at Charlemagne's Court*, art. cit., p. 194. Otros autores datan este poema en el año 817, en tanto que crítica a la *ordinatio Imperii* de Luis el Piadoso. En cualquier caso, las implicaciones políticas serían virtualmente idénticas.

⁹⁰ Sobre la rebelión del rey Bernardo de Italia, vid. Thomas F.X. NOBLE, «The Revolt of King Bernard of Italy in 817: Causes and Consequences», *Studi Medievali*, 15, 1974, pp. 315-326.

⁹¹ Vid. Thomas F.X. NOBLE, «Some Observations on the Deposition of Archbishop Theodulf of Orléans in 817», *Journal of the Rocky Mountain Medieval and Renaissance Association*, 2, 1981, pp. 29-40.

La cruel condena del rey Bernardo, en la que Luis el Piadoso demostró que bajo su modo de vida monástico aún se escondía un semibárbaro, provocó un aluvión de críticas a lo largo y ancho del imperio, sobre todo entre el clero, principal sostén del emperador. A pesar de todo, el soberano perseveraría en su política hasta que un acontecimiento inesperado le privó de su guía espiritual.

En efecto, la muerte de su consejero más íntimo, San Benito de Aniano, en febrero del 821, suponía el desvanecimiento de los grandes principios teóricos que habían animado las grandes empresas legislativas del 817, el *Capitulare Monasticum* y la *ordinatio Imperii*. La reforma del imperio iba a perecer junto con su principal ideólogo.

Y es que la política de Luis el Piadoso iba a estar sometida a los vaivenes de su influenciado carácter. Uno de sus biógrafos áulicos, el obispo Thegan, le recriminó que se apoyara en demasía en sus consejeros, *en quienes confiaba más de lo que era conveniente*⁹². Esta fragilidad psicológica traducida en debilidad de carácter (que no de cuerpo pues era alguien de atlética complexión, amante de la caza, habiendo destacado en las campañas militares de la Marca Hispánica), ha llevado a algunos autores franceses a darle el apelativo de *le Debonnaire* («el bonachón»). Un carácter bonachón que lo mismo se traducía en una clemencia alabada hasta por sus enemigos que en una preocupante falta de energía política⁹³.

El retorno de Wala a Aquisgrán

De esta forma, la facción levítica sufría un serio revés cuando Luis el Piadoso, haciendo gala de su famosa *clementia*, rehabilitaba a Adelardo de Corbie en otoño del año 821, apenas unos meses después de la muerte de San Benito. Enseguida elevaría al hermano de éste, Wala, de nuevo a la cúspide del poder convirtiéndole en su consejero inseparable durante algunos años (822-828). Todavía en junio de ese mismo año, Luis había enviado a dos *missi*, Alderico, abad de Ferrières y Adaleodo, abad de

⁹² *Consiliariis suis magis credidit quam opus esset* (THEGAN DE TRÉVERIS, *Vita Ludovici Imperatoris*, XX, *op. cit.*).

⁹³ Las matizaciones a esta imagen de debilidad de carácter de Luis el Piadoso introducidas por F.L. GANSHOF no parecen lo suficientemente importantes como para darle la vuelta al tradicional juicio histórico sobre su figura (*vid.* «Louis the Pious reconsidered», *History*, 42, 1957, pp. 171-180). Así lo ha señalado en un reciente trabajo P. DEPREUX («Louis le Pieux reconsidéré? à propos des travaux récents consacrés l'heritier de Charlemagne et son règne», *Francia*, 21, 1994, pp. 181-212).

Saint-Amand, a inspeccionar los monasterios benedictinos del imperio y hacer cumplir el *Capitulare Monasticum* en todos ellos.

Pero el espíritu de la reforma benedictina tenía los días contados en la corte. Adelardo de Corbie se había significado en su oposición al modelo de benedictinismo que propugnaba San Benito de Aniano. De hecho, la abadía de Corbie era desde hacía años el principal centro de la *Regula mixta* (que atemperaba la Regla de San Benito de Nursia) en el mundo carolingio. El propio abad Adelardo había encabezado la oposición a las reformas de San Benito de Aniano en el Sínodo del año 802⁹⁴.

Pronto, ligados a la figura de Wala, ascenderán en la corte dos importantes personajes laicos, los condes Matfrido de Orléans (proveniente de un mediano linaje nobiliario renano)⁹⁵ y Hugo de Tours (con cuya hija contraerá matrimonio el coemperador Lotario en el año 821). Un indicio de la imparable ascensión política de Wala y su hermano lo hallamos en la *Epistola ad proceres palatii de Inustiis* que redactó en el año 822 el arzobispo San Agobardo de Lyon (*arch.* 816-840), a propósito de la polémica cuestión de ofrecer el bautismo de los esclavos (*mancipia*) propiedad de los Judíos. Esta epístola la dirigió a cuatro personajes que él consideraba los «hombres fuertes» de la corte imperial, aquellos que estaban *in conspectu principis*: Adelardo de Corbie, su hermano Wala, Hilduino de Saint-Denis y el canciller Helisachar⁹⁶. Por tanto, dos de los miembros del triunvirato clerical que inauguró el reinado compartían ahora el poder en palacio con los líderes de la facción opuesta.

Seguidamente, el emperador plegaba velas respecto a sus actuaciones anteriores y, en el marco del Sínodo de Attigny (año 822), en el que se le exaltaba como *novus Theodosius*, decretaba una penitencia general del *populus christianus*, la cual le afectaba a él muy personalmente, ya que se propuso redimir el pecado que había cometido con el cruel trato infringido a su rebelde sobrino Bernardo, rey de Italia, así como la injusticia cometida con Wala y Adelardo de Corbie⁹⁷.

Era ésta una necesidad psicológica y política, dentro de una creciente penetración de la moral en el ceremonial del poder⁹⁸. Había que rom-

⁹⁴ Vid. S.A. RABE, *Faith, Art and Politics at Saint-Riquier*, *op. cit.*, p. 10.

⁹⁵ Sobre este personaje, *vid.* Philippe DEPPEUX, «Le comte Matfrid d'Orléans (815-836)», *Bibliothèque de l'École des Chartes*, 152, 1994, pp. 331-274.

⁹⁶ Ph. DEPPEUX, *Lieux de rencontre, temps de négociation*, *art. cit.*, p. 227; DEPPEUX habla de sólo tres *proceres palatii*, pero en la edición de J.P. Migne de la *Epistola ad proceres palatii* también se menciona a Hilduino de Saint-Denis.

⁹⁷ Egon BOSHOFF, *Ludwig der Fromme*, Darmstadt, 1996, p. 148 y ss.

⁹⁸ J. PAUL, *L'Église et la culture en Occident*, *op. cit.*, *ed. cit.*, t. 1, p. 16.

per amarras con la política seguida durante los años de influencia de San Benito de Aniano y quizá el represaliado Wala, ahora en el poder, estaba detrás de esta penitencia, como parece que lo estuvo San Agobardo de Lyon, quien siempre mantuvo una posición crítica hacia Ludovico Pío y que «cocinó» entre bastidores el Sínodo de Attigny⁹⁹.

También cabe la posibilidad de que la presencia de Wala (alguien ligado al espíritu de la Academia palatina de los días de Alcuino) junto al emperador supusiera un leve giro de éste hacia posiciones político-ideológicas más próximas al espíritu de la Academia palatina de su padre que al del *Capitulare Monasticum* inspirado por San Benito de Aniano.

Wala asistirá personalmente a cinco de los *conventus populorum* que tuvieron lugar entre su rehabilitación y el fatídico año 830: Attigny (822), Ingelheim (826), Aquisgrán (828), Compiègne (830) y Nimega (830)¹⁰⁰. Sólo de esta forma se entendería la línea ideológica de la serie de Capitulares promulgadas por Luis el Piadoso en los años siguientes. Y es que resulta muy probable que el retorno al favor imperial de Wala y Adelardo de Corbie «apremiara al emperador Luis el Piadoso a un retorno a las tradiciones en vigor bajo Carlomagno»¹⁰¹. Una circunstancia, la de esta marcha atrás del emperador hacia los principios vigentes en el reinado de su padre, que el profesor Jacobsen ha observado incluso en el campo de la arquitectura religiosa¹⁰².

En efecto, Ludovico Pío se adentraba en esta nueva dirección en una Capitular promulgada en el año 825, la *Admonitio ad omnes Regni ordines*. En

⁹⁹ Cl. DUHAMEL-AMADO y A. CATAFAU, *Fidèles et aprisionnaires, art. cit.*, p. 445. San Agobardo (m. 840), clérigo de origen hispanogodo que fue elevado en el año 816 a la sede arzobispal de Lyon, estudioso de San Agustín y Tertuliano, arremetió con brío contra las supersticiones populares, la brujería y las ordalías. También abogó por la defensa de los derechos de los cristianos sometidos a esclavitud en su *Epistola ad proceres palatii de Inustiis* que dirigió en el año 822 a los dignatarios palatinos a propósito de la polémica cuestión del bautismo de los esclavos (*mancipia*) propiedad de los Judíos. Posteriormente, se dio un alineamiento de Agobardo de Lyon con la facción clerical imperial partidaria de la unidad del *Imperium Christianum*, que se debería a que el obispo de origen hispano tenía bien presente el modelo visigótico de unidad política bajo una única Fe y un único rey. San Agobardo era asimismo inflexible en la defensa de la superioridad de la Iglesia sobre los poderes temporales, siendo definido por algunos autores como un defensor radical del *agustinismo político*, lo que no le impidió escribir en el año 833 una carta al papa Gregorio IV reprochándole haber traicionado su juramento de lealtad al emperador. Dos años después, era depuesto por el sínodo de Thionville y pasó a engrosar el círculo palatino de exiliados junto al coemperador Lotario.

¹⁰⁰ Ph. DEPREUX, *Lieux de rencontre, temps de négociation, art. cit.*, p. 226, n.º 92.

¹⁰¹ Ph. DEPREUX, *Lieux de rencontre, temps de négociation, art. cit.*, p. 215.

¹⁰² Vid. W. JACOBSEN, «Allgemeine Tendenzen im Kirchenbau unter Ludwig dem Frommen», *Charlemagne's Heir, op. cit.*, pp. 641-654.

ella se exhortaba al clero a no descuidar la enseñanza escolar de los *hijos y ministros de la Iglesia*, enseñanza de la que pondera su utilidad y provecho. Significativamente, esta *Admonitio* de Luis el Piadoso fue cosida junto a la *Admonitio generalis* de su padre para hacerlas circular conjuntamente por todo el imperio¹⁰³, un indicio seguro de que el programa educacional alcuínico se retomaba allá donde se había abandonado once años antes. Además de la mano de Wala se vislumbra aquí la pluma de un joven talento, el obispo Jonás de Orléans, cuya estrella comenzaba a brillar por entonces con luz propia.

Uno de los puntos principales que abordaba la *admonitio* de Ludovico Pío era la definición de la Realeza cristiana como una institución consagrada al mantenimiento de la paz y de la justicia, a defender el *honor de la Iglesia*, pero además depositaria de un *ministerium* que otorgaba al rey en tanto que *admonitor* (amonestador) la misión de *corregir, enmendar y amonestar* a aquellos que se apartaran de las responsabilidades correspondientes a su respectivos *ordines*. De acuerdo con esto, el soberano es el máximo responsable ante Dios del mantenimiento de la *concordia et amicitia ordinum*, una idea recogida del *De Ordine* de San Agustín y de la cual Carlomagno ya se había hecho eco en una Capitulare promulgada en el año 802¹⁰⁴.

A la exhortación imperial a la enseñanza y la concordia se unía, además, una queja, pues el emperador cita el incumplimiento del compromiso del Sínodo de Attigny del año 822 por parte de los obispos, a los que acusa veladamente de negligencia en este aspecto, lo cual no podía dejar de relacionarse con la llamada previa a cada *ordo* a cumplir con sus obligaciones¹⁰⁵. ¿Negligencia episcopal en lo referente a la enseñanza de los laicos («hijos de la Iglesia»), en lo referente a la instrucción del clero («ministros de la Iglesia») o respecto a ambas? ¿Qué entendía exactamente el emperador por *filiis Ecclesiae*: oblatos, diáconos, presbíteros o el laicado en general? ¿Se estaba retornando al sendero de difusión de la cultura entre los laicos iniciado por Alcuino de York? Sea como fuere, dos años después, en el *capitularium Ansegisi*, Ludovico Pío insistía de nuevo en esta idea, repitiendo exactamente la misma fórmula¹⁰⁶.

¹⁰³ El abad Ansegiso de St Wandrille fue comisionado para la composición de la *collectio* que formarían ambas *admonitiones* imperiales (G. BROWN, *Introduction: the Carolingian Renaissance*, art. cit., p. 26).

¹⁰⁴ G. BROWN, *Introduction: the Carolingian Renaissance*, art. cit., pp. 26-27.

¹⁰⁵ *Scolae sane ad filios et ministros Ecclesiae instruendos vel edocendos sicut nobis praeterito tempore ad Attinacum promisistis et vobis iniunximus, in congruis locis, ubi necdum perfectum est, ad multorum utilitatem et profectum a vobis ordinari non neglegantur* (LUIS EL PIADOSO, *Admonitio ad omnes Regni ordines*, Capitulare aquisgranensia, VI, año 825, ed. G.H. Pertz, *Ludovici I Capitularia*, op. cit., p. 243).

¹⁰⁶ LUIS EL PIADOSO, *Ansegisi capitularium*, II, 5: *De admonitione domni imperatoris ad episcopos* (ed. G.H. Pertz, *Ludovici I Capitularia*, op. cit., p. 292).

Sacerdotium y sacra scientia durante el reinado de Luis el Piadoso

Finalmente, en el año 829, habiendo ya finalizado la influencia de Wala sobre él, Luis el Piadoso promulgaba las *Constitutiones* de Worms, ciudad en la que se celebraba un *conventus magnus populorum*. En estas *Constitutiones Wormatienses* se abordaba con detalle, entre otros importantes asuntos, la necesidad de la erudición en el sacerdocio. Para ello, el emperador recurría a la *auctoritas* doctrinal de San Jerónimo y citaba con profusión la *Regula pastoralis* de San Gregorio Magno. En efecto, las *Constitutiones wormatienses* advertían, siguiendo el ejemplo de los concilios de Toledo, que un sacerdote que ignorase las Escrituras era indigno de su condición, pues *ser sacerdote es conocer la Ley de Dios*¹⁰⁷. Ya analizaremos más adelante el interesante contexto político en el que se produjo la promulgación de estas *Constitutiones*, un contexto que explica en parte su contenido.

Esta clara asociación del *sacerdotium* y la *sacra scientia* era completada con la lapidaria sentencia del papa San Gregorio Magno: *bene vivens qualiter doceat et recte docens*. El legislador incorpora así el mensaje de la *Regula Pastoralis* gregoriana y presenta la cura de almas como si fuera una disciplina del saber, un Arte supremo (*Ars artium*) que requiere un *magisterium* y una *meditatio* al igual que las Artes seculares¹⁰⁸. Y es que, como a continuación se aclara, la función necesaria del sacerdote es la instrucción de los fieles, de forma que comprendan el pacto con Dios que representa el bautismo¹⁰⁹.

¿Cuál fue la respuesta del clero ante este programa legislativo? Lo cierto es que no tardó mucho el episcopado franco en *devolver la patata caliente* a Ludovico Pío y advertirle en el Concilio de París, celebrado en

¹⁰⁷ *Beatus Hieronimus ita exponit: Considera sacerdotum esse officii de Lege interrogatos respondere. Si sacerdos est, sciat Legem Domini, si ignorat Legem ipse se arguit non esse Domini sacerdotem. Sacerdotis enim est scire Legem et ad interrogationem respondere de Lege* (LUIS EL PIADOSO, *Constitutiones wormatienses*, II, De persona sacerdotali, ed. G.H. Pertz, *Ludovici I Capitularia*, op. cit., p. 334).

¹⁰⁸ *Quod sumopere studendum est, ut tam docti et tales ad sacerdotium provehantur, quales beatus Gregorius in Libro Pastoralis describit, ubi inter caetera sic ait: Nulla Ars doceri praesumitur nisi intenta prius meditatione discatur; ab imperitis ergo que temeritate pastorale magisterium suscipitur, quando Ars est artium regimen animarum.... Omnibus etiam sacerdotibus illa specialiter sententia beati Gregorii ante oculos constituenda est in qua inter caetera: bene vivens qualiter doceat et recte docens* (LUIS EL PIADOSO, *Constitutiones Wormatienses*, loc. cit.).

¹⁰⁹ *De eo etiam instruendo fideles necessarium praevidimus, ut intelligant pactum quod cum Deo in baptismata fecerunt* (LUIS EL PIADOSO, *Constitutiones wormatienses*, III, De his quae populo adnuntianda sunt, ed. G.H. Pertz, *M.G.H. Legum*, op. cit., p. 341).

ese mismo año del 829, respecto a los efectos nocivos que estaba teniendo la reforma escolar del 817. En su *relatio* en París los obispos sugirieron a Luis el Piadoso que siguiera el ejemplo de su augusto padre (¡!) y estableciera por medio de su autoridad tres grandes *scholas publicas* en el imperio¹¹⁰.

Ahora bien, Jacques Paul señala que el término *scholas publicas* no debe llevarnos a engaño, ya que «no se trataba de escuelas abiertas a todos y, en especial, a los laicos». Este profesor francés opina que debían ser *centros de estudios superiores* con los que la administración imperial tendría especiales obligaciones, si bien reconoce que no ve cuál pudiera ser su utilidad¹¹¹. Por nuestra parte, su función la vemos clara: sustituir a la desaparecida *schola palatina* como centro superior de formación de cuadros clericales para todo el imperio, en lo que pudo haber sido un primer esbozo de universidad medieval que nunca fructificaría.

En cualquier caso, este consejo no encajaba muy bien en la línea levítica que el portavoz del episcopado, Jonás de Orléans, muestra en sus escritos. Quizá este concilio fuera dominado por elementos cercanos a Wala, esto es, el ala más alcuinista del partido clerical imperial. Además, le advirtieron que no se arrogara ningún tipo de poder propiciatorio, ya que ello no correspondía al *officium Regis* sino que competía únicamente a *aquellos que tienen el poder de atar y desatar*, una afirmación que más adelante era refrendada con la *teoría de las Dos Espadas* del papa Gelasio¹¹².

Lo cierto es que no sabemos a cuenta de qué se le hacía esta advertencia a Ludovico Pío. Reclamar algún tipo de poder propiciatorio para el gobernante entra dentro de parámetros propios de la Realeza sacerdotal y no parece que un monarca del perfil sumiso a la Iglesia de Ludovico Pío precisara de este tipo de admoniciones. A pesar de ello, los obispos reunidos en París, a través de su arrogante portavoz Jonás de Orléans, habían amenazado al emperador evocando el fantasma político del depuesto rey Saúl, *a quien, por su desobediencia, se le arrebató el trono para entregárselo a David* si no ejecutaba el programa de reformas que le presentaban¹¹³. En unos pocos años se cumpliría esta amenaza, con la deposición de Luis el Piadoso en Soissons.

Como ha apuntado Jacques Paul, «en el Sínodo de París, los obispos, después de establecer la definición del poder, se ocuparon de la moralidad

¹¹⁰ P. RICHÉ, *Les carolingiens*, pp. 313-314; este autor piensa que por el término latino *publicas* debemos entender escuelas bajo control directo de la administración imperial.

¹¹¹ J. PAUL, *L'Église et la culture en Occident*, op. cit., ed. cit., t. 1, p. 71.

¹¹² H. FICHTENAU, *Das karolingische Imperium*, op. cit., ed. cit., p. 86.

¹¹³ P. RICHÉ, *Les clercs carolingiens au service du pouvoir*, art. cit., p. 17.

de quien lo tenía, como si no hubiera otra necesidad más acuciante. Las virtudes se convirtieron en la obligación principal del príncipe: con la ayuda de la gracia de Cristo, el rey debe eliminar la deshonra de las obras malas de su persona y de su casa, debe hacer prosperar las buenas obras para que sus súbditos tomen siempre de ellas buen ejemplo... La idea está perfectamente clara. El soberano era el modelo de sus fieles, no ya a causa de sus triunfos o de su capacidad para reinar, sino porque era la imagen por excelencia del comportamiento virtuoso. Así conducía a su pueblo a la salvación. El fin era el mismo, pero se había producido un cambio ideológico fundamental»¹¹⁴.

De hecho, estos cánones del Concilio de París relativos a la interrelación entre la vida moral del *palatium* y el orden político del *Imperium* estaban tomados del *Duodecim Abusivis Saeculi* irlandés, un espejo de príncipes que había sido pionero en vincular la esfera pública y la privada como un todo en la concepción de la Realeza cristiana a partir de elementos mitológicos de la Realeza sacral céltica y elementos propios de la imagen organicista platónica (la *iniquitas* de la cabeza afecta sin remisión a todos los miembros del cuerpo del reino)¹¹⁵.

El perfil salomónico de Lotario

El primogénito de Luis el Piadoso, Lotario, se había adelantado a la sugerencia de los obispos y había instaurado un complejo sistema escolar *publicus* en su reino de Italia. Las *Constitutiones Olonnenses*, promulgadas en la Asamblea de Ollona (junto a Pavía) en el año 825, representan, sin duda, el más ambicioso proyecto de reforma escolar desde la *Admonitio generalis* del año 789. Ambicioso, por el número de *scholas* instituidas: diecisiete en nueve ciudades, desde Génova a Bérgamo, pasando por Florencia y Milán, unas escuelas que deberían acoger estudiantes procedentes de episcopados diferentes, lo que lleva a pensar que pudieran ser centros de educación superior¹¹⁶.

Pero las *Constitutiones Olonnenses* no destacan únicamente por la ambición legisladora con que fueron concebidas. Resulta casi más interesante la concepción subyacente en el texto del edicto. En efecto, tras mencionar la incuria y la apatía con la que se había abordado la enseñanza en los últimos tiempos (¿alusión al oscuro siglo anterior o tímida crítica a los años

¹¹⁴ J. PAUL, *L'Église et la culture en Occident, op. cit., ed. cit.*, t. 1, p. 15.

¹¹⁵ G. BÜHRER-THIERRY, *La reine adultère, art. cit.*, p. 303.

¹¹⁶ J. PAUL, *L'Église et la culture en Occident, op. cit., ed. cit.*, t. 1, p. 71.

de reinado de su padre?), una incuria que había extinguido la *doctrina* en algunos lugares, el joven rey de Italia y coemperador dispone que se extienda una red escolar a lo largo del *Regnum* de forma que se beneficien de la cercanía de estos lugares de instrucción los *scholastici*. Así, concluye, ni la lejanía ni la pobreza serán excusa para la ignorancia¹¹⁷.

Cabe señalar que no hay acuerdo entre los historiadores sobre si esta reforma escolar de Lotario se aplicó solamente a la formación del clero (como sostiene James W. Thompson) o, retomando la estela de la *Admonitio Generalis* de Carlomagno, incluyó también a los laicos según propone Rosamond McKitterick¹¹⁸.

Con todo, se deduce una actitud salomónica respecto a la promoción del saber que entra de lleno en la herencia de Alcuino de York. Una actitud salomónica que acaso tenga que ver con la futura aglutinación de la facción clerical imperial (partidaria de la unidad de la *res publica christiana*) en torno a la figura de Lotario. De hecho, Lotario había recibido una educación exquisita bajo la tutela de Clemente de Irlanda, *magister* de la *schola palatina*¹¹⁹.

Que Lotario fue un gobernante que amaba los estudios lo revelan la dedicatoria de varios tratados exegéticos (sobre los libros de Jeremías y Ezequiel, este último a petición expresa del emperador) por parte del abad Rábano Mauro, en el prefacio de uno de los cuales éste alude a la *lectura competente* de ellos por parte de Lotario¹²⁰. Su propio preceptor, el irlandés Clemente, le dedicaría su *Ars Grammatica*, con un poema dedicatorio que alude al interés de Lotario por *la sabiduría de los antiguos*¹²¹. Además, el astrónomo y gramático irlandés de la corte imperial, Dungalo, a quien veíamos ser consultado por Carlomagno sobre cuestiones astrológicas, se hacía cargo de una *schola* en la ciudad de Pavía por encargo del propio Lotario¹²². Para llevar a cabo su labor, Dungalo se llevó de Aquisgrán a

¹¹⁷ *De doctrina vero, quae ob nimiam incuriam atque ignaviam quorundam praepositorum, cunctis in locis ets funditus extincta, placuit ut sicut a nobis constitutum est, ita ab omnibus observeretur, videlicet ut ab his qui nostra dispositione ad docendos alios per loca denominata sunt constituti, maximum detur studium, qualiter sibi commissi scolastici proficiant, atque doctrinae insistant, sicut praesens exposcit necessitas. Propter oportunitatem tamen omnium apta loca distincte ad hoc exercitium providimus, ut difficultas locorum longe positorum, ac paupertas, nulli foret excusatio* (LOTARIO, *Constitutiones Olonnenses*, VI, ed. G.H. Pertz, *M.G.H. Legum, op. cit.*, p. 249).

¹¹⁸ J.W. THOMPSON, *The Literacy of the Laity, op. cit.*, p. 31, y R. MCKITTERICK, *The Frankish Church and the Carolingian Reforms, op. cit.*, p. 8.

¹¹⁹ J.W. THOMPSON, *The Literacy of the Laity, op. cit.*, p. 30.

¹²⁰ J.W. THOMPSON, *The Literacy of the Laity, op. cit.*, pp. 30-31.

¹²¹ B. BISCHOFF, *Libraries and Schools in the Carolingian Revival of Learning, art. cit.*, p. 98.

¹²² Vid. Mirella FERRARI, «*In Papia convenient ad Dungalum*», *Italia medioevale e umanistica*, 15, 1972.

Italia más de veinticinco códices que contenían obras de poetas y opúsculos exegéticos, unos libros que acabaron en la biblioteca de Bobbio¹²³.

Por otra parte, al menos seis ricos códices carolingios conservados en la actualidad (un Sacramentario, un Salterio y cuatro Evangelios) proceden del *scriptorium* del emperador Lotario (donde trabajaba un pequeño grupo de escribas, aunque no se sabe si de forma estacional o permanente), siendo destinados a su uso personal al menos tres de ellos¹²⁴. No podemos tampoco dejar de citar la presencia en el *aula regia* de Lotario en la ciudad lombarda de Pavía de todo un equipo de notarios y escribas, entre quienes conocemos algunos nombres como los de Liuthardo y Dructemiro, a cuya cabeza estará hasta el año 835 el canciller Ermenfredo y entre ese año y el 839 el canciller Egilmaro.

Enseguida, el papa Eugenio II se apresuraría a imitar a Lotario, ordenando abrir escuelas de *Sacra Pagina* (teología) y Artes Liberales en las ciudades más importantes del *Patrimonium Petri*¹²⁵. No hay que olvidar que Eugenio II, un anciano y enfermo arcipreste de la iglesia de Santa Sabina elevado al solio gracias al apoyo de una facción de la aristocracia romana, sólo había conservado su dignidad pontificia gracias a la expeditiva intervención del coemperador Lotario en una Roma sacudida por la pugna entre bandos nobiliarios (años 823-824).

Una intervención que se vio correspondida con un juramento de fidelidad del agradecido papa al emperador, el primero que un pontífice prestaba. Además, violando el decreto del año 769 y contraviniendo la promesa que Luis el Piadoso hizo en el año 817 al papa Pascual I, Lotario decidió restablecer el derecho del emperador a intervenir en la elección papal y reorganizar el gobierno de la Ciudad Eterna (*Constitutio Romana* o *Lotariana*), en lo que era una clara intromisión cesaropapista en el gobierno de la Iglesia¹²⁶.

El abad franco Ingoaldo, *missus* residente en Roma, se encargaría de supervisar su cumplimiento. La actuación de Lotario supuso una victoria para la nobleza romana adicta a la dinastía carolingia que, durante el resto del siglo IX, ocupó un lugar de privilegio en el gobierno del Pontificado.

¹²³ B. BISCHOFF, *Libraries and Schools in the Carolingian Revival of Learning*, art. cit., p. 110.

¹²⁴ R. MCKITTERICK, *Royal patronage of culture in the Frankish Kingdoms*, art. cit., p. 105.

¹²⁵ P. RICÉ, *Les carolingiens*, op. cit., p. 314; vid. Ellen PERRY PRIDE, «Ecclesiastical Legislation on Education (300-1200)», *Church History*, 12, 1943, pp. 235-254.

¹²⁶ A.B. MARTINO, *Mentalidades e Historia. La Francia medieval en los siglos IX al XI*, op. cit., p. 58; LOTARIO, *Constitutio Romana*, c. 1, ed. M.G.H. Legum; vid. Philippe DEPREUX, «Empereur, empereur associé et Pape au temps de Louis le Pieux», *Revue Belge de Philologie et d'Histoire*, 70, 1992, pp. 893-906.

Una aristocracia romana que, imbuida de lo que Peter Llewellyn ha calificado como *an antiquarian view* (una nostalgia política de la Antigüedad), será un firme apoyo de las posturas unitaristas de Lotario y del partido clerical imperial a lo largo de todo el siglo IX¹²⁷.

En cualquier caso, resulta difícil verificar la eficacia de la aplicación de esta legislación educacional de Lotario y el papa Eugenio. Únicamente sabemos que a lo largo de estos años el nivel intelectual del clero en general continuó progresando de forma paralela al crecimiento del analfabetismo entre el laicado. De cualquier forma, en el año 853 el papa León IV se veía obligado a volver a exigir a los obispos italianos la apertura de escuelas catedralicias. Lo que sí es evidente es el perfil político de Lotario, claramente más proclive a la *imitatio Karoli*, esto es, a seguir los pasos de su abuelo (cesaropapismo, política educacional...), que la línea política de su padre. Pronto, toda una facción de clérigos (italianos y francos) imbuidos de la importancia de la unidad de la *res publica christiana* bajo la férula de la institución imperial, se iban a congregarse a su alrededor y nacía así el partido clerical imperial.

La formación de las dos facciones en el 829 y el inicio de la crisis del imperio

Las *Constitutiones* de Worms (año 829) dedicaban todo un capítulo a abordar las virtudes de las que debía estar adornado el emperador. Su enumeración resulta en sí misma aleccionadora: *piadosa religión, santa devoción, benigna humildad, amor por la justicia, obras de misericordia...*¹²⁸ Virtudes sapienciales como la *eruditio*, la *prudentia*, la *eloquentia* o la *scientia*, no aparecen por ningún sitio. Ausencia impensable unos años antes y tanto más significativa cuanto en estas mismas constituciones, como vimos antes, se incide con especial insistencia en la importancia del saber en el clero. Por lo tanto, nos resistimos a creer que esta ausencia sea casual.

Pero sobre todo debemos fijarnos en el contexto político en que se produjo la celebración de esta Asamblea de Worms. Y es que el escenario

¹²⁷ P. LLEWELLYN, *Rome in the Dark Ages*, *op. cit.*, pp. 255 y 270; *vid.* Ottorino BERTOLINI, «Osservazioni sulla *Constitutio Romana* e sul *Sacramentum cleri et populi* dell' 824», *Festschrift di Stefano*, 1956.

¹²⁸ *...propter auctoritate ministerii nostri vos ad ea peragenda admonere, immo admonendo exigere a vobis...* (*Constitutiones wormatienses*, IX, De persona regali, ed. G.H. Pertz, *M.G.H. Legum*, *op. cit.*, p. 349). En torno a la vuelta de tuerca hierocrática que supuso esta admonición episcopal al monarca *vid.* P. RICHÉ, *Les carolingiens*, *op. cit.*, p. 154.

de estas *Constitutiones* fue la antesala de la crisis de poder que estallaría en el seno del Imperio Carolingio a lo largo del año siguiente. El programa de la Asamblea de Worms no fue sino el resultado directo del desplazamiento del núcleo decisorio de la facción clerical imperial, partidaria de la unidad romana del *Imperium Christianum* y radicalmente opuesta a la fragmentación de la herencia carolingia según el uso germánico.

En esta facción se encontraban buena parte de los clérigos más influyentes y también buena parte de los más brillantes intelectuales áulicos: abades como Wala, Adelardo de Corbie, Eginardo de Seligenstadt o Hilduino de Saint-Denis; obispos como Ebbo de Reims, Jonás de Orléans y San Agobardo de Lyon; clérigos y monjes de segunda fila pero importantes en el futuro como Hincmar y Pascasio Radberto, a los que hay que añadir a dignatarios laicos de la *Reichsaristokratie* como los condes Matfrido de Orléans, Hugo de Tours, Nitardo de Saint-Riquier o Lamberto de Nantes. Los mismos personajes, en definitiva, que controlaban la corte cuando en el 824 se intentaba retomar el programa escolar de Carlomagno.

Lo que no estamos en condiciones de afirmar, dada la escasez de datos disponibles, es si en el seno del partido clerical imperial cohesionado en torno al *romanismo universalista* habría habido hueco para los defensores de la Realeza davídica propugnada por Alcuino de York. Donde ciertamente no habría habido lugar para un discurso sapiencial del poder es entre la facción que abogaba por el *germanismo particularista* y la división del imperio en reinos.

Con todo, sí parecen vislumbrarse dos facciones, unidas por las circunstancias, en el seno del partido clerical imperial. Primeramente, una que era la prolongación del antiguo grupo afecto a Wala, integrada por los nostálgicos del sueño salomónico de la Academia palatina en tiempos de Carlomagno. La otra corriente coincidiría con el *ala radical clerical* de talante hierocrático que habría seguido el liderazgo de San Benito de Aniano y querría retornar a los días del triunvirato clerical que inauguró el reinado de Ludovico Pío. San Agobardo de Lyon, Jonás de Orléans e Hilduino de Saint-Denis serían sus cabezas visibles¹²⁹. El riesgo cierto de desmembración de la unidad de la *res publica christiana* y la contemplación de dos laicos de dudosa moralidad como la emperatriz Judith y Bernardo de Septimania dominando la corte, les habrían impulsado a unir fuerzas con sus antiguos enemigos.

¹²⁹ NITARDO DE SAINT-RIQUIER (*De Dissensionibus Filiorum Ludovici Pii*, I, ed. J.P. Migne, *Patrologia Latina*, t. 116, col. 48) incluye al antiguo canciller Helisachar en este grupo de clérigos hierócratas exiliados junto a Lotario. Sin embargo, otras fuentes apuntan a que había muerto en el año 827

Bernardo de Septimania: el *camerarius* y el poder de los guillermidas

En efecto, la marginación política de la facción de Wala fue obra de estos dos coaligados: la bella emperatriz Judith y el nuevo hombre fuerte del imperio, el conde y margrave Bernardo de Septimania (*com.* 818-844), designado en el año 829 chambelán imperial (*camerarius*) en sustitución del tesorero Tanculfo. De esta forma, entre el 828 y el 833, Judith interviene como confirmante en cinco diplomas imperiales, algo que no había hecho antes ninguna consorte ni merovingia ni carolingia (la anterior esposa de Luis el Piadoso, Ermengarda, aparece como confirmante sólo en uno).

Asistimos ahora al nacimiento de un modelo de *consortium Regni* en el que la emperatriz consorte asumiría importantes responsabilidades políticas, lo que coincide con la definitiva implantación en la corte carolingia del matrimonio monogámico católico y el consiguiente abandono del ancestral concubinato germánico¹³⁰.

En cuanto al hombre que estaba manejando los acontecimientos junto a ella, era miembro del gran linaje aquitano de los guillermidas o nibelungos (también llamados los «nibelungos históricos» para distinguirlos de los legendarios), cuyo más eximio representante fue su propio padre, el célebre conde Guillermo de Tolosa (*m.* 812), un señalado guerrero de la *stirps regia* arnulfinga (su madre era hija de Carlos Martel) que tuvo un papel protagonista en la conquista de Barcelona en el año 803 y fue el principal consejero de Luis el Piadoso (cuando éste era rey de Aquitania), para luego acabar sus días con un hábito monástico en la abadía de Gellone. Sobre sus hazañas bélicas se compondría siglos después en Francia la célebre *Chanson de Guillaume* y su ascética vida monacal sería materia de numerosas hagiografías, pues acabó siendo canonizado.

Este gran linaje de los guillermidas resulta ser la encarnación perfecta del modelo de gran linaje franco inserto en la estructura de la *Reichsaristokratie* internacional del imperio, lo que ha llevado a algunos autores a hablar de un *Nibelungen Model*¹³¹. Por otro lado, los guillermidas también

¹³⁰ G. BÜHRER-THIERRY, *La reine adultère*, art. cit., p. 300.

¹³¹ Un modelo de clan germánico tipificado como cognaticio y apoyado en dos niveles gentilicios superpuestos: una infraestructura de linajes regionales (denominados en latín *progenies*) y una superestructura de grandes dignatarios palatinos operando en la corte de Aquisgrán (un nivel designado circunstancialmente con los términos *familia*, *cognatio* y el germánico *sippe*). De esta forma, los guillermidas se habrían distinguido entre los demás linajes francos de Aquitania por ser el primero en alcanzar este segundo nivel palatino, el propio de la *Reichsaristokratie* de Aquisgrán (Régine HENNEBICQUE, «Structures familiales et politiques au IX^e siècle: un groupe familial de l'aristocratie fran-

habrían destacado por su tradición filorromana y su fuerte aculturación hispanogoda¹³². Una tradición filorromana que explica la amplia cultura de Bernardo y la de su esposa, Dhuoda. En el campo político, los guillemidas desplegaban una influencia sin límites en Aquitania¹³³. De esta forma, dos hermanos de Bernardo de Septimania ocupaban importantes dignidades en el sur del imperio: su mediohermano Bera (hijo del conde Guillermo y de una dama hispanogoda llamada Cunegunda) era desde el año 804 el primer conde carolingio de Barcelona (*princeps Gothorum* le llamará Ermoldo el Negro), mientras que su hermano Gaucelmo era conde del Rosellón¹³⁴.

Si a estas conexiones familiares, le unimos el prestigio derivado de ser hijo de un héroe y santo tan respetado como el conde Guillermo y el hecho de que el propio emperador Luis el Piadoso fuera su padrino de bautismo, resulta evidente que la meteórica ascensión de Bernardo de Septimania tenía sólidos fundamentos. Él mismo había adquirido una sólida reputación militar al sofocar una rebelión en la Marca Hispánica en el año 826 (de la cual fue designado *marchio*) encabezada por un hispanogodo llamado Guillemundo y un hispanoárabe llamado Aysun (Aizón), rechazando asimismo una expedición cordobesa ante las murallas de Barcelona (año 827).

En todo caso, Bernardo de Septimania era también un noble instruido, uno de los últimos ejemplares laicos de esa rara especie de *pueri palatini*, criaturas de la *schola* de Alcuino entre los que se contaron numerosos protagonistas del reinado de Luis el Piadoso. El hecho de que la culta emperatriz Judith, amante de la música y de la poesía, alguien «excepcionalmente bien educada»¹³⁵, le encargara la instrucción del joven Carlos el Calvo, un monarca que despuntaría en el futuro por su perfil salomónico, da la medida de la condición letrada del valioso chambelán.

que», *Revue Historique*, 265, 1981, pp. 298-299 y 309-310; *vid.* en este sentido el trabajo de Karl BRUNNER, *Oppositionelle Gruppen in Karolingerreich*, Veröffentlichungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung, Viena, 1979).

¹³² Ch. LAURANSON-ROSAZ, *Le Roi et les grands dans l'Aquitaine carolingienne*, *art. cit.*, p. 418.

¹³³ J. MARTINDALE, *The French Aristocracy in the Early Middle Ages*, *art. cit.*, p. 18. *vid.* Léon LEVILLAIN, «Les Nibelungen historiques et leur alliances de famille», *Annales du Midi*, 49, 1937, pp. 337-407, y J. CALMETTE, «La famille de Saint Guilhem», *Annales du Midi*, 18, 1906.

¹³⁴ M. AURELL, *Pouvoir et parenté des comtes de la Marche hispanique*, *art. cit.*, pp. 469-471; *vid.* Ramón D'ABADAL, *Els primers comtes catalans*, Barcelona, 1958. Además, se ha conjeturado con la posibilidad de que la propia esposa de Wala fuera Helimbruga, hija del conde Guillermo y hermana, por tanto, de Bernardo.

¹³⁵ B. BISCHOFF, *The Court Library under Louis the Pious*, *art. cit.*, p. 78.

Otra mujer tan culta y refinada como la emperatriz Judith fue la propia esposa de Bernardo, Dhuoda de Septimania, una persona tan instruida como para escribir un manual de conducta (el *Liber Manualis*, circa 843) para su hijo, Guillermo (conde de Barcelona y Burdeos, ejecutado en el año 849 por orden de Carlos el Calvo)¹³⁶, un pequeño *speculum* con más de cuatrocientas citas bíblicas que sería una de las primeras obras de calado escritas por una mujer en la Edad Media¹³⁷. Un *speculum* en el que Dhuoda desarrolla con claridad un discurso teórico aristocratizante, en el que prima la obsesión por la *nobilitas*, la nobleza de sangre, como paradigma existencial¹³⁸, pero en el que también descubrimos una proclama de corte sapiencial: *se accede a Dios a través de los libros*¹³⁹.

Por tanto, Bernardo de Septimania y su entorno tenían el bagaje intelectual suficiente para conocer perfectamente la teología política carolingia y el ideario eclesiológico del *Imperium Christianum*. Sin embargo, marcados a fuego por un *ethos* aristocrático, habían optado por atenerse estrictamente a sus intereses de linaje prescindiendo del Bien Común de la Cristiandad latina, algo que harían a partir de entonces los guillermidas, como veremos. De esta forma, los guillermidas, una familia romanizada y culta, será uno de los primeros linajes en desechar la *fidelitas* al proyecto imperial carolingio como su vector de actuación, anteponiéndole un proyecto localista de poder nobiliario.

Pronto iba a usar Bernardo el poder y el prestigio adquiridos. En la Asamblea de Worms consiguieron que se sancionara la creación de un nuevo *regnum* carolingio, Alamania, para entregárselo al hijo de Judith, Carlos el Calvo. Esta decisión desencadenaría pronto la rebelión de Lotario (junto a quien habían acudido a refugiarse algunos señalados miembros de la facción clerical imperial)¹⁴⁰, a quien se unieron sus hermanos, los otros tres hijos de la emperatriz Ermengarda: Pipino de Aquitania

¹³⁶ El *Liber Manualis* ha sido editado en francés por Pierre Riché (*Dhuoda: Manuel pour mon fils, Sources Chrétiennes*, 225, París, 1975); la autoría de Dhuoda se infiere de un acróstico contenido en el manual.

¹³⁷ Sobre Dhuoda de Septimania como pionera en este sentido, *vid.* Peter DRONKE, *Women Writers of the Middle Ages*, Cambridge, 1984, pp. 36-54.

¹³⁸ J. MARTINDALE, *The French Aristocracy in the Early Middle Ages*, *art. cit.*, pp. 17-18.

¹³⁹ DHUODA DE SEPTIMANIA, *Liber Manualis*, I, 7 (*apud* J.L. NELSON, *Literacy in Carolingian government*, *art. cit.*, p. 271).

¹⁴⁰ En efecto, las maniobras en la sombra de Bernardo de Septimania condujeron a un juicio por negligencia en combate contra dos poderosos aliados de Wala en la corte, los condes Hugo de Tours y Matfrido de Orléans, quienes perdían sus *beneficia* en febrero del 828 y acudían a refugiarse junto a Lotario en Pavía (morirían ambos a causa de una epidemia en el año 837).

(m. 838), Luis el Germánico e Hildegarda (abadesa de Laon). Con esta rebelión daría comienzo el lento proceso de desmembración del Imperio Carolingio.

Y es que en Worms se había producido un acto de sacrílega arbitrariedad, pues se había roto el solemne juramento que ataba al emperador a la *ordinatio Imperii* del 817. Se iniciaba así, con una formulación ideológica clara por vez primera en la historia medieval, una pugna entre, por un lado, los atavismos aristocráticos del principio germánico de la *sippe*, que veían en el imperio una prolongación de la *domus regia* (en tanto que posesión hereditaria y parcelable según la tradición merovingia de los *teibreiches*) y, por el otro, los principios eclesialógicos, universalistas y romanistas, de la *res publica christiana*, que defendían la institucionalización de un Imperio Cristiano por encima incluso de la adscripción gentilicia a la *gens Francorum*.

La pugna política e ideológica se resume en esta acusación de Pascasio Radberto, un monje de Corbie que hace las veces de portavoz de Wala, contra Bernardo de Septimania: *es aquel que aporta al Universo las tinieblas casi eternas de la crisis, aquel que rompe el Imperio pacífico y unitario y lo divide en parcelas*. En efecto, la Paz, la unidad y el orden cósmico dependerían de la *stabilitas* del *Imperium Christianum*, quien rompiera su unidad también traería *el caos y las tinieblas al Universo*¹⁴¹.

Pascasio Radberto iba a ir más allá al denunciar que las intrigas de las fuerzas disolventes de la unidad del Imperio Carolingio habían también impedido que, tras la muerte de Carlomagno, se llevara a cabo el proyecto de Alcuino de York, el sueño salomónico de una república cristiana de los filósofos. La unidad del imperio se identificaba así con la Realeza sapiencial. De este modo, Radberto escribía que *cuando llegó a su fin la vida del emperador Carlos y le sucedió su hijo Ludovico Augusto en el trono, las insidias y la envidia, agentes del Diablo, agitaron a los malvados y la Verdad quedó sepultada... la maldad de los perversos ha imposibilitado que se cumpla la máxima de Platón: «felices y santas son aquellas naciones que sean gobernadas por los que aman la Sabiduría»*¹⁴².

Era este discurso sobre la semilla de la discordia la imagen en negativo del *argumentum unitatis* que Agobardo de Lyon había definido cuando escribió: *plegue a Dios Todopoderoso que bajo un solo Rey los hombres sean gobernados por una misma Ley. Esto beneficiará inmensamente a la concordia de la Ciudad de Dios y a la equidad entre los pueblos*¹⁴³. Por consiguiente,

¹⁴¹ PASCASIO RADBERTO, *Vita Walaе*, caps. 7 y 8; ed. M.G.H. *Scriptores*, t. 2.

¹⁴² PASCASIO RADBERTO, *Vita Adalhardi*, 30, ed. J.P. Migne, *Patrologia Latina*, t. 120, col. 1523 (apud P. COURCELLE, *La consolation de Philosophie*, op. cit., p. 63, n.º 1).

¹⁴³ Marcel PACAUT, *La théocratie*, París, 1957, pp. 232-233.

la idea de que el *Imperium Christianum* unitario era una manifestación terrenal de la *Civitas Dei*, es decir, una *visio Pacis* política y terrenal, había calado hondamente en algunas conciencias constituyéndose en un *argumentum unitatis* que anunciaba, de algún modo, la posterior fundamentación de la teocracia pontificia plenomedieval.

Ciertamente, estas dos dinámicas encontradas, universalismo cristiano-romano y particularismo germánico, ya las descubrimos en los últimos años del reinado de Carlomagno, en el lapsus temporal que medió entre la *ordinatio Imperii* del 806 y su muerte, en los vaivenes que el emperador dio entre sus ancestrales instintos gentilicios, heredados de sus antepasados arnulfingos, y el ideario eclesiológico del que había sido imbuido por Alcuino de York y otros clérigos. Ahora todas estas tensiones estallaban en toda su crudeza.

Al definitivo ostracismo (reclusión en la abadía de Corbie donde moriría en el año 836) de Wala se unirían pronto otras significativas caídas en desgracia. El preceptor del despojado Lotario, Eginardo, otro de los discípulos de la Academia palatina de Alcuino, capellán palatino de Luis el Piadoso, también se vio impelido a desaparecer de la escena política debido a su afinidad por el partido clerical imperial.

Tras desempeñar un importante papel en la corte durante más de una década decidió retirarse al monasterio alemán de Seligenstadt, del que era abad laico, para escribir su famosa *Vita Karoli*, un espejo de príncipes dirigido, entre otras cosas, a recordarle al ingrato emperador los principios en los que se apoyó el gobierno de su padre, Carlos el Grande, cuya colosal figura se engrandecía por momentos ante la evidente incapacidad política de su sucesor¹⁴⁴. En verdad, el emperador Luis el Piadoso, a sus cincuenta y un años, parecía haber renunciado en lo íntimo de su espíritu fatigado a la dirección real del imperio¹⁴⁵. En consecuencia, el camino estaba despejado para que el enérgico *camerarius* Bernardo hiciera y deshiciera a su antojo.

La entrada en escena del episcopado franco

Por un breve tiempo, sin embargo. Porque, finalmente, la rebelión contra el proyecto de partición del imperio y ante los frecuentes abusos

¹⁴⁴ Heinrich LÖWE, «*Religio christiana*. Rom und das Kaisertum in Einhards *Vita Karoli Magni*», *Storiographia e Storia. Studi in onore de Eugenio Dupré Theseider*, Roma, 1974, p. 19.

¹⁴⁵ Javier del HOYO y Bienvenido GAZAPO (eds.), *Anales del Imperio Carolingio*, introducción, *op. cit.*, p. 43.

de poder de Bernardo de Septimania por parte del coemperador Lotario desencadenaría una profunda crisis política que acabaría con la autonomía política y doctrinal de la Realeza carolingia. Y es que el episcopado *entraba ahora en escena*, según la acertada expresión de Etienne Delaruelle. De esta forma, ya en el año crítico del 829 Luis el Piadoso se había visto impelido a convocar nada menos que cuatro sínodos episcopales (Maguncia, París, Lyon y Tolouse), además de la referida Asamblea de Worms, con el fin de asegurarse su apoyo en la crisis. Sería en vano, no obstante.

Al año siguiente, Lotario y Luis el Germánico acusaban en presencia de su padre, en el palacio de Thionville, a la emperatriz Judith de cometer adulterio con el *camerarius*. Ante esta acusación, Bernardo de Septimania invocó, en un *placitum Francorum* convocado al efecto en el año 831, el antiguo derecho a la *ordalía* (el juicio de Dios), desafiando a batirse con él en duelo judicial a los acusadores, a lo cual nadie se avino¹⁴⁶. Pero no fue suficiente con esto para limpiar el nombre de Judith y «purificarla». Mientras, el equilibrio de poderes se rompía en la Asamblea General de Compiègne de ese mismo año, el alto clero se hizo sentir por primera vez como un poder fáctico que había que tener muy en cuenta. Con el apoyo del papa Gregorio IV (*pont.* 827-844), que cruzó los Alpes para mediar en la querrela, el episcopado franco se alineaba con las tesis del partido clerical imperial y daba la razón a Lotario en su impugnación del proyecto de partición del imperio.

Fueron Wala y Pascasio Radberto quienes convencieron al papa Gregorio IV de que no infringía las prerrogativas imperiales al condenar el comportamiento de Luis el Piadoso y apoyar a Lotario. Así lo cuenta el propio Radberto: *por cuyo motivo le aducimos algunos escritos apoyados por la autoridad de los Santos Padres y de sus predecesores, que nadie puede discutir, para mostrarle que la suya era la misma potestad de Dios y del glorioso Pedro, y que tenía autoridad sobre todos los pueblos para la Fe cristiana y la paz de las iglesias, para predicar el Evangelio y dar testimonio de fe, y que en él reside toda la suprema autoridad de la potestad de San Pedro, a tenor de lo cual es preciso que él juzgue a todos sin ser juzgado por nadie*¹⁴⁷.

Seguidamente, Judith era ingresada a la fuerza en el monasterio de Santa Radegunda (en el Poitou) y Bernardo se veía impelido a refugiarse en su reducto de Barcelona. La venganza del coemperador Lotario iba a alcanzar también a los familiares de ambos. Los hermanos de la emperatriz Judith, los influyentes nobles suabos Conrado y Rodolfo Welf, eran

¹⁴⁶ G. BÜHRER-THIERRY, *La reine adultère*, art. cit., p. 310.

¹⁴⁷ PASCASIO RADBERTO, *Epitaphium Arsenni*, II, 16; C. DAWSON, *The Making of Europe*, op. cit., p. 271.

tonsurados y recludos en sendos monasterios, mientras que el hermano de Bernardo, Heriberto, era cegado por orden del propio Lotario¹⁴⁸.

Por su parte, el emperador Luis no tenía otro remedio que inclinar la cerviz ante un *ordo* episcopal que proclamaba ahora que la *potentia* y la *fortitudo* también eran virtudes propias del ministerio sacerdotal, unas virtudes propias de la Realeza raramente asociadas hasta entonces a la *Ecclēsia*¹⁴⁹. En efecto, el poder de *los vicarios de Cristo y guardianes del reino de los Cielos*, como se intitularon en Compiègne¹⁵⁰, no parecía tener límites en esos trágicos años de humillaciones para la atribulada y escarnecida *dignitas* del emperador, obligado a hacer, otra vez, pública penitencia en Saint-Médard (831)¹⁵¹.

«Una y otra vez, el clero, el episcopado y el papa Gregorio IV actúan como instancia sacral y a la vez sapiencial, que revisa para que todo sea según justicia y sanciona con su *auctoritas* las decisiones de las potestades civiles»¹⁵². Los obispos francos desempeñarán ahora una función muy importante: «intelectuales y funcionarios de la política carolingia, se van a convertir ahora en directores ideológicos del *Imperium* ante las vacilaciones del momento. Son los grandes teorizadores políticos»¹⁵³.

Abundando en ello, Walter Ullmann ha escrito que en estos años el episcopado carolingio pasó de desempeñar una función de «expertos consejeros» a ser una «instancia decisoria». Pero achacar esta transformación a

¹⁴⁸ No sería Heriberto el único guillermida que iba a sufrir las consecuencias de los posicionamientos políticos de Bernardo de Septimania. Así, en el año 835, cuando Bernardo traicione a Luis el Piadoso y se una a la rebelión de Pipino de Aquitania, su hermano Gaucelmo y su medio-hermana Gerberga serán ejecutados por orden del emperador en Châlons-sur-Saône (M. AURELL, *Pouvoir et parenté des comtes de la Marche hispanique*, art. cit., p. 471).

¹⁴⁹ W. ULLMANN, *The Carolingian Renaissance and the Idea of Kingship*, op. cit., p. 27; vid. Josef SEMMLER, «*Episcopi potestas und karolingische Kirchenpolitik*», *Mönchtum, Episkopat und Adel zur Gründungszeit des Klosters Reichenau*, ed. A. Borst, VuF, 20, Sigmaringen, 1974, pp. 305-395.

¹⁵⁰ *Capitularia Regum Francorum*, ed. Boretius, M.G.H. Legum, t. 2, pp. 51-52; apud L. HALPHEN, *L'idée d'Etat sous les carolingiens*, art. cit., p. 67.

¹⁵¹ Vid. François L. GANSHOF, «La pénitence de Louis le Pieux à Saint-Médard de Soissons», *Troisièmes Mélanges d'Histoire du Moyen Âge*, ed. A. Luchaire, París, 1904.

¹⁵² Prólogo de la edición de F.J. FORTUNY de la *Vida del emperador Carlomagno* de Eginardo (Barcelona, 1986, p. 18); para corroborar esta impresión acúdase al erudito trabajo de R. KAISER, *Bischofsheerschaft zwischen Königtum und Fürstenmacht im frühen und späten Mittelalter*, Bonn, 1981.

¹⁵³ J. del HOYO y B. GAZAPO (eds.), *Anales del Imperio Carolingio*, introducción, op. cit., p. 35. En torno a los aspectos teóricos de la hierocracia episcopal carolingia vid. los dos interesantes trabajos de J. SEMMLER, *Reichsidee und kirchliche Gesetzgebung bei Ludwig dem Frommen*, art. cit., pp. 37-65.

la debilidad del gobierno de Ludovico Pío sería una explicación demasiado fácil y Ullmann se pregunta: «¿no fue Luis el Piadoso él mismo un producto de una educación de inspiración eclesiástica por decisión de su padre?» En todo caso, a la muerte de Carlomagno, el clero franco había emergido como una élite más alerta, dinámica y capaz que la *Reichsaristokratie* (aristocracia laica del imperio), una élite sin apenas contrapeso a su influencia¹⁵⁴.

El Campo de la Mentira

No obstante, todos los frágiles equilibrios con los que el episcopado triunfante intentó salvaguardar la unidad de la *res publica christiana* carolingia saltarían pronto hechos pedazos en Colmar, en un lugar que pasaría al recuerdo de generaciones enteras como el «Campo de la Mentira» (*Campus Mendacii* en las crónicas latinas, *Lügenfeld* en las alemanas). Allí, en el año 833, la hueste del emperador le traicionó (*siguiendo el hábito de los perros y las aves rapaces*, dice el Astrónomo¹⁵⁵) y se pasó al bando de sus hijos rebeldes: Pipino, Luis y Lotario.

De esta decisiva conjura dice otro cronista contemporáneo, el arzobispo Thegan, que *supuso la extinción de la felicidad de muchos*¹⁵⁶ y el cronista conocido como el Astrónomo habla de una *perpetua ignominia instigada por el diablo*¹⁵⁷, un acto de *infidelitas* que provocaría tales turbaciones en el imperio que el cronista las compara con una *peste que azotó a la Iglesia de Dios y al pueblo cristiano*¹⁵⁸.

El biógrafo más reciente de Luis el Piadoso, el profesor alemán Egon Boshof, ha escrito que en el año 833 «asistimos a un desenlace digno de una tragedia griega»¹⁵⁹. Apreciación en la que coincide con un biógrafo testigo directo de los acontecimientos, pues el Astrónomo habla de *tragedia inaudita*¹⁶⁰. Significativamente, en el 833 daba comienzo un fenómeno ideológico singular sobre el que ha llamado la atención Dominique Barthélemy: «el tema de la *militia* hizo furor a partir de entonces en la

¹⁵⁴ W. ULLMANN, *The Carolingian Renaissance and the Idea of Kingship*, *op. cit.*, p. 26.

¹⁵⁵ *More canum aviumque rapatium* (EL ASTRÓNOMO, *Vita Hludowici Imperatoris*, c. 44, *ed. cit.*, p. 456)

¹⁵⁶ THEGAN DE TRÉVERIS, *Vita Ludovici Imperatoris*, XLII, *ed. cit.*, p. 228.

¹⁵⁷ EL ASTRÓNOMO, *Vita Hludowici Imperatoris*, caps. 45 y 48, *ed. cit.*, pp. 462-474.

¹⁵⁸ *Turbari tali peste ecclesiam Dei populumque christianum vexari* (EL ASTRÓNOMO, *Vita Hludowici Imperatoris*, c. 62, *ed. cit.*, p. 540).

¹⁵⁹ E. BOSHOFF, *Ludwig der Fromme*, *op. cit.*, p. 191; *vid.* T. SCHIEFFER, «Die Krise des Karolingischen Imperiums», *Festschrift G. Kallen*, Bonn, 1957, pp. 12 y ss.

¹⁶⁰ EL ASTRÓNOMO, *Vita Hludowici Imperatoris*, c. 49, *op. cit.*

publicística clerical carolingia» dentro de lo que él denomina *teoría de las dos élites*, redescubriéndose la noción de *cingulum militiae* en el derecho canónico y su privación provisional como penitencia impuesta a los *milites* pecaminosos¹⁶¹. No otra cosa se hará enseguida con el propio Luis el Piadoso: privarle del *cingulum militiae* y, por añadidura, del trono.

En efecto, en la Asamblea de Soissons de octubre de ese mismo año 833, presidida por Agobardo de Lyon y Ebbo de Reims, Luis el Piadoso era desposeído de la púrpura imperial (*para que no pierda su alma*) y humillado en pública penitencia, aplicándosele la imagen del *Rex inutilis*¹⁶². El monje cronista Pascasio Radberto y, con él, el episcopado franco alineado con el partido clerical imperial, proclamaron que se había producido un *juicio justo de Dios* que arrebatava el trono a alguien indigno de sentarse en él, siguiendo así la línea isidoriana del *Rex eris si recte facias*¹⁶³.

El papa apoyó la elevación al trono imperial de Lotario y la deposición de su padre. Sin embargo, dos meses después, no ratificaría la sentencia de deposición que el Sínodo de Soissons pronunciaría. De cualquier forma, hay que matizar que la posición de poder de Gregorio IV y, con él, la del Pontificado, en el curso de la crisis del Imperio Carolingio distó de ser sólida. Según relata el Astrónomo, en el año 833, tras la jornada de Colmar, un grupo de obispos leales a Ludovico Pío se planteó incluso proceder a la excomunión del papa si éste daba el paso de excomulgar al emperador¹⁶⁴. Habría que esperar, sin embargo, al siglo XI y a la Querrela de las Investiduras para que un grupo de obispos osara excomulgar a un pontífice romano.

Con todo, el papa Gregorio IV optó por abandonar el escenario de los acontecimientos y regresar a Roma para no volver a implicarse en las disputas de la familia imperial. Moriría en el 844 sin haberse vuelto a ocupar de cualesquiera asuntos al norte del río Po¹⁶⁵. En realidad, el episcopado franco había asumido las funciones de árbitro y juez entre los reyes en sustitución tanto del emperador como del papa. Y es que era en los obispos del imperio y no en el Pontificado donde residía entonces si no la autoridad, sí el poder fáctico.

La contienda de la publicística en el marco de la crisis del imperio

Tras la jornada del Campo de la Mentira, daba comienzo asimismo la contienda de la publicística con la consiguiente proliferación de una

¹⁶¹ D. BARTHÉLEMY, *La chevalerie carolingienne: prélude au XIe siècle*, art. cit., pp. 172-173.

¹⁶² En torno a este concepto, vid. E. PETERS, *The Shadow King*, op. cit.

¹⁶³ L. HALPHEN, *Charlemagne et l'empire carolingien*, op. cit., p. 291.

¹⁶⁴ EL ASTRÓNOMO, *Vita Hludowici Imperatoris*, c. 48, op. cit.

¹⁶⁵ P. LLEWELLYN, *Rome in the Dark Ages*, op. cit., p. 257.

literatura de tono panfletario que intentaba legitimar las posturas de los bandos en liza. En concreto, en la obra del monje y abad de Corbie (*ab.* 842-847), Pascasio Radberto, portavoz oficioso de Wala y del partido clerical imperial, asistimos al despliegue de un tono panfletario que sólo podemos definir como propaganda política.

En efecto, Pascasio Radberto describía en tonos muy oscuros las figuras de Bernardo y la emperatriz Judith en su hagiográfica semblanza de Wala, la *Vita Venerabilis Walae* (año 852; también conocida como *Epitaphium Arsenii* por el sobrenombre de éste), una pieza única para este período por su forma dialogada¹⁶⁶: *ebrio de concupiscencia, salvaje en sus costumbres, no prestaba oído a nadie si no veía que ello le iba a beneficiar... un impúdico violó todas las leyes del Imperio, sedujo con halagos a los ricos y oprimió en todas partes a los hombres poderosos e ilustres, no debido a la deshonra de su virtud sino merced al dolor y desengaño de una terrible decepción... hizo del palacio un prostíbulo, dominado por la concubina («moechia»: la emperatriz), donde reinaba el adulterio, donde los crímenes se acumulaban y donde se recurría a abominaciones nefandas, así como a sortilegios y maleficios de todas clases*¹⁶⁷.

Pero la pluma acerada de Pascasio de Corbie no sólo vertió críticas de índole moral, también denunció la destrucción del *Imperium Christianum* a manos de Bernardo, a quien describe de la siguiente forma: *es aquel que aporta al Universo las tinieblas casi eternas de la crisis, aquel que rompe el Imperio pacífico y unitario y lo divide en parcelas, ultrajando la hermandad, separando a los consanguíneos, promoviendo la enemistad por todas partes, dispersando a los conciudadanos, exterminando la Fe, debelando la caridad, profanando las iglesias y corrompiéndolo todo... su llegada a palacio fue como la de un jabalí salvaje que lo asolara todo: destruyó el consejo, disolvió toda razón jurídica, expulsó y persiguió a todos los dignatarios tanto laicos como religiosos, ocupó el sitial más alto, rompió los tratados, confundió el orden...*¹⁶⁸

¹⁶⁶ J. DE GHELLINCK, *Littérature latine au Moyen Age, op. cit.*, t. 1, pp. 112-114; se trata de un diálogo entre cinco monjes de Corbie: Pascasio, Adeodato, Severo, Chremes y Allabigo. Ha sido considerada por M. MANITIUS como una de las obras más notables de la época carolingia (*Geschichte des lateinischen Literatur des Mittelalters*, I, *op. cit.*, pp. 405-406).

¹⁶⁷ *Fit palatium prostibulum, ubi moechia dominatur et adulter regnat, coacervantur crimina, requiruntur nefanda et sortilegia maleficiorum omnium genera* (PASCASIO RADBERTO, *Vita Walae seu Epitaphium Arsenii*, II, c. 8; ed. J.P. Migne, *Patrologia Latina*, t. 120, París, 1852, col. 1617); G. BÜHRER-THIERRY, *La reine adultère, art. cit.*, p. 304; P. RICHÉ, *Les carolingiens, op. cit.*, p. 155.

¹⁶⁸ *O dies illa, quae pene aeternas huic orbi tenebras attulit, et discrimina, quae pacatum Imperium et unitum conscidit particulatim ac divisit, germanitates violavit, consanguíneos dirempsit, inimicitas ubique procreavit, et concives dispersit, fidem exterminavit, charitatem*

En contraposición a este contramodelo tiránico, este reverso oscuro del *optimus princeps* que encarnaría un Bernardo diabolizado, Pascasio Radberto traza en las páginas de la *Vita Walae* un completo perfil heroico-ascético de su héroe, Wala, *noster Arsenius*, a quien proclama *verus athleta Christi* y *quasi miles Christi*¹⁶⁹ y atribuye toda serie de virtudes políticas y morales: *de ánimo valeroso, preclaro por su santidad, revestido de justicia, fortificado por la fe, imbuido de los valores marciales*¹⁷⁰. Con ocasión del aglutinamiento del partido clerical imperial junto a Lotario para hacer frente a la *tiranía* de Bernardo, el monje de Corbie enumera los principios rectores de esta facción, que lucharía *por la santa fe de Cristo, la conservación del Imperio, la paz de las iglesias, por amor al Rey y al Reino, por la salvación de sus hijos y por la dignidad de la patria*¹⁷¹. En fin, en la descripción que hacía Pascasio Radberto de la situación que se iniciaba en el 829, lo que había comenzado era un duelo maniqueo entre el Bien y el Mal, entre un beato y venerable consejero de los emperadores y un diabólico tirano, lascivo y tenebroso.

Por su parte, el arzobispo Hincmar de Reims, que por entonces era un joven clérigo a la sombra de su mentor, el abad Hilduino de Saint-Denis (miembro significado del partido clerical imperial), tacha en los *Annales Bertiniani* (compuestos treinta años después) a Bernardo de Septimania de *tyrannus*¹⁷². No mejor opinión del *camerarius* nos transmite Nitardo de Saint-Riquier, quien, a pesar de acabar sus días en el círculo palatino de Carlos el Calvo, vivió la crisis del 830-833 del lado del partido clerical imperial. Así, según se lee en su *De Dissensionibus Filiorum Ludovici Pii*, una obra encargada por Carlos el Calvo, el ambicioso Bernardo habría *abusado de su poder sin cordura y perjudicado profundamente a la «res publica» que debía consolidar*¹⁷³.

delevit, ecclesias quoque violavit et omnia corrumpit... Siquidem ut advenit, acsi ferus aper evertit palatium, destruxit consulium, dissipavit omnia rationis iura; consules omnes divinos humanosque expulit et attrivit, thorum occupavit... foedera disruptit, confudit ordinem (PASCASIO RADBERTO, *Vita Walae seu Epitaphium Arsenii*, II, c. 7, ed. cit., col. 1615); G. BÜHRER-THIERRY, *La reine adulère*, art. cit., p. 301, n. 17; J. del Hoyo y B. GAZAPO (eds.), *Anales del Imperio Carolingio*, introducción, op. cit., p. 42, n.º 75.

¹⁶⁹ PASCASIO RADBERTO, *Vita Walae seu Epitaphium Arsenii*, I, c. XXVI, ed. cit., col. 1603.

¹⁷⁰ PASCASIO RADBERTO, *Vita Walae seu Epitaphium Arsenii*, II, VIII, ed. cit., col. 1618.

¹⁷¹ PASCASIO RADBERTO, *Vita Walae seu Epitaphium Arsenii*, I, c. XXVI, ed. cit.: *pro Fide Christi, pro statu Imperii, pro pace ecclesiarum, pro amore Regis et Regni, pro salute filiorum eius et ut dignitas servaretur patriae.*

¹⁷² HINC MAR DE REIMS, *Annales Bertiniani*, anno 864, ed. F. Grat, *Annales de Saint Bertin*, París, 1964, p. 113.

¹⁷³ *Qui dum inconsulte republica abuteretur, quam solidare debuit, penitus evertit* (NITARDO DE SAINT-RIQUIER, *De Dissensionibus Filiorum Ludovici Pii*, I, op. cit., col. 47).

Una opinión sin duda atemperada por el patronazgo que disfrutaba del propio hijo de la emperatriz Judith en el momento de componer el *De Dissensionibus* pero que pudo haber sido bastante más crítica diez años antes. En cualquier caso, Carlos el Calvo tenía cuentas pendientes con el viejo aliado de su madre, que había sido su preceptor en la niñez, ya que el *camerarius* le había traicionado y se había aliado con su hermano y rival Pipino II de Aquitania. Además, en la decisiva batalla de Fontenoy (841) entre Carlos y su hermano, el emperador Lotario, que acabaría decantándose del lado del Rey Calvo, el siempre calculador Bernardo había optado por presenciarse rodeado de su hueste a una prudente distancia para unirse al que saliera vencedor, una actitud que no olvidaría su soberano. Finalmente, haría que lo decapitaran en el año 844¹⁷⁴.

Por otro lado, uno de los más celosos y apasionados defensores del *argumentum unitatis* imperial, Agobardo de Lyon, no va a dudar en acusar en su *Apologeticus pro Filii Ludovici Pii Imperatoris* a la emperatriz Judith de lasciva, frívola y *autora de todos los males (auctrice malorum)*, pues en su exposición de los hechos el origen de la disensión de los hijos del emperador con su padre estaría en su denuncia del adulterio de la impía emperatriz (acusada por muchos de mantener relaciones ilícitas con Bernardo de Septimania).

Un escandaloso adulterio que, además de mancillar el lecho del emperador Luis, también llevaría la confusión y la sordidez al palacio de Aquisgrán y al conjunto del imperio (*sordidatum palatium, confusum Regnum*), oscureciendo el prestigio de los Francos (*obscuratum nomen Francorum*)¹⁷⁵. El arzobispo Agobardo utilizaba aquí la concepción de San

¹⁷⁴ Ahora bien, el hijo de Bernardo de Septimania, Bernardo Plantevelue (841-886), se convertiría pronto en un nuevo dolor de cabeza para Carlos el Calvo en tanto que conde de Arvernia, Tolosa y Limoges, llegando incluso a reconstruir la llamada *Marca de San Guillermo* de sus antepasados guillermidas cuando añadió a sus dominios los condados de Septimania y el Berry. Según la hostil descripción de Hincmar de Reims en los *Annales Bertiniani*, Bernardo Plantevelue era *carne et moribus filius tyranni Bernardi*. De hecho, su hermano Guillermo (aquel niño a quien veíamos como su madre Dhuoda dedicaba el *Liber Manualis*), conde de Burdeos y Barcelona, moría ejecutado en esta ciudad catalana por orden de Carlos el Calvo en el año 850 debido a su alianza con el emir de Córdoba, Abd al Rahman II, lo que da muestras del talante rebelde de los miembros del linaje de los guillermidas (HINC MAR DE REIMS, *Annales Bertiniani*, anno 864, *ed. cit.*, p. 113; C. LAURANSON-ROSAZ, *Le Roi et les grands dans l'Aquitaine carolingienne*, *art. cit.*, pp. 418-419).

¹⁷⁵ *Igitur cum praedictus domnus et imperator... florens in palatio suo, cum adhuc iuvenem coniugem... deinde frigescere ac per hoc et mulier resolvi in lasciviam, cessantibus licitis conversa imo adversa ad illicita, adscivit sihimet aptas personas ad perpetranda turpium et primum latenter, deinde impudenter... videntes maculatum stratum paternum, sordidum pa-*

Gregorio Magno y San Isidoro de Sevilla que vinculaba la vida privada de los gobernantes con el buen orden del reino, convirtiéndose en una única realidad bifronte la crisis del imperio y el adulterio de la emperatriz¹⁷⁶.

Sin embargo, un discípulo de Alcuino tan intachable como Rábano Mauro, iba a erigirse en defensor de la emperatriz, dedicándole en el 834 un comentario del *Libro de Esther*, la fiel esposa de Asuero que en la tradición eclesiástica era propuesta como arquetipo de la *Ecclesia* siempre fiel a su esposo, Cristo. De esta forma, a la acusación a Judith de ser una *nueva Jezabel* (imagen bíblica de la reina lujuriosa y cruel), el santo abad de Fulda respondió asociándola con la intachable reina Esther¹⁷⁷. Como ha señalado Geneviève Bührer-Thierry, las acusaciones de adulterio contra la emperatriz no eran sino la lógica consecuencia del creciente ascendente político de ésta en el seno de la *domus imperialis*, lo que la había convertido en un peligroso rival a batir, y el flanco débil de las consortes regias era precisamente éste: su reputación como fieles esposas¹⁷⁸.

Por su parte, el cronista Thegan de Tréveris describe esta situación con colores muy diferentes en su biografía del emperador Luis el Piadoso. Según su relato, los *impíos* hijos del emperador habrían acusado en falso a Bernardo de Septimania de violar a la emperatriz¹⁷⁹. Pero, entre el clero franco, no sólo Rábano Mauro y Thegan de Tréveris tomaron partido por la facción de Judith. Muchos otros acudieron a defender su causa.

Singular por su entusiasmo y su talento como propagandista será el monje suabo Walafrido Estrabón, destacado intelectual del círculo privado de la emperatriz y preceptor de Carlos el Calvo. Walafrido, a quien ya vimos activamente envuelto en una campaña de *damnatio memoriae* de la figura de Carlomagno, no duda en describir en sus poemas los años de gobierno de Luis el Piadoso como propios de *un nuevo Moisés, creador de una Edad de oro, guía de su pueblo en las tinieblas*. Otros elogios que reparte con profusión al emperador son *fuerte en Dios, admirable padre de su época, poderoso en la Paz y en el consejo*¹⁸⁰.

latium, confusum Regnum et obscuratum nomen Francorum, quod actenus clarum fuerat in toto orbe... auctrice vero malorum exclusa a palatio, inclusa custodiae (AGOBARDO DE LYON, *Apologeticus pro filiis Ludovici Imperatoris*, II, ed. J.P. Migne, *Patrologia Latina*, t. 104, París, 1864, col. 308-310).

¹⁷⁶ G. BÜHRER-THIERRY, *La reine adultère*, art. cit., p. 302.

¹⁷⁷ G. BÜHRER-THIERRY, *La reine adultère*, art. cit., p. 300.

¹⁷⁸ G. BÜHRER-THIERRY, *La reine adultère*, art. cit., p. 301.

¹⁷⁹ THEGAN DE TRÉVERIS, *Vita Ludovici Imperatoris*, XXXVI, op. cit.

¹⁸⁰ *Fortis et ipse Deus, mirabilis et pater Aevi est / Alterius, pacis, consiliique potens* (WALAFRIDO ESTRABÓN, *Ludovico Imperatori*, ed. J.P. Migne, *Versus in Aquisgrani palatio*, op. cit., col. 1097; F.J.E. RABY, *A History of Secular Latin Poetry*, op. cit., vol. 1, p. 230).

Además, Walafrido iba a cantar las excelencias de la tan vilipendiada emperatriz Judith, su mentora en palacio¹⁸¹. Así, *el mejor poeta de su tiempo*, como lo describe De Ghellinck¹⁸², proclama a la emperatriz *amiga de la Luz y amante de la Paz*, entre otros epítetos laudatorios¹⁸³, además de asimilarla con la *bella Raquel* de la Biblia, cuya *feliz progenie* (Carlos el Calvo, de quien era preceptor desde el 828) identifica con *un nuevo Benjamín* que alegra los días de su anciano padre¹⁸⁴.

Balance del reinado de Luis el Piadoso

Con su pública penitencia en el monasterio de Saint Médard de Soissons, Luis el Piadoso había tocado fondo en todos los sentidos¹⁸⁵. Enseguida recuperará la corona imperial pero nunca su dignidad. Sin duda, a nadie le pasó por alto que en el casi medio siglo de reinado de su padre los clérigos apenas consiguieron imponerle un ayuno de tres días cuando ya era un anciano. Lo cierto es que en los siete años que le restaron de vida, Ludovico Pío apenas pudo ser otra cosa que un actor más, importante sí, pero no el principal, en la descarnada lucha entre dos facciones por hacerse con el control de un *Imperium* que cada vez era menos *christianum* y *romanum* y por momentos volvía a ser un desgarrado reino germánico de la época de las Invasiones.

La tormenta política de los años 830-833 rompió la balanza política entre la Iglesia y el imperio en beneficio de la primera. «Si bien el emperador se continuó llamando jefe del pueblo cristiano de Occidente —es-

¹⁸¹ Vid. en este sentido Friedrich VON BEZOLD, «Kaiserin Judith und ihre Dichter Walafrid Strabo», *Historische Zeitschrift*, 130, 1924, pp. 375-439. En torno a la faceta poética de Walafrido Estrabón, vid. Alf ONNERFORS, «Walafrid Strabo als Dichter», *Die Abtei Reichenau*, ed. H. Maurer, Sigmaringen, 1974.

¹⁸² J. DE GHELLINCK, *Littérature latine au Moyen Age*, op. cit., t. 1, pp. 107-108.

¹⁸³ *Pacis amatrix, lucis amica, quae bonca cuncta, / Mente tueris, haec mea clemens, percipe scripta* (WALAFRIDO ESTRABÓN, *Ad Judith Imperatricem*, ed. J.P. Migne, *Versus in Aquisgrani palatio editi*, Patrologia Latina, vol. 114, París, 1879, col. 1095; F.J.E. RABY, *A History of Secular Latin Poetry*, op. cit., vol. 1, p. 232).

¹⁸⁴ *Vidi equidem cum pulchra Rachel solamen avorum / Benjamin dextro produceret ordine, cuius / Larga salus sanctam refovet per saecula senectam* (WALAFRIDO ESTRABÓN, *De Judith Imperatrice et Carolo augustorum filio*, ed. J.P. Migne, *Versus in Aquisgrani palatio*, op. cit., col. 1094).

¹⁸⁵ Sobre este episodio, vid. L. HALPHEN, «La pénitence de Louis le Pieux à Saint-Médard de Soissons», *A travers de l'histoire du Moyen Age*, París, 1950. Sobre la penitencia regia en general vid. F. KERN, *Gottesgnadentum und Widerstandsrecht im früheren Mittelalter*, 2 ed., Münster, 1954, p. 338 y ss.

cribe Halphen— los preladados le repiten con una insistencia creciente que en materia de disciplina moral y religiosa sólo ellos tienen la cualidad de guiarle. Y, puesto que también la vida pública está toda ella impregnada de religión, de la misma forma el soberano, además de sus responsabilidades en el orden material, tiene pesadas responsabilidades en el orden espiritual, por lo que los obispos reivindican un papel de primer orden en la dirección de los asuntos públicos»¹⁸⁶.

En esta dirección, Egon Boshof ha escrito que el catastrófico final del reinado de Luis el Piadoso supuso el naufragio de un proyecto imperial de «espiritualización de los gobernantes» (*der spiritualisierung des politischen*), con las consecuencias que ello tendría en las relaciones entre la Iglesia y la Realeza¹⁸⁷. En efecto, es bajo Luis el Piadoso cuando el episcopado comenzó a involucrarse en exceso en las querellas políticas y a asumir la función de supervisión política que iba a conservar durante tres siglos en Europa. Ello fue, sobre todo, resultado de las propias limitaciones de los gobernantes seculares, incapaces de asumir la responsabilidad de dirigir a sus pueblos.

En efecto, la teocracia cesaropapista encarnada por Carlomagno dejaba paso ahora a una hierocracia episcopal. Tanto una como otra se proclamaron católicas. Ambas distaron mucho de ajustarse al magisterio de San Pablo, San Agustín o San Gregorio Magno sobre las esferas respectivas de actuación de las Dos Espadas. Por ello, como antes había sucedido con el cesaropapismo, se recurrió ahora al Antiguo Testamento, cuya teología política era más aplicable a las injerencias de lo espiritual en lo temporal y viceversa. Los gobernantes carolingios, autoproclamados herederos de los reyes del Antiguo Israel se tenían que someter a la guía de los obispos, sucesores de los profetas de la Biblia. De esta forma, la admonición del profeta Ageo (II, 11): *interroga a los sacerdotes sobre la Ley*, se convirtió en santo y seña de un episcopado carolingio depositario de la sabiduría divina¹⁸⁸.

Por otro lado, resulta llamativo el hecho de que en el curso de los últimos años del reinado de Ludovico Pío, en particular durante la tremenda crisis que comenzó en el año 830, la valoración social de las Letras latinas entre los *optimates* laicos disminuyó considerablemente a favor del oficio de las armas. En esta dirección, contamos con el testimonio de un impor-

¹⁸⁶ Lupo HALPHEN, *L'idée d'Etat sous les carolingiens*, art. cit., p. 66. El emperador se había descalificado como soberano al aceptar como cristiano las directrices penitenciales de los obispos.

¹⁸⁷ E. BOSHOFF, *Ludwig der Fromme*, op. cit., p. 133.

¹⁸⁸ P. RICHÉ, *Les clercs carolingiens au service du pouvoir*, art. cit., p. 16.

tante intelectual carolingio, un humanista como Lupo de Ferrières, que luego sería elegido abad.

Lupo escribía en el año 830 a su poderoso amigo Eginardo, entonces retirado en su abadía de Seligenstadt, una carta que prueba que la instrucción pública había declinado durante el reinado de Luis el Piadoso, algo que contrasta con las alabanzas a la *reviviscentem sapientia* de los días de Carlomagno que el propio abad de Ferrières vertía en esa misma epístola: *en estos días* —escribe Lupo— *aquellos que buscan una educación son considerados como una carga para la sociedad. En consecuencia, han flaqueado en este noble propósito, algunos porque no reciben una recompensa apropiada por sus conocimientos, otros porque temen la dudosa reputación que ello les conlleva*¹⁸⁹.

¿En qué otra mentalidad encaja esta *dudosa reputación* del estudio de las Letras que nos habla el abad de Ferrières sino en la del oscurantismo levítico que se estaba impulsando por parte de un sector del clero franco? Se llegó entonces a una situación, apunta Pierre Riché, en la cual la única instrucción del común del laicado se reducía a la cultura religiosa de la que éste se imbuía pasivamente en los oficios. Relegados en el seno de la Iglesia, ignorantes de lo que sucede en el altar por su desconocimiento del latín, incapaces de leer los libros sagrados, insuficientemente catequizados, los laicos del período tardocarolingio se tendrán que conformar con la ocasional predicación del sacerdote en lengua vulgar¹⁹⁰.

La *renovatio studii* de Carlomagno tocaba fondo en los mismos años en que, según constata Paul Renucci, numerosas vidas de santos escritas por clérigos realizaban apasionadas alabanzas de beatos eremitas orgullosos de su ignorancia¹⁹¹. Ahora bien, la vitalidad de la *societas christiana* no se había extinguido. En el transcurso del convulso reinado de Ludovico Pío se habían construido nada menos que 11 catedrales, 185 monasterios y 35 palacios a lo largo y ancho del Occidente carolingio, una cifra menor que durante el reinado de su padre pero aun así impresionante.

¹⁸⁹ LUPO DE FÉRRIERES, *Epistola ad Eginhardum*, epístola I, ed. L. Levillain, *Loup de Ferrières correspondance*, París, 1927, p. 10.

¹⁹⁰ Pierre RICHÉ, «Recherches sur l'instruction des laïcs du IXe au XIIe siècle», *Cahiers de civilisation médiévale*, 5, 1962, p. 175.

¹⁹¹ P. RENUCCI, *L'aventure de l'Humanisme européen au Moyen Age*, *op. cit.*, p. 30. En este sentido, Irene HASELBACH analiza las series de *Annales minores* como un instrumento de propaganda monástica (*Aufstieg und Herrschaft der Karolinger in der Darstellung der sogenannten Annales Mettenses Priores: ein Beitrag zur Geschichte der politischen Ideen im Reiche Karls des Grossen, Historische Studien*, 112, Lübeck, 1970).

Ello a pesar de que en el Concilio de Aquisgrán del año 817 se decidió restringir la monumentalidad de los edificios eclesiásticos¹⁹². Éste era el panorama cuando Ludovico Pío moría, aislado y «ninguneado» por todos, en la ciudad alemana de Ingelheim en el mes de junio del año 840. La obra de Carlomagno parecía haberse venido abajo. No del todo, sin embargo. El Ideal Sapiencial y el renacimiento carolingios aún vivirían un último y brillante estertor de la mano de Carlos el Calvo.

¹⁹² C. HEITZ, *La arquitectura carolingia*, *art. cit.*, pp. 260 y 268.

CAPÍTULO XV

***Pietas et sapientia*: la figura de Luis el Piadoso en la publicística palatina**

Los espejos de príncipes en tanto que espejos del clero

En el curso de las cuatro generaciones que median entre Pipino el Breve y Carlos el Calvo, los *enchiridia* (manuales morales) pasaron de ser elogiosos retratos de un monarca, a un tiempo literarios e impersonales, a convertirse en formulaciones programáticas de pensamiento clerical, *espejos del clero*, según los define Michel Rouche. Sus autores, miembros todos de una élite clerical, serán los *intérpretes oficiales* del pensamiento del nuevo orden levítico instaurado por los obispos carolingios en los últimos años de Luis el Piadoso¹.

Designado *nuevo Moisés* por Walafrido Estrabón, raramente se aplicó el discurso de la Realeza salomónica a Luis el Piadoso. Y es que, a diferencia de su padre Carlomagno y de su hijo Carlos el Calvo, Ludovico Pío no proyectó sobre sus contemporáneos una imagen salomónica. Su virtud regia principal, la *pietas*, fue siempre más recalcada que su *sapientia*.

Con todo, no dejamos de encontrar en las páginas de la publicística de su tiempo alusiones a una imagen salomónica de la Realeza. De esta

¹ M. ROUCHE, *Miroir des princes ou miroir du clergé?*, art. cit., pp. 363-364; en esta misma idea ha incidido W. ULLMANN, *The Carolingian Renaissance and the Idea of Kingship*, op. cit., p. 16.

forma, el obispo Freculfo de Lisieux se preguntaba retóricamente en el prólogo de su *Historia Universalis*, crónica dedicada a la emperatriz Judith: ¿qué emperador ha sido más noble o más sabio, tanto en las disciplinas eclesiásticas como en las profanas, que Luis, nuestro invicto César?² En la misma línea se expresaba en el año 824 una *relatio* de los obispos dirigida al emperador. Este documento entona un panegírico propio de la Realeza salomónica en torno a la *incomparable y gloriosa sabiduría augusta*, la cual, imbuída de los *sophismata* celestes, *está deseosa de proporcionar a sus súbditos la debida enseñanza cuya administración tiene como prerrogativa*³.

Por otra parte, no debemos pasar por alto que las crónicas y el conjunto de la historiografía compuesta en la corte durante este reinado, particularmente centrada en el género biográfico, fueron un elemento clave de la publicística política del periodo⁴. Sin duda, esta senda la había abierto la *Vita Karoli* de Eginardo, inspirada en el modelo moralizante de los *Doce Césares* de Suetonio. En esta obra podemos contemplar el paradigma de un espejo de príncipes revestido de una apariencia cronística, un ejemplo ampliamente seguido en las cortes carolingias del siglo IX, pues esta obra tuvo una enorme difusión a través de los monasterios más importantes del Imperio Carolingio⁵.

En este ámbito historiográfico, dentro de lo que podríamos denominar como *cronística áulica* por la procedencia curial de sus autores, nos salen al paso tres cronistas áulicos que reúnen dos características comunes: los tres fueron testigos directos de los acontecimientos del reinado de Luis el Piadoso y los tres compusieron biografías de este soberano. Estamos hablando de Thegan, arzobispo de Tréveris, del enigmático monje áulico llamado Ademaro y del anónimo astrólogo de la corte imperial, el cronista conocido con el sobrenombre de *el Astrónomo* (el *Hofastronomen* de la historiografía alemana)⁶.

² *Quis nobilior imperatorum au sapientior in divinis saeculariumque disciplinis Hludowico Cesare invicto?* (FRECVLFO DE LISIEUX, *Historia Universalis, praefatio*; apud J.W. THOMPSON, *The Literacy of the Laity, op. cit.*, p. 29).

³ *Incomparabilis augustae gloriae Sapientia, coelesti fulta sophismata, velut debitam subiectis disciplinam regiminis praerogativa ministrans, saluberrima potius simplicitate quam syllogismorum difficultate comprae-hensa capitula quae secuntur insinuat* (*Episcoporum ad Ludovicum relatio*, año 824, ed. G.H. Pertz, *M.G.H. Legum, op. cit.*, p. 238).

⁴ Vid. W. WEHLEN, *Geschichtsschreibung und Staatsauffassung im Zeitalter Ludwig des Frommen*, Lübeck, 1970.

⁵ C. ORCÁSTEGUI y E. SARASA, *La Historia en la Edad Media, op. cit.*, p. 89.

⁶ En torno a la historiografía áulica producida en el círculo palatino del emperador Luis el Piadoso vid. Janet L. NELSON, «History-writing at the courts of Louis the Pious and Charles the Bald», *Historiographie im frühen Mittelalter*, ed. A. Scharer, Munich, 1994, pp. 435-442.

En cuanto a los espejos de príncipes, el primer *enchiridium* dirigido a Luis el Piadoso, siendo aún rey de Aquitania, sería una *Via regia* escrita hacia el año 811 (la cronología de esta obra es aún muy discutida) en el monasterio lotaringio de Saint-Mihiel por su abad de origen irlandés, Smaragdo⁷. No obstante, nada indica en el prólogo de esta obra que Luis el Piadoso la encargara o llegara a recibirla, por lo que hay autores que prefieren retrotraer el primer espejo de príncipes del reinado a la epístola al rey Pipino de Aquitania escrita en el año 828 por el abad aquitano Ermoldo el Negro⁸. Optaremos por este orden cronológico.

El *Carmen in Honorem Ludowici* de Ermoldo el Negro

Monje nacido en Aquitania, Ermoldo Nigello («el Negro»), poeta de escaso talento y pocas luces, fue con todo un personaje cultivado, apasionado imitador de Virgilio y Ovidio. Muy bien relacionado con la corte de Aquisgrán, recibió pronto el importante encargo de ser el preceptor de Pipino de Aquitania, hijo de Luis el Piadoso. La incitación de Ermoldo el Negro a su pupilo, tras ser elevado a la dignidad real aquitana, para que se rebelara contra su padre el emperador le valió un largo confinamiento en la ciudad de Estrasburgo.

Fue en el curso de ese confinamiento, entre los años 826 y 828, cuando escribió sus dos obras principales: la mencionada epístola al rey Pipino de Aquitania y el *Carmen in Honorem Ludowici* (*Poema en honor de Ludovico*, también llamado *De Gestis Ludovici*), un panegírico poético de la figura del emperador Ludovico Pío, proclamado *christianissimus caesar* por Ermoldo. Evidentemente, este escrito estaba exclusivamente destinado a aplacar la ira imperial y terminar con el exilio al que se encontraba sometido el abad aquitano.

Bien mirado, el *Carmen in Honorem Ludowici*, aunque parezca un panegírico o una crónica, sería en nuestra opinión un espejo de príncipes del género cronístico⁹, para lo cual sus fuentes de inspiración carolingias son el *Karolus Magnus et Leo Papa* y los *encomia* regios de Teodulfo de Orléans y Moduino de Autun. Sea como fuere, el Panegírico contiene abundantes referencias a la Realeza sapiencial de gran interés para nuestro estudio.

⁷ H.H. ANTON, *Fürstenspiegel und Herrscherethos in der Karolingerzeit*, op. cit., pp. 161-167.

⁸ M. ROUCHE, *Miroir des princes ou miroir du clergé?*, art. cit., p. 345.

⁹ C. ORCÁSTEGUI y E. SARASA, *La Historia en la Edad Media*, op. cit., p. 90.

En efecto, encontramos el discurso de la Realeza sapiencial en todo su esplendor en el capítulo dedicado al encuentro del papa Esteban IV con Luis el Piadoso previo a la coronación imperial de este último en Roma en el año 816. Tomando como referencia una descripción similar contenida en el *Karolus Magnus et Leo Papa*, Ermoldo el Negro nos brinda un relato de la entrevista entre el pontífice y el emperador de enorme carga ideológica.

En sus supuestas palabras de bienvenida a Roma al emperador, Esteban IV compara su encuentro con Luis el Piadoso al que sostuvieron el rey Salomón y la reina de Saba identificándose él mismo con ésta (lo que suponía una posición de suplicante, ya que la reina acudió a Jerusalén a *aprender* del rey Salomón)¹⁰. Evidentemente, se trata aquí de situar al emperador carolingio por encima del papa en el marco de una visión cesaropapista de la Realeza de forma que la posterior coronación imperial a manos del pontífice romano no colocara a Ludovico Pío en una posición subordinada¹¹. De acuerdo con ello, el abad Ermoldo pone en boca del pontífice un auténtico panegírico de Ludovico Pío en tanto que *nuevo Salomón* pero superior al Rey de Israel, ya que él estaría libre de los vicios que provocaron su caída¹².

Con todo, en el relato versificado de Ermoldo comprobamos como Luis el Piadoso solicita humildemente consejo del pontífice, lo cual pronto se demuestra innecesario dado el alarde de conocimientos teológicos y literarios de que hace gala el emperador en su diálogo con Esteban IV. Ludovico Pío aparece ante nuestros ojos como un gobernante secular que puede rivalizar con cualquier clérigo por su dominio de las Sagradas Escrituras, un gobernante que incluso se plantea renunciar al trono para ingresar en un cenobio. El compromiso del emperador con la reforma de la Iglesia y la posterior sanción petrina de su autoridad no dejan lugar a dudas al lector sobre la *pietas* y la *sapientia* del gobernante carolingio, cuya figura sale engrandecida de su encuentro con el papa¹³.

El abad Ermoldo también dio cabida en su panegírico de Luis el Piadoso al tema de la Realeza misional, destacando en el cuarto libro que la predicación del Evangelio fuera de las propias fronteras carolingias impulsada por el emperador franco había dado como fruto que *los reinos por*

¹⁰ ERMOLDO NIGELLO, *Carmen in honorem Ludowici christianissimi caesaris*, II; F.J.E. RABY, *A History of Secular Latin Poetry*, *op. cit.*, vol. 1, p. 223, n.º 1.

¹¹ T.F.X. NOBLE, *Louis the Pious and the Papacy: Law, Politics and the Theory of Empire in the Early Ninth Century*, Tesis doctoral, Michigan State University, 1974, p. 61.

¹² P. GODMAN, *Poets and Emperors*, *op. cit.*, p. 120.

¹³ P. GODMAN, *Poets and Emperors*, *op. cit.*, p. 121.

su propia voluntad ahora te buscan, lo que ni la poderosa Roma ni las leyes francas podrían subyugar. Los mantienes a todos bajo el nombre de Cristo, padre¹⁴. Este pasaje aludía al bautismo del rey danés Harald por obra de misioneros carolingios y a la misión de Anskar a la Suecia pagana¹⁵. Unida a esta faceta de *Rex praedicator*, gobernante difusor del Evangelio, Ermoldo menciona de forma prolija la actuación de Ludovico Pío en tanto que *Rex pacificus*, estando los libros segundo y cuarto de su espejo de príncipes dedicados a esta temática de la difusión de la paz carolingia en Europa¹⁶.

Pero Luis el Piadoso no sólo encarnaría el arquetipo del Rey Pacificador, también se puede entrever en la obra de Ermoldo el Negro el desarrollo de un *topos* heroico que anticiparía el ideal caballeresco y el género épico del siglo XI, en concreto en la descripción de la muerte en combate de los *milites* frente a los paganos¹⁷. De hecho, los libros primero y tercero de la obra están dedicados a las proezas bélicas de Luis el Piadoso, en particular a sus campañas contra los Bretones y a la conquista de la ciudad de Barcelona a los musulmanes.

Significativamente, en uno de los pasajes de la conquista de Barcelona, cuando Luis el Piadoso se dirige a sus hombres para arengarlos al combate, les recuerda que el combate contra los musulmanes es un deber religioso de todo cristiano, siendo inherente a la *pietas*¹⁸. La futura sacralización de la guerra contra el Islam aparece aquí ya esbozada en la *oratio* de Luis el Piadoso.

La epístola en elogio de Pipino de Aquitania es también rica en contenidos sapienciales. El retrato que hace aquí de Carlomagno no tiene mucho que envidiar al estusiástico *Carmen de Carolo Magno* de Angilberto de Saint-Riquier. De hecho, utiliza algunos de los giros retóricos que veíamos en el citado poema, tales como *armipotens Carolus* o el recurso a la enumeración de adjetivos laudatorios: *praeclarus, honestus, augustus, placidus, bellipotens, bonus, pius* y, ¡atención!, *sapiens*¹⁹.

¹⁴ ERMOLDO NIGELLO, *Carmen in honorem Ludowici*, ed. E. Faral, París, 1964, vv. 2517-2519, p. 190.

¹⁵ J. SHEPARD, «Europa y el ancho mundo», *La Alta Edad Media*, *op. cit.*, p. 239.

¹⁶ P. GODMAN, *Poets and Emperors*, *op. cit.*, p. 112.

¹⁷ D. BARTHÉLEMY, *La chevalerie carolingienne: prélude au XIe siècle*, *art. cit.*, p. 168.

¹⁸ P. GODMAN, *Poets and Emperors*, *op. cit.*, p. 114.

¹⁹ *Iam venit armipotens Carolus, Pippinea proles... / ...Rex bonus et sapiens, mitis, praeclarus, honestus, / Augustus, placidus, bellipotensque, pius...* (ERMOLDO NIGELLO, *Carmen in laudem Pippini regis*, II, 159-161, *op. cit.*, p. 522); P. GODMAN, *Poets and Emperors*, *op. cit.*, p. 127. Este elogio de Carlomagno se incluye en un repaso que hace el abad aquitano de todos los miembros de la dinastía arnulfinga-carolingia.

Pero quizá sea de mayor valor el juicio del papel histórico de Carlomagno emitido por Ermoldo el Negro, ya que Angilberto escribió en vida del emperador elogiado y en cambio el abad aquitano escribía ya con cierta perspectiva histórica. Ermoldo se refiere de forma frecuente a Carlomagno con el apelativo de *Carlos el sabio* (*Carolus sapiens*)²⁰, otorgando al fallecido emperador un título honorífico sapiencial, un tratamiento que nos parece muy indicativo del modelo de Realeza que acudía a la mente de los cortesanos de Luis el Piadoso cuando recordaban a su padre. Además no fue un tratamiento aislado como lo prueba el que recurriera de nuevo a su utilización en el Poema que escribió en honor del joven rey Pipino²¹.

Ermoldo destaca sobre todo tres aspectos del reinado de Carlos: puso al alcance de los Francos el *romuleum Imperium* (v.g. el título imperial romano), fue el protector de la Iglesia e *hizo brotar los dones de la Sabiduría, largo tiempo despreciada*²². ¿Es posible encontrar una descripción más completa del reinado de Carlomagno, de la *renovatio* del imperio y las Letras que supuso? La visión cortesana del *renacimiento carolingio* está aquí presente en la mente de un contemporáneo como un elemento más del legado de Carlomagno a la posteridad (Ermoldo el Negro nació hacia el año 790 y fue él mismo un producto de la reforma escolar propulsada por Alcuino de York).

Cuando le llega el turno en el poema a la figura de Luis el Piadoso, Ermoldo no iba a ahorrar calificativos para ensalzar a su soberano y «carcelero». El emperador sería un modelo para sus hijos debido a *su excelsa fe, su probidad, su sabiduría, su gloria, su amor por la Paz y su suficiencia en el conocimiento de la geografía de Europa y Asia. Pacífico, prudente, docto, moderado, amado, lleva el título de Augusto. Tutor de la Iglesia, regla de los hombres de religión; Rey terrenal, se eleva por sus virtudes por encima del Olimpo*²³. Salta a la vista la importancia concedida por Ermoldo a los

²⁰ *Tunc Carolus Sapiens sceptrorum insignia proli divissit...* (ERMOLDO NIGELLO, *Carmen in honorem Ludowici christianissimi caesaris*, I, 35, ed. G. H. Pertz, *M.G.H. Scriptores*, t. 2, Hannover, 1829, p. 467).

²¹ *Quem Carolus Sapiens nimio dilexit amore* (ERMOLDO NIGELLO, *Carmen Exulis in laudem gloriosissimi Pippini regis*, II, 175, ed. G.H. Pertz, *op. cit.*, p. 523).

²² *Romuleum Francis praestitit Imperium... / ...Ecclesiae custos, Sapientia munere cuius / Surrexit, longo tempore posthabita...* (ERMOLDO NIGELLO, *Carmen in laudem Pippini regis*, II, 160, 162-163, *op. cit.*, p. 522).

²³ *Hic virtute sua nescivit quarere regna, / Imperiumque modo, dante tonante, tenet. / Cuius excelsa fides, probitas, sapientia, laus, Pax, / Nota satis Europae finibus atque Asiae; / Pacificus, prudens, doctus, moderatus, amtus... / Ecclesiae tutor, monachorum regula...* (ERMOLDO NIGELLO, *Carmen in laudem Pippini regis*, II, 187-193, *op. cit.*, p. 523). La traducción la hemos

conocimientos geográficos del emperador, ello sin hacer mención de los adjetivos sapienciales que le dedica: *prudens, sapiens, doctus, tutor...*

En cuanto al destinatario del poema, el rey Pipino de Aquitania, también él recibe algunos elogios de inspiración sapiencial. Escuchemos las palabras que dirige Ermoldo a su discípulo: *engendrado en la raza brillante de los césares, Pipino, rey que transmitirás a tus descendientes la piedad de tus ancestros, posees la belleza, un rostro maravilloso y portas en tus ojos una mirada admirable. De la cabeza a los pies, en todo tu cuerpo, nada falta. Tu lengua es prudente, tu palabra avisada, tu voz cautivadora* (de nuevo, la virtud ciceroniana de la *eloquentia* aparece en escena). *Tienes el espíritu sutil y el corazón generoso. Eneas, hijo de Venus, y Héctor, hijo de Priamo, se eclipsan delante de ti. Posees todas las virtudes que los poetas han atribuido a los reyes antiguos, mi amado Pipino*²⁴.

A propósito de esta imagen regia de Pipino de Aquitania, el profesor Barthélemy ha apuntado que Ermoldo saca aquí a colación recursos retóricos que anunciaban el futuro *topos* caballeresco que ensalzaba al *miles venustus* (el caballero apuesto), una tipología heroica consideraba la belleza y la fortaleza física como cualidades reseñables, lo cual todavía era algo infrecuente en la publicística carolingia²⁵.

Los tratados *De Institutione* del obispo Jonás de Orléans

En el partido clerical imperial congregado en torno a Lotario militaba un clérigo que estaba jugando un papel destacado en los acontecimientos: el obispo Jonás de Orléans había sido el portavoz del *ordo* episcopal en el Sínodo de París y en la Asamblea de Worms, dos episodios en los que, como ya hemos visto, los obispos habían avanzado su programa de gobierno hierocrático²⁶. Ahora bien, el papel que Jonás desempeñó no se limitó a la actividad pastoral o política. También dedicó sus esfuerzos a

llevado a cabo apoyándonos en la edición francesa de Edmond FARAL (*Poème sur Louis le Pieux et Epître au roi Pépin*, París, 1932, p. 277).

²⁴ ERMOLDO NIGELLO, *Carmen in laudem Pippini regis*, I, 25-40; *apud* E. FARAL, *op. cit.*, p. 219.

²⁵ D. BARTHÉLEMY, *La chevalerie carolingienne: prélude au XIe siècle*, *art. cit.*, p. 168, n.º 53.

²⁶ En lo que toca al programa de gobierno hierocrático formulado en París, el profesor alemán H.H. ANTON, ha apuntado la influencia del tratado irlandés *De Duodecim Abusivis Saeculi* atribuido a San Cipriano como casi segura fuente de inspiración de los preladados francos reunidos en el 829 en París (*vid. Pseudo-Cyprian. De «Duodecim Abusivis Saeculi» und sein Einfluss*, *art. cit.*, p. 568 y ss.).

la construcción teórica de una plataforma justificativa de la hierocracia episcopal.

Jonás de Orléans, «el más interesante de los aquitanos de su tiempo», había dado sus primeros pasos como ideólogo con un pequeño espejo de laicos, el *De Institutione Laicali*, encargado por el conde Matfrido de Orléans, *patricius romanorum*, portador de la diadema imperial en las ceremonias de la corte y uno de los hombres de mayor confianza del emperador Luis el Piadoso²⁷, si bien se alineó en el 830 del lado de Lotario por ser decidido partidario del *argumentum unitatis*. Matfrido, segundo hombre del imperio por su rango, quiso encargar al obispo Jonás una *via recta* para dignatarios laicos que hiciera las veces de lo que para la Realeza eran los *espejo de príncipes*. Parece ser que rápidamente se imitó esta iniciativa entre los dignatarios de la corte carolingia²⁸.

El *De Institutione Laicali* representa la primera formulación sistemática de un programa de formación moral del laicado de inspiración *levítica*, constituyendo al clero en tanto que *médicos del espíritu* en una casta separada del pueblo, una casta dedicada más a la plegaria y al ceremonial que a la predicación y la *cura animarum*²⁹. Un *ordo laicorum* cuyas élites iban poco a poco siendo canalizadas a la especialización funcional en la *militia*.

De esta forma, el propio Jonás de Orléans sostenía en una obra menor de corte piadoso, la *Historia Translationis Sancti Huberti*, que *el laico debe servir el orden de la Justicia y defender con las armas la Paz en el seno de la Santa Iglesia*³⁰. La llamada *teoría de las dos élites* empezaba a encontrar una formulación teórica precisa que probablemente anunciaba la futura trifuncionalidad de la época feudal. Y es que hacia el 833 el concepto *militia* tenía ya un valor polisémico que implicaba otros términos como *nobilitas* y *ordo laicorum*, algo que se puede constatar a partir de la lectura del *Liber Manualis* de Dhuoda de Septimania³¹.

²⁷ Odile DUBREUCQ, *De «Institutione Laicali» de Jonas d'Orléans*, tesis doctoral, Lille, 1986, pp. 96-120; *vid.* I. SCHRÖDER, «Zur Überlieferung von *De Institutione Laicali* des Jonas von Orléans», *Deutsches Archiv*, 44, 1988, pp. 83-97.

²⁸ Michael ROUCHE, «Miroirs des princes ou miroir du clergé?», *Committenti e produzione artistico-letteraria nell'Alto Medioevo occidentale*, XXXIX Settimane de studio del Centro Italiano di studi sull'Alto Medioevo, Espoleto, 1991, p. 346.

²⁹ A. VAUCHEZ, *La spiritualité du Moyen Age*, *op. cit.*, ed. *cit.*, pp. 21-22.

³⁰ JONÁS DE ORLÉANS, *Historia Translationis Sancti Huberti*, ed. J.P. Migne, *Patrologia Latina*, t. 106, col. 389: *ut laicus ordo Iustitiae deserviret, atque armis pacem Sanctae Ecclesiae defenderet (apud Dominique BARTHÉLEMY, La chevalerie carolingienne: prélude au XIe siècle, art. cit., p. 171).*

³¹ D. BARTHÉLEMY, *La chevalerie carolingienne: prélude au XIe siècle, art. cit., loc. cit.*

Si analizamos los aspectos sapienciales del espejo para laicos de Jonás de Orléans nos encontramos con dos hechos: en primer lugar, llama la atención el escaso reflejo que el Ideal Sapiencial tiene en sus páginas, lo cual es, sin duda, una anomalía dentro del conjunto de obras morales del periodo, más aún si tenemos en cuenta el resto de las obras del obispo Jonás. Apenas dos epígrafes en el capítulo octavo del libro primero le bastan para despachar la cuestión. Creemos que esto sólo es interpretable como una restricción consciente del Ideal Sapiencial al ámbito del clero.

En segundo lugar, resulta interesante observar cómo el obispo de Orléans cierra a cal y canto el acceso a las Letras seculares. Cuando habla de las escuelas especifica que hay una única *fuentes de la Sabiduría*, aquella en la que se beben las enseñanzas de Cristo, al que da el título de *summus doctor et magister*³². Sin embargo, de sus palabras se desprende que en el *tesoro de las Sagradas Escrituras* hay diferentes niveles. En principio, se debe exigir, *inexcusabiliter*, la instrucción de los *parvuli* seculares en los rudimentos de la fe, en particular en los misterios de la Santísima Trinidad y el bautismo. Es decir, una formación catequética mínima. Sólo a aquellos más capaces se les mostrará el sentido último de las Sagradas Escrituras³³.

El resto de este opúsculo es una disertación sobre la exigencia moral al laicado de la penitencia, la plegaria y la limosna, una espiritualidad laica de mínimos bastante alejada de los máximos fijados por la *Regula pastoralis* de Gregorio Magno. Ello no es de extrañar dado que en su concepción del reparto de tareas entre los órdenes, el *ordo laicorum* estaría consagrado a la *iustitia*, concretada en la defensa armada de la Paz de la Santa Iglesia. En otras palabras, se les encomendaba la *potestas*, la espada, mientras que el clero detentaría la *auctoritas* que da el conocimiento de la Verdad divina.

La división trifuncional de la sociedad estaba a la vuelta de la esquina. Ahora bien, a los monjes los abocaba a la dedicación exclusiva a la plegaria y la oración rompiendo con la tradición didascálica del monacato be-

³² *Ergo quicumque in schola huius sunt disciplinae in qua docet summus doctor et magister, Christus; tanti doctoris magisterio humiliter colla submittantur necesse est... quae cum multa sint, et ab uno Sapientiae Fonte profluant et parvulos in apertis... oportet ut qui necdum profundiora Christi praecepta discere queunt humiliora interim discere satagunt* (JONÁS DE ORLÉANS, *De Institutione Laicali*, I, c. 8, Quod parvuli instruendi sunt, ed. J.P. Migne, *Patrologia Latina*, t. 106, col. 134).

³³ *Thesaurus ergo est magnus Divinarum Scripturarum... ut cum ad intelligibilem aetatem pervenerint, et Fidei et baptismatis mysterio instruantur: ut si forte latius, uberiusque in sensu Divinarum Scripturarum proficere aut noluerint, aut nequiverint, saltem Fide Trinitatis Sanctae et mysterio sacri baptismatis inexcusabiliter existant instructi* (JONÁS DE ORLÉANS, *De Institutione Laicali*, I, c. 8, col. 135).

medicino. Y es que la sabiduría Jonás la reservaba al *ordo episcoporum*. En otra de sus obras, la *Vita Sancti Huberti*, una suerte de *espejo de obispos*, Jonás dejaba claro este papel episcopal en tanto que guías sabios del rebaño de los fieles. En este sentido, Etienne Delaruelle ha resaltado cómo, en la concepción de Jonás, el gobierno de los obispos carolingios se apoyaba en el ejercicio carismático de su función pastoral de guías, lo que les convertía, de hecho, también en jueces y protectores del ordenamiento social³⁴.

Pero resta aún por abordar el espejo de príncipes que compuso Jonás de Orléans por encargo del rey Pipino de Aquitania. Esta obra, que jugó un papel destacado en la teorización de la *entrada en escena* del episcopado franco³⁵, fue compuesta por Jonás de Orléans con el título de *De Institutione regia* hacia el 831 y supuso, en opinión de Michel Rouche, la culminación de la producción especular carolingia³⁶.

En la epístola dirigida al rey Pipino que abre el *De Institutione regia* el obispo de Orléans reconoce tres virtudes en las que el soberano aquitano sería notable: su linaje, su sabiduría y su belleza (aspecto que también resaltó del rey aquitano Ermoldo el Negro en su *Carmen*, lo que indica que ésta debía de ser una cualidad auténtica del soberano)³⁷. Más adelante menciona asimismo la *prudentia* del príncipe aquitano en su desempeño de la función regia, entre otras cualidades como la devoción, la humildad o la fuerza de voluntad³⁸.

Sin embargo, pese a esta declaración inicial que podría parecer propia de un discurso de la Realeza sapiencial, el *De Institutione regia* es, sin asomo de duda, el espejo de príncipes del periodo carolingio que menor importancia da al arquetipo salomónico. Como ya hiciera con el conjunto

³⁴ Vid. Etienne DELARUELLE, «Jonas d'Orléans et le moralisme carolingien», *Bulletin de Littérature ecclésiastique*, 1954, pp. 129-143 y 222-228.

³⁵ Vid. Etienne DELARUELLE, «En réalisant le *Institutione regia* de Jonas d'Orléans. L'entrée en scène de l'épiscopat carolingien», *Mélanges d'histoire du Moyen Age dédiés à la mémoire de Louis Halphen*, París, 1951, pp. 185-192.

³⁶ M. ROUCHE, *Miroirs des princes ou miroir du clergé?*, art. cit., p. 346; en torno al *De Institutione regia*, vid. J. REVIRON, *Les idées politico-religieuses d'un évêque du IX^e siècle. Jonas d'Orléans et son «De Institutione regia»*. *Etude et texte critique*, París, 1930, y A. WILMART, «L'admonition de Jonas au roi Pépin et le florilège canonique d'Orléans», *Revue Benedictine*, 45, 1933, pp. 214-233.

³⁷ *Domino nobilissimo prosapia, pulchritudine atque Sapientia praestantissimo, Pippini Regi gloriosissimo...* (JONÁS DE ORLÉANS, *De Institutione regia*, Epistola ad Pippinum regem, ed. J.P. Migne, *Patrologia Latina*, t. 106, París, 1864, col. 279).

³⁸ *Quod tantum temporis effluxit ex quo ignarus exstiti tantae prudentiae vestrae etga regium honorem, tantae devotionis, tantae voluntaris, tantae humilitatis...* (JONÁS DE ORLÉANS, *De Institutione regia*, loc. cit.).

del laicado en su ya mencionado *De Institutione Laicali*, Jonás de Orléans excluye la sabiduría de entre el amplio abanico de principios políticos sobre los que diserta, tales como la piedad religiosa, la paz, la caridad, la justicia, la misericordia, la concordia o la unanimidad. Así, recordando la célebre máxima de San Isidoro, *Rex a recte agendo vocatur*³⁹, Jonás de Orléans proclama que el *regale ministerium* consistiría especialmente en *gobernar y regir el pueblo de Dios con equidad y justicia, esforzándose en mantener la paz y la concordia* así como en ser el *defensor de las iglesias de Cristo*⁴⁰.

Entretanto, la *auctoritas* que otorga la sabiduría la reservaba el obispo de Orléans en exclusiva al *ordo sacerdotalis* dentro de una línea de pensamiento a todas luces coherente⁴¹. En este sentido, en el capítulo séptimo hallamos una prueba palpable del deliberado propósito del obispo de anular completamente toda referencia salomónica en su obra. En efecto, cuando por fin incluye una cita bíblica sapiencial, el *per me reges regnant* del *Libro de los Proverbios* (VIII, 14), Jonás oculta el hecho de que es la Sabiduría divina la que está hablando y dice escuetamente que es el propio Dios quien pronuncia estas palabras. Dejando de lado el hecho de que desde un punto de vista teológico sea correcta esta identificación Hokhmá-Yahvé (que viene a ser en clave cristiana la relación entre Dios Hijo y Dios Padre), nos parece significativo que la cita bíblica se produzca dentro de un capítulo en el que el obispo recuerda al rey que debe su trono a Dios y no a la herencia de sus ancestros⁴². El efecto sería diferente, sin duda, si fuera la Sabiduría misma la que hablara, ya que se está despreciando el valor de la sangre real como legitimador del poder y se está sustituyendo por un principio jerárquico-descendente.

Dos observaciones se pueden hacer a este respecto. En primer lugar, Jonás de Orléans tenía a su disposición una amplia gama de pasajes bíblicos, en particular el siempre contundente *nula potestas nisi a Deo* de San Pablo, para ratificar la procedencia divina del poder regio. No obstante, decidió recurrir a este pasaje en concreto. En segundo lugar, aunque la *Hokhmá* de los Pro-

³⁹ JONÁS DE ORLÉANS, *De Institutione regia*, IV, *op. cit.*, col. 287.

⁴⁰ *Regale ministerium specialiter est populum Dei gubernare et regere cum aequitate et Iustitia et ut Pacem et concordiam habeant studere... defensor esse Ecclesiarum...* (JONÁS DE ORLÉANS, *De Institutione regia*, IV, *op. cit.*, col. 290-291).

⁴¹ JONÁS DE ORLÉANS, *De Institutione regia*, II, *De potestate et auctoritate sacerdotali*, *op. cit.*, col. 286.

⁴² *Nemo regum a progenitoribus Regnum sibi administrari, sed a Deo veraciter atque humiliter credere debet dari, qui dicit: Meum est consilium et aequitas, mea est prudentia, mea est fortitudo. Per me reges regnant et legum conditores iusta decernunt* (JONÁS DE ORLÉANS, *De Institutione regia*, VII, *op. cit.*, col. 295).

verbios es, sin duda, un atributo divino que incluso se puede identificar con Cristo mismo, nos parece que únicamente de forma intencionada se podría obviar el referirse a ella ciñéndose por elevación a la figura suprema de Dios.

La Realeza sapiencial en la *Via regia* de Smaragdo de Saint Mihiel

En la *Via regia* (*el camino del rey*), un espejo de príncipes compuesto hacia el año 811 para Luis el Piadoso cuando aún era rey de Aquitania⁴³ por Smaragdo, abad irlandés del monasterio de Saint Mihiel (cerca de Verdún), descubrimos un *enchiridium* político en toda regla, abiertamente compuesto como tal y con el importante marchamo de ser la «doctrina política oficial» del reinado de Ludovico Pío⁴⁴.

Recientemente, algunos investigadores han puesto en cuestión el origen irlandés de Smaragdo, de quien las crónicas sólo dicen que vino de las Islas Británicas pero no especifican si era oriundo de allí. Estos autores han apuntado un origen hispanogodo del abad de Saint Mihiel apoyándose en que Smaragdo fue introducido en la corte de Carlomagno por Teodulfo de Orléans y en su exhaustivo conocimiento de la obra de San Isidoro de Sevilla (demostrado en su *Diadema monachorum*). Ahora bien, el Hispalense era de sobras conocido en todo el Occidente altomedieval, por lo que no parece determinante este argumento. Además, y esto es lo más importante, estos autores señalan la influencia de los espejos de príncipes visigodos en la línea ideológica de la *Via regia*⁴⁵.

Es ésta una cuestión, sin embargo, no cerrada aún. En cualquier caso, aunque el marco y datación de la redacción de la *Via regia* es un asunto complejo aún no del todo resuelto, sí estamos en condiciones de afirmar que, muy probablemente, se trate de una obra encargada directamente por el emperador al abad de Saint Mihiel. La fecha de redacción, sin embargo, no está tan clara: alrededor del año 830 (la más plausible) o tan temprana-

⁴³ Otto EBERHARDT sostiene que este espejo de príncipes fue compuesto para Carlomagno («*Via Regia*»: *Der Fürstenspiegel Smaragds von St. Mihiel und seine literarische Gattung*, Münstersche Mittelalter Schriften, 28, Munich, 1977, pp. 195-263), sin embargo nos parece más convincente la tesis de H.H. ANTON que defiende su composición para Luis el Piadoso (*Fürstenspiegel und Herrscherethos in der Karolingerzeit*, *op. cit.*, pp. 161-168).

⁴⁴ *Vid.* en torno a esta obra los estudios de O. EBERHARDT, «*Via Regia*»: *Der Fürstenspiegel Smaragds von St. Mihiel*, *op. cit.*, y F. RÄDLE, *Studien zur Smaragd von Saint Michel*, *Medium Aevum philologische Studien*, 29, Munich, 1974.

⁴⁵ P. RICHÉ, *Les réfugiés wisigoths dans le monde carolingien*, *art. cit.*, p. 181; L. HOLTZ, prefacio de su edición del *Liber in partibus Donati* de Smaragdo de Saint Mihiel (*Corpus Christianorum: Continuatio Mediaevalis*, 68, 1986, pp. VII-XI).

mente como en el año 811, siendo Luis aún rey de Aquitania, según otras hipótesis más atrevidas⁴⁶. Si aceptamos la segunda datación, la *Via regia* se configuraría como un espejo de príncipes de importancia capital, siendo el primero encargado como tal por un monarca medieval.

Otro aspecto interesante de la *Via regia* lo ha apuntado Walter Ullmann, quien ha señalado que en la obra de Smaragdo se perciben los inicios de la separación semántica y conceptual entre los conceptos de Reino y Realeza (*Regnum-dignitas regalis*). De hecho, en la *Via regia* de Smaragdo se atisba una clara diferenciación entre el Rey en cuanto individuo y la Realeza en tanto que institución, una entidad o cuerpo independiente con sus propios privilegios (*regalia*) de origen divino⁴⁷.

La *Via regia* se abre con una *epistola nuncupatoria* dirigida a Luis el Piadoso en la que el abad recuerda al emperador que ha sido Dios omnipotente quien le ha constituido en *rey del pueblo de la Tierra*⁴⁸, un título curioso a la par que bastante inusual que vendría a designar el *dominium Mundi* detentado por los Francos.

El *officium regio* tendría como misión principal *hacer justicia*, según Smaragdo⁴⁹. Y es que la *Via regia* es, ante todo, un espejo de príncipes iuscéntrico. Pero la temática sapiencial también aparece con fuerza en sus páginas. Un discurso sapiencial impregnado, eso sí, del espíritu levítico propio del reinado de Luis el Piadoso, ya que la sabiduría es proclamada como una virtud política fundamental de los reyes pero sus contenidos son exclusivamente religiosos. En este sentido, el abad irlandés dedica el capítulo sexto de su obra a la *simplicitas regis*, pues considera que la sencillez del rey (¿o deberíamos decir la simpleza?) debe moderar la prudencia regia: la *via regia* también consiste en esta virtud de la sencillez, constata apoyándose en el ejemplo de los santos reyes de la Antigüedad⁵⁰, de entre

⁴⁶ H.H. ANTON, *Fürstenspiegel und Herrscherethos in der Karolingerzeit*, op. cit., pp. 161-167; M. ROUCHE, *Miroirs des princes ou miroir du clergé?*, art. cit., p. 361; en torno al marco de composición de la *Via Regia* vid. M.L.W. LAISTNER, «The date and the recipient of Smaragdus *Via Regia*» *Speculum*, 3, 1928.

⁴⁷ SMARAGDO DE SAINT MIHIEL, *Via Regia ad Ludovicum Pium*, epistola nuncupatoria, ed. J.P. Migne, *Patrologia Latina*, vol. 102, París, 1865, col. 933: *superest ut haec ipsa regalia, quae percepisti a Domino munera, salva custodias et operibus pariter moribusque defendas*; W. ULLMANN, *The Carolingian Renaissance and the Idea of Kingship*, op. cit., p. 179, n.º 1.

⁴⁸ *Deus Omnipotens constituit te Regem populi Terrae...* (SMARAGDO DE SAINT MIHIEL, *Via Regia*, epistola nuncupatoria, col. 933).

⁴⁹ *Quod regale officium facere Iustitiam et iudicium Jeremias testatur...* (SMARAGDO DE SAINT MIHIEL, *Via Regia*, VIII, op. cit., col. 947-949).

⁵⁰ *Magna est quidem prudentiae virtus sed necesse est ut simplicitatis virtute temperetur...* *Via enim regia est simplicitas et a sanctis Regibus antiquibus dilectari* (SMARAGDO DE SAINT MIHIEL, *Via Regia*, VI, op. cit., col. 946-947).

quienes destaca al rey David, de quien afirma que debe ser *dulcemente imitado* por los monarcas cristianos⁵¹.

En opinión del abad, la sabiduría sería, en último término, un *casto y santo temor de Dios* que conduce a la inmortalidad⁵². Para justificar esta afirmación, Smaragdo recurre a tres citas bíblicas tomadas del *Eclesiastés* (I, 16, 22 y 25), donde se lee que el inicio, la corona, la raíz y la plenitud de la sabiduría reposan en el temor de Dios⁵³. Aún más, el abad declara que sitúa el capítulo dedicado a la Sabiduría inmediatamente detrás del dedicado al temor de Dios (c. III, *De timore*) de acuerdo con este planteamiento⁵⁴.

A continuación, Smaragdo se permite amonestar a su soberano de la siguiente forma: *por consiguiente, temed a Dios, ilustre Rey, y preparad vuestra alma para recibir la sabiduría para que así, en tanto que Rey, podáis completar sabiamente el camino regio acompañado de la sabiduría*⁵⁵. El camino del rey, por tanto, está compuesto de sabiduría y temor de Dios que van de la mano en la concepción de Smaragdo.

La exhortación a la búsqueda del saber es justificada por Smaragdo con un amplio repertorio de pasajes del *Libro de la Sabiduría* del rey Salomón, del que aporta largos extractos. Así, tras recoger las palabras de la *Hokhmá* salomónica advirtiéndole a los monarcas de que sus discursos van dirigidos *especialmente a los reyes* (Sabiduría, VI, 10-13), el abad remacha el *specialiter regibus* del oráculo divino y solicita de la excelencia del emperador que investigue los caminos de la Sabiduría de forma diligente y asidua, deseándola *por encima del oro y la plata*⁵⁶. Acaso en las sutiles alusiones de

⁵¹ *David rex est dulciter imitandus* (SMARAGDO DE SAINT MIHIEL, *Via Regia*, XXXI, *op. cit.*, col. 969; Fr.R. ERKENS, *Der Herrscher als gotes drút*, *art. cit.*, p. 24, n.º 158).

⁵² *...casto sanctoque timori coelestis et sancta iugenda est Sapientia, ut utraque virtute sociata ad immortalem mereamur pertingere vitam* (SMARAGDO DE SAINT MIHIEL, *Via Regia*, IV, *op. cit.*, col. 941-945).

⁵³ *Corona enim, ait Scriptura, Sapientiae timor Domini est. Et Initium Sapientiae timore Deum. Plenitudo Sapientiae et radix Sapientiae timor Domini est* (SMARAGDO DE SAINT MIHIEL, *Via Regia*, IV, *loc. cit.*).

⁵⁴ *Congruenter ergo post timorem ponimus Sapientiam* (SMARAGDO DE SAINT MIHIEL, *Via Regia*, IV, *loc. cit.*).

⁵⁵ *Time ergo, clarissime Rex, Deum et animam tuam praepara ad excipiendum Sapientiam, ut sicut Rex regiam cum Sapientia sapienter possis pergere viam* (SMARAGDO DE SAINT MIHIEL, *Via Regia*, IV, *loc. cit.*).

⁵⁶ *Regibus enim Liber Sapientiae maxime frequenterque clamitans ait: Ad vos ergo reges sunt hi sermones mei ut discatis Sapientiam. Audis ergo, clarissime Rex, qui specialiter regibus, ex quibus divina largiente gratia, unus est tu, haec superna dirigatur vox; et tu sapienter agant, oraculum divinum frequenter Regibus clamitat. Unde et nos vestram clarissimam acclines flagitamus excellentiam, ut sedulus divinam clarumque discas Sapientiam, et diligenter et assidue requiras*

Smaragdo a que el emperador evite la tardanza o la tibieza (*non tepide aut tarde*) en la búsqueda del conocimiento, se esconda una velada crítica a la incapacidad de Luis el Piadoso para encarnar la imagen salomónica del Rey Sabio en la misma medida en que lo había hecho su progenitor.

Smaragdo transcribe casi íntegramente para su *santísimo* soberano el *laus Sapientiae* dirigido a los gobernantes de las naciones por Salomón (*diligite Lumen Sapientiae omnes qui praeestis populis*; Sap. VI, 21), así como la bella invocación del Rey de Israel al *spiritus Sapientiae*, la *Hokhmá* que es descrita como *más preciosa que el Sol* y luciendo por encima de las órbitas de las estrellas, aquella que otorga la inmortalidad y la perpetuidad a los reyes (*ut in perpetuum regnetis*). Aquella, en suma, que ha dispuesto el ordenamiento de los pueblos y tiene por súbditas a todas las naciones⁵⁷.

El abad Smaragdo añade seguidamente a este impactante canto a la Sabiduría una nueva exhortación a Ludovico Pío: *observad y comprended, nobilísimo rey, la razón de que la sabiduría sea una virtud regia a la que no se pueden comparar el oro o la plata*. Los motivos serían numerosos y variados en la enumeración que hace el abad de Saint Mihiel: la Sabiduría *justifica las buenas obras de los reyes, irradia en ellos la luz inextinguible de la ciencia, ilumina los ojos de su corazón, ilustra el juicio de su mente, auxilia a su intelecto sutil, asegura la salud de su cuerpo, les concede la honestidad de las costumbres, multiplica hasta el infinito sus tesoros, robustece la virtud en sus reinos y establece su amistad con Dios*⁵⁸.

No acaba aquí la perorata de Smaragdo acerca de las virtudes de la Realeza sapiencial. Añade aún dos consideraciones más. En la misma línea de la diferenciación hecha por Ademaro entre la *Sancta Sapientia* y la sabiduría terrenal, el abad de Saint Mihiel distingue una serie de elementos o categorías agregadas a la Sabiduría, siendo la primera distinción establecida entre el *Spiritus Sapientiae* (la Sabiduría como hipóstasis divina asi-

illam, et non tepide aut tarde, sed sagaciter vigilanterque investigates illam, et super aurum et argentum concupiscas illam (SMARAGDO DE SAINT MIHIEL, *Via Regia*, IV, col. 942, *ed. cit.*).

⁵⁷ *Oramus ergo te, sanctissime Rex, diligenter attende quid de se Salomon, quid de laude Sapientiae loquatur. Ait enim: Invocavit et venit in me Spiritus Sapientiae: et praeposui illam regnis et sedibus. et divitias nihil duxi in comparatione illius... Haec enim pretiosior Sole et super omnem dispositionem stellarum, luci comparata, invenitur prior... disponam populos et nationes mihi sunt subditae* (SMARAGDO DE SAINT MIHIEL, *Via Regia*, IV, *loc. cit.*).

⁵⁸ *Animadvertete et intelligite, o nobilissime Rex, quia Sapientia virtus regia est, cui non comparatur aurum mundum nec argentum clarissimum... Regia namque virtus est Sapientia quia bene operantes reges justificat, et Lumen Scientiae illis inextinguibile radiat, oculos cordis illuminat, sensus mentis illustrat, subtilem intellectum ministrat, salutem corporis praestat, honestatem moribus concedit, thesauros infinitos multiplicat, virtutem Regni roborat, et participem Dei amicitiae constituit* (SMARAGDO DE SAINT MIHIEL, *Via Regia*, IV, col. 944, *ed. cit.*).

milable al Hijo o al Espíritu Santo), la *prudentia* y el *intellectus*. A continuación vendrían incorporadas como virtudes hijas de la Sabiduría el consejo, la fortaleza, la ciencia, la piedad, el temor de Dios, la justicia y la templanza⁵⁹. Es decir, las principales virtudes morales, siendo particularmente llamativa la subordinación a la Sabiduría de dos viejas rivales en la pugna teórica por la supremacía en el orden moral: la *fortitudo* y la *iustitia*.

Haciéndose eco de la ancestral subordinación de la *fortitudo* a la *sapientia*, Smaragdo establece que la primera, virtud propia de la *militia* y la *potestas* terrenal, debe someterse a una estrecha dependencia de la segunda, virtud propia de los sacerdotes. De este modo, la sabiduría haría a los monarcas *fuertes en la guerra*, otorgándolos la fortaleza para triunfar sobre los pueblos exteriores que amenazaran sus reinos, siendo incluso un acicate (!) para la ferocidad regia en el combate: *sua est fortitudo*, concluye el abad⁶⁰. Pero los fuertes obedecen a los sabios, los reyes deben escuchar a los sacerdotes.

La Sabiduría asimismo proporciona a los reyes estabilidad en el trono, *determinación y dulzura en el manejo del discurso* (de nuevo, nos sale al paso la *eloquentia* regia), humanidad y misericordia, discernimiento a la hora de disponer de sus reinos y conseguir con suavidad hacerse servir por sus pueblos, así como el poder de someter a las naciones extranjeras. En conclusión, escribe Smaragdo, la *dispositio regni*, esto es, el ordenamiento político, reside en el amor a la Sabiduría⁶¹.

El abad de Saint Mihiel finaliza este prolijo capítulo dedicado a la Sabiduría con un nuevo y, si cabe, todavía más apasionado llamado al emperador: *por tanto, majestad, para que Cristo os colme con los tesoros terrenales, clamad desde las entrañas de vuestro corazón, clamad con toda la intención de vuestra mente y, con Salomón, no ceséis de rogar al Señor, inagotablemente, frecuentemente, a cada instante, diciendo: ¡Oh Dios de mis padres, que hiciste por medio de tu Sabiduría al hombre para que dominara a todas las criaturas: dame la sabiduría que comparte tu trono!* (Sabiduría, IX, 1)⁶².

⁵⁹ *Spiritus Sapientiae et intellectus, consilii et Fortitudinis, Scientiae et pietatis, et timor Domini replet. Iustitiam regibus et prudentiam, Fortitudinem et temperantiam donet...* (SMARAGDO DE SAINT MIHIEL, *Via Regia*, IV, col. 943, ed. cit.).

⁶⁰ *...regibus fortes in bello... exterarum etiam gentes fortiter facit debellare minaces... et reges calcari feroces... suum est enim consilium, sua est prudentia, sua est Fortitudo, suum est Regnum* (SMARAGDO DE SAINT MIHIEL, *Via Regia*, IV, loc. cit.).

⁶¹ *...regibus stabiles facit in Regno, certos in verbo, dulces in eloquio... in misericordia humanos... Sapientia regibus concedit sibi subdita discrete disponere regna et suaviter populos iam sibi facit servire possessos... et nationes exterarum subiici diras... et utita dicam, in Sapientia constat Regni dispositio cuncta* (SMARAGDO DE SAINT MIHIEL, *Via Regia*, IV, loc. cit.).

⁶² *Ergo, Rex, ut terrenos thesauros tibi repleat Christus, clama medullis cordis, clama tota intentione mentis et cum Salomone non cesis ad Dominum fundere preces; ora iugiter, ora*

De forma que, al final, Smaragdo pone en manos de la oración la obtención de la Sabiduría. Se recomienda la oración como último recurso a un emperador piadoso, casi monacal, más amante de la plegaria y la penitencia que de las bibliotecas y el estudio. Entonces, ¿de qué Ideal Sapiencial en concreto ha estado hablando el abad Smaragdo durante este capítulo? Quizá cuando Smaragdo invitaba a Ludovico Pío a perseverar en las vías de la ciencia se refería a una oración al estilo salomónico, la plegaria que implora la iluminación divina. La ausencia de toda mención a las Letras seculares parece apuntar en esta dirección.

Ello parece confirmarlo otro pasaje. En el capítulo quinto dedicado a la *prudencia*, Smaragdo escribe que los *tesoros de la ciencia* son recibidos en el seno de la *via regia* después de la iluminación de la Sabiduría divina, *Domino donante*, es decir, por la gracia de Dios⁶³. Por lo ya visto, podemos decir que el abad desestimó la búsqueda práctica del conocimiento secular.

El resto del capítulo quinto son lugares comunes en torno a la necesidad de la prudencia, *ornamento de todas las virtudes*, en el regimiento de los reinos, como custodia del discurso de los reyes, templanza de su corazón y gobierno de sus acciones⁶⁴. De este capítulo se deduce que el abad Smaragdo conocía y compartía la antigua distinción helénica entre *sophia* y *phronesis*, sin incurrir en la confusión de ambos términos en la que cayeron autores carolingios menos avisados. Sea como fuere, a ninguna de las dos virtudes le dio contenidos intelectuales, siendo la primera una sabiduría religiosa y sobrenatural y la segunda una prudencia moral y de juicio en el comportamiento.

La *Vita Ludovici* de Thegan de Tréveris

Thegan, un clérigo alemán de origen aristocrático, perteneció al círculo palatino de Luis el Piadoso en tanto que preboste del monasterio de

frequenter, ora instanter, ora indesinenter Deum et dic: Deus patrum meorum qui Sapientia tua constituisti hominem ut dominaretur creaturae: da mihi sedium tuarum assistricem Sapientiam (SMARAGDO DE SAINT MIHIEL, *Via Regia*, IV, loc. cit.).

⁶³ *Post illuminationem ergo Sapientiae thesaurosque Scientiae, oportet illum qui cupit regiam feliciter currere viam, Domino donante, impleri prudentia* (SMARAGDO DE SAINT MIHIEL, *Via Regia*, V, col. 945, ed. cit.).

⁶⁴ *Grandis enim virtus est, maxime in pectore Regis, prudentia, quae cuncta prudenter regna regit atque gubernat. Prudentia namque ornamentum est omnium virtutum, gloria verbi decusque sermonis. Prudentia custos est oris, gubernatio actionis, temperantia cordis, moderatio linguae...* (SMARAGDO DE SAINT MIHIEL, *Via Regia*, loc. cit.).

San Casio de Bonn. Entre el 838 y el 844, fecha de su muerte, fue arzobispo de Tréveris. Pero era todavía obispo coadjutor del arzobispo Hetti (*arch.* 814-838) cuando emprendió en el año 836 la redacción de una *Vita Ludovici* inspirada claramente en la *Vita Karoli* de Eginardo⁶⁵. Una biografía que toma abiertamente partido por el emperador en la querrela que sostenía con sus hijos, siendo sintomático el subtítulo de la obra: *de la bondad del emperador Luis (de bonitate Ludovici Imperatoris)*.

Resulta sintomático el hecho de que otro alemán, el abad de Reichenau Walafrido Estrabón, entonces tutor del joven Carlos el Calvo y miembro del círculo áulico de la emperatriz Judith, compusiera el prefacio de la *Vita Ludovici* de Thegan. El propio Walafrido no había dudado en proclamar en uno de sus poemas que, en contraposición a los tiempos en que gobernaban reyes tiranos y herejes en Occidente, ahora la Cristiandad era una *felix res publica* por disfrutar del buen gobierno de reyes sabios como Carlomagno y Luis el Piadoso: *ahora reinan los sabios (nunc regnant sapientes)*⁶⁶.

Podemos considerar la obra del obispo Thegan, por tanto, como un *speculum principis* representativo del pensamiento político del círculo clerical próximo a Luis el Piadoso y la emperatriz Judith. Con todo, ello no quiere decir que se defienda de ningún modo la división del imperio o el particularismo aristocrático por el que abogaba un Bernardo de Septimania. En este sentido, el análisis que Ernst Tresp, su editor más reciente, ha llevado a cabo de la *Vita Ludovici*, saca a la luz un modelo político en el que conceptos como *res publica christiana*, *Imperium Romanum* y *Sancta Ecclesia Dei* no son sino diferentes denominaciones para una única institución universal regida por Luis el Piadoso cuya abstracción sería ese intangible *Imperium Christianum* que Carlomagno habría asumido en el año 800.

Un *Imperium Christianum* de cuya *sancta dignitas* había sido investido Luis el Piadoso y que tendría, en la visión de Thegan, una dimensión dual, a un tiempo espiritual y temporal, pero en la que predominaría, ante todo, la defensa de la *utilitas Sancte Dei Ecclesie*⁶⁷. En efecto, The-

⁶⁵ C. ORCÁSTEGUI y E. SARASA, *La Historia en la Edad Media*, *op. cit.*, pp. 90-91; Pierre RICHÉ, *Les carolingiens*, *op. cit.*, p. 149; en torno a Thegan de Tréveris y su obra *vid.* el exhaustivo estudio de Ernst TRESP, *Studien zu den Gesta Hludowici Imperatoris des Trierer Chorbischofs Thegan*, *Studien des Monumenta Germaniae Historica*, 32, Hannover, 1988.

⁶⁶ WALAFRIDO ESTRABÓN, *De Imagine Tetrici*, XXIII, 256, P.L.A.C., vol. II, p. 378 (*apud* P. COURCELLE, *La consolation de Philosophie*, *op. cit.*, p. 62, n.º 5).

⁶⁷ Ernst TRESP, «Zwischen *stabilitas* und *mutatio Regni*: Herrschafts und Staatsauffassungen in Umkreis Ludwigs des Frommen», *La Royauté et les élites dans l'Europe carolingienne*, *op. cit.*, pp. 113-115.

gan pone en boca de Carlomagno (cuando ya se acercaba su muerte, año 813) la siguiente *admonitio* a su sucesor sobre su misión: *debes gobernar y defender las iglesias de Dios*⁶⁸. El Imperio Carolingio era, por encima de todo, un instrumento de la Ciudad de Dios para procurar la salvación de las almas.

A efectos del arquetipo sapiencial de la Realeza, dos fragmentos de la *Vita Ludovici* nos llaman particularmente la atención. En primer lugar, Thegan lleva a cabo una descripción del emperador que presenta un perfil sapiencial ajustado a los esquemas levíticos que hemos descrito para la *Via Regia* de Smaragdo. Y es que, aunque el obispo alemán nos informa de la erudición de Luis en la lengua griega y latina, señalando que dominaba la latina *como si fuera su lengua natural* mientras que la griega la entendía mejor que la hablaba⁶⁹, lo que ya era algo excepcional en su tiempo, enseguida señala que el emperador conocía *no rudamente, sino perfectamente el sentido verdadero de todos los escritos espirituales y morales*⁷⁰, cuidándose de no incluir en este *omnibus* a las obras literarias profanas.

Es éste, por consiguiente, el retrato de un emperador teólogo, un *Rey Monje* que, además, se negaba a leer ni oír los cantos poéticos de los autores paganos de la Antigüedad (la *enarratio poetarum*), prohibiendo incluso que se enseñasen en su corte. Todo ello a pesar de que, según nos recuerda el propio Thegan, en su juventud sí los había recitado⁷¹, lo cual no es extraño si tenemos en cuenta el ambiente didascálico que Alcuino de York, preceptor de Ludovico Pío en su infancia al igual que de sus hermanos, había establecido en la *schola palatina* de Aquisgrán.

Con todo, el espíritu devocional de Ludovico Pío también merece alguna crítica de Thegan debido a los excesos pietistas en los que incurría el emperador con frecuencia. De esta forma, el obispo cronista sugiere que la obsesiva dedicación de Luis el Piadoso a la liturgia de la entonación de los Salmos y su asidua lectura de las Sagradas Escrituras (*occupatio psalmodie et lectionum assiduitas*) le apartaron de los asuntos de gobierno, algo

⁶⁸ *Ecclesias Dei gubernare et defendere* (THEGAN DE TRÉVERIS, *Vita Ludovici Imperatoris*, VI, *op. cit.*); *apud* E. TREMP, *Zwischen stabilitas und mutatio Regni*, *art. cit.*, p. 114.

⁶⁹ *Lingua graeca et latina eruditus, sed graecam melius intelligere poterat quam loqui; latinam vero sicut naturalem aequaliter loqui poterat* (THEGAN DE TRÉVERIS, XIX, *ed. cit.*; J.W. THOMPSON, *The Literacy of the Laity*, *op. cit.*, p. 29).

⁷⁰ *Sensum verum in omnibus scripturis spiritalem et moralem, nec non et anagogen optime noverat* (THEGAN DE TRÉVERIS, *Vita Ludovici Imperatoris*, XIX, *loc. cit.*). Aquí *anagogen* parece ser un helenismo derivado de *anagogos* (grosero, rudo).

⁷¹ *Poetica carmina gentilia quae in iuventute didicerat, respuit, nec legere, nec audire, nec docere voluit...* (THEGAN DE TRÉVERIS, *Vita Ludovici Imperatoris*, XIX, *loc. cit.*).

que tuvo como consecuencia el que se apoyara en demasía en sus consejeros, *en quienes confiaba más de lo que era conveniente*⁷².

Que Thegan de Tréveris era también partícipe de una acendrada mentalidad aristocrática lo indica el hecho de que, en una de las escasas ocasiones en las que se permite criticar al emperador, el motivo sea la movilidad social que alentó Luis el Piadoso entre los *ministeriales* de origen servil de su comitiva. Al aristocrático obispo alemán le escandalizaba la política del emperador de promoción a altas dignidades palatinas de algunos de sus *muy viles esclavos de vergonzosa ascendencia*. Una promoción social que se llevó a cabo a través de matrimonios de estos sirvientes con mujeres de sangre noble y su instrucción en las Artes Liberales⁷³. El antiguo programa de Carlomagno de promoción de gentes de origen humilde a través de la educación en las Artes Liberales es aquí atacado con dureza por un aristócrata que defiende la sangre por encima del talento como paradigma.

El caso paradigmático que Thegan trae a colación en este sentido es el de Ebon, arzobispo de Reims, a quien Carlomagno liberó de niño de la servidumbre para que ingresara en el clero y que, en ausencia de otros candidatos *litterati* de mejor ascendencia, fue elevado por Luis el Piadoso a la mitra de Reims. El hecho de que Ebon se alinea con las tesis del partido clerical imperial en la crisis del 830-833 poniéndose del lado de Lotario sirvió en bandeja una excusa al aristocrático Thegan para lanzar un «salvaje ataque» sobre el arzobispo de Reims: *el emperador te hizo libre pero no pudo hacerte noble, porque esto es imposible. Después de concederte la libertad te vistió de púrpura y te concedió el palio: tú le vestiste de cilicio* (aquí alude a la penitencia que los obispos impusieron a Luis el Piadoso en Soissons)⁷⁴.

Según sugiere Jane Martindale, Thegan, además de resaltar el carácter desagradecido y mezquino de Ebon, quien se lo debía todo al emperador y se alineó con sus enemigos, estaba deslizado un mensaje de corte aristocrático: «aunque un gobernante pueda conceder la libertad a un esclavo, no puede conferir la nobleza, ya que ésta es una cuestión de sangre (*genus*) que ninguna autoridad terrenal puede alterar»⁷⁵.

⁷² *Consiliariis suis magis credidit quam opus esset. Quod enim fecit occupatio psalmodie et lectionum assiduitas* (THEGAN DE TRÉVERIS, *Vita Ludovici Imperatoris*, XX, ed. cit.).

⁷³ *Tunc aliquos eorum Liberalibus Studiis instruunt, alios nobilibus feminis coniungunt* (THEGAN DE TRÉVERIS, *Vita Ludovici Imperatoris*, XX, loc. cit.). Es curioso que las Artes Liberales no sean mencionadas en relación con el emperador y sí con su comitiva clientelar de origen servil.

⁷⁴ *Fecit te liberum non nobilem, quod impossibile est. Post libertatem vestivit te púrpura et pallio. Tu eum induisti cilicio* (THEGAN DE TRÉVERIS, *Vita Ludovici Imperatoris*, XLIV, ed. cit.; J. MARTINDALE, *The French Aristocracy in the Early Middle Ages*, art. cit., p. 5, n.º 1).

⁷⁵ J. MARTINDALE, *The French Aristocracy in the Early Middle Ages*, art. cit., p. 5.

En esta crítica se unían el exclusivismo aristocrático de Thegan y el hecho incontestable de que muchos de estos prelados de orígenes humildes construían la fortuna de sus familias a costa de una más que fraudulenta administración de los bienes episcopales⁷⁶. Así pues, en esto sí siguió Luis el Piadoso los pasos de su augusto padre, al que ya vimos en el relato de Nokter prometiendo a los aplicados *pueri palatini* de condición humilde las más altas recompensas si se esforzaban en el estudio.

El Astrónomo y su *Vita Hludowici*: la *imago pietatis imperial*

Por su parte, el cronista conocido como el Astrónomo nos presenta en su *Vita Hludowici Imperatoris* una trayectoria vital del emperador dominada por la pugna entre dos principios, el orden imperial (*stabilitas regni*), encarnado por Luis el Piadoso y el caos político aparejado por el proceso de descomposición del imperio (*mutatio regni*)⁷⁷. Una descomposición de cuya responsabilidad el astrónomo imperial libera al propio emperador, ya que estaría causada tanto por la pecaminosa *infidelitas* de los nobles conspiradores como por la voluntad de Dios, ante la cual Luis el Piadoso nada podía hacer. Una voluntad divina de *discordia* y *mutatio* que vendría anunciada por *signa* y *portenta* como la visión de un cometa en abril del año 837, lo cual fue interpretado como *un signo precursor de la catástrofe a la que el Mundo se había hecho acreedor*, tal y como sostuvo Eginardo en una carta y según se lee en los *Annales* de Rodolfo de Fulda⁷⁸.

Lo cierto es que, por una fatal coincidencia, el 18 de junio del 837 los piratas normandos realizaban su primera incursión seria en el imperio, algo que muchos pensadores carolingios vincularon con la aparición del cometa. Una pavorosa visión astrológica que el propio autor de la *Vita Hludowici*, astrónomo imperial, interpretó para el emperador en un balcón del palacio de Aquisgrán como anuncio de la defunción del monarca y de la mutación del imperio (según él mismo refiere *a posteriori* en su *Vita Hludowici*, cuando todos estos acontecimientos ya habían tenido lugar)⁷⁹.

⁷⁶ H. FICHTENAU, *Das karolingische Imperium, op. cit., ed. cit.*, p. 151.

⁷⁷ E. TREMP, *Zwischen stabilitas und mutatio regni, art. cit.*, p. 122.

⁷⁸ EGINARDO, *Epistola XL*; RODOLFO DE FULDA, *Annales Fuldenses*, año 837, ed. Kurze, p. 28; *apud* A. KLEINCLAUSZ, *Eginhard, op. cit.*, p. 224.

⁷⁹ *Mutationem regni mortemque principis hoc monstrari portento dicitur* (EL ASTRÓNOMO, *Vita Hludowici Imperatoris*, c. 58, *op. cit.*); *apud* E. TREMP, *Zwischen stabilitas und mutatio regni, art. cit.*, pp. 122-123. En esto el Astrónomo no hacía sino seguir la doctrina establecida al respecto por SAN ISIDORO DE SEVILLA, quien en su *De Natura Rerum* (XXVI, 13) escribe lo siguiente: *Cum cometes nascitur, aut regni mutationem fertur ostendere, aut bella et pestilentia surgere* (ed. J. Fontaine, París, 1960, p. 273).

En lo que atañe al perfil regio de Luis el Piadoso que presenta el Astrónomo, éste viene marcado por una acusada *Imago pietatis*. En efecto, la *pietas imperatoris* sería, en opinión de Ernst Tresp, el arquetipo político definidor del modelo regio que presenta el Astrónomo. Una virtud regia, la piedad religiosa, que es mencionada por el Astrónomo en varias ocasiones como rasgo definitorio del emperador, esto es, en tanto que «virtud política» por antonomasia (*Herrschertugend*, en expresión de Tresp). En este sentido, investigadores como Weihs o Depreux han resaltado la trascendencia de la *pietas imperialis* como principio de gobierno y legitimación en la publicística del reinado de Luis el Piadoso, en particular en la obra del Astrónomo y en la de Ermoldo el Negro⁸⁰.

De esta forma, *pietate cautissimus, amator aequitatis et cultor pietatis* o *piissimus animus* son algunas de las adjetivaciones que el Astrónomo dedica a Luis el Piadoso⁸¹. Esta *pietas* del emperador sería, además, un factor de legitimación de su gobierno universal de la Cristiandad, ya que Dios mismo habría advertido la vida virtuosa de Luis y decretado, en consecuencia, que *a través del emperador y bajo su soberanía muchos hombres podían alcanzar la salvación*⁸².

Toda esta escenografía pietista se concreta en la traslación del arquetipo del *Rex et sacerdos* encarnado por Carlomagno a la persona de su sucesor. En efecto, Luis el Piadoso en tanto que monarca cuya máxima preocupación eran el *cultus divinus* y la *Sanctae Ecclesiae exaltatio*⁸³, asemejaba ser por sus actos, *antes un sacerdote que un rey*, en palabras del Astrónomo. Este pasaje ha llevado al profesor Ernst Tresp a hablar de Realeza sacerdotal (*Priesterkönigs*) para el modelo regio que presenta el Astrónomo⁸⁴. Una Realeza sacerdotal que se complementa con una referencia al emperador como *fortísimo soldado de Cristo* (*Christi fortissimus*

⁸⁰ Vid., A. WEIHS, *Pietas und Herrschaft. Das Bild Ludwigs des Frommen in den Vita Hludowici*, tesis doctoral, Munster, 1995, y P. DEPREUX, «La *pietas* comme principe de gouvernement d'après le Poème sur Louis le Pieux d'Ermold le Noir», *The community, the family and the saint. Patterns of Power in Early Medieval Europe*, ed. M. Swan, Thurnhout, Brepols, 1998.

⁸¹ EL ASTRÓNOMO, *Vita Hludowici Imperatoris*, caps. 62, 38 y 19 respectivamente; apud E. TRESP, *Zwischen stabilitas und mutatio regni*, art. cit., pp. 117 y 123.

⁸² *Divina voluntas tante pietatis virum noluit sub suae cura solius salutis delitescere, sed potius per eum et sub eo multorum salutem adolescere* (EL ASTRÓNOMO, *Vita Hludowici Imperatoris*, c. 19); apud E. TRESP, *Zwischen stabilitas und mutatio regni*, art. cit., p. 117.

⁸³ EL ASTRÓNOMO, *Vita Hludowici Imperatoris*, c. 19; apud E. TRESP, *Zwischen stabilitas und mutatio regni*, art. cit., p. 123.

⁸⁴ *Ita ut non modo Regem, sed ipsius opera potius eum vocifererentur sacerdotem* (EL ASTRÓNOMO, *Vita Hludowici Imperatoris*, c. 19); apud E. TRESP, *Zwischen stabilitas und mutatio regni*, art. cit., p. 123.

bellator) en tanto que celoso defensor del imperio contra el *Enemigo del género humano* (el Diablo)⁸⁵.

La *Vita Ludovici* de Ademaro: una biografía oficial

Un monje de perfil político bajo llamado Ademaro, casi un desconocido de quien sólo nos consta su propia presentación como *devotissimus monachus* del aula imperial, escribía en los años centrales del reinado del emperador Luis el Piadoso la tercera *Vita Ludovici* que vamos a considerar. Ahora bien, a diferencia de las dos crónicas anteriores, esta biografía puede ser considerada, al igual que sucede en el orden doctrinal con la mencionada *Via regia* del abad Smaragdo de Saint Michiel, como el *speculum* cronístico oficial del reinado, pues es probable que fuera encargada su redacción por el propio emperador. El hecho de que Ademaro fuera un *monachus aulicus* de la corte de Aquisgrán así parece indicarlo, si bien hay muchas zonas de sombra en lo que respecta al contexto de redacción de esta obra.

En el prólogo de la obra, el monje Ademaro realiza una llamativa incursión teórica en el Ideal Sapiencial, dibujando una línea argumental de posibles raíces en la Academia alcuínica, de la que acaso fuera discípulo. Así lo parece cuando el monje áulico escribe que ha aprendido de la *auctoritas* divina (esto es, lo ha leído en las Sagradas Escrituras) que la *Sancta Sapientia* muestra el camino de la sobriedad, la virtud, la Justicia y, claro está, de sí misma, por lo que no hay nada mejor en la vida de los hombres⁸⁶.

De esta forma, según el monje Ademaro, la Sabiduría nos enseñaría el camino *para alcanzarla a ella misma*. Y no es que el monje se repita o incurra en un giro redundante. En realidad, lo que ocurre es que Ademaro estaba hablando de dos sabidurías diferentes. La primera, la Santa Sabiduría, la *Hagia Sophia* griega, es la personificación alegórica de una cualidad divina. Es decir, vendría a ser la hipóstasis de una virtud moral encarnada en una dama, *Frau Weisheit* (la Dama Sapiencia), tal y como la denomina la investigadora alemana Fairy Von Lilienfeld⁸⁷. Mientras la segunda no

⁸⁵ EL ASTRÓNOMO, *Vita Hludowici Imperatoris*, c. 29; E. TREMP, *Zwischen stabilitas und mutatio regni*, *art. cit.*, p. 124.

⁸⁶ *Etenim auctoritate divina addiscimus, Sanctam Sapientiam docere sobrietatem et Sapientiam et Iustitiam et virtutem, quibus nichil est melius in vita hominibus* (ADEMARO, *Vita Ludovici Imperatoris*, praefatio, ed. G.H. Pertz, M.G.H. Scriptores, t. 2, Hannover, 1829, p. 607).

⁸⁷ *Vid.* Fairy VON LILIENFELD, «Frau Weisheit —in byzantinischen und karolingischen Quellen des 9. Jahrhunderts— allegorische Personifikation, Hypostase oder Ty-

es sino una virtud humana, sea el conocimiento racional sea la prudencia moral. Por consiguiente, Ademaro continúa la línea de jerarquización de los saberes de la Patrística según la cual el conocimiento humano no es sino una vía que conduce hacia el conocimiento divino.

Ademaro incide particularmente en dos aspectos de la figura política de Ludovico Pío. Menciona primeramente, como no podía ser de otro modo, la extremada *pietas* del emperador que, *desde los inicios de su reinado le llevó a promover la exaltación de la Santa Iglesia*⁸⁸. Pero el monje áulico no sólo fija la atención en la piedad religiosa de su señor. También deja sitio para sus inquietudes sapienciales. Así, narra cómo Luis, de quien alaba en otro capítulo su prudencia⁸⁹, llamó a maestros de todos los lugares con el fin de enraizar en sus dominios el *studium legendi atque cantandi* (es decir, el canto según el rito romano y la gramática latina), así como la *intelligentia Litterarum*, unas Letras tanto sagradas como profanas⁹⁰.

Esta inclusión de las *Litterae saeculares* perfila un completo programa sapiencial que, de ser verídico, acaso atemperaría en alguna medida la impresión general de pietismo levítico que produce el reinado de Luis el Piadoso. En cualquier caso, llama la atención el hecho de que esta biografía, la más oficialista de las tres por estar una *iussio* imperial en el origen de su redacción, sea la que presente un perfil menos levítico de Luis el Piadoso.

El monje áulico también se hace eco de algo que, según ya vimos, fue un lugar común en la historiografía especular del período tardocarolingio: el perfil de Carlomagno en tanto que Rey Sabio. Si Ermoldo hablaba de *Carolus sapiens*, Ademaro por su parte llama al emperador de Occidente *Rey sapientísimo y muy perspicaz* (*Rex sapientissimus atque perspicacissimus*). Ahora bien, más interesante que esta denominación es la idea a la que acompaña, la que acaso es la primera formulación carolingia del reino en tanto que cuerpo humano.

En efecto, según el relato de Ademaro, el *sapientísimo emperador Carlos* habría alumbrado la idea de que el *Reino de los Francos* se asemejaría a un cuerpo humano. Un *corpus Regni* que precisaría dos virtudes: *consilium*

pos?», *Typus, Symbol, Allegorie*, ed. Margot Schmidt, *Eichstätter Beiträge*, 4, Ratisbona, 1982, pp. 146-186.

⁸⁸ *Et regis quidem ab ineunti aetate, sed tuncque maxime, circa divinum cultum et Sanctae Ecclesiae exaltationem piissimus incitabatur animus* (ADEMARO, *Vita Ludovici Imperatoris*, XIX, *op. cit.*, p. 616).

⁸⁹ *Rex et prudentiae suae monstravit continuo documentum...* (ADEMARO, *Vita Ludovici Imperatoris*, VII, *op. cit.*, p. 610).

⁹⁰ *Regis autem studio undecumque adductis magistris, tam legendi quam cantandi studium, necnon divinarum et mundanarum intelligentia Litterarum, citius quam credi poterat coaluit...* (ADEMARO, *Vita Ludovici Imperatoris*, XIX, *loc. cit.*).

y *fortitudo* o, si se quiere, *sapientia* y *militia*. Por tanto, según escribe el anónimo monje aquisgranense, Carlomagno habría creído oportuno someter el *corpus Regni* a la tutela de los obispos, es decir, a su *consilium*, para que ellos cuidaran su salud del mismo modo que los médicos velan por la del cuerpo humano⁹¹.

Este pasaje lo encontramos reproducido casi *ad litteram* por otro cronista palatino, el Astrónomo. Este autor anónimo indica que el *Regnum* semejaría un cuerpo humano cuya salud dependería de dos médicos: la *fortitudo* y el *consilium*⁹². Esta coincidencia de dos pasajes contenidos en dos obras con el mismo objeto, la biografía del emperador Luis el Piadoso, no deja de llamarnos la atención⁹³.

Estos pasajes son enormemente trascendentes por dos razones. En primer lugar, por la rotunda vinculación de la facultad sapiencial del *consilium* con el *ordo* episcopal, un orden que ejercería una suerte de *tuitio* sobre el reino en función de su condición de *médicos del alma*. Idea deliberadamente introducida en cuanto se asociaba a la figura de Carlomagno, de quien ya hemos visto su celoso monopolio de la condición de *tutor Regni*. Nos encontramos pues ante un caso evidente de falseamiento de la historia reciente para justificar *de iure* una situación *de facto*: la preeminencia política del *ordo* episcopal en los últimos años del reinado de Luis el Piadoso.

En segundo lugar, debido a la introducción por Ademaro del tema de la *Imagen corporativa* del reino. Posiblemente, una de las primeras ocasiones, si no la más temprana, dentro del pensamiento político de la Edad Media. Ernst H. Kantorowicz, apunta, en este sentido, que «el concepto de Iglesia como *corpus Christi* viene, desde luego, de San Pablo; pero el término *corpus mysticum* no tiene tradición bíblica y es menos antiguo de lo que pudiera parecer. Hizo su primera aparición en la época carolingia y empezó a cobrar importancia en el curso de la controversia acerca de la eucaristía que durante años mantuvieron Pascasio Radberto y Ratramno, monjes ambos del monasterio de Corbie»⁹⁴.

⁹¹ *Sciens porro Rex sapientissimus atque perspicacissimus Karolus, Regnum esse veluti Corpus quoddam, et nunc isto nunc illo incommodo iactari, nisi consilio et fortitudine, velut quibusdam sanitas medicis accepta tutetur, episcopos quidem modo quo oportuit sibi devinxit...* (ADEMARO, *Vita Ludovici Imperatoris*, III, *op. cit.*, p. 608).

⁹² *Regnum esse veluti corpus quoddam et nunc isto, nunc illo incommodo iactari, nisi consilio et fortitudine velut quibusdam medicis sanitas accepta tutetur* (EL ASTRÓNOMO, *Vita Hludowici Imperatoris*, c. 3); *apud* E. TREMP, *Zwischen stabilitas und mutatio regni*, *art. cit.*, p. 120.

⁹³ Tilman STRUVE, *Die Entwicklung der organologischen Staatsauffassung im Mittelalter*, *Monographien zur Geschichte des Mittelalters*, 16, Stuttgart, 1978, p. 14 y ss.

⁹⁴ E.H. KANTOROWICZ, *The King's Two Bodies*, *op. cit.*, *ed. cit.*, p. 190.

En efecto, a partir del célebre pasaje paulino (*Romanos*, XII, 4) en el que el apóstol de los gentiles proclamaba que *formamos un único cuerpo en Cristo Jesús*, Pascasio Radberto había dibujado en el *De Corpore et Sanguini Domini* y en su *Expositio in Matthaeum* unas tesis sobre la dimensión corporativa del sacramento de la eucaristía que, siglos después, acabarían por convertirse en la teología clásica del Occidente plenomedieval.

Unas tesis en las que las nociones de cuerpo místico y la de alma universal jugaban un importante papel, al igual que ocurría con los planteamientos del propio Ratramno⁹⁵. Otro precedente lo encontramos en el manual para clérigos del abad de Fulda, Rábano Mauro, intitulado *De Clericorum Institutione*, una obra también posterior a la *Vita Ludovici* de Ademaro. De cualquier modo, Ademaro abordó el topos *organicista* en su vertiente estrictamente política, sin referirse ni al concepto religioso de *corpus mysticum* ni tampoco al organicismo del que ya habría hablado el papa Gelasio⁹⁶.

Amalario de Metz y su *De Ecclesiasticis Officiis*

La poderosa imagen de la Realeza que refleja otra obra escrita a comienzos del reinado de Luis el Piadoso, el *De Ecclesiasticis Officiis* del obispo Amalario de Metz (775-850), puede servir de útil contrapunto al modelo político propuesto por Jonás de Orléans⁹⁷. Este prelado, un verdadero especialista en liturgia muy sumiso a la *auctoritas* imperial, había recibido el encargo del emperador, en el marco de las sesiones del Concilio de Aquisgrán, de estudiar los textos patrísticos para elaborar una nueva *Regula* canonical que mejorara y corrigiera la que había elaborado en su día el obispo Crodegango de Metz. Así nació el estatuto canoni-

⁹⁵ J. PAUL, *L'Église et la culture en Occident, op. cit., ed. cit.*, t. 1, pp. 87-88. En torno a la querrela eucarística carolingia vid. H. DE LUBAC, *Corpus Mysticum: L'eucharistie et l'église au Moyen Age*, París, 1944, pp. 39 y ss.; G. MATHON, «Paschase Radbert et l'évolution de l'humanisme carolingien. Recherches sur la signification des Préfaces des livres I et III de l'*Expositio in Matthaeum*», *Corbie, abbaye royale*, Lille, 1963; A. WILMART, «L'opuscule inédit de Ratramne sur la nature de l'âme», *Revue Benedictine*, 43, 1931, pp. 207-223, y Philippe DELHAYE, «Une controverse sur l'âme universelle au IX^e siècle», *Analecta Mediaevalia Namurcensia*, 1, 1950. En torno a la figura de Ratramno vid. Jean Paul BOUHOT, *Ratramne de Corbie. Histoire littéraire et controverses doctrinales, Études Agustiniennes*, París, 1976.

⁹⁶ W. ULLMANN, *A History of political Thought: the Middle Ages, op. cit., ed. cit.*, p. 43.

⁹⁷ Sobre la figura de Amalario de Metz, vid. A. CABANIS, *Amalarius of Metz*, Amsterdam, 1954.

cal llamado *De Institutione Canoniorum*, al que Ludovico Pío dio fuerza legal para todo el imperio al impulsar su promulgación en los cánones conciliares del año 817⁹⁸.

No iba a ser ésta la única investigación litúrgica que emprendiera Amalario de Metz, un clérigo cuya mentalidad podríamos definir como propia de un rigorismo levítico. En efecto, obsesionado hasta el paroxismo por el perfeccionamiento de la liturgia romana que se seguía en el Norte, realizó en el año 831 un viaje de estudios a Roma con el objeto de consultar el Antifonario romano de cara a una nueva edición revisada de su *De Ecclesiasticis Officiis*. Con este fin se entrevistó con el papa Gregorio IV, quien le comunicó que ya no estaba en su poder: el abad Wala se lo había llevado prestado al Norte para que se lo copiaran. En compensación, el papa puso a disposición del entusiasta obispo franco a un archidiacono llamado Teodoro versado en estas cuestiones litúrgicas, a quien Amalario sometería a un agotador interrogatorio sobre las cuestiones más nimias del rito romano⁹⁹.

En lo que respecta al ideario político reflejado en la primera edición del *De Ecclesiasticis Officiis* nos encontramos con que el levitismo litúrgico de Amalario de Metz no tenía un reflejo en su concepción del poder imperial. De esta forma, en su prefacio, dirigido a Luis el Piadoso, Amalario daba cumplida muestra de la actitud de sumisión inicial del episcopado ante la figura de Ludovico Pío, al que califica como *gloriosísimo, magnificísimo e invictísimo emperador coronado por Dios*. No muestra, por otra parte, ningún reparo en reconocer sin ambages al monarca la posesión de la *auctoritas* y la *sapientia*, razón última de que le dirija el tratado en busca de *las correcciones de los sabios*, entre cuyas *mentes espirituales* sitúa en lugar destacado al emperador.

Una sabiduría imperial que exaltaría a Luis el Piadoso ante el mismo Dios, pero que, en una matización de índole pietista del obispo de Metz, no estaría nublada por el prejuicio de la *scientia* que ensorbece el orgullo de algunos hombres¹⁰⁰. El final de este interesante prefacio está asimismo

⁹⁸ J. PAUL, *L'Église et la culture en Occident, op. cit., ed. cit.*, t. 1, p. 35.

⁹⁹ P. LLEWELLYN, *Rome in the Dark Ages, op. cit.*, p. 192.

¹⁰⁰ *Gloriosissime imperator et magnificentissime ac centis invictissime, a Deo coronate, necnon et conservate atque conservande. Deinde tractare coepi cui sapientum porrigerem ea quae scripsi, ut eius auctoritate statuerentur ea quae ordinate sunt scripta, seu corrigentur inordinate. Venit in mentem inter omnes spirituales mentes in hoc saeculo degentes, vestram potissimum pollere, cui inest charitas sine livore, Sapientia sine praeiudicio Scientiae quae inflat, humilitas cum pietate, quae nulli rectitudini resistit, quae vos cotidie exultat ante Domino...* (AMALARIO DE METZ, *De Ecclesiasticis Officiis*, Praefatio ad Ludovicum Pium, ed. J.P. Migne, Patrologia Latina, t. 105, col. 985-988).

compuesto de unos *laudes regiae* plenos de una fuerza propia del arquetipo de la Realeza davídica de Alcuino de York: *¡Larga vida al divino Luis! ¡Perpetuidad al nuevo David! ¡Felicidad al nuevo Salomón! ¡Que Dios conserve vuestra potestad y pacifique vuestro Reino!*¹⁰¹.

En su clásico estudio sobre la idea de *corpus mysticum* en la Edad Media, el profesor Ernst Kantorowicz apunta que en la fórmula de aclamación regia *Divo Ludovico vita! Novo David perennitas!* se encierra una sutil distinción entre el emperador individual y el prototipo sempiterno. De esta forma, Amalario de Metz le desea al *divino Luis* únicamente una larga vida, mientras que le desea la sempiternidad al *nuevo David*: «Luis el Piadoso estaba aureolado no como emanación del epíteto *divus*, sino a través de la *perennitas* del piadoso Rey de Israel, en el que culminaba y se hacía manifiesta la idea de Imperio Carolingio, el *Regnum Davidicum*»¹⁰².

No obstante, Kantorowicz pasó por alto el sonoro epíteto salomónico que Amalario de Metz dedicara a Ludovico Pío. Es lógico dado que para su objeto de estudio no tenía especial relevancia, pues iba a la caza de un ejemplo de percepción política de las diferentes categorías temporales de la teología. Pero de cara al nuestro sucede todo lo contrario. Y es que resulta ser una prueba más de la asociación que en las mentalidades políticas del momento se hacía entre el *Regnum Davidicum* y la imagen salomónica, una vinculación que ya vimos cómo se originaba en la correspondencia de Alcuino de York con Carlomagno.

Lo cierto es que el rigorismo teológico de Amalario de Metz le iba a jugar una mala pasada cuando se empecinó en defender una proposición herética, afirmando que el *corpus Christi* estaba presente únicamente de forma simbólica en el sacramento de la Eucaristía. Esto le valió una condena formal del Sínodo de Quierzy (año 838), condena que no disuadió a Pascasio Radberto de defender esta misma tesis herética algunos años después en un sonado debate sostenido en presencia de Carlos el Calvo ante el defensor de la ortodoxia, Ratramno, monje de Corbie como él pero celoso abogado de la presencia real de Cristo en la Eucaristía¹⁰³.

¹⁰¹ *Divo Ludovico vita. Novo David perennitas. Da principi, Domine, vitam. Ipsi novo Salomoni felicitas. Pax Mundi vos estis. Pio principio prosperitas. Vestra fides vos servet. Potestatem vestram Deus conservet. Deus pacificet Regnum vestrum...* (AMALARIO DE METZ, *De Ecclesiasticis Officiis*, loc. cit.); FR.R. ERKENS, *Der Herrscher als Gotes drüt*, art. cit., p. 11, n.º 78.

¹⁰² E.H. KANTOROWICZ, *The King's Two Bodies*, op. cit., p. 87.

¹⁰³ M.L. COLISH, *Medieval Foundations of the Western Intellectual Tradition*, op. cit., p. 73.

Claudio de Turín: la exégesis como fundamento del saber

Un caso paradigmático de la evolución experimentada por el Ideal Sapiencial ya desde los inicios del reinado de Luis el Piadoso lo encontramos en la trayectoria vital de Claudio de Turín. En Claudio descubrimos a un presbítero de origen hispano próximo en su juventud a las tesis adopcionistas del obispo Félix de Urgell. Hacia el año 800, coincidiendo con la vuelta a la ortodoxia del obispo Félix, Claudio ingresó en la *schola* episcopal de Lyon, donde recibió las enseñanzas del arzobispo Leidrado (miembro del círculo intelectual más próximo a Alcuino de York, como ya vimos).

En esta *schola* se insistía sobre todo en la interpretación alegórica del texto bíblico, en especial de los libros proféticos y sapienciales¹⁰⁴. Así, en una carta a Carlomagno escrita en el año 813, el propio arzobispo Leidrado se enorgullecía de la revitalización de las escuelas del imperio y apuntaba que se había superado la época en la que sólo se enseñaba a leer la Biblia pues ahora se instruía a los alumnos en el significado espiritual de la *Sacra Pagina*¹⁰⁵. Si recordamos el tono de los escritos de Alcuino se podrá comprender esta insistencia de uno de sus discípulos en la exégesis alegórica.

Hacia el 811, Leidrado llamó la atención de Luis el Piadoso sobre su prometedor alumno y éste le convocó a su corte aquitana en Chasseneuil. En el año 814 Claudio ya es miembro de la corte imperial de Aquisgrán y en el 816 es promovido a la sede episcopal de Turín por su regio protector. Una carrera eclesiástica meteórica de perfil sapiencial ya que, como señala Michael Gorman, Claudio, *una criatura de la corte de Aquisgrán*, no tenía ninguna aptitud ni experiencia administrativa y sus únicos méritos eran magisteriales¹⁰⁶.

El propio Claudio de Turín relata azorado, en una de sus cartas, las experiencias militares que vivió como custodio de su diócesis frente a las temidas incursiones sarracenas, una actividad que conjugaba con la redacción de sus comentarios bíblicos¹⁰⁷. La contemplación de este teólogo

¹⁰⁴ Michael GORMAN, «The Commentary on Genesis of Claudius of Turin and Biblical Studies under Louis the Pious», *Speculum*, 72, 1997, p. 280; en torno a otro aspecto interesante del pensamiento desarrollado en la *schola* de Lyon, la imagen organicista, *vid.* Suzanne F. WEMPLE, «Claudius of Turin's organic metaphor or the carolingian doctrine of corporations», *Speculum*, 40, 1974, pp. 222-237.

¹⁰⁵ LEIDRADO DE LYON, *Epistolae*, XXX, ed. M.G.H. *Epistolae*, t. 4, p. 543; *apud* M. GORMAN, *The Commentary on Genesis of Claudius of Turin*, *loc. cit.*

¹⁰⁶ M. GORMAN, *The Commentary on Genesis of Claudius of Turin*, *art. cit.*, p. 281.

¹⁰⁷ CLAUDIO DE TURÍN, *Epistolae*, VI, ed. M.G.H. *Epistolae*, t. 4., p. 601; *apud* M. GORMAN, *The Commentary on Genesis of Claudius of Turin*, *loc. cit.*

inspeccionando armado las fortificaciones de la costa ligur en previsión de las *razzias* de los piratas sarracenos durante el día, mientras que por la noche se ocupaba de sus estudios exegéticos a la luz de una vela¹⁰⁸, nos da una percepción plástica del cumplimiento del programa de promoción social y política de los intelectuales gestado por Alcuino de York.

Sin embargo, hay otros aspectos que suponen una desviación del camino trazado por el abad anglosajón de Tours. En primer lugar, su absoluta dedicación a la exégesis bíblica, con comentarios al Libro del *Levítico* (dirigido en el año 823 al abad Teodomiro de Nimes)¹⁰⁹ y al *Génesis*, así como la realización de un monumental tratado exegético sobre el *Libro de los Reyes* dividido en treinta capítulos (las *Triginta Quaestiones super Libros Regum*)¹¹⁰. Por otra parte, su polémico comentario a la *Epístola a los Corintios* de San Pablo, desarrollaba una interpretación de la cuestión iconoclasta que estuvo a punto de provocar una condena formal de su autor por herejía.

Y es que el propio abad Teodomiro de Nimes, a quien había remitido su comentario sobre el *Levítico*, el le acusó formalmente ante el emperador de incurrir en la herejía iconoclasta debido a su rigorismo en la condena del culto a las imágenes (un rigorismo, a lo que se ve, de raigambre visigoda, ya que tanto Teodulfo de Orléans como Agobardo de Lyon lo compartían)¹¹¹. Por su parte, el maestro irlandés Dungalo de Pavía compuso un tratado dirigido a Luis el Piadoso en el que denunciaba las *perversas sententias* de Claudio de Turín: la *Responsa adversus perversas Claudii Taurinensis sententias* (manuscrito Reg. lat. 200 del Vaticano)¹¹². Enseguida, el obispo Jonás de Orléans se unía al coro de voces críticas con su *De Cultu Imaginum*, que rebatía las tesis de Claudio de Turín una por una.

Como apunta Gorman, esta concentración exclusiva en la *Sacra Pagina* fue resultado de las indicaciones de Luis el Piadoso¹¹³, quien, a diferencia de su padre, alentó en su círculo un elenco de actividades intelectuales circunscrito al marco estrictamente teológico. Además, esta sensación de *sapiencialismo levítico* se completa si atendemos la sugerencia de Henri

¹⁰⁸ H. FICHTENAU, *Das karolingische Imperium, op. cit., ed. cit.*, p. 156.

¹⁰⁹ Vid. CLAUDIO DE TURÍN, *In Libros Informationum Litterae et Spiritus Super Leviticum*, ed. J.P. Migne, *Patrologia Latina*, t. 104, París, 1864, col. 615-630.

¹¹⁰ CLAUDIO DE TURÍN, *Triginta Quaestiones super Libros Regum*, ed. J. P. Migne, *Patrologia Latina*, t. 50, col. 623-840.

¹¹¹ P. RICHÉ, *Les réfugiés wisigoths dans le monde carolingien, art. cit.*, p. 180.

¹¹² B. BISCHOFF, *The Court Library under Louis the Pious, art. cit.*, p. 78, n. 15; M. FERRARI, *In Papia convenient ad Dungalum, art. cit.*, p. 15.

¹¹³ M. GORMAN, *The Commentary on Genesis of Claudius of Turin, art. cit.*, p. 280: *Claudius might have been told to concentrate on certain works at that point of his career.*

Rochais en el sentido de que Claudio de Turín no había estudiado las *Artes Liberales* sino tardíamente, como apoyo gramatical a sus estudios exegéticos¹¹⁴. Un hecho que no parece que se debiera a su formación en la *schola* de Lyon, pues sabemos que el arzobispo Leidrado se había encargado de recopilar un extenso *corpus* de obras de Lógica grecolatinas entre los que se encontraban las *Categorías* de Aristóteles, el *Peri Hermeneias*, el *Isagogus* de Porfirio o los *Tópicos* de Cicerón¹¹⁵.

En el prefacio a su *Expositio* del *Génesis*, un prefacio dirigido a un amigo, el abad de Saint-Chaffre, Claudio desarrollará su propio pensamiento sapiencial. Significativamente, el obispo de Turín va a recurrir a un oscuro pasaje bíblico que Alcuino de York interpretara en su día en clave sapiencial, como ya vimos¹¹⁶. Este pasaje es una profecía de Isaías que anunciaría, según la interpretación de Alcuino y Claudio, que Dios ha decidido llenar la Tierra con el agua de vida de la Sabiduría, asimilada alegóricamente con *las aguas del mar*¹¹⁷.

Claudio, no obstante, piensa que este *agua de vida* sapiencial se reduce a las Sagradas Escrituras y la Patrística, excluyendo a los Clásicos, opinión que esgrime como fundamento de su decisión de comentar el *Génesis*¹¹⁸. Utilizando un lenguaje con resonancias a Beda o Alcuino, Claudio de Turín escribe que las *rerum gestarum figuras* de la Biblia serían para él una suerte de *tesoros místicos de los sabios*¹¹⁹. Es interesante comprobar cómo los profetas de Israel son tildados de «sabios»: *Sapientia* y profecía van aquí de la mano. Por tanto, asistimos a una perpetuación de los esquemas formales acuñados por Alcuino de York al mismo tiempo que se reinterpretaba el fondo de su mensaje sapiencial. Y es que, para un sector del clero carolingio, las *Litterae saeculares* volvían ahora a ser un mero soporte intelectual para la *lectio divina*¹²⁰, sin gran valor intrínseco.

¹¹⁴ M. GORMAN, *The Commentary of Genesis of Claudius of Turin*, art. cit., n. 4, p. 280.

¹¹⁵ La biblioteca del arzobispo Leidrado de Lyon aún se conserva en Roma (P. RICHIÉ, *Divina pagina, ratio et auctoritas*, art. cit., pp. 730-731).

¹¹⁶ P. RICHIÉ, *Divina pagina, ratio et auctoritas*, art. cit., p. 757.

¹¹⁷ CLAUDIO DE TURÍN, *Expositio in Genesim libri tres*, prefatio ad Dructeramnum abbatem, ed. J.P. Migne, Patrologia Latina, t. 50, col. 893-1048; *apud* M. GORMAN, art. cit., p. 287.

¹¹⁸ CLAUDIO DE TURÍN, *Expositio in Genesim libri tres*, loc. cit.

¹¹⁹ *Has autem rerum gestarum figuras de mysticis thesauris sapientum...* (CLAUDIO DE TURÍN, *Expositio in Genesim*, op. cit., ed. J.P. Migne, Patrologia Latina, t. 83, col. 207-209; *apud* M. GORMAN, *The Commentary of Genesis of Claudius of Turin*, art. cit., n.º 43, p. 287).

¹²⁰ En relación con la exégesis altomedieval *vid.* el trabajo de Bernhard BISCHOFF, «Wendepunkte in der Geschichte der lateinischen Exegese in Frühmittelalter», *Mittelalterliche Studien*, 1, Stuttgart, 1966.

La conexión entre el Ideal Sapiencial y la exégesis carolingia es destacada por Pierre Riché: «los letrados carolingios no vacilaban en utilizar la *ratio* para alcanzar la Verdad y llegar a la *sapientia*. Es con la evocación de esta Sabiduría con la que me gustaría finalizar porque la búsqueda de la *sapientia* me parece, de alguna forma, el lazo de unión entre los pensadores carolingios. Ellos habían comentado los libros sapienciales del Antiguo Testamento y habían meditado sobre el verso del salmo *Omnia in Sapientia fecistis*. Además, habían estudiado igualmente a Boecio. La Filosofía que consuela a Boecio fue identificada con la Sabiduría bíblica y cristianizada»¹²¹.

Walafrido Estrabón: pensador del ritualismo levítico

Walafrido Estrabón, abad de Reichenau, *clericus aulicus* de la emperatriz Judith y maestro de Carlos el Calvo, de quien hay que destacar su brillante contribución poética a la contienda de la publicística que siguió a la crisis del imperio del año 829, destacó además como exégeta. En efecto, en la *Glossa ordinaria* que compuso sobre el *Liber Leviticus* (precisamente el libro del *Pentateuco* que era emblemático del movimiento rigorista clerical que había tomado el poder en el año 817), el abad de Reichenau demuestra ser partícipe de la misma corriente ideológica que Halitgaro de Cambrai, Amalarico de Metz y Claudio de Turín. De esta forma, a la hora de definir la *scientia*, Walafrido opta por un planteamiento fideísta: *la ciencia es el conocimiento de Dios del mismo modo que la Fe es la medida de la Ciencia de Dios*, escribe, para remachar inmediatamente que el saber *que no es según la Fe es pecado*¹²².

Más expresivo es aún, si cabe, su ataque a la elocuencia pagana, cuya *suave voz* compara, utilizando un pasaje del *Libro de los Proverbios* (V, 2), con *la miel que destilan los labios de una prostituta*, de lo que se vale a continuación para proclamar la sumisión de la *sapientia paganorum* a las *Littera Iudaeorum*, que son «la lengua de la Iglesia, en una fórmula que nos recuerda el *Philosophia ancilla Theologiae* de la Escolástica del siglo XII»¹²³.

Resulta cuanto menos sorprendente esta feroz denostación de la *sapientia paganorum* por parte de un poeta sobresaliente, amante de los Clá-

¹²¹ P. RICHÉ, *Divina pagina, ratio et auctoritas, art. cit.*, p. 757.

¹²² *Scientia est cognitio Dei sic Fides est mensura scientiae Dei... quod non est ex Fide, peccatum est* (WALAFRIDO ESTRABÓN, *Glossa Ordinaria super Leviticus*, c. 2, ed. J.P. Migne, Patrologia Latina, t. 113, col. 302).

¹²³ WALAFRIDO ESTRABÓN, *Glossa Ordinaria super Leviticus*, c. 2, ed. cit., col. 303.

sicos latinos y su abierto imitador a la hora de versificar. Lo cierto es que este ataque de la *eloquentia* pagana resulta ser la antítesis de la reivindicación de la *eloquentia* ciceroniana de un Alcuino y que el propio Eginardo, amigo de Walafrido, proclamaba en su *Vita Karoli*.

En el segundo capítulo, Walafrido Estrabón afirma, adoptando un tono pietista que nos recuerda al mismo Tertuliano, que *a Dios le complace que los creyentes alcancen la salvación mediante la predicación de la estulticia (per stultitiam praedicationis)*¹²⁴. Más aún, Walafrido sintetiza en unas frases todo el espíritu levítico de la liturgia tardocarolingia cerrada a los fieles laicos: *lo arcano, esto es, los sacramentos y las profundas Escrituras, que el vulgo no entiende, deben ser retenidos y consumidos por los perfectos, junto al altar, es decir, junto a la autoridad y la Fe de la Pasión del Señor*¹²⁵. Walafrido lo dice alto y claro: hay una jerarquización de la sabiduría redentora y sus misterios (*arcana*), una jerarquización que daría comienzo en el propio sacramento de la Eucaristía.

Este mensaje levítico se completa en la segunda de sus glosas a los libros de la Biblia, la *Glossa ordinaria* sobre el *Libro de la Sabiduría de Salomón*. En lo que, sin duda, era una nueva formulación del *topos* del *Nolite altum sapere* paulino, Walafrido glosaba de la siguiente forma el tan manido *diligite Iustitiam qui iudicatis Terram* con el que la divina Sabiduría daba comienzo al libro veterotestamentario: *en primer lugar debemos buscar el Reino de Dios... custodiar sus mandatos que dicen: lo que no comprendáis, no pretendáis retenerlo, puesto que los secretos del Señor (secreta Dei) no pueden ser comprendidos por la razón humana, ya que son incomprendibles Sus juicios e inescrutables Sus caminos*¹²⁶.

El abad de Reichenau nos brinda otro destello de su rechazo del Ideal Sapiencial en otro de sus opúsculos exegéticos, su glosa del *Libro de los Reyes*. En contraste con las repetidas alegorías sapienciales que Alcuino de York y sus epígonos desarrollaron a partir del Templo de Salomón, Walafrido Estrabón no observa ningún elemento que no sea el propiamente litúrgico en el simbolismo de este edificio. De este modo, define el Templo

¹²⁴ *Quia placuit Deo per stultitiam praedicationis salvos facere credentes* (WALAFRIDO ESTRABÓN, *Glossa Ordinaria super Leviticus*, c. 2, ed. cit., col. 304).

¹²⁵ *Arcana, scilicet et profunda Scripturae sacramenta, quae vulgus non capit, retinenda ac comedenda sunt perfectis, iuxta altare, id est iuxta dominicae passionis Fide et auctoritatem* (WALAFRIDO ESTRABÓN, *Glossa Ordinaria super Leviticus*, c. 10, ed. cit., col. 327).

¹²⁶ WALAFRIDO ESTRABÓN, *Glossa Ordinaria in Liber Sapientiae*, I, 1, ed. J.P. Migne, *Patrologia Latina*, t. 113, col. 1167; sobre la exégesis de los libros sapienciales, *vid.* Beryl SMALLEY, *Medieval exegesis of Wisdom Literature*, Atlanta, 1986 y «La *Glossa Ordinaria*: quelques prédécesseurs d'Anselm de Laon», *Recherches de Théologie ancienne et médiévale*, 9, 1937, pp. 365-400.

de Salomón como una *domum spiritualem* y un *tabernaculum*, símbolo de «la salvación de todos los pueblos»¹²⁷.

En este sentido, en el tratado que compuso el abad Walafrido sobre eclesiología intitulado *De Rebus Ecclesiasticis Exordium et Incrementum* (el cual remitió a un obispo alemán llamado Regimberto), el primer capítulo daba comienzo con un exordio sobre los templos y los altares, en el que se abordaba la construcción del *Templum mirificum* de Salomón en tanto que primer *tabernaculum* de la tradición judeocristiana¹²⁸, en lo que parece ser otro indicio de su gran devoción por la Eucaristía.

¹²⁷ *Hanc domum spiritualem etiam tabernaculum in eremo factum significat, usque ad et salutem omnium gentium in Christo multis modis ostendat et figuret* (WALAFRIDO ESTRABÓN, *Glossa Ordinaria in Liber III Regum*, c. 5, ed. cit., col. 584).

¹²⁸ WALAFRIDO ESTRABÓN, *De Rebus Ecclesiasticis*, I, ed. J.P. Migne, *Patrologia Latina*, t. 114, París, 1879, col. 919-920.

CAPÍTULO XVI

Pensamiento político y patronazgo cultural en el círculo áulico de Carlos el Calvo, el último Rey Sabio carolingio

Las consecuencias del Tratado de Verdún para la cultura

En opinión de algunos historiadores, con Pierre Riché a la cabeza, el verdadero renacimiento carolingio sería el que se iniciaría en la segunda mitad del siglo IX, durante el reinado de Carlos el Calvo, siendo la *renovatio* de los estudios en el reinado de Carlomagno tan sólo un brillante logro pero no el momento fundacional de la cultura medieval¹. Y es que no sería hasta el período posterior al Tratado de Verdún cuando se percibieran los efectos de la política escolar carolingia en el conjunto de los estratos superiores de la sociedad franca. De este modo, se ha apuntado que en la generación de Carlos el Calvo hubo «más miembros de la élite laica que absorbieron los valores del alto clero» que durante el reinado de Carlomagno².

En efecto, habría sido éste el momento en que la cultura latina alcanzó niveles más amplios de difusión espacial a lo largo y ancho del mundo carolingio. En este sentido, se ha apuntado que más de treinta grandes dignatarios laicos de la corte de Carlos el Calvo eran letrados, emisores y

¹ P. RICHÉ, *Éducation et culture dans l'Occident barbare*, op. cit., p. 400.

² J.L. NELSON, *Literacy in Carolingian government*, art. cit., p. 271.

destinatarios de libros y de frecuente correspondencia³. Incluso, se citan ejemplos destacados de aristócratas laicos poseedores de una apreciable cultura personal⁴. Además, en diferentes hagiografías descubrimos como, en tiempos de Carlos el Calvo, los retoños de la aristocracia reciben en su infancia educación literaria con clérigos en sus casas. Ejemplos de ello los encontramos en las *Vitae* de San Landerico, San Clodulfo, San Juan de Gorze, San Bernardo de Mentón y San Teodorico de Andage⁵.

También tenemos la figura del padre San Odón de Cluny, un juez de Neustria, miembro de la aristocracia laica, de quien el hagiógrafo del abad de Cluny, Juan de Salerno, escribe que conocía *memoriter* el Evangelio, el Código de Justiniano y *las antiguas historias*⁶. Otro ejemplo significativo es el de la educación recibida por San Gerardo de Aurillac (*m.* 909) en casa de sus padres, una *domus* aristocrática.

En su hagiografía, escrita por el propio San Odón de Cluny, leemos que *por designio de la Divina Providencia Gerardo se consagró al estudio de las Letras, pero por decisión de sus padres únicamente llegó hasta el aprendizaje del Salterio. Después de ello, fue instruido en el ejercicio de aquellas actividades propias de la nobleza, como la caza, la equitación, la cetrería y el tiro con arco. Sin embargo, la Divina Providencia dispuso que cayera enfermo por un tiempo y tuviera que mantenerse apartado de esas ocupaciones mundanas... por lo que sus padres decidieron que se aplicara al estudio de las Letras, de forma que si su enfermedad le incapacitaba para el oficio de las armas pudiera ingresar en religión. De esta forma, no sólo aprendió el Salterio sino también algo de gramática... Incluso cuando se restableció decidió seguir estudiando porque había nacido en él la afición a la lectura de las Sagradas Escrituras*⁷.

Este pasaje pudiera llevar a la errónea conclusión de que un retoño de la nobleza laica de la época de Carlos el Calvo apenas recibía otra instrucción que el Salterio, esto es, el aprendizaje de la recitación oral en latín de

³ J.L. NELSON, *Charles le Chauve et les utilisations du savoir, art. cit.*, p. 45.

⁴ Sin duda, el caso más señalado fue el del noble Conrado de Argengau, amigo de Haymón de Auxerre, quien tuvo acceso a la *Historia Alexandri* de Quinto Curcio gracias a un préstamo del propio Conrado (J.L. NELSON, *Charles le Chauve et les utilisations du savoir, art. cit., loc. cit.*)

⁵ R. MCKITTERICK, *The Carolingians and the Written Word, op. cit.*, p. 219. Aún más, las hijas de los aristócratas también recibían cierta educación. La *Vita Liutbergae* relata como Santa Liutberga de Halberstadt enseñaba en una escuela a las niñas a leer y a escribir.

⁶ R. MCKITTERICK, *The Carolingians and the Written Word, op. cit.*, p. 218; J.L. NELSON, *Literacy in Carolingian government, art. cit.*, p. 267.

⁷ Gerald SITWELL, *St Odo of Cluny*, Londres, 1958, p. 97; R. MCKITTERICK, *The Carolingians and the Written Word, op. cit.*, p. 217.

los Salmos, por lo que sólo aquellos destinados a la vida religiosa recibían una educación literaria. Sin embargo, este pasaje se puede interpretar de forma bien distinta. El Salterio se aprendía a partir de la lectura de los Salmos, no de la memoria oral, por lo que su conocimiento implicaba una formación previa en la lengua latina y, por supuesto, saber leer y escribir⁸. No hay que olvidar que los Salmos de la Vulgata son complejas elaboraciones poéticas en un latín de gran dificultad. Por consiguiente, cabe concluir que Gerardo de Aurillac tenía un conocimiento aceptable de los rudimentos de la lengua latina antes de que se pensara en él para la vida religiosa.

Asimismo, hay que citar un hecho significativo: los dos únicos testamentos de laicos prominentes que se conocen para todo el siglo IX carolingio contienen donaciones de libros. Y es que los libros de la biblioteca de un gran laico formaban parte de su tesoro y eran repartidos con todo cuidado después de su muerte⁹. En efecto, en los testamentos de los nobles carolingios Eccardo, conde de Mâcon (muerto en el 876, miembro del poderoso linaje burgundio de los nibelungos)¹⁰ y Eberardo de Friuli (muerto en el 867), descubrimos donaciones librarias junto a los ya consabidos legados de espadas y otros elementos del *paramentum* de la milicia.

En especial, en el testamento de éste último, *marchio* de Friuli y yerno de Ludovico Pío (Gisela, hija del emperador, era su esposa), se preveía una importantísima donación libraria (la del conde Mâcon era más modesta), que incluía libros litúrgicos con letras de oro, obras de Teología, de Derecho romano, del Arte militar, etc., que se repartieron entre sus ocho hijos¹¹. Curiosamente, uno de los libros de Derecho romano fue a parar a una hija de Eberardo (un raro indicio de cultura personal en una mujer).

Además, uno de estos libros de Derecho tenía un valor incalculable, ya que era la única copia manuscrita de la recopilación de leyes germánicas que Lupo de Ferrières realizó en el año 836 por encargo del propio Eberardo de Friuli¹². Por otra parte, llama la atención la presencia de dos importantes *specula principum* en esta biblioteca: el *Liber de Virtutibus et*

⁸ R. MCKITTERICK, *The Carolingians and the Written Word*, *op. cit.*, p. 218.

⁹ J. PAUL, *L'Église et la culture en Occident*, *op. cit.*, *ed. cit.*, vol. 1, p. 75.

¹⁰ J. MARTINDALE, *The French Aristocracy in the Early Middle Ages*, *art. cit.*, p. 19.

¹¹ D. BARTHÉLEMY, *La chevalerie carolingienne: prélude au XIe siècle*, *art. cit.*, p. 162, n.º 17; J.L. NELSON, *Literacy in Carolingian government*, *art. cit.*, p. 272; este asunto ha sido abordado por Pierre RICHÉ («Les bibliothèques de trois aristocrates laïcs carolingiens», *Le Moyen Age*, 69, 1963, pp. 87-104).

¹² A.B. MARTINO, *Mentalidades e Historia. La Francia medieval en los siglos IX a XI*, *op. cit.*, p. 62.

Vitiis de Alcuino de York y la *Via Regia* de Smaragdo de Saint Mihiel, indicio seguro de la difusión entre la aristocracia laica de este género de literatura política¹³.

En esta dirección, Janet L. Nelson ha escrito lo siguiente relativizando la supuesta escisión cultural e ideológica existente entre el laicado y el clero tras el Tratado de Verdún: «resulta equivocado sugerir que el clero y el laicado mantuvieran concepciones políticas radicalmente diferentes y aún menos incompatibles, cuando les unían unas prácticas políticas comunes en su mayor parte. Un noble franco enviado en su juventud a la corte real donde las *militias* espiritual y secular compartían hombro con hombro una cierta educación latina, familiarizándose con los modelos de actuación en la vida pública (a través de Isidoro de Sevilla y Alcuino de York) y con una profunda visión cristiana de la historia (a través de la Biblia, Gregorio de Tours o Freculfo de Lisieux), tras años de asistir a las asambleas donde oía y después leía las decisiones tomadas en asuntos públicos y formuladas en la legislación (vía Capitulares): un hombre semejante había aprendido a ser receptivo a otros mensajes además de a las antiguas canciones solamente. A un hombre semejante Alcuino de York y Jonás de Orléans dirigieron opúsculos de guía moral y devocionarios privados»¹⁴.

Ahora bien, lo que sí se perdió en cualquier caso con la *divisio regnorum* del 843 fue la existencia de un único foco intelectual central para el Occidente cristiano. En efecto, el fin de la unidad política del imperio después del Tratado de Verdún tuvo importantes consecuencias para la evolución del *renacimiento carolingio*¹⁵ y una de las más trascendentes fue la desaparición de la *schola palatina*, al dejar de enviar los *proceres* francos a sus hijos a la corte de Aquisgrán para educarse, lo cual incidió en la situación política general dado que la *Reichsaristokratie* comenzó a desvincularse mentalmente del *aula palatina* y de la propia Realeza, lo que, a la larga, sería parte del caldo de cultivo del surgimiento de los principados territoriales.

¹³ J. PAUL, *L'Église et la culture en Occident, op. cit., ed. cit.*, vol. 1, pp. 79-80.

¹⁴ Janet L. NELSON, «Public Histories and Private History in the Work of Nithard», *Speculum*, 60, 1985, p. 259.

¹⁵ En torno a las consecuencias políticas del Tratado de Verdún, *vid.* Peter CLASSEN, «Die Verträge von Verdun und von Coullaine als politischen Grundlagen des Westfränkischen Reichs», *Historische Zeitschrift*, 184, 1963, pp. 1-35; Gunther WOLF, «Der Vertrag von Verdun, 843: Neun Aufsätze zur Begründung der europäischen Völker und Staatenwelt», *Das Reich und Europa: Gemeinschaftsarbeit deutscher Historiker*, ed. Theodor Mayer, Leipzig, 1943, y Ursula PENNDORF, *Das Problem der Reichseinheitsidee nach der Teilung von Verdun (843): Untersuchungen zu den späten Karolingern, Münchener Beiträge zur Mediävistik und Renaissance Forschung*, 20, Munich, 1974.

Por poner tan sólo un ejemplo, a través de tres generaciones de guillemidas, mientras que Bernardo de Septimania se educó en la *schola palatina*, su hijo Bernardo Plantevelue tuvo ya que ser instruido por su madre, Dhuoda, mediante un manual compuesto por ella, y su nieto, el duque Guillermo el Piadoso, fue enviado, de niño, al monasterio de San Gerardo de Aurillac para recibir la educación que precisaba¹⁶.

No sólo los hijos de los nobles se vieron obligados a enviar a sus hijos a los monasterios para su instrucción. El propio Carlos el Calvo, cuya corte era un centro de cultura de primer orden, se vio forzado a enviar a sus dos hijos gemelos a la escuela monástica de St Amand¹⁷. Por consiguiente, aunque cabe concluir que la educación literaria de la aristocracia laica no sólo no desapareció en el contexto del Tratado de Verdún sino que incluso pudo quedar reforzada en el Reino Occidental, no es menos cierto que la escuela de palacio quedó en el olvido, siendo las escuelas monásticas y los preceptores privados el único recurso existente incluso para los hijos de los reyes.

Si en ese infausto año de la *divisio regnorum* algunos míseros campesinos de la Galia se vieron obligados a comer tierra mezclada con harina debido a la hambruna, según narran los *Annales* de Saint Bertin, lo cierto es que el panorama para la cultura y la espiritualidad tampoco parecía muy halagüeño. Poco después de la división de Verdún los monasterios de San Martín de Tours, Fleury y Saint-Wandrille eran saqueados por los Normandos.

Mientras tanto, la Academia palatina de Aquisgrán en tanto que foco cultural unitario del Occidente cayó en el olvido más absoluto, ya que cada uno de los hijos del emperador intentaba atraer a su corte al mayor número posible de letrados en una disputa por la herencia cultural del ahora dividido *Imperium Christianum*. A pesar de todo ello y contra todo pronóstico, el renacimiento carolingio, ahora multipolar, cobraría un nuevo y poderoso impulso que incluso superaría el momento fundacional en algunos aspectos.

El efímero renacimiento del Pontificado: poder y cultura en la Roma del siglo IX

Uno de los nuevos focos del renacimiento carolingio lo encontramos en la Roma de los pontífices. En efecto, de forma paralela a su creciente

¹⁶ J. MARTINDALE, *The French Aristocracy in the Early Middle Ages*, art. cit., p. 21.

¹⁷ R. MCKITTERICK, *The Carolingians and the Written Word*, op. cit., p. 220.

participación en los asuntos políticos de los diferentes reinos carolingios, los papas León IV (*pont.* 847-855), Nicolás I (*pont.* 858-867) y Juan VIII (*pont.* 872-882) se dedicaron a impulsar el saber y los estudios en sus dominios del *Patrimonium Petri*. Mientras protegían los estudios, estos pontífices, retomando el sendero marcado por San Gregorio Magno allá donde éste lo había dejado, comenzarán a formular de nuevo las pretensiones de supremacía universal del Pontificado¹⁸.

Anastasio *el Bibliotecario*, el erudito y maquiavélico custodio de la biblioteca pontificia e influyente consejero de varios papas, y su amigo Juan Immonides (también conocido como Juan el Diácono), serán las figuras intelectuales más brillantes que aparezcan ligadas a la protección de los vicarios de Cristo en este período. Ello a pesar de no compartir las ambiciones de liderazgo supremo de la Cristiandad de sus protectores.

Según escribe Peter Llewellyn, «el renacimiento carolingio de los saberes había llegado, si bien tardíamente, a Roma y su recepción se había circunscrito a un pequeño grupo de clérigos fuertemente identificados con las políticas de la aristocracia romana (esto es, con su alineamiento con el *argumentum unitatis* del partido clerical imperial y el emperador Lotario): sus ideas encontraron expresión en la toma de conciencia de la dimensión política y geográfica del antiguo imperio así como en el arcaizante desigmo de revivir su antiguo poder y fisonomía»¹⁹.

Así pues, en la ciudad de Roma, el renacimiento carolingio y el partido clerical imperial, intelectualidad e imperio, *Regnum et Studium*, iban de la mano, como ocurrió en cierta forma en la propia Aquisgrán de Carlomagno. En efecto, las aspiraciones hierocráticas del Pontificado tenían al enemigo en casa, en los llamados «los romanos nostálgicos de la Antigüedad». Entre estos nostálgicos de la Antigüedad, hubo clérigos romanos que ejercieron como intelectuales áulicos del Pontificado a pesar de tener su corazón puesto en el Ideal Imperial carolingio. De entre ellos habría que destacar a los ya mencionados Anastasio el Bibliotecario, Gauderico de Velletri y el diácono Juan Immonides, los tres exiliados en algún momento de su vida en la corte de Pavía, al amparo del rey Luis II de Italia²⁰. Sirvieron a los papas, no cabe duda, pero tenían un esquema cesaropapista de la Cristiandad en la cabeza. Eran más continuadores de Alcuino de York que de San Gregorio Magno.

Aun así, debemos a Juan Immonides una hagiografía de Gregorio Magno en la que este diácono conjugó su entusiasta devoción por la cultura

¹⁸ Y. CONGAR, *L'ecclésiologie du Haut Moyen Age*, *op. cit.*, p. 206 y ss.

¹⁹ P. LLEWELLYN, *Rome in the Dark Ages*, *op. cit.*, p. 270.

²⁰ Vid. P. DELOGU, «Strutture politiche e ideologie nel regno di Lodovico II», *Bullettino dell'Istituto Storico Italiano per il Medio Evo e Archivio Muratoriano*, 80, 1968, pp. 137-189.

clásica y el legado de la Roma imperial con su servicio a la Sede Apostólica. En su *Vita Gregorii*, dedicada al papa Juan VIII en tanto que cabeza del «pueblo de Rómulo», Juan Immonides presentaba al papa Gregorio Magno como un papa protector de los saberes, un papa sabio y santo: *en tiempos de Gregorio el saber tenía en Roma consagrado un templo, y las Siete Artes Liberales, lo mismo que siete columnas de piedras preciosas, sustentaban el vestibulo de la Sede Apostólica. Ninguno de los que rodeaban al Pontífice, desde el más alto al más bajo, mostraban indicios de barbarie ni en la palabra ni en las ropas, y el genio latino vestido con la toga clásica moró en el palacio latino*²¹.

Christopher Dawson, habitualmente certero en sus juicios, yerra en nuestra opinión al considerar este retrato como similar al de un «Papa humanista del tipo de León X» (el papa Médicis del Renacimiento italiano)²². En realidad, el discurso de Immonides está calcado del de Alcuino de York y sus connotaciones son las propias del imaginario salomónico del Antiguo Testamento y no las de la Antigua Roma. Y es que el Templo de la Sabiduría con siete columnas que habría edificado (alegóricamente) en Roma San Gregorio es el de la *Biblia* (*Sapientia aedificavit sibi domum*) y no el de Atenea. Otra cosa bien diferente es la última frase referente a *la toga clásica y el genio latino*, que parece ser un indudable guiño a la Antigüedad Clásica.

Pero no sólo eran clérigos romanos los integrantes de esta poderosa facción proimperial en Italia. Dignatarios laicos de la llamada *Reichs- aristokratie* estrechamente vinculados a la primera generación del partido clerical imperial (el que se formó en torno a Lotario en la corte de Pavía en el contexto de la oposición a las *Constitutiones Wormatienses* del año 829) ocupaban posiciones de poder en la Italia del momento. Así, Guido (*duc.* 842-859), hijo de uno de los nobles que se rebelaron contra Luis el Piadoso en el 829 para exiliarse junto a Lotario, el conde Lamberto de Nantes (*m.* 837), iba a recibir el importante ducado de Espoleto en el año 842, fundando así la poderosa dinastía italiana de los guidonidas, que con el tiempo alcanzaría la dignidad imperial. El otro hijo de Lamberto de Nantes, Haymon, será el principal *consiliarius* del emperador Lotario en Aquisgrán. Otro dignatario de la Italia del momento, hijo de un señalado exiliado del partido imperial, fue Liutfrido, duque de Trento, cuyo padre era el conde Hugo de Tours (*m.* 837)²³.

²¹ JUAN IMMONIDES (JUAN EL DIÁCONO), *Vita Gregorii*, II, 13-14 (*apud* J.H. DUDDEN, *Gregory the Great*, vol. 1, p. 283).

²² C. DAWSON, *The Making of Europe*, *op. cit.*, *ed. cit.*, p. 242.

²³ François BOUGARD, «Le cour et le gouvernement de Louis II, 840-875», *La Royauté et les élites dans l'Europe carolingienne*, *op. cit.*, p. 254; *vid.* E. HLAWITSCHKA, «Die Widonen

Si a estos tres retoños fruto del exilio de la primera generación del partido clerical imperial añadimos a personajes afectos a Lotario desde la primera hora, como el instruido margrave Eberardo de Friuli, cabeza indiscutible de uno de los grandes linajes internacionales de la *Reichsaristokratie* carolingia y cuya *espada rutilante* era comparada por Sedulio Escoto con la de los reyes²⁴, tendremos una certeza: tras el Tratado de Verdún el mayor vivero de partidarios del *Imperium* unitario y romanista estaba en Italia.

Es cierto que el papa Sergio II (*pont.* 844-847; un arcipreste de cuna aristocrática) tuvo que aceptar la enérgica reafirmación de la *auctoritas* imperial sobre las elecciones pontificias que el emperador Lotario y su hijo Luis II, rey de Italia, renovando el espíritu de la *Constitutio Romana* del 824, le impusieron en el año 844 (apoyándose en la presencia de un ejército imperial en la ciudad de Roma), pero la verdad es que este pontífice conservó aún así un cierto margen de actuación política²⁵.

En cualquier caso, tras la muerte de Lotario y el enorme debilitamiento subsiguiente de la dignidad imperial fuera de Italia, donde estaba pobremente representada a partir de entonces por el débil Luis II, quien ya era *Rex Langobardorum* desde el año 844, los pontífices empezarán a actuar más libres de trabas. Un primer paso lo dará, todavía en vida de Lotario, el papa León IV (*pont.* 847-855), un monje con innegables dotes de liderazgo militar. Este enérgico pontífice, preocupado ante todo por la salvaguardia de la seguridad de la península italiana, fortificó las costas, reparó las murallas de Roma, construyó la fortaleza conocida como *Leopolis* y tomó la decisión de clericalizar lo que Jean Flori ha bautizado plásticamente como *idéologie du glaive* («ideología de la espada»)²⁶.

De esta forma, prometió en el año 848 un *proemium coeleste* en el Paraíso a aquellos cristianos que murieran combatiendo a los piratas sarracenos que asolaban el sur de Italia y amenazaban incluso la integridad de la Ciudad Eterna (en el 846 una expedición de setenta y tres navíos árabes habían hecho una *razzia* en la Roma extramuros, saqueando las iglesias de San Pablo y Santa Rufina: sólo la intervención del duque Guido de Espo-

im Dukat von Espoieto», «*Stirps regia*». *Forschungen zu Königtum und Führungsschichten im früheren Mittelalter*, ed. G. Thoma, Frankfurt, 1988, pp. 30-31 y 165-166.

²⁴ Su esposa era Gisela, hija de Luis el Piadoso, y su hermano, el conde Unroch de Ternois, era un personaje importante en la corte de Carlos el Calvo; además parece que Nitardo de Saint-Riquier se había integrado en su *sippe* (J.L. NELSON, *Public Histories and Private History*, *art. cit.*, p. 287).

²⁵ Joseph CALMETTE, *La diplomatie carolingienne. Du traité de Verdun a la mort de Charles le Chauve (843-877)*, París, 1901, reed. París-Ginebra, 1977, pp. 2-3; P. LLEWELLYN, *Rome in the Dark Ages*, *op. cit.*, pp. 259-261.

²⁶ Vid. J. FLORI, *L'idéologie du glaive. Préhistoire de la chevalerie*, *op. cit.*

leto los expulsó)²⁷. Por consiguiente, la promesa de León IV, *a quienquiera que muera fielmente en el combate no le será negado el Reino del Cielo*²⁸, resulta comprensible en el contexto en el que fue formulada. Juan VIII renovaría esta promesa tres décadas después²⁹.

Pero León IV no se concentró exclusivamente en la defensa de Italia, también inició una dura pugna con el poderoso partido clerical imperial que instaba al entonces *subregulus* Luis II de Italia a hacerse con el control de la ciudad de Roma para hacerla su *civitas regia* en lugar de Pavía. Lo cierto es que en aquel entonces Luis apenas era un *subregulus*, un agente del poder imperial en Italia bajo la tutela de su padre, el emperador Lotario³⁰.

Un paso significativo en la pugna contra el partido imperial lo dio el pontífice al emprender una reforma de la vida moral del clero en el sínodo romano celebrado en noviembre del año 853. En este sínodo León IV intentó acabar de una vez por todas con los *clérigos políticos* afectos al imperio, sacerdotes demasiado secularizados en sus hábitos de vida e imbuidos de una cosmovisión laica antes que eclesiológica, haciendo, con este fin, un escarmiento en una figura señalada de entre ellos. De este modo, excomulgó y suspendió *a divinis* a un joven y brillante sacerdote de la iglesia de San Marcelo que, pese a su juventud, se había erigido en el principal ideólogo del partido clerical imperial: Anastasio, conocido años después como *el Bibliotecario*, quien llevaba exiliado en la corte de Luis II de Italia desde el año 848³¹.

Parece ser que durante su exilio Anastasio forjó una de las falsificaciones más celebres de la Edad Media, la llamada «Donación de Constantino»³², un documento que supuestamente registraría la donación del Imperio Romano por parte del emperador Constantino al papa San Silvestre. Documento que en siglos posteriores sería esgrimido por los cancilleres pontificios para legitimar la existencia del *Patrimonium Petri*.

León IV implementó también en el marco del sínodo del 853 una serie de medidas para mejorar el nivel moral del episcopado italiano: sus miembros debían establecer un claustro canonical en su sede catedralicia (siguiendo el ejemplo franco), no ausentarse más de tres semanas de su

²⁷ P. LLEWELLYN, *Rome in the Dark Ages*, *op. cit.*, pp. 262-263.

²⁸ P. RICHÉ, *Les clercs carolingiens au service du pouvoir*, *art. cit.*, p. 17; J. PAUL, *L'Église et la culture en Occident*, *op. cit.*, *ed. cit.*, vol. 2, pp. 462-463.

²⁹ Vid. F.E. ENGREEN, «Pope John the Eighth and the Arabs», *Speculum*, 20, 1945.

³⁰ Fr. BOUGARD, *Le cour et le gouvernement de Louis II*, *art. cit.*, pp. 250-251 y 254.

³¹ P. LLEWELLYN, *Rome in the Dark Ages*, *op. cit.*, pp. 268-269.

³² C. DAWSON, *The Making of Europe*, *op. cit.*, p. 275.

sede, no enajenar bienes del patrimonio diocesano y, lo más importante, debían establecer en cada catedral y parroquia, *con suma diligencia, maestros que instruyan en las Artes Liberales y en las Letras a los fieles, porque es, sobre todo, gracias a esto el que se manifiestan y aclaran los divinos Mandamientos*³³. A lo que parece, la legislación educacional promulgada por Lotario y Eugenio II en el año 824 no había surtido los efectos deseados y el papa se veía obligado a impulsar los estudios.

Cuando moría León IV, en olor de santidad, en julio del 855, el excomulgado Anastasio el Bibliotecario se convirtió en el candidato para el solio pontificio de Luis II de Italia, envuelto entonces en el proceso de sucesión imperial ante la retirada al monasterio de Prüm de su padre, el emperador Lotario. Sin duda, Anastasio estaba muy bien relacionado: era primo del arzobispo Adón de Vienne y sobrino del poderoso líder de la facción clerical imperial, el autoritario obispo Arsenio de Orta, *missus* residente del emperador Lotario en la ciudad de Roma. Sin embargo, el partido hierócrata afecto al ideario gelasiano defendido por León IV, optó por un sacerdote de la iglesia de Santa Cecilia, de nulo perfil político: Benedicto, quien resultaría finalmente elegido (Benedicto III, *pont.* 855-857) a pesar de que las huestes imperiales (encabezadas por el propio Arsenio de Orta) se hicieron con el control militar de Roma y asediaron a Benedicto en Letrán. Finalmente, Luis II tuvo que ceder y a Anastasio el Bibliotecario no le quedó más remedio que conformarse con el abadengo de Santa María en Trastevere en compensación³⁴.

Ahora bien, el sucesor del insípido Benedicto III, el enérgico diácono Nicolás (*pont.* 858-867), un candidato de consenso entre las dos facciones romanas (el propio Luis II de Italia asistirá a su elevación al solio), retomará el discurso gelasiano para proclamar que la dignidad imperial (reducida al ámbito de la *potestas*) emana de la *auctoritas* pontificia, a la que competería guiar a los poderes seculares en la defensa de la Cristiandad, una proposición poco original desde el punto de vista doctrinal pero que, por poco caso que se le hiciera en su momento, resulta muy reveladora de que Nicolás, de talante decidido y autocrático, había optado por seguir la estela marcada por León IV³⁵. En su pontificado los reyes comenzarán a

³³ Apud P. LLEWELLYN, *Rome in the Dark Ages*, *op. cit.*, p. 269-270.

³⁴ P. LLEWELLYN, *Rome in the Dark Ages*, *op. cit.*, pp. 270-271.

³⁵ A.B. MARTINO, *Mentalidades e Historia. La Francia medieval en los siglos IX al XI*, *op. cit.*, pp. 58 y 60; *vid.* Y. CONGAR, «Saint Nicolas Ier: ses positions ecclésiologiques», *Rivista di Storia della Chiesa in Italia*, 21, 1967, y Jules ROY, «Principes du papa Nicolas Ier sur les rapports des deux puissances», *Études d'Histoire du Moyen Âge dédiées à Gabriel Monod*, París, 1897.

dirigirse al Vicario de Pedro dándole la sonora intitulación de *domino beatissimo et sanctissimo totius Sanctae Dei Ecclesiae Summo Pontifici et Universali Papae*³⁶, indicio de la *auctoritas* que la Sede Romana empezaba a recuperar.

Sorprendentemente, el papa San Nicolás iba a ser asesorado en esta política hierocrática por el más inesperado de los consejeros: Anastasio el Bibliotecario, quien, ya desechadas sus antiguas ambiciones al solio pontificio, se va a embarcar en una colosal tarea intelectual como secretario personal y bibliotecario del nuevo papa, al que va a incitar a iniciar una ambiciosa política exterior. Atrás quedaba su alineamiento con el partido imperial.

Además, Anastasio, con el furor propio de un converso, iba a contribuir decisivamente a consolidar el edificio teórico de la hierocracia pontificia, a la que iba a definir como la institución central de la historia cristiana, promoviendo de forma decisiva la primera recepción en Roma de las importantes *Decretales pseudo-isidorianas*, componiendo el *De Episcoporum Transmigratione* (un opúsculo que iniciaría un debate sobre el traslado de los obispos), reelaborando unos escritos dogmáticos del papa Gelasio I, traduciendo al latín la *Chronographia* del cronista bizantino Teófano, participando en la elaboración del *Liber Pontificalis* y, en fin, traduciendo al latín numerosas obras de la Patrística griega como la *Vida de San Demetrio*, que dedicará a Carlos el Calvo³⁷.

Dentro de esta nueva política exterior pontificia de altos vuelos, el papa Nicolás va a instruir al khan Boris de Bulgaria (el primero en intitularse *zar*, esto es la eslavización de *César*), a petición de éste, en torno a las responsabilidades de la Realeza cristiana (la *Responsa ad Consulta Bulgarorum*) y no va a dudar en excomulgar por su cuenta y riesgo al patriarca de Constantinopla, Focio (año 863), en lo que fue, sin duda, un puñetazo en la mesa de alguien que quería llamar la atención sobre la posición preeminente de la Sede Apostólica en la Cristiandad. La personalidad del papa

³⁶ Así, al menos, se dirigió el rey Lotario II a Nicolás I y Adriano II en tres epístolas que se conservan sobre la espinosa cuestión de su divorcio (ed. J.P. Migne, *Patrologia Latina*, vol. 121, París, 1880, col. 371-378). Carlos el Calvo daba una intitulación parecida a Nicolás I: *sanctissimo et reverendissimo patri Summo Pontifici*.

³⁷ P. LLEWELLYN, *Rome in the Dark Ages*, op. cit., p. 273; vid. E. PERELS, *Papst Nikolaus I und Anastasius Bibliothekarius*, 1920; J. HALLER, *Nikolaus I und Pseudo-Isidor*, 1936; C. LAEHR, «Die Briefe und Prologe des Bibliothekarius Anastasius», *Neue Archiv für Deutsche Geschichtskunde*, 47, 1928; P. DEVOS, «Anastase le Bibliothecaire: Sa contribution à la correspondance pontificale: la date de sa mort», *Byzantion*, 32, 1962, y W. BERSCHIN, *Greek Letters in the Latin Middle Ages from Jerome to Nicholas of Cusa*, ed. ingl., Washington, 1988.

San Nicolás se elevó en esos años como una instancia de *auctoritas* por encima de las luchas facciosas por el poder en Roma³⁸.

En este sentido, se ha escrito que el papa San Nicolás I fue «un político de primer orden, consciente de la inmensa fuerza moral de la que podía disponer la Sede Apostólica para alguien resuelto a servirse de ella»³⁹. Una oportunidad única para utilizar esta fuerza moral en tanto que censor de la vida de los reyes la va a encontrar en el caso del polémico divorcio del rey Lotario II (año 857), que provocará que todos los reyes carolingios acudan a él como suprema instancia decisoria, pudiendo así el papa Nicolás ejercer sus prerrogativas como cabeza de la Iglesia. Su convocatoria del Concilio de Metz (863) sobre esta cuestión será la concreción práctica de ello, siendo este sínodo presidido por dos legados pontificios, los obispos Radoaldo de Porto y Juan de Cervia (quienes luego fueron sobornados por Lotario para que no levantaran objeciones)⁴⁰.

Sólo un año después, tras resistir el pontífice refugiado en el castillo de *Leopolis* la toma y saqueo de Roma por las tropas de Luis II de Italia, el *legatus* que el papa Nicolás envió a todas las cortes carolingias, el prelado romano Arsenio de Orta, conseguía convencer al rey Lotario de que renunciara a sus proyectos y aceptara de nuevo junto a sí a su esposa Teutberga. El papa imponía así su criterio moral a un rey. De rebote, conseguía de Luis II de Italia que renunciara a la *Constitutio Romana* del emperador Lotario y restituyera al clero romano la facultad de elegir al pontífice sin supervisión alguna imperial⁴¹.

Nicolás I imponía de nuevo su voluntad en el año 866, cuando provocaba de forma indirecta la caída en desgracia del maquiavélico arzobispo Hincmar de Reims, quien había osado echarle un pulso en torno a la deposición del arzobispo de Soissons, Rothado, a quien el papa repuso en su sede contra viento y marea⁴². En ese año, oscurecida la estrella del arzobispo Hincmar, se podía decir que el pontífice romano era el árbitro del mundo carolingio, alguien a quien todos reconocían como suprema instancia de apelación política y eclesiástica.

Un cronista franco glosaba así la figura del papa San Nicolás: *desde los tiempos del bendito Gregorio hasta nuestros días no ha habido en Roma*

³⁸ P. LLEWELLYN, *Rome in the Dark Ages*, op. cit., p. 272; vid. J. DUJZEV, «Die Responsa Nicolai I Papae ad Consulta Bulgarorum», *Festschrift zur Feier des 200 Jahr. Nestandes des Haus-, Hof-, und Staatsarchiv*, vol. 1, Viena, 1949.

³⁹ J. CALMETTE, *La diplomatie carolingienne*, op. cit., p. 89.

⁴⁰ P. LLEWELLYN, *Rome in the Dark Ages*, op. cit., p. 274.

⁴¹ P. LLEWELLYN, *Rome in the Dark Ages*, op. cit., p. 275.

⁴² J. CALMETTE, *La diplomatie carolingienne*, op. cit., pp. 101-102.

un prelado con el que pueda ser comparado. Ha dominado a los reyes y a los tiranos, como si el Señor de todo el orbe le hubiese conferido autoridad sobre ellos⁴³. En fin, las formulaciones religioso-políticas de tipo hierocrático que Nicolás I aplicó en la cuestión del divorcio del rey Lotario no habrían sido posibles dos generaciones atrás. Como tampoco dos generaciones más tarde, cuando el Pontificado vuelva de nuevo a ser un juguete de las apetencias de la aristocracia local.

De esta forma, su sucesor Adriano II (*pont.* 867-872; sacerdote de la iglesia de San Marcos e hijo de un obispo llamado Talaro), un pontífice definido como *un espíritu timorato y vacilante*⁴⁴, no iba a estar a la altura de esta nueva dimensión política del Pontificado. Ahora bien, su sucesor Juan VIII (*pont.* 872-882), un hombre con gran visión política y de talante autoritario, sí iba a dotar al Pontificado, durante los últimos años del siglo IX, de unos últimos estertores, casi agónicos, de pujanza política y espiritual, tomando la iniciativa de coronar emperador primero a Carlos el Calvo (875), luego a Luis el Tartamudo (879) y, finalmente, a Carlos III el Gordo de Suabia (881), siempre con el triple objetivo de restaurar la unidad perdida de la Cristiandad carolingia, encontrar a un poderoso campeón contra los amenazantes sarracenos y también consolidar la *auctoritas* pontificia. Así, Juan VIII se presentaba a sí mismo en el ceremonial de coronación como un *imperator angelorum* (*emperador de los ángeles*) que coronaba y tomaba bajo su protección a un *imperator terrenus*⁴⁵.

Pero todo será en vano. En el año 878 las huestes del duque Lamberto de Espoleto y del marchio Adalberto de Toscana saqueaban y devastaban a placer la ciudad de Roma durante un largo y terrible mes, buscando con ello obligar al tozudo papa, asediado en la inexpugnable fortaleza de Leopolis, a reconocer como *imperator* al hijo de Luis el Germánico, Carlomagno. Cuando por fin acabó el asedio, Juan VIII decretó un luto general, ordenó cubrir con sacos los altares y prohibió el acceso a la Ciudad Eterna a los peregrinos, escribiendo al emperador bizantino Basilio I lo siguiente: *la Señora de todas las naciones, la Reina de las ciudades, la Madre de las iglesias, yace postrada por la ruina y el dolor*⁴⁶.

Poco después, en la Navidad del 882, probablemente envenenado por sus sirvientes, moría el último gran papa de los tiempos carolingios. Cier-

⁴³ Apud P. LLEWELLYN, *Rome in the Dark Ages*, op. cit., p. 276.

⁴⁴ J. CALMETTE, *La diplomatie carolingienne*, op. cit., p. 109.

⁴⁵ Alois DEMPFF, *Sacrum Imperium. Geschichts- und Staatsphilosophie des Mittelalters und der politischen Renaissance*, Munich, 1929, p. 79; A.B. MARTINO, *Mentalidades e Historia. La Francia medieval en los siglos IX al XI*, op. cit., p. 61.

⁴⁶ Apud P. LLEWELLYN, *Rome in the Dark Ages*, op. cit., p. 284.

tamente, con el asesinato de Juan VIII concluía el pasajero renacimiento de la cultura antigua en la Roma de los papas, quedando recluida la Tradición clásica a algunas escuelas en las ciudades del Sur, como Nápoles, Amalfi y Salerno, donde buscaron refugio los últimos intelectuales del renacimiento carolingio. Comenzaba entonces la larga noche del *siglo de hierro* del Pontificado, un siglo Décimo en el que éste dejará de ejercer influencia alguna en la gran política europea y se sucederán en la *cathedra Petri* una serie de pontífices indignos de ser los supremos pastores de la Cristiandad.

El modelo carolingio de *confraternitas*: la *caritas* como virtud política

En cuanto al episcopado de los *tria regna* carolingios, ya en las inmediatas postrimerías del Tratado de Verdún se encargaba de recordar su renovada posición de fuerza. De esta forma, en el Sínodo de Ver que obispos procedentes del conjunto del mundo carolingio celebraron previamente al Cónclave de Thionville (año 844), en el que los tres hijos de Luis el Piadoso acordaron un *modus vivendi* entre los tres reinos, el episcopado se cuidó de advertir a los tres soberanos que, de acuerdo con la sonora proclama del profeta bíblico Ageo (II, 11), debían *interrogar a los sacerdotes sobre la Ley de Dios si querían conseguir el beneplácito de la voluntad divina y proveer a la salvación común de todo su pueblo*⁴⁷.

Además de la invocación de este santo y seña del episcopado carolingio que fue este pasaje del *Libro de Ageo*, se procedía a asociar con nitidez esta imagen consiliar sacerdotal con la de la *tuitio* paterna sobre unos reyes asimilados a simples *adolescentes* que precisarían ser guiados: *interroga a tus padres y te dirán que somos, aunque indignos, los vicarios de Cristo*. Y es que, por la boca de estos *indignos vicarios de Cristo* hablaría *el mismo Dios (ex ore ipsius Dei)*, un *don de la Santa Iglesia* que *los reyes deben acoger con humildad y alegría*⁴⁸.

Si en tiempos de Carlomagno, el emperador se permitía convocar sínodos y concilios, el Concilio de Ver supuso el inicio de una nueva época, en la que los obispos no sólo asumieron la iniciativa en materia

⁴⁷ *Ad dommunem totiusque populi providendam salvationem bonam et beneplacitam Dei voluntatem subsequi et divinum consilium secundum praeceptum Domini, quo dicitur: «Interroga sacerdotes legem meam» (Capitula Synodi Theodonis Villae, praefatio, ed. Krause, M.G.H. Capitularia Regum Francorum, vol. 2, p. 113; apud J. CALMETTE, La diplomatie carolingienne, op. cit., pp. 5-6, n.º 4).*

⁴⁸ J. CALMETTE, *La diplomatie carolingienne, loc. cit.*

espiritual y definieron su papel en la sociedad (lo que siempre les había correspondido y les había sido usurpado), sino que también pasaron al contraataque y definieron el contenido mismo de la dignidad regia. Ahora eran los obispos los que solicitaban al rey que implementara sus decretos sinodales y los incluyera entre las instrucciones que remitía a sus *missi dominici*⁴⁹.

Así pues, se retornaba al ancestral modelo de jerarquización política *seniores-iuvenes*, en virtud del cual, el *ordo* episcopal se adjudicaba la *tuitio* sapiencial de los gobernantes al tiempo que ninguneaba a la Realeza aplicándola la *imago iuventutis* (Imagen de juventud). Además, esta advertencia se conjugaba con una dura crítica a la querella fratricida de los tres hermanos en los años anteriores a Verdún. De este modo, los obispos les amonestan por *haber perturbado, afligido y dividido a la Santa Iglesia a causa de vuestras discordias*, rompiendo la unidad de la Cristiandad que sus predecesores habían conseguido (¿nostalgia del unitarismo carolingio que promoviera antes el partido clerical imperial?).

El remedio que los obispos recetan a los tres soberanos carolingios es la *caritas* apostólica y fraterna, una virtud teologal en la que deberán esforzarse, en el ejercicio de su *ministerium regalis* del que darán cuenta al Rey de reyes el día del Juicio Final, con *vigore regium ac senioralem*⁵⁰. Había nacido el modelo de *confraternitas* carolingio, esbozado ya en el famoso juramento de Estrasburgo (febrero del año 842) *in lingua teudisca et romana* en el cual Luis el Germánico y Carlos el Calvo juraron mantener los valores de la *christianitas* y la *fraternitas*, un modelo vigente hasta la muerte del emperador Lotario y apoyado en un arquetipo político novedoso: la *caritas inter reges*, un *topos* carolingio que ha estudiado Reinhard Schneider, quien lo ha bautizado como la *Caritas-Terminologie*⁵¹. En este sentido, cabe señalar que un intelectual influyente del momento, el abad de Reichenau Walafrido Estrabón, había proclamado a la *caritas* como *suprema virtut y vínculo de perfección*⁵².

⁴⁹ R. MCKITTERICK, *The Frankish Church and the Carolingian Reforms*, *op. cit.*, p. 15.

⁵⁰ *Capitula Synodi Theodonis Villae*, canon 1, ed. Krause, M.G.H. *Capitularia Regum Francorum*, vol. 2, p. 113; *apud* J. CALMETTE, *La diplomatie carolingienne*, *op. cit.*, p. 6, n.º 1). En torno al concepto de Paz en la época carolingia, *vid.* R. BONNAUD-DELMARE, *L'idée de paix a l'époque carolingienne*, París, 1939.

⁵¹ *Vid.* Reinhard SCHNEIDER, *Brüdergemeine und Schwurzfrenundschaft: Der Auflösungsprozess des Karolingerreiches im Spiegel der Caritas-Terminologie in den Verträgen der karlingischen Teilkönige des 9 Jahrhunderts*, Lübeck / Hamburgo, 1964.

⁵² WALAFRIDO ESTRABÓN, *Glossa Ordinaria super Liber III Regum*, c. 6, ed. J.P. Migne, *Patrologia Latina*, vol. 113, col. 591.

Carlos el Calvo: el contexto político de su reinado

Janet L. Nelson ha descrito mejor que nadie el perfil político de Carlos el Calvo: «más que un mecenas fue en realidad el ideólogo de su propio gobierno, un maestro en la utilización de los símbolos y los rituales de la Realeza que fabricó imágenes políticas perdurables. Un verdadero príncipe del renacimiento carolingio, no solamente en el sentido cultural, sino más bien con la significación maquiavélica del creador de un estado en tanto que obra de arte: el Reino de Francia»⁵³.

Lo cierto es que la construcción del edificio político e institucional del *Regnum occidentale* no fue nada fácil. De los tres hijos de Luis el Piadoso, fue Carlos el Calvo el que más dificultades de todo tipo tuvo que afrontar al comienzo de su reinado⁵⁴. Desprovisto de la sanción de todo liderazgo carismático que supone una victoria militar, acusado por muchos de débil y timorato en el combate, Carlos se esforzó por potenciar al máximo la simbología del poder, haciendo especial hincapié en el ceremonial de la Realeza y dotando del mayor lujo y esplendor posibles su corte. En contraste con el sobrio estilo militar de la corte de su hermanastro Luis el Germánico, el ceremonial de la corte de Carlos el Calvo fue un constante ejercicio de propaganda política con el fin de convencer a sus súbditos de la legitimidad política de su joven y poco marcial soberano. De ahí la permanente invocación de la recordada figura de su abuelo, Carlomagno, como referente y modelo.

Pero tendría que derramarse mucha sangre antes de que el joven soberano se hiciera respetar. De esta forma, nada más acceder al trono tuvo que lidiar con las ambiciones del anciano pero todavía intrigante Bernardo de Septimania, a quien hizo decapitar sin muchos miramientos a pesar de la antigua alianza de éste con su madre. Un año antes, en el 843, ya se veía obligado a definir claramente las prerrogativas de la Realeza y los derechos de la aristocracia laica y eclesiástica.

Se reunió con los representantes de ambas en noviembre de ese año en Coulainnes llegando a un *pactum* suscrito con una vaga entidad designada como *universitas maiorum* («sociedad de los grandes», en tanto que cabezas de la asamblea general de los Francos)⁵⁵. Este pacto, recuerda mucho a un pacto casi constitucional sobre la naturaleza del gobierno, un pacto

⁵³ J.L. NELSON, *Charles le Chauve et les utilisations du savoir*, art. cit., p. 40; para el perfil biográfico de este rey carolingio, *vid.*, la obra de esta misma autora: *Charles the Bald*, Londres, 1992.

⁵⁴ J. CALMETTE, *La diplomatie carolingienne*, op. cit., p. 2.

⁵⁵ Janet L. NELSON, «Legislation and Consensus in the Reign of Charles the Bald», *Ideal and Reality in Frankish and Anglo-Saxon Society*, ed. P. Wormald, Oxford, 1983, p. 215.

que aseguró los honores y bienes de la aristocracia laica (*honor fidelium*), así como los privilegios del clero (*honor Ecclesiae*), al tiempo que ponía límites a la arbitrariedad de la *potestas regalis*⁵⁶. Los contornos de la futura Feudalidad comenzaban lentamente a tomar forma.

En el año 848, Carlos el Calvo era solemnemente ungido *Rex Francorum* en Orléans a instancia del arzobispo Hincmar de Reims, con lo que el episcopado galo arrebató al pontífice el monopolio *de facto* que había ejercido sobre la *consecratio* regia en los últimos cien años⁵⁷. Pronto, el propio Hincmar se encargaría de recordar que *a quien tuviste el poder de ordenar, también lo puedes juzgar*, trazando un evidente paralelismo con el poder que ejercía el obispo sobre los sacerdotes que consagraba⁵⁸. Sin duda, toda una declaración de intenciones, en lo que era una manipulación por parte de Hincmar de la tradición eclesiológica católica para otorgar al episcopado galo una *auctoritas* sacramental y una cierta *iurisdictio* secular sobre el rey al que consagrarán. De esta forma, la ley y la liturgia eran puestas al servicio de los designios políticos del ambicioso arzobispo de Reims⁵⁹.

En el año 845 los feroces piratas normandos remontaban el río Sena hasta París y Carlos se veía obligado a pagarles un tributo de plata para comprar su retirada, algo que no contribuyó precisamente a reforzar su escaso prestigio como Rey Guerrero. A partir de ese inicial momento de debilidad, el casi medio siglo que transcurrirá entre el 845 y el 890 representará el punto álgido de las incursiones normandas, cuyas devastaciones coincidieron con continuas rebeliones nobiliarias.

También tuvo que hacer frente el acosado rey franco al particularismo céltico de los indómitos bretones y aquitanos ya desde ese mismo año 845, en el que dos condes de la Marca bretona, Lamberto de Nantes y Gozberto de Maine, se sublevaban y, coaligados con el *dux* franco-bretón Nomenöe, vencían a Carlos el Calvo en la batalla de Ballon. Mientras, el rey Pipino II de Aquitania, que regía un *unterkönigtum* vasallo, mantenía una posición de continua rebeldía, una posición de desafío en un *vassus* ante la cual Carlos el Calvo no pudo sino contemporizar⁶⁰.

⁵⁶ J. PAUL, *L'Église et la culture en Occident, op. cit., ed. cit.*, vol. 1, p. 19; *vid.* Janet L. NELSON, «The Intellectual in Politics: Context, Content and Authorship in the Capitulary of Coulainés, November 843», *The Frankish World (650-900)*, Londres, 1996, pp. 155-168.

⁵⁷ Janet L. NELSON, «Kingship, Law and Liturgy in the Political Thought of Hincmar of Rheims», *English Historical Review*, 92, 1977, p. 140, y León LEVILLAIN, «Le sacre de Charles le Chauve à Orléans», *Bibliothèque de l'École des Chartes*, 64, 1903, p. 31.

⁵⁸ J.L. NELSON, *Kingship, Law and Liturgy, art. cit.*, p. 140.

⁵⁹ J.L. NELSON, *Kingship, Law and Liturgy, art. cit.*, p. 169.

⁶⁰ C. LAURANSON-ROSAZ, *Le Roi et les grands dans l'Aquitaine carolingienne, art. cit.*, p. 415.

Sin embargo, será tras la muerte de su hermano, el emperador Lotario, cuando Carlos el Calvo tenga que hacer frente a la mayor amenaza contra su trono. En el año 858, los grandes del Reino Occidental, liderados por el abad Adelardo de Saint Bertin, el conde Eudes de Troyes y el conde de Tours y de Autun, Roberto el Fuerte (*m.* 866), denunciaron como *Rex tyrannus* a su soberano, se aliaron con los Bretones y demandaron de Luis el Germánico (abiertamente enfrentado a Carlos desde el 853) que pusiera fin a la tiranía de su hermanastro.

Una *tyrannidem Karoli* que, según refieren los *Annales Fuldenses* (compuestos por el monje Rodolfo de Fulda, partidario de Luis el Germánico), estaba *poniendo en peligro la Cristiandad*, por la incapacidad del rey franco de hacer frente a los *paganos* (los piratas vikingos), lo que hacía necesario que un *Rey ortodoxo y legítimo* se hiciera cargo de la *defensio Regni*⁶¹. La Realeza salomónica que encarnaba a la perfección Carlos el Calvo no parecía ser suficiente como mecanismo de legitimación frente a una aristocracia levantisca que demandaba un rey victorioso frente a la amenaza vikinga. Significativamente, su hermanastro Luis el Germánico, un rudo guerrero cuyas victorias sobre los Eslavos le permitieron desarrollar un discurso de la Realeza triunfal, no tuvo apenas que hacer frente a rebeliones nobiliarias.

En el marco de la rebelión general del año 858 se articularon en el Reino Occidental dos facciones, una formada predominantemente por la aristocracia laica y encabezada por los robertianos y otra esencialmente eclesiástica liderada por Hincmar de Reims. El apoyo de todos los obispos galos al rey franco se explicaría por su defensa cerrada de la integridad de los bienes eclesiásticos, sobre los cuales guardaban indisimuladas ambiciones los grandes dignatarios laicos del reino⁶².

Así pues, nos encontramos con una reedición del enfrentamiento que en el 829 sostuvieron el partido clerical imperial y el que encabezaban la emperatriz Judith y su aliado Bernardo de Septimania. De nuevo, los atávicos intereses del linaje se enfrentaban a los designios eclesiales y universalistas del *ordo episcoporum*.

El alineamiento del poder espiritual del lado de Carlos el Calvo iba a resultar decisivo. Y es que la invasión de la Galia por parte del *exercitus* de Luis el Germánico apenas encontró oposición militar en un Carlos el Calvo abandonado por sus *fideles*. Sobre el papel y sobre el campo de batalla parecía que Luis había vencido. Pero carecía de la legitimidad necesaria y los

⁶¹ RODOLFO DE FULDA, *Annales Fuldenses*, anno 858, p. 49 (*apud* J. CALMETTE, *La diplomatie carolingienne, op. cit.*, p. 38, n.º 4).

⁶² J. CALMETTE, *La diplomatie carolingienne, op. cit.*, p. 47.

celosos custodios de ésta, los obispos, no estaban dispuestos a otorgársela. La misiva que enviaron al rey teutón para disculpar su falta de cooperación con sus aspiraciones, se escudaba en un hecho significativo: Carlos el Calvo era un rey consagrado por la unción y su deposición exigía un concilio de todos los obispos de las Galias, dado que resultaba de fundamental importancia conocer la voluntad de Dios sobre este particular⁶³.

En definitiva, Hincmar dejaba bien claro que sólo ellos, los obispos en tanto que *intérpretes de la voluntad de Dios*, podían entronizar y deponer reyes. Cualquier otra forma de deponer a Carlos el Calvo sería tiránica y sacrílega: *sabéis bien* —escribe Hincmar a Luis el Germánico—, *cómo ordenó actuar David contra aquellos que por adularlo, pusieron sus manos sobre el ungido del Señor... recordamos que los condenó a muerte. Quien levanta la mano sobre un ungido de Dios hiere al mismo Cristo, Señor de todos los ungidos y perece bajo el filo de la espada espiritual*⁶⁴.

En realidad, Hincmar estaba introduciendo el canon XVIII del Concilio de Calcedonia en la eclesiología carolingia, un canon relativo a los castigos espirituales de los eclesiásticos inmiscuidos en conspiraciones políticas que estaba imbuido de las concepciones autocráticas bizantinas sobre la Realeza y que el arzobispo de Reims había conocido a través de la *Collectio Dionysio-Hadriana*⁶⁵. Por otra parte, no hay que olvidar que fue Carlos el Calvo quien introdujo en la acuñación de sus monedas la fórmula *Rey por la gracia de Dios* (*gratia Dei Rex*), todo un síntoma en esta dirección⁶⁶.

Se ha advertido que «en tal ocasión adquirió toda su significación política la consagración, cuyo alcance nadie había definido exactamente... prevalecía el carácter sagrado del rey hasta que quedara demostrada su indignidad delante de los obispos. Carlos el Calvo parece haber aceptado esta concepción del poder, por cuanto en 859 escribió que habiendo sido consagrado en la forma necesaria en Sainte-Croix de Orléans en 848, no debía ser sustituido ni expulsado del trono sin haber podido, al menos, ser escuchado y juzgado por los obispos, por cuyo ministerio había sido consagrado y a través de los cuales explicitaba Dios sus juicios»⁶⁷.

⁶³ J. CALMETTE, *La diplomatie carolingienne, op. cit.*, p. 57.

⁶⁴ A.B. MARTINO, *Mentalidades e Historia. La Francia medieval en los siglos IX al XI, op. cit.*, p. 60; M. PACAUT, *La théocratie. L'Église et le pouvoir au Moyen Age*, París, 1957, pp. 234-235.

⁶⁵ Genevieve BÜHRER-THIERRY, «L'épiscopat en Francie orientale et occidentale à la fin du IXe siècle: substitut ou soutien du pouvoir royal?», *La Royauté et les élites dans l'Europe carolingienne, op. cit.*, p. 356.

⁶⁶ Vid. P. GRIERSON, «The *Gratia Dei Rex* coinage of Charles the Bald», *Charles the Bald: Court and Kingdom*, ed. J.L. Nelson, Aldershot, 1981, p. 41 y ss.

⁶⁷ J. PAUL, *L'Église et la culture en Occident, op. cit., ed. cit.*, vol. 1, p. 18.

El tiempo que los obispos galos iban a ganar con sus respuestas dilatorias iba a resultar decisivo para que Carlos el Calvo reuniera un ejército en Burgundia con ayuda de los Welf y pudiera presentar batalla a su hermanastro, obteniendo una victoria incruenta en Jouy, junto a Laon (enero del 859). La aventura occidental de Luis el Germánico había terminado. Pronto el episcopado galo iba a beneficiarse de su apoyo al rey acosado, dando pasos significativos hacia la completa eclesialización de la vida política en el *Regnum occidentalis*. De esta forma, en el mismo año 859 el Sínodo de Savonnères, bajo la batuta de Hincmar, proclamaba que los obispos, en función de su *sacra auctoritas et ministerium*, estarían unidos a la Realeza, a los *primores Regni* y al *populus* por lazos de mutuo *auxilium et consilium*, de forma que *los dirijan y corrijan en el Señor (in Domino regant et corrigant)*⁶⁸.

Dos años después, en una nueva asamblea celebrada también en Pîtres (junio del 864), se legislaban los derechos de acuñación de moneda y se daban los primeros pasos hacia un modelo pactista en el que la iniciativa legislativa empezaba a deslizarse lentamente desde las manos del rey a las de la *universitas maiorum*, en base a los principios de *consensus fidelium* y *utilitas publica*. Según lo expresaba la Capitular de Pîtres, *la Ley se sustancia a partir del consentimiento del pueblo y la autoridad del Rey*⁶⁹.

Lo cierto es que, a pesar de las cesiones de soberanía que estaba realizando de puertas adentro, debido a una conjunción de maquiavélicas *machinationes* y discretos éxitos militares, Carlos el Calvo, al final de su reinado, veía cercano el triunfo político que le convertiría en el heredero del prestigio de su abuelo, Carlomagno, quien era su referencia permanente. Ello gracias a una permanente expansión de sus dominios a costa de otros soberanos carolingios. De esta forma, ya en el 848 obtuvo su primer gran éxito al derrotar a Pipino II de Aquitania, quien era tonsurado y recluido en el monasterio de Saint Médard de Soissons, si bien se volvería a rebelar (año 852), para acabar refugiado en Bretaña (moriría en el año 863 en el curso de la enésima revuelta aquitana contra el dominio de Carlos el Calvo)⁷⁰.

Entretanto, el rey franco conseguía frenar las incursiones normandas con una sabia decisión: fortificar los puentes de los ríos que usaban los

⁶⁸ Sínodo de Savonnères, c. 2; *apud* J.L. NELSON, *Kingship, Law and Liturgy*, art. cit., p. 136, n.º 1.

⁶⁹ J.L. NELSON, *Legislation and Consensus in the Reign of Charles the Bald*, art. cit., pp. 209 y 219; *vid.* E. PETERS, *The Shadow King*, op. cit., pp. 47-72.

⁷⁰ C. LAURANSON-ROSAZ, *Le Roi et les grands dans l'Aquitaine carolingienne*, art. cit., p. 416.

piratas paganos para, remontando su curso, alcanzar las ciudades más importantes del reino. En el 870 conseguía llegar a un acuerdo con los dos principales caudillos piratas normandos, Rurik y Rudolf, para que detuvieran sus incursiones en el reino. Seguidamente obtendría una resonante victoria sobre una partida de piratas normandos que remontaba el Loira⁷¹. Se puede decir que Carlos el Calvo había amortizado la lectura del manual de táctica militar romana (el *Epitome Rei Militaris* de Vegetio) que le regalara el obispo de Lisieux.

También recogería Carlos el Calvo los frutos de la hábil política de Hincmar de Reims, siendo coronado rey de la Lotaringia en la catedral de San Esteban de Metz en septiembre del año 869, al morir su sobrino Lotario II sin descendencia legítima. Pero no pudo quedarse con todo el pastel lotaringio. Por el Tratado del promontorio de Mersen, junto al río Mosa (agosto del año 870), Carlos, apoyado por el clero lotaringio, se hacía únicamente con el control de la parte occidental del *Regnum Lotharii* (Vienne incluido), mientras que la parte oriental iba a parar a manos de su hermanastro Luis el Germánico (apoyado por la aristocracia laica de este reino).

Poco después Hincmar caía en desgracia tras su temerario pulso con el papa Nicolás I. Liberado ahora de la tutela del *Richelieu carolingio*, Carlos el Calvo asumía casi en solitario la dirección de los asuntos políticos del reino, atendiendo únicamente a los consejos de su esposa, la culta reina Ermentruda (*m.* 870), una acérrima partidaria de la *confraternitas* entre los reyes carolingios. Pero no era Ermentruda la única mujer que estaba manejando los acontecimientos en el complejo tablero de ajedrez del mundo carolingio. La emperatriz Engelberga (*imp.* 850-875; una inteligente y sutil princesa lombarda) se erigiría en una maestra consumada de la intriga política durante la larga enfermedad de su esposo, el débil Luis II de Italia (entre el 871 y 875), llegando a desempeñar un papel determinante y omnipresente en los asuntos italianos⁷². No obstante, no iba a ser la inteligente emperatriz quien eligiera al sucesor de Luis II, cuando éste falleciera. La intervención del Pontificado iba a ser de nuevo decisiva.

Carlos el Calvo *imperator*: ¿una elección apoyada en su perfil salomónico?

En efecto, en una misiva que dirigía a Carlos el Calvo el papa Adriano II en el año 871 éste le dejaba claro que él era su candidato a la suce-

⁷¹ J. CALMETTE, *La diplomatie carolingienne, op. cit.*, pp. 144-145.

⁷² Fr. BOUGARD, *Le cour et le gouvernement de Louis II, art. cit.*, pp. 261-263.

sión imperial. Esta carta del pontífice, en quien había influido sin duda la postura favorable al rey Carlos del todavía influente Anastasio el Bibliotecario⁷³, no tiene desperdicio a efectos del análisis del ideario pontificio, ya que se deslizan en su interior imágenes del poder muy interesantes.

De esta forma, tras proclamar el papa Adriano sin ambages que no admitirá de buen grado que otro que no sea el propio Carlos sea elevado al *Regnum et Imperium Romanum*, pondera elogiosamente un elenco interminable de virtudes regias que reúne éste: *sapientia* (en un significativo primer lugar), *iustitia, religio, virtus et forma nobilitatis, prudentia, temperantia, fortitudo* y *pietas*. Evidentemente, alguien distinguido con tantas cualidades para reinar será acogido por el conjunto del clero, el pueblo y la nobleza del Orbe y de la Urbe (el mundo y Roma) no sólo como *dux, Rex, patricius et Imperator*, sino también en tanto que *defensor de la Iglesia y partícipe de la salvación eterna con todos los santos*⁷⁴.

Esta línea de pensamiento iba a ser refrendada por el capaz sucesor de Adriano, Juan VIII, elegido en el año 872, quien escribirá en el año 877 una apasionada apología de tono sapiencial de Carlos el Calvo en la que le presenta como un auténtico Rey Sabio (*Rex litteratus*) comparable, en cuanto que *salvador del Mundo constituido por Dios*, al José del Antiguo Testamento que salvó Egipto gracias a su sabiduría.

Si Adriano II citaba en primer lugar la sabiduría del rey Carlos, antes de enumerar el resto de sus virtudes regias, el discurso de la Realeza sapiencial de Juan VIII iba a desbordar todo lo que cabría esperar: *el rey Carlos ha instruido con las Sagradas Escrituras el estado de la religión, que encontró como un campo sin cultivar, plagado de numerosos errores y asolado por las malas hierbas de la maldad. Lo ha ornado con la ciencia humana y divina, lo ha expurgado de errores, lo ha acrentado con los argumentos del dogma y, en un brevísimo tiempo, con industriosa piedad, como si estuviéramos contemplando un nuevo mundo, ha embellecido el orbe con grandes luminarias y lo ha reverdecido con una gran variedad de flores... En verdad, este Carlos, como si fuera un espléndido astro que brillara desde un arca de los cielos, no sólo ha igualado con brío los monumentos de bondad de sus progenitores, raíces selectas de un ramo, sino que también ha superado, en verdad, los estudios de su abuelo (Carlomagno), y la porfia paterna (de Luis el Pioso) por la causa de la Justicia y la religión, enriqueciendo con numerosas actuaciones las iglesias de Dios, honrando a sus sacerdotes, formándolos en la filosofía, exhortándoles a cultivar la virtud, rodeándose de hombres eruditos,*

⁷³ J. CALMETTE, *La diplomatie carolingienne*, op. cit., p. 151.

⁷⁴ ADRIANO II, *Epistola ad Regem Carolum*, ed. J.P. Migne, *Patrologia Latina*, vol. 122, col. 1318 (apud J. CALMETTE, *La diplomatie carolingienne*, op. cit., p. 142, n.º 1).

*venerando a los hombres religiosos, socorriendo siempre a los pobres, persiguiendo todo bien y detestando todo mal. Por consiguiente, Nos... consideramos que este hombre ha de ser, sin duda, aquél a quien Dios ha constituido como salvador del Mundo, alguien de tanta decencia y prestancia como José, el que salvó la tierra de Egipto*⁷⁵.

Sin duda, una apología impactante por los términos utilizados, cuya rotundidad no aparecía asociada a la Realeza desde los días de Alcuino de York. Y en esta ocasión era el pontífice romano en persona quien hacía las veces de panegirista áulico, poniendo a Carlos el Calvo por encima de su abuelo Carlomagno en tanto que *Rex sapiens* y de su padre Luis el Piadoso en tanto que *Rex pius*. Nikolaus Staubach ha resaltado, en este sentido, la importancia que tuvo en la publicística de la corte de Carlos el Calvo su imagen de *Rex sapiens* unida a un discurso de la Realeza cristiana que le presentaba como un soberano modélico⁷⁶.

Hay que considerar, por consiguiente, como posibles motivaciones del papa Juan a la hora de inclinarse por Carlos el Calvo como candidato al imperio las siguientes: en primer lugar, el rey Carlos *pasaba por ser un espíritu más cultivado que su hermanastro*, Luis el Germánico; en segundo lugar, reinaba sobre la antigua Galia, *un país indudablemente más civilizado que Germania*⁷⁷. Cabría, en fin, preguntarse: ¿fue elegido Carlos el Calvo emperador merced al prestigio que le había granjeado su inmensa cultura personal? ¿Perdió Luis el Germánico sus opciones debido a su *rusticitas*?

Desde luego, lo que parece fuera de lugar es la consideración, dominada por el resquemor, de un cronista teutón contemporáneo de los hechos: *como hiciera Yegurta, Carlos corrompió con su oro al Senado y todo*

⁷⁵ *Verum... iste... Karolus, tanquam splendidissimum astrum ab arce polorum illuxit, non solum monumenta progenitorum bonitatem electae radices ferens in ramo alacriter aequiparavit, verum etiam omne prorsus avitum studium vicit et universum paternum certamen, in causa religionis atque iusticiae superavit, ecclesias videlicet Domini diversis opibus ditans, sacersotes eius honorans, hos ad utramque philosophiam informans, illos ad virtutes sectandas adhortans, viros peritos complectens, religiosos venerans, inopes recreans, et ad omne bonum penitus subsecutus, et omne malum medullitus detestatus. Quapropter et Nos... non immerito intelleximus istum esse procul dubio, quia a Deo constitutus esset salvator Mundi multo profecto praestantius ac decentius quam Joseph, qui pene solam, terram salvavit* (JUAN VIII, *Elogium Caroli Imperatoris*; apud J. CALMETTE, *La diplomatie carolingienne*, op. cit., p. 152, n.º 1).

⁷⁶ Nikolaus STAUBACH, «*Rex christianus*». *Hofkultur und Herrschaftspropaganda in Reich Karls des Kahlen*, vol. 2, *Die Grundlegung der «religion royale»*, Colonia, 1993, pp. 21-104.

⁷⁷ P. LAPÔTRE, *L'Europe et le Saint-Siège à l'époque carolingienne. Première partie: le pape Jean VIII*, París, 1895, p. 265 y ss.; J. CALMETTE, *La diplomatie carolingienne*, op. cit., p. 152, n.º 1.

*el pueblo romano*⁷⁸. De ser cierta la hipótesis de una elección guiada por el principio de la Realeza sapiencial, habría que pensar que el *exemplum* de un Carlomagno recordado como «Rey Sabio», en lo que había devenido en ser un poderoso mito político, pesaba aún con fuerza en las conciencias del mundo carolingio.

Tampoco deja de ser significativo que el influyente y sabio consejero de varios papas, el ya anciano Anastasio el Bibliotecario, optara tan claramente por la candidatura imperial de Carlos el Calvo. De hecho, habían mantenido a lo largo de los años una interesante correspondencia intelectual con ocasión de la consulta que hizo a Anastasio el soberano franco en torno a la obra del Pseudo-Dionisio Areopagita, sobre la cual trabajaba entonces Juan Escoto Erígena⁷⁹.

Particularmente interesante en este sentido es un dato que puede parecer anecdótico pero que consideramos tremendamente significativo. Anastasio, en su traducción latina de la *Chronographia* del historiador bizantino Teófano (año 867), introdujo subrepticamente una interpolación en el texto original nada inocente. Se trata de un breve pasaje sobre los reyes merovingios que es casi una caricatura de éstos en tanto que *reyes holgazanes*.

En efecto, el bibliotecario pontificio realiza una descripción implacable de los reyes merovingios, soberanos por nacimiento (*secundum genus principari*) pero incapaces de hacer o disponer nada, ya que ocupaban su tiempo *en comer y beber sin medida reclusos en sus palacios*. Además, Anastasio añade un detalle hiriente que tergiversaba la ancestral obligación ritual de los merovingios de no cortarse el cabello (el resto de los Francos llevaba el pelo corto, a diferencia de los demás pueblos germánicos) para denigrar a la dinastía depuesta en el año 751 por los carolingios: *los descendientes de este linaje eran llamados justamente «melenuados»* (lat. *criniti*, Anastasio usa el griego τριχοραχᾶτοι): *en efecto, les nacían pelos en la espina dorsal como a los puercos*⁸⁰.

Lo cierto es que esta interpolación con ánimo denigratorio únicamente se puede explicar a la luz de una cierta vinculación afectiva de Anastasio el Bibliotecario hacia la *regia stirps* carolingia, acaso herencia de los días en que era un agente activo del partido clerical imperial en Italia (aunque cuando realiza esta traducción ya se había vinculado al papa Nicolás I).

⁷⁸ P. LLEWELLYN, *Rome in the Dark Ages*, *op. cit.*, p. 279.

⁷⁹ Fr. BOUGARD, *Le cour et le gouvernement de Louis II*, *art. cit.*, p. 267.

⁸⁰ ANASTASIO EL BIBLIOTECARIO, Versión latina de la *Chronographia* de Teófano, ed. C. De Boor, Leipzig, 1885, pp. 272 y 402 (*apud* Ch. DE LA RONCIÈRE *et alii*, *L'Europe au Moyen Age. Documents expliqués*, *op. cit.*, vol. 1, pp. 145-146).

No hay que olvidar que el otro gran responsable de la *leyenda negra* merovingia, en concreto de la imagen de los *reyes melenudos* procesionalmente transportados en carros tirados por bueyes, fue el propio Eginardo, alguien también estrechamente vinculado a la dinastía carolingia.

En fin, la muerte de Luis II en la ciudad de Brescia en agosto del año 875, iba a precipitar los acontecimientos. Dueño de Italia tras una nueva campaña relámpago en la que cruzó los Alpes adelantándose a dos ejércitos alemanes a los que derrotó sucesivamente, Carlos era coronado emperador en Roma por el papa Juan VIII. Era el día de Navidad y el ritual había sido exactamente el mismo que el utilizado por León III en el año 800 para coronar a su abuelo⁸¹.

Pareció a todos que el rey franco había conseguido hacer realidad los panegíricos de sus clérigos áulicos que le proclamaban *novus Karolus* en alusión a su augusto abuelo, *pater Europae*. De hecho, señala Rosamond McKitterick, la admiración de Carlos por su abuelo databa de su infancia, cuando su madre, la emperatriz Judith, le inculcó el amor a las Letras y el anhelo de emular el saber de Carlomagno⁸².

Empero, Carlos el Calvo había caído «víctima de su propia propaganda» incurriendo en una política temeraria de búsqueda de referencias de prestigio según el molde de la imagen imperial de Carlomagno, un mito político cuyas dimensiones le venían algo grandes a su nieto, cuya cultura personal sí era parangonable a la de su abuelo, pero cuya impresionante estela de anexiones debía más a la fortuna que a un genuino genio político, ello por no mencionar sus enormes carencias como soldado.

De la misma forma, que su proyecto de fundar un *locus regius* a imitación de Aquisgrán, *Carlopolis* (en Compiègne), no cuajaría limitándose a ser un discreto panteón regio para él mismo y su hijo Luis el Tartamudo⁸³, tampoco su proyecto político imperial estuvo a la altura del de su augusto abuelo. En definitiva, esta temeraria *imitatio Karoli Magni* habría llevado a un monarca tan sagaz como Carlos el Calvo a seguir lo que fue «una política desastrosa»⁸⁴.

Y es que, en el mismo día de Navidad del 875 en que Carlos el Calvo era coronado *Imperator romanorum* por Juan VIII, su rival Luis el Germánico, habiendo invadido su reino, dormía en las estancias del palacio de su

⁸¹ Vid. Wilhelm A. ECKHARDT, «Das Protokoll von Ravenna 877 über die Kaiserkrönung Karls des Kahlen», *Deutsches Archiv*, 23, 1967, pp. 259-311.

⁸² Rosamond MCKITTERICK, «Charles the Bald (823-877) and his library: the patronage of Learning», *English Historical Review*, 95, 1980, pp. 29-30.

⁸³ M. INNES, *Kings, monks and patrons*, art. cit., p. 320.

⁸⁴ J.L. NELSON, *Charles le Chauve et les utilisations du savoir*, art. cit., p. 40.

hermanastro en Attigny y se disponía a arrebatarle sus posesiones patrimoniales mientras él se demoraba en Roma. La traición del *camerarius* de Carlos, el anciano y taimado Enguerrando, enemigo de la nueva reina Richilda (reg. 870-877) y de su poderoso hermano, el conde Bosón de Vienne, había abierto las puertas de la *Francia occidentalis* a los alemanes.

La muerte de Luis el Germánico en agosto del 876 en Frankfurt puso fin a la escalada bélica, pero Carlos el Calvo, ciego de ambición e inmerso en esta política desastrosa de emulación de su abuelo, iba entonces a intentar también anexionar la *pars orientalis Imperii* a la muerte de su hermano. Esta ambición ciega le va a llevar al desastre político y militar más completo al final de su reinado. Y es que el sucesor de Luis el Germánico, Luis III el Joven le derrotará estrepitosamente en la batalla de Andernach (876), disputada en una isla del río Rin. Inmediatamente, Carlos el Calvo se verá obligado a defender el Reino de Italia frente a la invasión de Carlomán, el otro hijo de Luis el Germánico.

Abandonado por casi todos sus nobles, Carlos el Calvo moría a los cincuenta y cuatro años de una forma triste e ignominiosa en una cabaña de campesinos de los Alpes (se rumoreó que envenenado), cuando huía del avance de Carlomán en Italia (6 de octubre del 877). No era éste precisamente un final a la altura de sus elevadas ambiciones imperiales. Pero como escribe Joseph Calmette, no era ésta sino «la imagen sobrecogedora del destino mismo de la dinastía carolingia»⁸⁵.

A su muerte todo el edificio regio carolingio se vendrá definitivamente abajo. De esta forma, algunos ambiciosos aristócratas como el *camerarius tyrannus* Bosón de Vienne (que acabará proclamándose rey de Borgoña), el conde guillermida Bernardo Plantevelue (que construirá un principado territorial en Aquitania y lo legará a su hijo, el duque Guillermo el Píadoso, 870-918) o el duque Guido de Espoleto (quien llegará a ser investido por el papa de una dignidad imperial ahora vacía de contenido), darán el pistoletazo de salida para la descomposición protofeudal del *Regnum Franciae*. Era el fin definitivo del sueño carolingio.

Carlos el Calvo: un príncipe del renacimiento carolingio

Ahora bien, Carlos el Calvo, a pesar de los fracasos de su política y de sus limitaciones como estadista, consiguió encarnar a la perfección el sueño salomónico del Rey Sabio carolingio alumbrado hacía medio si-

⁸⁵ J. CALMETTE, *La diplomatie carolingienne, op. cit.*, p. 180.

glo por Alcuino de York. Si bien es cierto que, debido a las incursiones vikingas, entraron en decadencia los centros culturales francos más occidentales, como los monásticos de San Martín de Tours, Fleury y Saint Wandrille y los episcopales de Chartres y Orléans, no lo es menos que fue el soberano de la parte occidental, Carlos el Calvo (*reg.* 840-877), quien ganó ampliamente la partida de la Realeza sapiencial a sus familiares, ya que su corte fue el auténtico epicentro de la cultura carolingia.

Educado desde los siete hasta los diecisiete años (cuando su padre le confirió las *armis virilibus* y la *corona regali*) por el capellán de su madre, el erudito monje alemán Walafrido Estrabón, y, en cierta medida, por ella misma, Carlos el Calvo surge ante nuestra mirada como un verdadero *Rex litteratus*, un auténtico *príncipe del renacimiento carolingio* según la plástica definición acuñada por Wallace-Hadrill, quien le ha caracterizado como «el personaje más grande de su dinastía si exceptuamos a su abuelo, Carlomagno. Piadoso, reservado, implacable, sofisticado, autoritario, un auténtico príncipe del renacimiento y, por ello, un hombre peligroso en cualquier caso»⁸⁶.

Así evoca Pierre Riché los tiempos del *emperador letrado*, Carlos el Calvo, digno nieto de Carlomagno: «el palacio de Aquisgrán era entonces un nuevo Templo de Jerusalén y Carlos el Calvo, que unía la Sabiduría bíblica y la Sabiduría de la Antigüedad clásica, un nuevo Salomón»⁸⁷. Palabras que completa en otro trabajo: «se ha dicho que Carlos el Calvo soñó con imitar al emperador bizantino que había honrado a la *Hagia Sophia*, una afirmación que no carece de trascendencia. Así, en el palacio carolingio, imagen terrestre del Templo de Dios, alrededor del Rey los filósofos y los teólogos, debió reinar la Sabiduría»⁸⁸.

Rosamond McKitterick, nos aclara cuál es el origen de este perfil salomónico del soberano franco: «Carlos el Calvo heredó la convicción de su ilustre abuelo de que el desarrollo del intelecto así como el cultivarse intelectual y artísticamente no eran sólo deseables por sí mismos sino también necesarios para el fortalecimiento de la religión cristiana y el éxito de la sociedad cristiana en las tierras de los Francos. Eran esenciales para este avance del saber tanto el apoyo material a los in-

⁸⁶ John Michael WALLACE-HADRILL, «A Carolingian Renaissance Prince: the Emperor Charles the Bald», *Proceedings of the British Academy*, 64, 1978, p. 155; un estudio integral sobre el reinado y la figura del rey franco lo tenemos en la obra de Nikolaus STAUBACH, *Das Herrscherbild Karls des Kahlen: Formen und Funktionen monarchischer Repräsentation im früheren Mittelalter*, Tesis doctoral, Münster, 1981.

⁸⁷ P. RICHÉ, *Les carolingiens*, *op. cit.*, p. 289.

⁸⁸ P. RICHÉ, *Divina pagina, ratio et auctoritas*, *art. cit.*, p. 758.

telectuales como una actitud favorable por parte del gobernante y sus consejeros»⁸⁹. No en vano, junto al *De Aritmetica* de Boecio o el propio *Epitome rei militaris*, Carlos el Calvo guardaba celosamente en su biblioteca un ejemplar de la *Vita Karoli* de Eginardo, un modelo especular de Realeza sapiencial.

Así lo entendieron rápidamente los intelectuales. A propósito de esta cuestión, diferentes estudios han demostrado la fuerte dependencia del patronazgo regio que mostró la cultura carolingia, dependencia que alcanzó a las propias abadías, incapaces de mantener la producción de manuscritos sin el soporte económico del monarca⁹⁰. Más de cincuenta obras sobre diferentes cuestiones le fueron dedicadas a lo largo de su reinado⁹¹.

Por ejemplo, el obispo Freculfo de Lisieux le dirigió en su infancia una *Historia Universalis*, manifestando a la emperatriz Judith en el prólogo de la obra su deseo de que allí aprendiera el joven príncipe todo lo necesario para *adquirir la sabiduría y la virtud que corresponden a un rey*⁹². Pero no acabó allí el interés de Freculfo por la formación de Carlos el Calvo. En el año de su acceso al trono (contaba sólo diecisiete años) el obispo de Lisieux le presentó una edición revisada y glosada del *Epitome Rei Militaris* de Vegecio con el designio de facilitar la misión regia de frenar las incursiones vikingas⁹³.

De nuevo, la *sapientia* y la *militia* coincidían, siquiera circunstancialmente. Y no acababan aquí las dedicatorias. También el influente e intrigante bibliotecario de los papas, Anastasio, traducirá para el rey franco la *Pasión de San Demetrio* y mantendrá una activa correspondencia con él. En todos los casos se puede constatar que estos clérigos le consideraban su igual en saber e inquietudes intelectuales⁹⁴.

⁸⁹ R. MCKITTERICK, *Charles the Bald and his library*, art. cit., p. 29.

⁹⁰ R. MCKITTERICK, *Charles the Bald and his library*, art. cit., pp. 46-47.

⁹¹ P. RICHÉ, *Les carolingiens*, op. cit., p. 321.

⁹² FRECUFLO DE LISIEUX, *Historia Universalis*, ed. J.P. Migne, *Patrologia Latina*, vol. 106, col. 1115. Sobre esta obra *vid.* Raffaele SAVIGNI, «Storia universale e storia ecclesiastica nel *Chronicon* di Freculfo de Lisieux», *Studi Medievali*, 28, 1987, pp. 155-192, y J.L. NELSON, *History-writing at the courts of Louis the Pious and Charles the Bald*, art. cit., pp. 435-442.

⁹³ F. PRINZ, *Klerus und Krieg im Mittelalter*, Stuttgart, 1971, p. 11; *vid.* Leena LÖFSTEDT, «Végece au Moyen Age: motifs et modifications des traducteurs et des copistes», *Homenaje a Alvaro Galmés*, Oviedo, vol. 2, 1985, pp. 483-499.

⁹⁴ En torno a los aspectos culturales del reinado de Carlos el Calvo *vid.* Pierre RICHÉ, «Charles le Chauve et la culture de son temps», *Colloque Jean Scot Erigène*, París, 1977.

El patronazgo cultural de Carlos el Calvo y su perfil salomónico

Con todo, a pesar del enorme celo que puso en el patronazgo de los saberes, a diferencia de su abuelo Carlomagno, Carlos el Calvo no consiguió establecer una *Academia palatina* en su corte. En efecto, de entre los numerosos maestros e intelectuales que residían en su reino, únicamente permanecieron de forma regular junto al rey franco su maestreescuela, el irlandés Juan Escoto Erígena, así como los galos Manno de Laon y Jonás de Autun, si bien personajes de la talla de los abades Lupo de Ferrières, Nitardo de Saint-Riquier y Walafrido Estrabón frecuentaron su corte en los primeros años de su reinado⁹⁵. Acaso la razón de ello residiera en el carácter itinerante que el rey Carlos otorgó a su corte, ya que el monarca franco residió estacionalmente en numerosos palacios y monasterios diseminados a lo largo de la región de la Île-de-France.

Ello no quiere decir que «las redes del patronazgo y el favor regio no se extendieran a lo largo y ancho del reino, alzándose por encima de las divisiones regionales en orden a crear una relación tenue pero potencialmente productiva entre el patrón y los sabios»⁹⁶. Además, en su cancillería había un cierto número de clérigos instruidos, tales como Pardulo, obispo de Laon, Luis, abad de Saint-Denis o Ebroin, obispo de Poitiers.

Sin duda, el más interesante de ellos fue uno de los sucesores de Alcuino de York al frente de la abadía de San Martín de Tours, Hilduino, notario y capellán de palacio, que también fue abad de Saint-Bertin y de Saint-Germain des Prés. Este importante colaborador de Carlos el Calvo era alguien ampliamente reputado como *magister ecclesiasticorum* y en el Sínodo de Ponthion (año 876) se le definía como *abbas et bibliothecarius*, por lo que probablemente era el encargado de velar por el copioso caudal de libros contenidos en el *armarium regio*⁹⁷. Ciertamente, Hilduino fue quien obsequió al rey con un ejemplar del *De Arithmetica* de Boecio copiado en el *scriptorium* de Tours⁹⁸.

En lo que sí pudo Carlos el Calvo seguir los pasos de su abuelo y Alcuino de York fue en la organización de una *schola palatina*, una *Hofschule* hablando en términos germánicos. En este sentido, se ha constatado con

⁹⁵ R. McKITTERICK, *Charles the Bald and his library*, art. cit., p. 36.

⁹⁶ R. McKITTERICK, *Royal patronage of culture in the Frankish Kingdoms*, art. cit., p. 93.

⁹⁷ R. McKITTERICK, *Charles the Bald and his library*, art. cit., p. 28.

⁹⁸ R. McKITTERICK, «The Palace School of Charles the Bald», *Charles the Bald: Court and Kingdom*, ed. J.L. Nelson, Aldershot, 1990, p. 327, y *Royal patronage of culture in the Frankish Kingdoms*, art. cit., p. 94; J. FLECKENSTEIN, *Die Hofkapelle der deutschen Könige* (I), op. cit., pp. 142-151.

numerosos testimonios la existencia y funcionamiento de esta institución escolar en el palacio del monarca franco⁹⁹. Además, parece que el rey franco mantuvo en funcionamiento un *scriptorium* en el monasterio de Santa María de Compiègne que le surtía de copias de sus obras favoritas.

Uno de estos testimonios es singularmente explícito. En el prefacio de la *Vita Sancti Germani*, Heirico de Auxerre, tras referirse a los numerosos sabios que acudían a la corte itinerante de Carlos el Calvo, alude a la circunstancia de que su residencia fuera una verdadera *schola-palatium* en la que un joven noble se podía ejercitar a diario tanto intelectual como militarmente¹⁰⁰. En esta dirección, la anónima *Vita Radbodi* refiere plásticamente que en esos años el estudio de la *Sabiduría Septiforme* (las Siete Artes Liberales) *floreció entre los muros de la casa de Carlos*¹⁰¹.

La *Vita Radbodi* narra también cómo su protagonista, Radbodo, sobrino del arzobispo de Colonia, y sus amigos Mancio y Esteban pasaron su juventud en la *schola palatina* de Carlos el Calvo recibiendo durante trece años las enseñanzas de Manno de Laon. Curiosamente, estos tres *pueri palatini* acabarían todos alcanzando en su madurez mitras episcopales: Utrecht, Chalons y Lieja, respectivamente. Es éste, sin duda, un caso claro de una política deliberada de formación intelectual en palacio de la aristocracia clerical. Significativamente, abandonaron el palacio real tras la muerte el 877 de Carlos el Calvo, el *alma mater* de la *Hofschule*.

Como es natural, toda esta actividad en el ejercicio de la Realeza salomónica por parte de Carlos el Calvo tenía que verse reflejada en el plano teórico. En esta dirección, Donald Bullough ha puesto de relieve la existencia de un amplio elenco de imágenes regias en las miniaturas de los numerosos libros que produjeron los *scriptoria* al servicio de Carlos¹⁰².

⁹⁹ R. MCKITTERICK, *The Palace School of Charles the Bald*, art. cit., p. 326 (vid. pp. 326-339). En torno al desarrollo de la institución escolar durante los últimos años del siglo IX vid. Detlef ILLMER, *Formen der Erziehung und Wissensvermittlung im frühen Mittelalter; Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte der Schule (Quellenstudien zur Frage der Kontinuität des abenländischen Erziehungswesens)*, Munchener Beiträge zur Mediävistik und Renaissance Forschung, 7, Munich, 1971.

¹⁰⁰ *Ita, ut merito vocitetur scola palatium, cuius apex non minus scolaribus quam militaribus consuescit cotidie disciplinis* (HEIRICO DE AUXERRE, *Vita Sancti Germani*, ed. M.G.H. Poetarum Aevi Carolini, vol. 3, p. 429; R. MCKITTERICK, *The Palace School of Charles the Bald*, art. cit., p. 326). Este pasaje recuerda vagamente el contenido de la epístola de Alcuino de York a Carlomagno sobre la *schola palatina*.

¹⁰¹ *Vita Radbodi Traiectensis episcopi*, ed. M.G.H. Scriptorum, vol. 15, p. 569; apud R. MCKITTERICK, *The Palace School of Charles the Bald*, art. cit., p. 329, n.º 23.

¹⁰² Vid. Donald A. BULLOUGH, «*Imagines Regum and their significance in the early medieval West*», *Studies in Memory of David Talbot Rice*, Edimburgo, 1975, pp. 223-276.

Por ejemplo, en el *Salterio de Metz* el soberano franco aparece representado en un trono a semejanza del rey bíblico Josías flanqueado a ambos lados por David tocando el arpa y San Jerónimo escribiendo¹⁰³. Encontramos, en este sentido, menciones davídicas en algunos poemas dedicados a Carlos el Calvo como *Rex inclite David y splendide et sanctissime David*. De hecho, la imagen davídica de la Realeza le fue aplicada al rey Carlos por el propio papa Juan VIII, quien le denomina *alter David* en una de sus cartas¹⁰⁴.

Más clara es la dedicatoria que aparece en otro manuscrito procedente de la *Hofschule* de Carlos el Calvo, una copia de las actas del Sínodo de París del año 825. Llama la atención sobre el *incipit* de este manuscrito, una dedicatoria a Carlos del copista: *leed, Rey sabio, las sentencias de la pia Sabiduría, de forma que sea firme vuestra fe en vuestro corazón y vuestra boca*¹⁰⁵. Esta dedicatoria no es sólo interesante por la confirmación que supone de imagen sapiencial de la Realeza aplicada sobre Carlos el Calvo, sino también porque indica la amplitud de su extensión en los estratos de la corte, llegando incluso al nivel de los copistas.

Esta ambiciosa política de patronazgo cultural llevó a Heirico de Auxerre a comparar a Carlos el Calvo en un panegírico con el *sapientísimo rey Salomón*¹⁰⁶, recurso retórico habitual, el de la comparación con el rey Salomón, en el discurso de la Realeza sapiencial cristiana pero que hay que entroncar con toda una batería de elogios del rey franco en esta línea.

Por poner tan sólo dos ejemplos, encontramos en la dedicatoria de una Biblia Vulgata, copiada para el rey Carlos el Calvo en el *scriptorium* de San Martín de Tours hacia el año 845, unos versos latinos compuestos por el monje Audrado Modico en honor del rey franco en donde se le compara con David por su fuerza y con Salomón por haber sido bendecido con su intelecto, describiéndole *como esplendor de su pueblo, luz del mundo, gloria del reino, el primero por su bondad y no desmerece a nadie en lo que atañe a su piedad*¹⁰⁷.

¹⁰³ R. MCKITTERICK, *Charles the Bald and his library*, art. cit., p. 37.

¹⁰⁴ Fr.R. ERKENS, *Der Herrscher als Gotes drút*, art. cit., p. 11, n.º 79.

¹⁰⁵ *Perlege Rex sapiens Sophiae pia dogmata suae, sicque Fide firma pectore et ore tuo* (apud R. MCKITTERICK, *Charles the Bald and his library*, art. cit., p. 40).

¹⁰⁶ *Quorum quisquis peritior est, ultro sibi indicit exilium, ut Salomoni sapientissimo famuletur ad votum* (HEIRICO DE AUXERRE, *Vita Sancti Germani*, praefatio, ed. cit. M.G.H. Poetaerum Aevi Carolini, vol. 3, p. 429).

¹⁰⁷ AUDRADO MODICO, *Exhortationes*, vv. 191-196; ed. M.G.H. Poetarum Latini Medii Aevi, vol. 3, pp. 243-248; H.H. ANTON, *Fürstenspiegel und Herrscherethos in der Karolingerzeit*, op. cit., p. 255.

Unos versos más adelante, Audrado Modico recomienda a Carlos el Calvo que busque la sabiduría a la manera del rey Salomón, es decir, amándola por sí misma: *¿quién ha brillado más por sus riquezas que el rey Salomón? La rica sabiduría, habiéndosele concedido, le hizo rico y le situó por encima de todos los demás reyes. Vos también, que sois humilde, prudente y de santas intenciones, amad, buscad y asid la sabiduría por sí misma*¹⁰⁸.

Sin duda, este consejo (*se propter sophiam dilige*), que nos recuerda vivamente el humanismo de un contemporáneo de Audrado Modico como el brillante abad Lupo de Ferrières, resultaba una profundización interesante en el Ideal Sapiencial al proponer un amor a la sabiduría filosófico y no instrumental, esto es, en función de los posibles beneficios materiales que pudiera deparar al sabio. Sin embargo, el hecho de que se formule este consejo inmediatamente a continuación de exponer las riquezas que le deparó al rey Salomón su amor a la sabiduría le resta cierta coherencia al discurso de Audrado Modico.

En los versos dedicatorios de otra Biblia copiada para el rey franco, un bello códice procedente del *scriptorium* monástico de Saint-Amand (c. 870)¹⁰⁹, posiblemente obra del monje Hucbaldo, descubrimos otro ejemplo de este discurso de la Realeza salomónica aplicado a Carlos el Calvo, quien para entonces había sufrido numerosos sinsabores a lo largo de su reinado: *he aquí que está claro, ¡oh Sabiduría!, que Salomón no te amó más que el rey Carlos, bendito sea para siempre... Por tanto, también está claro que ni David ni el santo Job sufrieron más pruebas que el rey Carlos ni soportaron tanto por tu causa*¹¹⁰.

En otro poema latino que compuso como prefacio del *De Sobrietate* de su hermano de congregación, Milón de Saint-Amand, Hucbaldo se hacía eco de la coronación imperial de Carlos el Calvo el día de Navidad

¹⁰⁸ *Quis Salomonis opibus ditior emicuit? / Hoc concessa cui dives sapientia fecit, / Regibus ac cunctis hunc ea proposuit. / Tu quoque, qui es humilis, prudens, intentio sancta / Se propter sophiam dilige, posce, cape* (AUDRADO MODICO, *Exhortationes*, vv. 180-184; Paul E. DUTTON y H.L. KESSLER, *The Poetry and Paintings of the First Bible of Charles the Bald*, 1998, pp. 110-113). Agradezco al profesor David R. Pratt el haber llamado mi atención sobre el discurso salomónico de este poema.

¹⁰⁹ R. MCKITTERICK, *Charles the Bald and his Library*, art. cit., pp. 42-46; vid. J. GUILMAN, «The Illuminations of the Second Bible of Charles the Bald», *Speculum*, 41, 1966, pp. 245-256.

¹¹⁰ *Ecce patet, Salomon quoniam, o Sapientia temet / Non plus dilexit Karolo sine fine beando... Ergo nunc David nec Iob magis esse probatos / Apparet plane, pro te nec plura tulisse, / Quanta tuus Karolus* (HUCBALDO DE SAINT-AMAND, *Versus ad Carolum Regem*, ed. M.G.H. Poetarum Aevi Carolini, vol. 3, líneas 82-96, p. 256-257). Agradezco al profesor David R. Pratt el haber llamado mi atención sobre el discurso salomónico de este poema.

del año 875 y hacía la siguiente reflexión que no era sino un cántico lleno de imágenes superlativas de la gloria salomónica de su soberano: *pero también regocijándose ante la aparición de un príncipe tan grande, incluso Roma, cabeza del Orbe, inclina la cabeza... más aún, debido a que habéis ordenado justamente las leyes del Reino confiado a vos de acuerdo con la Ley de Dios, al mismo tiempo que vuestra mente brilla internamente con su sabiduría y externamente vuestra casa resplandece con su riqueza, pues sois poderoso como Salomón, prudente y de potente físico, toda la Tierra está repleta de tus alabanzas ya que vuestra mente superior la sostiene*¹¹¹.

Lupo de Ferrières y su humanismo teocrático

Una de las personalidades más brillantes y sugerentes del *Regnum occidentalis* fue Lupo de Ferrières. En el abad Lupo descubrimos a un verdadero humanista cristiano, a un intelectual imbuido de los principios del Ideal Sapiencial alcuínico, así como al mejor representante de los humanistas carolingios. Ahora bien, aquí hay que sobreentender el concepto de *humanismo teocrático* del que hablara en el siglo XX el filósofo católico Jacques Maritain, un humanismo cristiano claramente diferenciado del humanismo antropocéntrico del Renacimiento italiano¹¹².

La abadía de Ferrières (en el Gatinais), donde profesó como monje y recibió su primera instrucción, fue uno de los dos monasterios, junto a San Martín de Tours, que Carlomagno entregó a Alcuino de York en el año 793. Lupo (su verdadero nombre era *Servatus Lupus*) era hijo de un noble bávaro y había ingresado joven en Ferrières donde, estuvo bajo la tutela del abad Alderico, un discípulo de Alcuino de York.

El propio Alderico de Ferrières (que también era arzobispo de Sens) le envió en el año 828 a la abadía alemana de Fulda, donde estudió junto al gran Rábano Mauro¹¹³. En su equipaje iban obras como el *De Inventione*

¹¹¹ *Quin etiam tanti congaudens principis omen / Orbis Roma caput subdidit ipsa caput... Praeterea, quoniam commissi iura decenter / Disponis regni tu quoque lege Dei, / Interius dum praeifulget sapientia sensus / Exteriusque domus praenitet ex opibus, / Cum Salomone potens, prudenti pectore pollens / Terram laude repleas, mente superna tenes* (HUCBALDO DE SAINT-AMAND, *Praefatio ad De Sobrietatem*, ed. M.G.H. Poetarum Aevi Carolini, vol. 3, líneas 11-20, p. 611). Agradezco al profesor David R. Pratt el haber llamado mi atención sobre el discurso salomónico de este poema.

¹¹² A.B. MARTINO, *Mentalidades e Historia. La Francia medieval en los siglos IX a XI*, *op. cit.*, p. 61.

¹¹³ En torno al perfil biográfico e intelectual de Lupo de Ferrières *vid.* Emmanuel VON SEVERUS, *Lupus von Ferrieres: Gestalt und Werk eines Vermittlers antiken Geistesgutes*

de Cicerón y la *Consolatio Philosophiae* de Boecio¹¹⁴. En Fulda conoció a Eginardo, por aquel entonces apartado de la corte imperial y abad laico de Seligenstadt (en Franconia, en la vecindad de Fulda). Enseguida trabarían amistad estos dos grandes espíritus afines. En el 836 regresaba a su abadía de origen, Ferrières, donde enseguida se ganó la confianza del nuevo abad, Odón, quien le introdujo en la corte imperial y, tras ordenarse sacerdote, le hizo formar parte de los *clericos aulicos* de Luis el Piadoso.

Favorito, junto al alemán Walafrido Estrabón, de la emperatriz Judith, el joven Lupo permanecería en la corte imperial dos años, entre el año 838 y el 839, haciéndose cargo de su abadía de origen, Ferrières, a la muerte del abad Odón, en el año 840. Entretanto, se había hecho amigo del abad Luis de Saint-Denis, canciller de Carlos el Calvo y del obispo de Poitiers, Ebroino, quienes le introducirán en el círculo de consejeros más íntimos del hijo de Judith, contándose entre los *participes secretorum* del rey franco en el marco del Tratado de Verdún, según nos informa el cronista Nitardo.

De sus propias cartas se deduce que Lupo proveyó, a partir de las rentas de su abadía, con hombres de armas y caballos a la hueste de Carlos el Calvo en los difíciles primeros años de su reinado, un contingente que él mismo encabezó en ocasiones¹¹⁵. Sin embargo, este apoyo temprano no le valió de mucho, porque Carlos el Calvo arrebató la abadía de Saint-Josse sur Mer al *patrimonium* de Ferrières para entregársela al conde Odulfo, un atropello regio que provocó en el abad lo que él mismo definió como *una vergüenza aplastante*, pues era de allí de donde se proveían de cera, queso, legumbres, lana y pescado, *cuya privación nos hace gemir*¹¹⁶.

Mientras, en estos tres años, Lupo corregía el *Comentario del Libro de los Números* de Rábano Mauro a petición de éste, escribió una *Vita Sancti Wigberti* por encargo del abad de Hosfeld y redactó un tratado sobre la *Métrica* de Boecio¹¹⁷. Entre el año 844 y el 847 lo encontramos frecuentando de nuevo la *curia regia* de Carlos el Calvo, quien le encargó resolver algunas embajadas en Borgoña y Roma en tanto que *missus* suyo,

an das Mittelalter im 9. Jahrhundert, Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums und des Benediktinerordens, 21, Münster, 1940.

¹¹⁴ B. BISCHOFF, *Benedictine Monasteries and the Survival of Classical Literature*, art. cit., p. 144.

¹¹⁵ A.B. MARTINO, *Mentalidades e Historia. La Francia medieval en los siglos IX a XI*, op. cit., pp. 73-74.

¹¹⁶ A.B. MARTINO, *Mentalidades e Historia. La Francia medieval en los siglos IX a XI*, op. cit., pp. 72-73.

¹¹⁷ A.B. MARTINO, *Mentalidades e Historia. La Francia medieval en los siglos IX a XI*, op. cit., p. 62.

una función que también asumió al inspeccionar por encargo regio los monasterios de Sens y Orléans¹¹⁸.

En una carta dirigida a Carlos el Calvo en noviembre del año 845, tras estar el rey a punto de morir en combate contra el duque rebelde Nominoë de Bretaña, Lupo de Ferrières admonizaba al monarca en torno a la imperiosa necesidad de paz en el convulsionado mundo carolingio y aludía al ejemplo para los reyes que suponía el episodio del llamado sueño de Salomón, cuando el Rey de Israel pidió a Dios tan sólo la sabiduría y obtuvo de Él todas las demás glorias terrenales: *recordad que Salomón pidió a Dios, por encima de cualquier otra cosa, la sabiduría para gobernar al pueblo de Israel, sobre el cual reinó durante un largo tiempo en la máxima paz*¹¹⁹.

Desgraciadamente, la búsqueda de la sabiduría a la que con tanto entusiasmo se aplicó Carlos el Calvo no proporcionó demasiada paz a su reinado. Pronto Lupo abandonará la convulsa corte franca para retirarse a la paz de su abadía (año 847), si bien, antes de partir compuso para el rey franco una breve *Historia de los emperadores romanos* inspirada en el *Epitome de Caesaribus* de Aurelio Víctor, sobre todo en los modelos principescos encarnados por los emperadores Trajano y Teodosio que Aurelio Víctor había transmitido¹²⁰.

Es ésta otra obra cronística con proyección especular, ya que nos presenta al rey Carlos como modelo de virtudes regias en la *epistola nuncupatoria*. La verdad es que la epístola dedicatoria de Lupo de Ferrières que acompañó a su envío a Carlos el Calvo de la *Historia de los emperadores romanos* resulta ser una breve *via regia* de contenido sapiencial, pues este epítome de biografías imperiales tendría como objeto que el rey viera fácilmente aquello que debía *imitar* o bien *evitar*¹²¹.

En efecto, al comienzo de esta misiva el abad de Ferrières despliega toda una batería de citas bíblicas para justificar un modelo de Realeza fundamentado en el *consilium sapientium*. De esta forma, trae a colación

¹¹⁸ A.B. MARTINO, *Mentalidades e Historia. La Francia medieval en los siglos IX a XI*, op. cit., p. 74.

¹¹⁹ LUPO DE FERRIÈRES, *Epistola ad Carolum Regem*, ed. M.G.H. Epistolae, vol. 6, epístola XXXIII, 6-8, p. 42.

¹²⁰ Así lo manifiesta el propio LUPO DE FERRIÈRES en una epístola a Carlos el Calvo (ed. E. Dümmmler, M.G.H. Epistolae, vol. 1, XXXVII, p. 164). En la correspondencia que mantuvo con el soberano encontramos algunos consejos políticos (pp. 31, 37, 46, 49 y 57, op. cit.); vid. P. RICHÉ, *Les carolingiens*, op. cit., p. 290.

¹²¹ LUPO DE FERRIÈRES, *Epistola nuncupatoria ad Carolum Regem*, epístola XXXVII, ed. L. Levillain, *Loup de Ferrières correspondance*, París, 1927; apud Adriana B. MARTINO, *Mentalidades e Historia. La Francia medieval en los siglos IX a XI*, op. cit., p. 79.

pasajes como el *multitudo sapientium salus est populi* (*Sap.*, VI, 24) que ya utilizara Alcuino de York, o el *quaerere semper consilium sapientium* extraído del *Libro de Tobías* (IV, 19)¹²².

Seguidamente, Lupo elabora una completa disertación sobre la función del sabio en la corte: *Entendemos por sabio a aquél a quien la experiencia ha instruido, o a quien la lectura ha nutrido de sabiduría, o a quien la inspiración divina ha elevado por encima de los demás. Antes de aventurarnos en una gran empresa, recordad, os lo ruego, esto que se ha dicho muy justamente: «antes de comenzar, delibera, y luego que hayas deliberado, obra rápido si es necesario»* (Salustio, *Conjuración de Catilina*, I)... *Sí, buscad, os lo ruego, tales consejeros capaces de anteponer el amor público, es decir, del pueblo entero, a los intereses privados y apiadándose Dios de nosotros, estas revueltas insoportables se apaciguarán*¹²³.

Abundando en ello, Lupo escribía en el año 830 a su amigo, Eginardo, entonces en el ostracismo en su abadía de Seligenstadt, una carta en la que se resume su ideario sapiencial: *el amor por las Letras —escribe Lupo— nació en mí desde mi juventud, y no he despreciado en absoluto lo que la mayoría de nuestros contemporáneos denominan sus ocios supersticiosos y superfluos. Si la escasez de maestros no lo hubiera impedido, si el estudio de los antiguos caído en una larga postración, no hubiera estado a punto de perecer, es posible que hubiera podido, Dios mediante, satisfacer mi avidez, porque habiendo comenzado a reavivarse en nuestras tierras la Sabiduría, gracias al glorioso emperador Carlos, a quien las Letras deben rendir un homenaje tal que le procure eterna memoria, el culto de las cosas del espíritu se ha reanimado un poco y las palabras de Cicerón se han vuelto ciertas: «la consideración alimenta las Artes y la gloria inflama los corazones en el estudio»... En consecuencia, comencé enseguida a leer los libros de los autores poco conocidos. Pero las obras compuestas en nuestra época me disgustaron mucho porque se alejaban de la profundidad que se encuentra en Cicerón y en todos los autores clásicos y que los Padres de la Iglesia también han imitado*¹²⁴.

Sin embargo, esta alabanza de la *renovatio studii* bajo Carlomagno contrasta, según ya tuvimos ocasión de comprobar, con la amarga crítica que deslizaba Lupo en esta misma misiva contra los tiempos del reinado

¹²² LUPO DE FERRIÈRES, *Epistola nuncupatoria ad Carolum Regem*, loc. cit.; apud A.B. MARTINO, *Mentalidades e Historia. La Francia medieval en los siglos IX a XI*, p. 79.

¹²³ LUPO DE FERRIÈRES, *Epistola nuncupatoria ad Carolum Regem*, loc. cit.; apud A.B. MARTINO, *Mentalidades e Historia. La Francia medieval en los siglos IX a XI*, loc. cit.

¹²⁴ LUPO DE FERRIÈRES, *Epistola ad Eginhardum*, ed. L. Levillain, *Loup de Férieres correspondance*, París, 1927, epístola I, p. 10; A.B. MARTINO, *Mentalidades e Historia. La Francia medieval en los siglos IX a XI*, op. cit., pp. 67-68.

de Luis el Piadoso: *en estos días aquellos que buscan una educación son considerados como una carga para la sociedad. En consecuencia, han flaqueado en este noble propósito, algunos porque no reciben una recompensa apropiada por sus conocimientos, otros porque temen la dudosa reputación que ello les conlleva*¹²⁵.

Su admiración por los Clásicos le llevó a establecer un *scriptorium* en Ferrières, donde se copiaron, entre otras, las obras de Cicerón, Valerio Máximo, Quintiliano y Curcio Rufo, no dudando Lupo en solicitar ayuda del papa Benedicto III y del abad Altsig de York para conseguir las mejores versiones de cada obra¹²⁶. Admirador apasionado de la obra de Cicerón y Boecio (compondrá un *De Varietatibus Carminum Boethii*), viajará a Fulda a estudiar teología, donde trabará amistad con Eginardo.

A Eginardo le solicitará que le preste el *De Oratore* del Tusculano, así como las *Noches Áticas* del autor didascálico tardorromano Aulo Gelio, para hacer copiarlas. Otro amigo suyo amante de los clásicos, con quien intercambiará libros y una interesante correspondencia, fue el sacerdote irlandés Probo (*m.* 859), instalado en Maguncia bajo la protección de Rábano Mauro. Pese a su admiración compartida por la Antigüedad, Probo se escandalizaba de que el abad Lupo admitiera en la sociedad de los Bienaventurados a Cicerón y Virgilio, sacándoles del Infierno al que se veían condenados los paganos¹²⁷.

El Ideal Sapiencial humanístico del abad Lupo iba a llevarle a declarar en una carta a su amigo Eginardo que *la Sabiduría debe buscarse por sí misma (propter se ipsam appetenda)* y no en función de otras miras, por importantes que éstas sean¹²⁸. Creemos que esta célebre sentencia del abad Lupo de Ferrières, que tantos comentarios ha despertado en los investigadores de este período, hasta ahora sólo ha sido interpretada correctamente por Pierre Riché. El profesor francés opina que el abad no estaba sino manifestando de algún modo su disconformidad con aquellos intelectuales carolingios que veían en la alta educación un mero instrumento para formar a los cuadros administrativos del imperio¹²⁹.

Significativamente, esta declaración sapiencial la hizo Lupo en el marco de otra misiva a Eginardo en la que se congratulaba por la *Vita Karoli* que éste había redactado, una biografía que, en palabras del abad

¹²⁵ LUPO DE FERRIÈRES, *Epistola ad Eginhardum*, *loc. cit.*

¹²⁶ B. BISCHOFF, *Benedictine Monasteries and the Survival of Classical Literature*, *art. cit.*, p. 145.

¹²⁷ E. GILSON, *La Philosophie au Moyen Age*, *op. cit.*, pp. 208-209.

¹²⁸ *Mibi satis apparet propter se ipsam appetenda Sapientia (Epistola ad Eginhardum*, año 830); N. STAUBACH, *Rex Christianus. Hofkultur und Herrschaftspropaganda*, *op. cit.*, vol. 1, p. 23.

¹²⁹ P. RICÉ, *Les clercs carolingiens au service du pouvoir*, *art. cit.*, p. 18.

de Ferrières, habría contribuido a la *aeternam memoriam* de la *clarissima gesta imperatoris*¹³⁰. En cualquier caso, según ya advertimos, hay que ser cuidadosos a la hora de hacer extrapolaciones presentistas de esta sentencia y presentar a Lupo como un humanista de talante antropocéntrico. Y es que en otros escritos suyos leemos cómo hacía suya la sentencia del *Libro de los Proverbios* (II, 5) que rezaba *Toda Sabiduría viene del Señor*, o el pasaje del *Libro de Job* (XXVIII, 28) en el que leía: *he aquí que el temor de Dios es la Sabiduría y el apartarse del Mal la verdadera inteligencia*¹³¹.

La más completa exposición de su pensamiento político la encontramos en una epístola que dirigió al rey Carlos el Calvo que es en sí misma un pequeño *speculum principis*, ya que, como el propio Lupo afirma, recogió *con fiel devoción los preceptos que debéis observar para que reinéis en la paz y la felicidad*. Entre las virtudes regias que el abad Lupo prescribe a su regio interlocutor habría que enumerar las siguientes: *timor Dei* (*glorificad a Dios en todas las cosas*), *humilitas* (*que la humildad embellezca vuestras obras, porque está escrito: ¿de qué puede envanecerse la tierra y el polvo?*) y *largitas elemosynarum* (*aplacad a Dios con vuestras limosnas*)¹³².

Además de estas virtudes, el abad de Ferrières exhorta a Carlos el Calvo: *proclamad la noble Verdad* (una acepción eclesiológica paralela a la del *Rex Praedicator*)¹³³. En realidad, la línea ideológica de esta misiva es esencialmente iuscéntrica, ya que Lupo proclama en ella que la justicia es el fundamento de la Realeza y que, careciendo de ella, el rey renuncia a las otras tres virtudes cardinales (*prudentia, fortitudo y temperantia*) y se convierte en un *tyrannus*¹³⁴. Asimismo, en plena consonancia con las enunciaciones del Sínodo de Ver (año 844) que antes analizábamos, Lupo menciona el principio evangélico de la *caritas* en una acepción política, es decir, en el marco de su llamada a los *proceres Regni* para que atiendan la *utilitas publica* antes que a sus propios intereses particulares¹³⁵.

¹³⁰ LUPO DE FERRIÈRES, *Epistola ad Eginhardum*, epístola CXXXIII; *apud* W. EDELS-TEIN, *Eruditio und Sapientia*, *op. cit.*, p. 174.

¹³¹ LUPO DE FERRIÈRES, *Epistola CXXXIII*, *ed. cit.*; *apud* A.B. MARTINO, *Mentalidades e Historia. La Francia medieval en los siglos IX a XI*, *op. cit.*, p. 81.

¹³² LUPO DE FERRIÈRES, *Epistola ad Carolum Calvum Regem*, *ed. cit.*, epístola XXXI; *apud* A.B. MARTINO, *Mentalidades e Historia. La Francia medieval en los siglos IX a XI*, *op. cit.*, p. 75.

¹³³ LUPO DE FERRIÈRES, *Epistola ad Carolum Calvum Regem*, *loc. cit.*; *apud* A.B. MARTINO, *Mentalidades e Historia. La Francia medieval en los siglos IX a XI*, *loc. cit.*

¹³⁴ LUPO DE FERRIÈRES, *Epistola ad Carolum Calvum Regem*, *loc. cit.*; *apud* A.B. MARTINO, *Mentalidades e Historia. La Francia medieval en los siglos IX a XI*, *op. cit.*, p. 77.

¹³⁵ LUPO DE FERRIÈRES, *Epistola ad Carolum Calvum Regem*, *loc. cit.*; *apud* A.B. MARTINO, *Mentalidades e Historia. La Francia medieval en los siglos IX a XI*, *op. cit.*, p. 76.

Por lo demás, a lo largo de la misiva, Lupo deslizaba duros ataques (*¿por qué, en efecto, pretendéis el título de Rey, si no sabéis reinar?*), entremezclados con proclamaciones propias de la Realeza cristocéntrica: *¿quién ignora que tenéis el lugar de Dios? Si la intervención de los grandes para la elección regia es indispensable, no es, sin embargo, sino un simple medio que Dios emplea para manifestar Su voluntad*¹³⁶.

La misiva al rey franco concluye con una última recomendación del abad Lupo: *observando con cuidado todos estos preceptos, complaceréis a Dios y a todos los hombres de bien. Aplastaréis y venceréis las rebeliones, si, como creemos, el Señor combate a vuestro lado. Y después de un reinado laborioso en lo temporal, obtendréis uno eterno y verdaderamente deseable*¹³⁷.

Heirico de Auxerre y la imagen salomónica de Carlos el Calvo

Heirico de Auxerre (*circa* 841-876), monje benedictino de la abadía de Saint Germain de Auxerre, supone uno de *los últimos eslabones* de la transmisión directa de la Tradición sapiencial que se inició en Inglaterra con San Beda el Venerable¹³⁸. Discípulo del abad Lupo en la *schola* abacial de Ferrières, pupilo también del abad Haymon de Auxerre (autor de dos importantes comentarios sobre el *Apocalipsis* y las epístolas de San Pablo)¹³⁹ y del gramático Elías de Irlanda, así como receptor de la influencia neoplatónica de Escoto Erígena (a través del abad Wulfado de Saint-Médard de Soissons)¹⁴⁰, el monje Heirico de Auxerre fue, sin duda, uno de los postreros epígonos del ideario alcuínico en el *Regnum occidentalis*.

Definido por Iogna-Prat como *un intelectual de altos vuelos*¹⁴¹, Heirico acabó sus días como *magister* de la *schola* del monasterio de Saint Ger-

¹³⁶ LUPO DE FERRIÈRES, *Epistola ad Carolum Calvum Regem*, *loc. cit.*; apud A.B. MARTINO, *Mentalidades e Historia. La Francia medieval en los siglos IX a XI*, *op. cit.*, pp. 77-78.

¹³⁷ LUPO DE FERRIÈRES, *Epistola ad Carolum Calvum Regem*, *loc. cit.*; apud A.B. MARTINO, *Mentalidades e Historia. La Francia medieval en los siglos IX a XI*, *op. cit.*, p. 77.

¹³⁸ J. DE GHELLINCK, *Littérature latine au Moyen Age*, *op. cit.*, vol. 1, p. 78; John MARENBO, *From the Circle of Alcuin to the School of Auxerre. Logic, Theology and Philosophy in Early Middle Ages*, Cambridge, 1991, pp. 114-115; *vid.* P. JANIN, «Heiric d'Auxerre et les *Gesta Pontificum Autissiodorensium*», *Francia*, 4, 1976, pp. 89-105.

¹³⁹ Sobre la figura del abad Haymon de Auxerre, *vid.* John J. CONTRENI, «Haimo of Auxerre Abbot of Sasceium (Cessy-les-Bois) and a New Sermon of I John V, 4-10», *Revue Benedictine*, 85, 1975, pp. 303-320.

¹⁴⁰ *Vid.* Edouard JEAUNEAU, «Dans la sillage d'Erigène: une homélie d'Heric d'Auxerre sur le prologue de Jean», *Studi Medievali*, 1970, pp. 937-955.

¹⁴¹ Dominique IOGNA-PRAT, «Le baptême du schéma des trois ordres fonctionnels. L'apport de l'école d'Auxerre dans la seconde moitié du IXe siècle», *Annales E.S.C.*, 41, 1986, p. 102.

main de Auxerre, cuyo abad laico era un Welf, el conde Conrado de Auxerre (hermano de la emperatriz Judith). Dada esta dedicación a la enseñanza resultaba lógico que los intereses intelectuales de Heirico fueran ante todo gramaticales, siendo sobre todo un consumado dialéctico. Pero también comentó el *De Interpretatione* de Aristóteles, el *De Dialectica* de San Agustín y el *Isagogus* de Porfirio, siendo asimismo un aceptable poeta latino¹⁴².

En el prefacio de su principal obra, la *Vita Sancti Germani* (año 873), Heirico de Auxerre realizaba una *laudatio* de Carlos el Calvo como Rey Sabio que trasluce el clima de opinión existente en la *intelligentsia* del *Regnum occidentalis* en torno a la figura de su soberano, cuando el reinado de éste ya tocaba a su fin.

Como no podía ser de otro modo, este prefacio daba comienzo con una referencia a la *aeternam memoriam* del famosísimo abuelo del rey franco, Carlomagno, cuyo nombre se utiliza como parangón de la Realeza sapiencial. Un parangón que sirve para realzar las propias virtudes sapienciales de Carlos el Calvo, pues Heirico de Auxerre compara al nieto y al abuelo escribiendo: *cuyo estudio (el de Carlomagno) de las inmortales disciplinas no sólo habéis igualado sino que incluso habéis superado con incomparable fervor, más aún debido a que él se instruyó en «cenizas adormecidas», mientras que vos habéis fomentado en toda ocasión el aumento de la autoridad y de los actos de benevolencia, de forma (ya que las cosas sublimes confieren la sublimidad) que os eleváis hacia las estrellas*¹⁴³.

A continuación sigue un completo panegírico del gobierno sapiencial ejercido por Carlos el Calvo, un *laus regis* que hubiera firmado el mismísimo Alcuino de York por las implicaciones mesiánicas que se descubren en la figura del Rey Sabio que dibuja Heirico de Auxerre: *en vuestro tiempo, los ingenios de los hombres brillan doblemente pues todos son inducidos por vuestro ejemplo a indagar los secretos de la Sabiduría*¹⁴⁴.

Seguidamente, se alude a la *tuitio* sapiencial del rey, que ejercería una función arbitral en las disputas teológicas (como, por ejemplo, la de la

¹⁴² E. GILSON, *La Philosophie au Moyen Age*, op. cit., pp. 210-211.

¹⁴³ *Illud vel maxime vobis aeternam parat memoriam, quod famosissimi avi vestri Karoli studium erga immortales disciplinas non modo ex aequo repraesentatis, verum etiam incomparabili fervore transcenditis, dum quod ille sopitis eduxit cineribus, vos fomento multiplicatum beneficiorum tum auctoritatis usquequaque provehitis, immo (ut sublimius sublimia conferam) ad sidera perurgetis* (HEIRICO DE AUXERRE, *Vita Sancti Germani*, praefatio, ed. M.G.H. Poetaerum Aevi Carolini, vol. 3, p. 429; P. LEHMANN, *Das Problem der karolingischen Renaissance*, art. cit., pp. 315-316).

¹⁴⁴ *Ita vestra tempestate ingenia hominum duplici nituntur amminiculo, dum ad Sapientiae abdita persequenda omnes quidem exemplo allicitis, quosdam vero etiam praemiis invitatis* (HEIRICO DE AUXERRE, *Vita Sancti Germani*, loc. cit.).

doble predestinación), señalando a sus súbditos el camino de la Verdad: *en esta tierra se va al encuentro del inexpugnable argumento de la Verdad, gracias a que vuestra singular prudencia ha velado (tuetur) para que nos baste la poderosa Razón por encima de las emergentes querellas*¹⁴⁵.

A todo ello no sería ajena la política educativa de Carlos el Calvo, quien, emulando a su abuelo, ha protegido y promocionado el florecer de las Artes Liberales: *ni siquiera nuestra pereza, que aumenta espontáneamente su ceguera, ha encontrado excusa en el velo de la ignorancia ni en la escasez de preceptores, puesto que vuestro singular afán ha conseguido que, si en algún lugar de la Tierra florecían maestros de las Artes Liberales (cuya principal tarea promete ser la Filosofía), congregarlos de todas partes en torno a vuestra excelencia con el fin de proveer a la instrucción pública (publicam eruditio-nem), atraerlos con vuestra afabilidad, convocarlos a vuestros banquetes*¹⁴⁶.

Abundando en esto, Heirico remacha que Carlos el Calvo, *caesar invictissime*, se habría esforzado por *ser ilustrado con los ornamentos de la Sabiduría*, sosteniendo las *scolas et studia* y elevando la posición de los preceptores, lo que redundaría en que los mejores *Artium studia* del Universo confluyeran en la parte del mundo que abarcaba la *potestas* del rey franco¹⁴⁷.

Asimismo, todo este patronazgo de las Letras por parte del rey de la *Francia occidentalis* llevaría aparejado el que *Grecia esté sumida de nuevo en el dolor por el aguijón de la envidia*¹⁴⁸, lo que es, sin duda, un curioso replanteamiento del tema de la *translatio studii* desde Atenas a Occidente (*ad climata nostra transferri*, en expresión de Heirico de Auxerre). Una *translatio Studii* en la que estarían también envueltos los maestros de Irlanda, cuya *grege philosophorum* habría acudido masivamente a las costas del reino de Carlos el Calvo¹⁴⁹.

Heirico de Auxerre y la primera formulación de la teoría de los Tres Órdenes

En el segundo libro de otro opúsculo que compuso Heirico de Auxerre sobre la figura de San Germán con ocasión de la ampliación de su san-

¹⁴⁵ HEIRICO DE AUXERRE, *Vita Sancti Germani*, loc. cit.

¹⁴⁶ HEIRICO DE AUXERRE, *Vita Sancti Germani*, loc. cit.

¹⁴⁷ *Itaque, Caesar invictissime... qui dum te tuosque ornamentis Sapientiae illustrare contendis, cunctarum fere gentium scholas et studia sustulisti; sublatis enim praeceptoribus... Ita namque spreto ceteris in eam Mundi partem, quam vestra potestas complectitur, universa optimarum Artium studia confluerunt* (HEIRICO DE AUXERRE, *Vita Sancti Germani*, loc. cit.).

¹⁴⁸ *Luget hos Graecia novis invidiae aculeis lacessita* (HEIRICO DE AUXERRE, *Vita Sancti Germani*, loc. cit.).

¹⁴⁹ HEIRICO DE AUXERRE, *Vita Sancti Germani*, loc. cit.

tuario, los *Miracula Sancti Germani*, obra también dedicada al rey Carlos el Calvo hacia el año 875, nos topamos con una formulación en la que Dominique Iogna-Prat ha descubierto una de las primeras alusiones en el Occidente medieval al esquema trifuncional de *los tres órdenes*, básico en el pensamiento político de la Feudalidad y que se suponía generalmente de acuñación mucho más tardía, en la Francia del siglo XI¹⁵⁰.

En efecto, en el capítulo décimo-octavo del segundo libro, intitulado *commonitorium sanctis fratribus*, Heirico dibuja una completa caracterización trifuncional de la sociedad cristiana de su tiempo: *unos combaten (belligerantibus), otros trabajan la tierra (agricolantibus), mientras que vosotros sois el tercer orden («tertius ordo»;* Heirico se dirige a sus hermanos de la abadía de Saint-Germain), *vosotros a quien Dios ha admitido por elección en su dominio privado (in partem privatae), con el fin de que, estando liberados de las cosas exteriores, os podáis ocupar de las funciones propias de su servicio. Los demás sufren en vuestro lugar las duras condiciones de la milicia y el trabajo, de forma que vosotros, que estáis ligados a su servicio, persistáis en rezar por ellos y prosigáis con vuestros oficios divinos*¹⁵¹.

Este texto tan iluminador lo podemos relacionar con lo que Dominique Barthélemy ha denominado *teoría de las dos élites* o de *las dos milicias*. Este investigador señala que el orden laico, cada vez más sometido a la férula de la Iglesia según avanzó el siglo IX, iba a ser conducido por los *specula laicorum* («manuales para laicos») y la publicística carolingia hacia una especialización funcional en la profesión de las armas en perjuicio de otras ocupaciones¹⁵².

Por consiguiente, casi dos siglos antes del célebre *Carmen ad Rodbertum Regem* del obispo Adalberón de Laon (c. 1030), el esquema trifuncio-

¹⁵⁰ Vid. D. IOGNA-PRAT, *Le baptême du schéma des trois ordres fonctionnels*, art. cit., pp. 101-126. Sobre esta cuestión, vid. también Claude CAROZZI, *Les fondements de la tripartition sociale chez Adalbéron de Laon*, art. cit.; Jacques LE GOFF, «Les trois fonctions indo-européennes, l'historien et l'Europe féodale», *Annales E.S.C.*, 34, 1979, pp. 1187-1215, y Otto G. OEXLE, «Tria genere hominum. Zur Geschichte eines Deutungsschemas der sozialen Wirklichkeit in Antike und Mittelalter», *Institutionen, Kultur und Gesellschaft in Mittelalter: Festschrift für Josef Fleckenstein*, ed. L. Fenske, Sigmaringen, 1984, pp. 483-500.

¹⁵¹ *Aliis belligerantibus, agricolantibus aliis, tertius ordo estis quos in partem privatae sortis allegit, quanto rebus extrinsecis vacuos, tanto suae servitutis functionibus occupandos. Utque alii pro vobis duras condiciones subeunt vel militiae vel laboris, itidem vos illis obnoxii persistitis ut eos orationum et officii instantia prosequamini* (HEIRICO DE AUXERRE, *Miracula Sancti Germani*, II, c. 18; apud D. IOGNA-PRAT, *Le baptême du schéma des trois ordres fonctionnels*, art. cit., pp. 106-107).

¹⁵² D. BARTHÉLEMY, *La chevalerie carolingienne: prélude au XIe siècle*, art. cit., pp. 171-174; vid. K. LEYSER, «Early Medieval Canon Law and the Beginnings of Knighthood», *Institutionen, Kultur und Gesellschaft im Mittelalter. Festschrift für Josef Fleckenstein*, Sigmaringen, 1984, pp. 549-566.

nal de la Feudalidad era planteado por un monje tardocarolingio, si bien en este caso el *ordo* de los *oratores* es el tercero y no el primero, siendo además dominado por los *monachi* y no por los *clerici*. Parece ser que el esquema de Heirico de Auxerre también influyó en los círculos intelectuales anglosajones, en particular en la corte de Alfredo el Grande, en cuyas traducciones del latín al inglés se detecta la influencia de estas formulaciones trifuncionales¹⁵³.

Sin embargo, este esquema trifuncional no era una invención exclusiva del círculo intelectual de la *schola* monástica de Auxerre. Dominique Iogna-Prat apunta la influencia de la *Expositio in Apocalypsin* del maestro de Heirico, Haymon de Auxerre, quien, influenciado por la obra homónima de Ambrosio Autperto, desarrollaba una compleja teoría numerológica en la cual el simbolismo trinitario desempeñaba un papel estelar¹⁵⁴. Incluso, llega a sugerir cierta prefiguración del esquema trifuncional en los pasajes de las *Etymologiae* (IX, 4 y XVI, 18) de San Isidoro de Sevilla en los que éste trata la división de la Roma arcaica en tres tribus (*Titius, Ramnes y Luceres*), cada una de ellas con su función social (sacerdotal, militar y agrícola)¹⁵⁵.

Sea como fuere, lo que sí parece cierto es que Heirico de Auxerre remodeló el esquema trifuncional cristianorromano que recibió a la luz de la lectura del *corpus dyonisiacum*, pues introdujo el arquetipo neoplatónico de la *Hierarchia* celeste y su armonía cósmica inherente (concretado en la *concordia ordinum*) en el planteamiento heredado¹⁵⁶. Esto tuvo como consecuencia una jerarquización piramidal *a la bizantina* del esquema trifuncional, que sería la que plantearía en el siglo XI en su famoso *Poema al rey Roberto* el obispo Adalberón de Laon de acuerdo con el principio jerárquico-descendente del poder.

La imagen salomónica de Carlos el Calvo en el *De Praedestinatione de Ratramno*

Dos monjes de la abadía de Corbie, Ratramno y Pascasio Radberto, impelidos por la curiosidad mostrada hacia las cuestiones teológicas por

¹⁵³ Vid. T.E. POWELL, «The Three Orders of Society in Anglo-Saxon England», *Anglo-Saxon England*, 23, 1994, pp. 103-132.

¹⁵⁴ D. IOGNA-PRAT, *Le baptême du schéma des trois ordres fonctionnels*, art. cit., p. 108; vid., E. ORTIGUES, «L'elaboration de la Théorie des Trois Ordres chez Haymon d'Auxerre», *Francia*, 14, 1988, pp. 27-43.

¹⁵⁵ D. IOGNA-PRAT, *Le baptême du schéma des trois ordres fonctionnels*, art. cit., pp. 110-111.

¹⁵⁶ D. IOGNA-PRAT, *Le baptême du schéma des trois ordres fonctionnels*, art. cit., pp. 113-115.

el joven Carlos el Calvo durante una visita a su monasterio, le dedicarán sendos tratados sobre el *corpus mysticum* que iniciaron todo un género en la Edad Media. Pero el experto polemista que era Ratramno de Corbie no se preocupó únicamente por la cuestión del *corpus mysticum*. También se vio inmerso en el enconado debate sobre la doble predestinación que abrió el monje sajón Gottschalk (Godescalco de Orbais). Gottschalk había sido entregado de niño a la abadía de Fulda como oblato por su padre, un noble sajón, siendo discípulo de Rábano Mauro en su *schola* claustral. Reacio a la vida monástica, obtendría de un sínodo, de forma excepcional, que se le dispensara de sus votos alegando que había sido forzado a tomarlos¹⁵⁷.

Un recurso presentado por el propio Rábano Mauro iba a dejar en suspenso esta decisión y Gottschalk iniciará a continuación un trasiego por diversos monasterios de la Galia, entre ellos Corbie (donde coincidiría con Ratramno y Pascasio Radberto) y Orbais, donde estudiaría la doctrina de San Agustín sobre la gracia de Dios y elaboraría una doctrina fatalista sobre la doble predestinación en la que negaba la libertad del hombre frente a Dios (doctrina reflejo de su propia experiencia vital, al igual que ocurriría con otro monje sajón herético que incendiaría Europa varios siglos después diciendo cosas parecidas: Martín Lutero)¹⁵⁸.

Esta doctrina herética sobre la predestinación del alma humana la predicará Gottschalk en Italia tras abandonar Orbais, violando sus votos monásticos por tercera vez. Una doctrina que le iba a enfrentar enseguida a su antiguo maestro, Rábano Mauro, iniciándose un enconado debate en toda la Cristiandad latina sobre esta cuestión¹⁵⁹. En el año 848 cometía el error de cruzar de nuevo los Alpes y fue arrestado por orden de Hincmar de Reims, siendo llevado a juicio ante el propio rey Carlos el Calvo, quien le condenaría a prisión por el resto de su vida (moriría hacia el 869) y ordenaría quemar sus escritos.

Mientras, significados sabios de la Cristiandad latina, como Hincmar de Reims, Rábano Mauro, Prudencio Galindo de Troyes y Juan Escoto Erígena componían en tromba sesudos tratados teológicos sobre la predestinación en lo que fue, sin duda, el debate intelectual más apasionante del periodo. Ahora bien, no dejó de ser algo estéril, ya que ninguno de los gigantes que participó en él llegó a escribir una obra que estuviera a la

¹⁵⁷ M. DEANESLY, *A History of Early Medieval Europe*, op. cit., p. 516.

¹⁵⁸ Vid. su perfil biográfico en Klaus VIELHABER, *Gottschalk der Sachse, Bonner Historische Forschungen*, 5, Bonn, 1955.

¹⁵⁹ Sobre el pensamiento de Gottschalk de Orbais, vid. J. JOLIVET, *Godescalco d'Orbais et la Trinité. La méthode de la théologie à l'époque carolingienne*, París, 1958.

altura de lo que se esperaba de su prestigio, granjeándose incluso algunos una inmerecida fama de heterodoxos.

A este maremagno teológico decidió aportar su grano de arena Ratramno de Corbie. Como muchos otros optó por dirigir su escrito, intitulado *De Praedestinatione Dei*, al rey Carlos el Calvo, indicio de que su opinión en estas cuestiones era tenida muy en cuenta por el clero de la época.

Evidentemente, no resulta pertinente entrar en la compleja argumentación teológica de Ratramno en torno a la doble predestinación. Lo que nos interesa de su tratado es el prefacio, que resultó ser una excelente oportunidad para que Ratramno elaborara un *laus regis*. Y es que el monje de Corbie tenía que justificarse a sí mismo y a su rey por someter un *profundum mysterium* como el de la doble predestinación a la consideración de un laico. Ahí es donde encajaba el retrato de Carlos el Calvo como *Rex sapiens* que inauguraba el *praefatio auctoris*.

De este modo, el discurso laudatorio de Ratramno está hilvanado en torno a la dualidad de virtudes *fortitudo-sapientia*, cada una de las cuales desempeñaría una función en el gobierno del reino, siendo el rey Carlos poseedor de ambas: *dado que la virtud (virtus: aquí, como en tantas otras ocasiones, actúa como sinónimo de fortitudo) y la sabiduría realzan la majestad regia, esto es, la virtud que somete a los adversarios y la sabiduría la que lo dispone todo en el cuerpo del Reino (corpus rei publicae), vuestra magnificencia os conduce a la posesión de estas dos cualidades, de modo que indagáis los secretos de la Sabiduría celeste y os consume un amor ardiente por la religión*¹⁶⁰.

Emulando al mejor Alcuino, el monje de Corbie va a utilizar a dúo las imágenes regias de David y Salomón para definir el modelo de Realeza que encarnaría Carlos el Calvo a sus ojos: *de esta forma, se os compara con príncipes que os han antecedido, príncipes que con el poder de sus virtudes subyugaron a sus enemigos y que con el fulgor de su sabiduría y su religión recibieron el honor de ser amigos de Dios: estamos hablando de David y Salomón, Ezequías y Josías, quienes se demoraron en el estudio de los misterios de la divina Sabiduría y alcanzaron fama inmortal, así como la recompensa de una eterna y refulgente beatitud. De ellos os habéis constituido en imitador, disponiendo con admirable prudencia los asuntos concernientes a vuestro*

¹⁶⁰ *Domino glorioso atque praecellentissimo principi Carolo. Cum virtus et sapientia regiam maiestatem illustrent, virtus videlicet qua adversarios expugnet, sapientia qua reipublicae corpus omne disponat, magnificentiam vestram haec duo clarius attollunt, quod coelestis Sapientiae secreta perquiritis et religionis amore flagratis* (RATRAMNO DE CORBIE, *De Praedestinatione Dei*, praefatio, ed. J. P. Migne, vol. 121, París, 1880, col. 13).

estado y sometiendo con poderosa virtud a vuestros enemigos, así como indagando los secretos de la Sabiduría celeste con inefable amor por la religión, del mismo modo que os esforzasteis en la vigilancia de la conservación inviolable de la Fe católica¹⁶¹.

A continuación, enlazando ambas ideas sin solución de continuidad, como queriendo vincular en un todo el modelo davídico y salomónico de Realeza con la gloria de la dinastía carolingia, Ratramno saca a colación el *exemplum* del abuelo y el padre de Carlos el Calvo, Carlomagno y Luis el Piadoso: *sin embargo, estas insignes virtudes y estudios no son en vos tanto procedentes del extranjero o fruto de vuestro esfuerzo como propiamente naturales: realmente, vuestros augustos padre y abuelo de gloriosa memoria brillaron por su virtud en las armas, la profundidad de su sabiduría y lo sublime de su religiosidad, de forma que la magnificencia de sus virtudes no tiene comparación con las de los reyes que les precedieron, permaneciendo para los que les han sucedido motivo de emulación y un ejemplo a seguir*¹⁶².

Por tanto, resulta del todo evidente la intencionalidad de Ratramno: la *virtus* regia de Carlos el Calvo es, ante todo, fruto de su sangre, de su *ilustre prosapia* arnulfinga, siendo virtualmente hereditaria la excelencia principesca tripartita (*virtus, sapientia, religio*) de la que hacía gala este rey. Estaríamos aquí ante una nueva formulación del antiguo *topos* de la sangre real transmisora de virtudes cristianas.

Juan Escoto Erígena: un filósofo *graeco modo* en la corte de Carlos el Calvo

Ha llegado ya la hora de aproximarnos a la figura del sabio cuya alargada sombra preside el reinado de Carlos el Calvo: Juan Escoto Erígena. Presente en la corte del rey franco desde el año 845, iba a permanecer en ella hasta el año 870, cuando se le pierde el rastro. La leyenda le quiere mártir en el norte pagano de Inglaterra. Salvando las distancias, se podría afirmar, sin exagerar demasiado, que Erígena desempeñó en la corte de Carlos el Calvo un papel muy similar al de Alcuino de York en la de Carlomagno en cuanto director de la Escuela palatina y en su condición de apóstol del Ideal Sapiencial cristiano¹⁶³.

Mejor filósofo que teólogo, no tan erudito como su compatriota Sedulio Escoto ni tan buen escritor, será el mejor helenista de la Alta Edad

¹⁶¹ RATRAMNO DE CORBIE, *De Praedestinatione Dei*, praefatio, *loc. cit.*

¹⁶² RATRAMNO DE CORBIE, *De Praedestinatione Dei*, praefatio, *loc. cit.*

¹⁶³ En torno a la significación de su relación, *vid.* N. STAUBACH, *Rex Christianus: Hofkultur und Herrschaftspropaganda*, *op. cit.*, vol. 2, pp. 41-104.

Media, siendo responsable de la traducción al latín de las obras de San Gregorio de Nisa y de Máximo el Confesor¹⁶⁴. Pero, sobre todo, el inapelable juicio de la posteridad le proclama el pensador más brillante del renacimiento carolingio y, sin duda, el más original. Ello, sin duda, debido a su espíritu especulativo, *rara avis* en una Alta Edad Media de gramáticos y exegetas.

De hecho, su filosofía recuerda más la de los filósofos árabes y judíos neoplatónicos de los siglos X y XI que la de las escuelas de Occidente e incluso pudo haber influenciado la obra de un gran filósofo neoplatónico de Al Andalus, como el judío Salomón Ibn Gabirol (Avicibrón)¹⁶⁵. Y es que, desde Boecio no se encontraba a un filósofo tan *graeco modo* como Erígena en el Occidente cristiano¹⁶⁶. En este sentido, se ha escrito que Erígena construyó «la primera catedral de ideas del Occidente medieval»¹⁶⁷.

Significativamente, Escoto Erígena, va a componer una *Vita Boethii* en la que se trasluce su admiración por quien era indudablemente un espíritu afín. Y es que Erígena retomó la tradición didascálica de la Antigüedad Tardía allí donde ésta había comenzado. En efecto, el *magister* irlandés fue el responsable de un comentario del *De Nuptiis Philologiae et Mercurii* de Marciano Capella¹⁶⁸, unas *Annotationes in Martianum* ignoradas hasta ahora pero que, junto a su célebre traducción del *corpus dyonisiacum* y a sus escasamente apreciadas disquisiciones sobre la predestinación, configura su ámbito de inquietudes intelectuales. Si se recuerda lo tratado en un capítulo anterior de este trabajo acerca de la *didascalía* se advertirá cuán indicativa resulta la elección de esta obra en particular por parte de Erígena.

En el marco de la compleja discusión sobre la doble predestinación que tuvo lugar en los reinos carolingios durante una veintena larga de años a partir del 840, en la cual los poderes políticos intervinieron activamente y se enfrentaron los obispos francos del Norte con los del Sur, Escoto Erígena iba a componer dos obras: el *Periphyseon* y el *De Praedestinatione*.

Escoto Erígena iba a terciar en esta polémica doctrinal a petición del arzobispo Hincmar de Reims, componiendo un tratado que refutaba las

¹⁶⁴ M.L. COLISH, *Medieval Foundations of the Western Intellectual Tradition*, *op. cit.*, p. 70.

¹⁶⁵ C. DAWSON, *The Making of Europe*, *op. cit.*, *ed. cit.*, p. 241.

¹⁶⁶ J. DE GHELLINCK, *Littérature latine au Moyen Age*, *op. cit.*, vol. 1, pp. 110-112.

¹⁶⁷ J. PAUL, *L'Église et la culture en Occident*, *op. cit.*, *ed. cit.*, vol. 1, p. 89.

¹⁶⁸ *Vid.* E. JEAUNEAU, «Le commentaire érigénien sur Martianus Capella d'après le manuscrit d'Oxford», *Quatre thèmes érigéniens, Conférence Albert-le-Grand*, Montreal 1978, pp. 91-166. Este interesante comentario erigeniano ha sido editado por C.F. Lutz (Medieval Academy of America, Cambridge, Mass., 1939).

tesis heréticas de Gottschalk que iba a decepcionar tanto a Hincmar como a los partidarios del monje de Orbais. En todo caso, el maestro irlandés iba a introducir en el debate teológico un argumento sapiencial al utilizar como arma arrojada contra el herético Gottschalk su ignorancia. De esta forma, el maestro irlandés escribía que los errores del monje sajón se debían a su desconocimiento de las Artes Liberales y de la lengua griega¹⁶⁹.

Este tratado del maestro de Hibernia iba a recibir una contundente respuesta del obispo de Troyes, Prudencio Galindo, quien, defendiendo las tesis del monje Gottschalk, compuso otro tratado también intitulado *De Praedestinatione*. Galindo era un clérigo áulico de origen hispanogodo elevado al obispado de Troyes en el año 843. En lugar de ceñirse su labor como cronista de la corte de Carlos el Calvo, Prudencio Galindo iba a entrar de forma algo temeraria en el peligroso debate sobre la predestinación, lo que le ocasionó numerosos problemas en la corte (dejó de ser obispo de Troyes en el 846)¹⁷⁰. Hasta ese momento había sido un hombre de confianza del rey, quien le había enviado como *missus* a inspeccionar los monasterios aquitanos en el año 844 en compañía del abad Lupo de Ferrières¹⁷¹.

En su agresivo tratado, Prudencio de Troyes, dándole la vuelta al argumento sapiencial de Erígena, no se recataba en afirmar que la doctrina de Juan Escoto no es sino *vana ciencia hinchada de locura sofisticada, de disputa y palabrería* y le da un consejo no solicitado: *abandona el quadrivium de la vanidad que te ha arrojado fuera del camino de la Verdad*¹⁷².

Años después, hacia el 866, Erígena también tendría problemas al ser acusado él mismo de herejía por su *Periphyseon (De Divisione Naturae)*, un tratado demasiado filosófico al *graeco modo* para concordar con el Dogma católico, ya que ponía las doctrinas de Platón por encima del Magisterio de la Iglesia. Ciertamente, la introducción erigeniana de concepciones neoplatónicas como la emanación de las almas a partir de la esencia del mismo Dios, definido como un *Ente único supraesencial más allá del ser* retomando el tema de las *Eneadas* de Plotino a partir de la obra de Proclo, no gustó a casi nadie ni en la corte ni en la Iglesia¹⁷³.

¹⁶⁹ J. PAUL, *L'Église et la culture en Occident, op. cit., ed. cit.*, vol. 1, p. 88.

¹⁷⁰ P. RICHÉ, *Les réfugiés wisigoths dans le monde carolingien, art. cit.*, p. 181.

¹⁷¹ Cl. DUHAMEL-AMADO y A. CATAFAU, *Fidèles et prisonniers en réseaux dans la Gothie, art. cit.*, p. 445.

¹⁷² PRUDENCIO GALINDO, *De Praedestinatione*, ed. J. P. Migne, *Patrologia Latina*, vol. 115, col. 1009; *apud* P. RICHÉ, *Les réfugiés wisigoths dans le monde carolingien, art. cit.*, p. 181.

¹⁷³ M.L. COLISH, *Medieval Foundations of the Western Intellectual Tradition, op. cit.*, pp. 70-71. El papa Honorio III condenaría definitivamente como heréticas las proposiciones erigenianas contenidas en el *De Divisione Naturae* en el año 1225.

En un nivel menos elevado del pensamiento que el teológico, el de las mentalidades morales, resulta significativa la asociación que hace Erígena, acaso también de inspiración neoplatónica, entre la *iniquitas* y la *ignorantia*. No en vano, David Ganz ha señalado que los debates sobre la predestinación desarrollados en presencia de Carlos el Calvo acabaron derivando muchas veces en debates sobre la enseñanza, ya que la polémica cuestión englobaba también la propia naturaleza del conocimiento¹⁷⁴.

Pero, sin lugar a dudas, la gran aportación de Erígena al acervo intelectual medieval fue su traducción del *corpus dionisiacum*, las obras del Pseudo-Dionisio Areopagita, realizada entre el 860 y el 862 a partir de un ejemplar remitido desde Bizancio en el año 827 por enviados del emperador bizantino Miguel III, el mismo que Hilduino de Saint-Denis había traducido bastante defectuosamente años atrás.

No es necesario insistir en la trascendencia que tuvo para las mentalidades del Medievo la asimilación en el Occidente carolingio del ideario jerárquico-descendente del Pseudo-Dionisio, facilitada por la traducción latina erigeniana. El vocabulario mismo del mundo de la Feudalidad resultó determinado por esta recepción del Areopagita en la corte de Carlos el Calvo, sobre la que imprimió su sello la sentencia de la traducción erigeniana: *quien dice jerarquía entiende una ordenación perfectamente santa*.

Como ha apuntado Georges Duby, el *corpus* dionisiaco no sólo trasladó al dominio de lo sacro la noción de orden (en el doble sentido de la palabra griega *taxis* y la palabra latina *ordo*), sino que, al sacralizar definitivamente el principio gelasiano de la *auctoritas*, sentó las bases de una visión moral hierocrática¹⁷⁵. En efecto, parece que fue la lectura del Pseudo-Dionisio Areopagita (*circa* 480-510) la que permitió a Adalberón de Laon y Gerardo de Cambrai, dos obispos inmersos en la tradición carolingia, levantar en el siglo XI el edificio teórico de la trifuncionalidad¹⁷⁶. Una trifuncionalidad en la cual la jerarquización sapiencial jugó un papel destacado, como no podía ser de otro modo dadas las fuentes doctrinales en las que bebieron Adalberón y Gerardo.

En palabras de Duby, la influencia de la traducción erigeniana del *corpus dionisiacum* en los medios intelectuales de la corte de Carlos el Calvo «tuvo que haber sido prodigiosa», imprimiendo en el imaginario tardocarolingio una *Imago* tanto teológica como sociopolítica de la Jerusalén

¹⁷⁴ David GANZ, «The Debate on Predestination», *Charles the Bald: Court and Kingdom*, *op. cit.*, pp. 283-284.

¹⁷⁵ G. DUBY, *Les Trois Ordres ou l'imaginaire du Féodalisme*, *op. cit.*, *ed. cit.*, p. 166.

¹⁷⁶ G. DUBY, *Les Trois Ordres ou l'imaginaire du Féodalisme*, *op. cit.*, *ed. cit.*, p. 168.

celeste, una *Imago sacra* que complementaba y se superponía a la *Civitas Dei* agustiniana¹⁷⁷.

La versión latina del *De Caelesti Hierarchia* llevada a cabo por Escoto Erígena contiene, además de los elementos propiamente teológicos de la obra original del Pseudo-Dionisio, una inesperada dimensión política derivada de la inclusión en su seno de un prefacio dirigido a Carlos el Calvo. En este prefacio, el maestro de la escuela palatina franca, autoproclamándose sonoramente como *Sophiae studentium*, lleva a cabo un doble elogio de su regio protector mediante un epigrama y una breve disertación, además de incluir otro epigrama en alabanza de San Dionisio.

En el epigrama, plagado de palabras griegas, Erígena ensalza la figura de Carlos, cabeza máxima de los *Francigeni* (Francos occidentales, vocablo que daría lugar a *francés*), *cuyos linajes regios refulgen*, admirándose de que al monarca, que no ignora ni desprecia las *ciencias romúleas*, esto es, las Artes Liberales latinas, tampoco le desagrade la *gymnasia* del Atica (*v.g.* el saber de los griegos). Es ésta la razón de que le presente el *néctar sagrado de los Griegos*, la ciencia de las jerarquías celestes¹⁷⁸.

En el *praefatio* en prosa, el maestro irlandés realiza una inspirada descripción laudatoria del reinado de Carlos el Calvo, *glorioso rey de los católicos*. Así, narra cómo el soberano franco, a pesar de verse envuelto con frecuencia en las guerras civiles derivadas de la interminable querrela con sus hermanos, así como también en las perturbaciones provocadas por las incursiones de los *bárbaros paganos invasores de los reinos cristianos* (los Vikingos), ha conseguido, sin embargo, mantener firme su ánimo regio, sin desfallecer, como una *roca inmóvil fijada por Neptuno*, repeliendo todos estos *encrespados y ensangrentados tumultos con el rostro endurecido*¹⁷⁹.

Una dureza de ánimo que no sólo ha tenido efectos positivos en el gobierno del reino, ya que, según refiere Juan Escoto, ha permitido también a Carlos el Calvo dedicar toda su mente y todo su corazón a la *devota investigación de los secretos de las Sagradas Escrituras*, con la guía de Dios y la luz de la Razón, teniendo asimismo en alta estima a los investigadores

¹⁷⁷ Vid. R. ROQUES, *L'Univers dyonisien, structure hiérarchique du Monde selon le Pseudo-Denys*, París, 1954, G. THÉRY, «Scot Erigene traducteur de Denys», *Bulletin du Cange*, 6, 1931 y «L'entrée du Pseudo-Denys en Occident», *Mélanges Madonnet*, vol. 2, París, 1930, pp. 23-30.

¹⁷⁸ *Hanc libam sacro Graecorum nectare fartam / Advena Joannes σπενδο meo Carolo, / Maxime Francigenum, cui regia stemmata fulgent / Munera votiferi sint tibi grati tui. / Vos, qui Romuleas nescitis temnere τεχνος, / Attica ne pigeat sumere gymnasia* (ESCOTO ERÍGENA, *Versio Sancti Dionysii De Caelestis Hierarchiae*, Praefatio, ed. J.P. Migne, Patrologia Latina, vol. 122, París, 1865, col. 1029).

¹⁷⁹ ESCOTO ERÍGENA, *Liber de Caelesti Hierarchia*, praefatio, col. 1031-1036.

de estos secretos¹⁸⁰. Dentro de esta *devota investigación*, el rey Carlos el Calvo habría querido, buscando la *edificación de la Fe católica*, impulsar la realización de nuevas versiones de las obras de la Patrística griega, encargo que, escribe Erígena, habría *recaído en su pequeño ingenio*, un ingenio que sitúa bajo la sombra de las altas cimas del *studium Hesperis*, la rica tradición didascálica irlandesa¹⁸¹.

El prefacio termina con una oscura disquisición que recuerda mucho a los futuros postulados milenaristas del abad Joaquín de Fiore sobre el advenimiento de una *Tertia Aetas*, pues Escoto Erígena introduce aquí una tripartición de la santa jerarquía celeste en tres jerarquías correspondientes con tres edades del tiempo histórico. La Primera Edad sería la mosaica, dominada por el *sacerdotium legalem*, en la cual Moisés trajo al pueblo los *obscurus symbolis* celestes mediante la legislación del Pentateuco, mientras que la Tercera Edad sería aquella en la cual la jerarquía celeste se impondría en la Tierra, una era de connotaciones mesiánicas y salomónicas, ya que se definiría por la incesante investigación del conocimiento espiritual (*spiritualem intelligentiam*).

La Segunda Edad abarcaría el tiempo presente, la época carolingia, estando dominada por la *ierarchia ecclesiastica* y aunaría en su seno tanto el saber simbólico del período mosaico, un conocimiento definido por su carácter legalista, como la investigación de los secretos celestes, una *investigatio* a la que, por cierto, se refería Escoto Erígena al principio del prefacio como la ocupación predilecta del monarca. El monarca aparece así plenamente justificado y su encarnación de la Realeza sapiencial presentada como una ejecución terrena y presente de la futura *Hierarchia* celeste que, no en vano, es definida por Dionisio Areopagita, además de como un *ordo divinus*, como una *scientia* y una *sacratissima doctrina*¹⁸².

Esta *laudatio* sapiencial del soberano franco la completaría Erígena en unos epigramas latinos compuestos en otra ocasión en los que proclamaba a Carlos el Calvo *verdadero Rey y teólogo* (*vere Rex atque theologus*), un monarca en el que *brilla una luz interior que da a su mente una afilada penetración* que le permite *gobernar los asuntos humanos mientras estudia los divinos*¹⁸³.

¹⁸⁰ ...*toto vestrae mentis intuitu, totaque cordis devotione Sanctarum Scripturarum secreta, ducente Deo et rationis lumine, investigatis, investigantesque diligitis...* (ESCOTO ERÍGENA, *Liber de Caelesti Hierarchia*, praefatio, *loc. cit.*); N. STAUBACH, *Rex Christianus: Hofkultur und Herrschaftspropaganda*, *op. cit.*, vol. 2, pp. 89-90.

¹⁸¹ ESCOTO ERÍGENA, *Liber de Caelesti Hierarchia*, praefatio, *loc. cit.*

¹⁸² *Est quidem Ierarchia secundum me ordo divinus, et Scientia... perficere perficiendos sacratissima doctrina per inspectorum sacrorum Scientiam...* (ESCOTO ERÍGENA, *Liber de Caelesti Hierarchia*, III, *Quid sit Ierarchia*, *op. cit.*, col. 1044-1046).

¹⁸³ ESCOTO ERÍGENA, *Carmina*, X, 9-11, ed. M.W. Herren, *Iohannis Scotti Erigenae Carmina*, *Scriptores Latini Hiberniae*, vol. 12, Dublín, 1993, pp. 96-97.

Ya desde el epigrama en alabanza de San Dionisio Areopagita (Saint Denis, patrón de Francia) que abre lo que es la obra en sí misma, se entrevén los presupuestos sapienciales que Erígena va a aplicar a su traducción. Para el helenista irlandés, Dionisio Areopagita habría sido un *magnificus sofos* ateniense, un docto y preclaro *magister*, que, tras ser convertido por San Pablo, habría hecho brillar la luz de la *Sophia* celeste, proyectando los fulgores de la *angelica sapientia* sobre los hombres¹⁸⁴. Como se puede comprobar, la actitud de sapiencialización del cristianismo es muy similar a la de Alcuino de York. Esto se palpa especialmente en el vocabulario, en el manejo de la compleja terminología teológica griega del Pseudo-Dionisio, eligiendo Erígena sistemáticamente para la traducción giros latinos sapienciales.

La primera muestra de ello la encontramos cuando le llega el momento a Erígena de definir el concepto de *Teophania*. Una noción mística que es descrita en la traducción del maestro irlandés como una *sagrada visión* o manifestación que revela lo que ha sido ocultado por Dios, esto es, la *sapientissima Theologia*. Unas visiones a través de las cuales las *Virtutes* (jerarquías celestiales situadas entre las Dominaciones y las Potestades) habrían instruido a los Santos Padres de la Iglesia, ya que la primera misión de los ángeles sería enseñar a la Humanidad los misterios de Cristo para que así, a través de ellos, *la gracia de la ciencia divina* descienda sobre ésta¹⁸⁵.

Un segundo ejemplo, aún más elocuente, se presenta en el capítulo dedicado a los Serafines y los Querubines. Estas categorías angélicas, las más altas de la jerarquía celestial, tendrían ambas una definición sapiencial para Erígena. Así, la denominación hebrea *Seraphim* tendría varias significaciones latinas: *scientes* (sabedores), *incendentes* y *calefacientes*. Tres términos que denotarían en la *interpretatio* erigeniana dos propiedades seráficas: la purificación purgativa mediante el fuego de los pecados y la *propagación luciforme de la Sabiduría de Dios* que destruye las tinieblas de la Oscuridad¹⁸⁶.

Erígena da una vuelta de tuerca más a la definición de los *Seraphim* en el capítulo decimotercero, donde asimila la condición ígnea de éstos con una iluminación cognitiva, recibiendo calificaciones asociadas al poder y al saber, sea como *sumos sacerdotes* y *caudillos del Universo* después sólo de

¹⁸⁴ ESCOTO ERÍGENA, *Versio Sancti Dyonisii*, Epigramma in beatum Dionysium, *op. cit.*, col. 1037-1038.

¹⁸⁵ ESCOTO ERÍGENA, *Versio Sancti Dyonisii*, IV, Qui significet angelorum cognominatio, *op. cit.*, col. 1046-1048.

¹⁸⁶ ESCOTO ERÍGENA, *Versio Sancti Dyonisii*, VII, De Seraphim et Cherubim et de prima eorum Ierarchia, *op. cit.*, col. 1050-1053.

Dios, sea como *maestros* difusores de la Sabiduría divina e iluminadores de la ciencia mística¹⁸⁷.

En cuanto a los Querubines, repletos de la *sapientificae traditio*, serían las potencias celestes múltiples (entes colectivos) que encarnarían la ciencia y la sabiduría divinas (*multitudinem scientiae aut fusionem Sapientiae*), además de personificar *la altísima luz de la belleza de Dios*¹⁸⁸. Una definición de los *Cherubim* que se completa en el capítulo duodécimo, donde se constata que el *ordo* de los santos Querubines es partícipe de la Sabiduría y la ciencia más elevadas¹⁸⁹.

Significativamente, un destacado intelectual carolingio como el abad de Reichenau Walafrido Estrabón no percibía ninguna de estas acepciones en su definición de esta jerarquía angélica. En efecto, en su glosa sobre el *Libro de los Reyes*, Walafrido define así al Querubín: *angelicae dignitatis vocabulum est. Per «Cherubim» ergo angelica ministeria quae Conditori semper assistunt in Coelus*¹⁹⁰.

Por consiguiente, los Querubines de Walafrido no serían más que meros ministeriales que asisten al Creador sin ninguna función determinada. Lo cierto es que desconocemos si Juan Escoto Erígena o el Pseudo-Dionisio bebieron en alguna fuente para dotar de esta semántica sapiencial a estas jerarquías, pero resulta innegable que ello no era del dominio de muchos clérigos altomedievales.

Significativamente, Serafines y Querubines, potencias celestes asociadas a la Sabiduría, son situados *circa Deum*, en un «orden superior a todos los demás» (*ordo omnibus altiozem*), en la cima, por tanto, de la jerarquía divina, inmediatamente por encima de las Dominaciones y las Potestades, personificaciones hipostáticas evidentes de los principios de la *potestas* y la *fortitudo*.

Esta *interpretatio* sapiencial de la teología griega que representó la introducción en el Occidente latino del *De Caelesti Hierarchia*, una obra que fascinó inmediatamente a la *intelligentsia* carolingia, se correspondió con una imagen paralela en el nivel de la jerarquía eclesiástica. De este modo, en el *De Ecclesiastica Hierarchia* también traducido por Erígena, se establece que es el episcopado, gracias a su instrucción en la *sacra scientia*, quien remata y concluye la jerarquía humana, de igual modo que en los

¹⁸⁷ ESCOTO ERÍGENA, *Versio Sancti Dyonisii*, XIII, Quaere a Seraphim dicatur purgatus fuisse propheta Isaias, *op. cit.*, col. 1061-1064).

¹⁸⁸ ESCOTO ERÍGENA, *Versio Sancti Dyonisii*, *loc. cit.*

¹⁸⁹ ESCOTO ERÍGENA, *Versio Sancti Dyonisii*, XII, Quaere secundum homines Ierarchae angeli vocentur, *op. cit.*, col. 1060.

¹⁹⁰ WALAFRIDO ESTRABÓN, *Glossa Ordinaria super Liber III Regum*, c. 6, ed. J.P. Migne, *Patrologia Latina*, vol. 113, col. 589.

cielos las potencias asociadas a la Sabiduría divina, Serafines y Querubines, obtienen la preeminencia¹⁹¹.

Georges Duby ha dibujado con maestría la mentalidad eclesial asociada a este principio jerarquizador: «la consagración hace depositario al obispo del don de la *sapientia*, una mirada capaz de atravesar el velo de las apariencias para alcanzar las verdades ocultas. El obispo es el único en detentar las claves de la Verdad. Exorbitante privilegio, compensado por el deber de difundirla. De enseñar a los ignorantes, de reformar a los que se desvían. Por medio de la palabra. El obispo es el poseedor de la palabra»¹⁹².

Así pues, la versión erigeniana del *corpus dionysiicum* contribuyó poderosamente a la afirmación en la Europa carolingia de la cosmovisión propia del Ideal Sapiencial, principalmente en beneficio de la *auctoritas* del episcopado. Esta visión sería resucitada tras el año 1000 para sustentar las formulaciones de un episcopado nostálgico de los «buenos tiempos» carolingios y receloso ante la pujanza del monacato bajo la Orden de Cluny¹⁹³.

Ideología política e historiografía en época de Carlos el Calvo

Los *Annales Regni Francorum*, que los archicapellanes imperiales se habían encargado de redactar desde el año 788 como historia oficial de los Francos¹⁹⁴, se vieron truncados cuando en el año 830 su redactor, el archicapellán Hilduino de Saint-Denis, se había unido a la revuelta de Lotario. El vacío dejado por los *Annales* imperiales iba a ser rellenado por dos crónicas, los *Annales Bertiniani*, encargados por Luis el Piadoso al clérigo áulico Prudencio Galindo (luego obispo de Troyes) en el año 835, y por la crónica del conde-abad Nitardo de Saint-Riquier, el *De Dissensionibus Filiorum Ludovici Pii*, que ya tuvimos ocasión de revisar en un capítulo precedente.

Fue Nitardo un escritor capaz, que buscaba sus fuentes de inspiración en Salustio, Julio César (en especial, su *De Bello Civile*) y Virgilio, «un soplo de aire fresco entre tanto monje erudito y cronista de salón» al ser un hombre de acción, un militar que participó en los acontecimientos y que los relata con un estilo desprovisto de afectación aunque lleno de me-

¹⁹¹ PSEUDO-DIONISIO AREOPAGITA, *De Ecclesiastica Hierarchia*, 505; apud G. DUBY, *Les Trois Ordres ou l'imaginaire du Féodalisme*, op. cit., ed. cit, p. 169.

¹⁹² G. DUBY, *Les Trois Ordres ou l'imaginaire du Féodalisme*, op. cit., ed. cit, p. 45.

¹⁹³ Vid. B. FAES DE MOTTIONI, *Il corpus dionysiicum nel Medioevo*, Bolonia, 1977.

¹⁹⁴ Vid. L. MALBOS, «L'annaliste royal sous Louis le Pieux», *Le Moyen Age*, 72, 1966.

lancolía, si bien hay quien le ha definido como un *misántropo* obnubilado por las desgracias que sacudían el imperio¹⁹⁵.

En esta última crónica prevalece, lógicamente, la figura del rey que encargó su redacción, el propio Carlos el Calvo, muy por encima de la de sus hermanos, de entre los cuales se denosta abiertamente al emperador Lotario al tiempo que se ningunea sutilmente a su padre Ludovico Pío. Al difunto emperador Nitardo le alaba tan sólo en una ocasión, cuando en el año 839 desbarató una conjura de sus hijos, momento en el que lo define como *victorioso por la voluntad divina (nutu divino victor)*, aunque de inmediato recuerda su *decrepitud*¹⁹⁶. En cambio, Carlos el Calvo es representado como un rey prudente, elocuente y generoso¹⁹⁷.

En el ámbito propiamente ideológico, Nitardo parece alinearse en ocasiones con el *argumentum unitatis* del partido clerical imperial a pesar de escribir para Carlos el Calvo¹⁹⁸, mientras que en otros pasajes de sus crónicas se adhiere a la necesidad de dividir el imperio entre los tres hermanos¹⁹⁹. Por lo demás, la crónica de Nitardo de Saint-Riquier gira en torno al concepto de Bien Común (*utilitas publica*) en tanto que fundamento de la *res publica christiana*, un principio que estaría por encima de los intereses particularistas de los grupos de poder que desgajaron el imperio. Frente a esta *utilitas publica* se alzaría la *inicua ambición* de poder y riquezas (*iniqua cupiditas*) de la aristocracia y los miembros de la familia imperial, una ambición que los llevó al perjurio y la guerra entre padres e hijos, siendo a ojos de Nitardo la causa principal de la disgregación del Imperio Carolingio²⁰⁰.

Lo cierto es que el panorama dibujado por Nitardo de su tiempo es casi apocalíptico: invasiones, eclipses, anarquía, disensiones... De hecho, abandonará la redacción de su crónica en el invierno del año 843 y se retirará a la abadía de Saint-Riquier de la que era *rector*, la única posesión que le quedaba tras perder todos sus *hombres* en la región del Mosa (habían quedado en la *pars Imperii* de Lotario), y en la que tuvo que convivir con su enemigo Ricbodo, el abad regular designado por Lotario²⁰¹.

¹⁹⁵ FR. BRUNHÖLZL, *Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters*, op. cit., vol. 1, pp. 399-400.

¹⁹⁶ NITARDO DE SAINT-RIQUIER, *De Dissensionibus Filiorum Ludovici Pii*, I, 6, ed. cit.; K.J. LEYSER, *Communications and Power in Medieval Europe*, op. cit., p. 22.

¹⁹⁷ NITARDO DE SAINT-RIQUIER, *De Dissensionibus Filiorum Ludovici Pii*, III, 6, ed. cit.; K.J. LEYSER, *Communications and Power in Medieval Europe*, op. cit., p. 23.

¹⁹⁸ Vid. Phillippe DEPREUX, «Nithard et la *res publica*: un regard critique sur le règne de Louis Le Pieux», *Médiévales*, 22/23, 1992, pp. 149-161.

¹⁹⁹ K.J. LEYSER, *Communications and Power in Medieval Europe*, op. cit., p. 24.

²⁰⁰ K.J. LEYSER, *Communications and Power in Medieval Europe*, op. cit., p. 21.

²⁰¹ J.L. NELSON, *Public Histories and Private History in the Work of Nithard*, art. cit., p. 280.

Evidentemente, Nitardo estaba descorazonado tras participar en buena parte de las sangrientas batallas que tuvieron lugar entre Carlos el Calvo y el emperador Lotario, actuando como emisario entre las partes en varias ocasiones. Quizá su desencanto pudo deberse a una «tragedia familiar», dado que se vio aislado y sin conexiones familiares a partir del 843, sin que el rey Carlos el Calvo le recompensara con *honores* por los servicios prestados²⁰².

Sólo diez años después, moriría aún joven en la batalla de Agut/Angoumois intentando frenar una *razzia* vikinga (junio del 854) que cogió por sorpresa a la abadía de Saint Riquier, privándonos de la posibilidad de contar con su valioso testimonio sobre los años finales del reinado de Carlos el Calvo. Desgraciadamente, aparte de la difusión que tuvo en un primer momento entre los *fideles* de Carlos el Calvo (el público aristocrático al que fue dirigida por su autor), su brillante *De Dissensionibus* permaneció ignorada a lo largo del Medioevo, oculta en la biblioteca de Saint-Riquier, hasta que un erudito del siglo XVI la sacó a la luz.

En lo que toca al retrato que nos brinda del soberano que era su señor natural, Carlos el Calvo, el conde-abad Nitardo iba a introducir algunos episodios de exaltación regia. Así, relata cómo en el Sábado Santo del año 841 llegaron unos emisarios desde Aquitania al campamento del rey en Troyes trayendo consigo la corona y las insignias reales de ese reino, *una hazaña que maravilló mucho a todos* y que es considerada por el propio Nitardo como fruto de *la gracia de Dios*, dada la enorme dificultad para una partida de jinetes (*escasos en número y casi desconocidos*) de atravesar *ilesos* todo el país con tan valioso cargamento y llegar al campamento real el día preciso: *parecía que esto únicamente pudo haber tenido lugar por la gracia de Dios y con su aprobación*²⁰³.

Nitardo, decidido a presentar a su soberano como un gobernante ecuánime, inclinado a la negociación diplomática y celoso devoto de la *Iustitia* en la querrela con sus hermanos²⁰⁴, ocultó deliberadamente que la victoria de su señor y de Luis el Germánico en Fontenoy fue fruto de una traición, ya que su hueste atacó el campamento de Lotario violando de forma flagrante una tregua acordada unas horas antes, utilizando además una artera maniobra, pues el combate dio comienzo a las ocho de la mañana, cuando los hombres del emperador aún estaban durmiendo.

²⁰² J.L. NELSON, *Public Histories and Private History in the Work of Nithard*, art. cit., p. 289.

²⁰³ NITARDO DE SAINT-RIQUIER, *De Dissensionibus Filiorum Ludovici Pii*, II, ed. cit., col. 58; J.L. NELSON, *Public Histories and Private History in the Work of Nithard*, art. cit., p. 261.

²⁰⁴ Vid. H. PATZE, «*Iustitia* bei Nithard», *Festschrift für Hermann Heimpel zum 70 Geburtstag*, vol. 3, Gotinga, 1973, pp. 147-165.

Incluso, en una línea claramente providencialista, menciona que el combate de Fontenoy estuvo presidido por un aciago eclipse solar y que, poco después, Lotario no pudo cruzar el río Sena debido a un «milagroso» alzamiento de sus aguas en un día sin nubes, claras señales de que Dios estaba en su contra (de nuevo, el *iudicium Dei*)²⁰⁵.

Continuando con este discurso didáctico-moralista, el conde Nitardo consigna otros dos acontecimientos que tuvieron lugar inmediatamente antes de la batalla de Fontenoy en los cuales se reflejaría la ideología política del conde-abad de Saint-Riquier. En primer lugar, menciona el consejo (*conventu*) en el que Carlos el Calvo reunió a sus *fideles* en vísperas del combate, una reunión que le sirve de pretexto a Nitardo para sacar a colación dos hechos: en primer lugar, Carlos el Calvo le debe el trono a Dios, a la herencia paterna y al *consensus* de sus súbditos; en segundo lugar, en la búsqueda del Bien Común (*communem utilitatem*), el rey debe buscar en toda circunstancia el consejo de sus fieles, pues esto es *según la voluntad de Dios*.²⁰⁶ Son éstos acaso los primeros síntomas del modelo pactista protofeudal que Hincmar de Reims propugnará algunos años después en sus obras.

Hincmar de Reims, *factotum* político e intelectual del *Regnum occidental*

Sin duda, uno de los hombres más capaces, determinados y poderosos de la *Francia occidental* en tiempos de Carlos el Calvo fue Hincmar (m. 882), arzobispo de Reims e influyente consejero del propio rey²⁰⁷. De noble origen, había sido discípulo de Hilduino de Saint-Denis, abadía en la que profesó como oblató a tierna edad. Fue el propio abad Hilduino quien le introdujo en el círculo palatino de Luis el Piadoso. La caída en desgracia de su maestro y mentor (partidario de Lotario) lo arrastró, viéndose apartado de la corte y recluido en la abadía de Corbie en el año 830.

Hacia el 840 se le ve de nuevo descollar políticamente, ahora en el séquito de Carlos el Calvo. Este monarca le otorga su confianza y le consigue el arzobispado vacante de Reims en el año 845. Esta prestigiosa sede arzobispal iba a ser la plataforma política que convierta a Hincmar en un

²⁰⁵ J.L. NELSON, *Public Histories and Private History in the Work of Nithard*, art. cit., p. 265, n.º 55.

²⁰⁶ NITARDO DE SAINT-RIQUIER, *De Dissensionibus Filiorum Ludovici Pii*, II, ed. cit., col. 59.

²⁰⁷ Para un completo y exhaustivo perfil biográfico e intelectual, vid. J. DEVISSE, *Hincmar, archevêque de Reims, (845-882)*, 3 vols., *Travaux d'histoire ethico-politique*, 29, Ginebra, 1976, además del ya antiguo trabajo de H. SCHRÖERS, *Hincmar, Erzbischof von Reims. Seine Leben und seine Schriften*, Friburgo, 1884.

protagonista de primer orden en todos los acontecimientos del período, anulando casi por completo la figura, hasta hacía poco descollante, del arzobispo Drogón de Metz.

La cota máxima de su poder y prestigio la alcanzará cuando contribuya decisivamente a detener la invasión del *Regnum occidentalis* por parte de Luis el Germánico, una actuación que le convirtió en la cabeza visible del clero de este reino. Así, una vez conjurada la amenaza teutona, presidirá desde una posición de fuerza en mayo del año 859 el Sínodo de Metz, al que acudirán los reyes Carlos el Calvo (que ahora le debía el trono) y Lotario II. Un sínodo en el que la Iglesia gala planteará rigurosas exigencias a estos monarcas y al propio Luis el Germánico, sacando el máximo partido de su intervención en la difícil hora del 858²⁰⁸.

Entre el 860 (paz de Coblenza) y el 866, Hincmar de Reims ejerció una influencia preponderante sobre la política carolingia, asumiendo *el papel de salvador del reino*. Pronto se vuelve ambicioso y temerario. De esta forma, no duda en escribir un tratado sobre los abusos y rapiñas de la aristocracia laica (el *De Coercendis Militum Rapinis*), un tratado en cuyo *prae-fatio* se dirige a su soberano con una libertad de palabra inaudita²⁰⁹ y en el que muestra a Carlos el Calvo los pasos a seguir para instaurar el orden en el reino y poner coto a las fechorías de los nobles levantiscos, que entonces ya eran una plaga para los campesinos y que anunciaban las correrías de los *malhechores feudales* que tendrían lugar a finales del siglo X.

De hecho, de las cincuenta y ocho Capitulares promulgadas por Carlos el Calvo a lo largo de su reinado, se ha sugerido una intervención directa de Hincmar de Reims en seis de ellas (tres eran *ordines* de consagración), procediendo al menos diecinueve del propio *scriptorium* episcopal de Reims²¹⁰. Fue precisamente en este período cuando las Capitulares de Carlos el Calvo introdujeron la fórmula *consilium et auxilium*, tan recurrente en la época feudal, una fórmula en cuyo éxito la larga mano de Hincmar de Reims pudo tener algo que ver²¹¹.

Hincmar, siguiendo los pasos de San Gregorio Magno, modeló su discurso sobre la Realeza cristiana a partir del paradigma del ministerio episcopal aprovechando el paralelismo que le ofrecía la ceremonia de la unción

²⁰⁸ J. CALMETTE, *La diplomatie carolingienne, op. cit.*, p. 61.

²⁰⁹ J. CALMETTE, *La diplomatie carolingienne, op. cit.*, pp. 74-75.

²¹⁰ J.L. NELSON, *Legislation and Consensus in the Reign of Charles the Bald, art. cit.*, p. 208; vid. F.M. CAREY, «The Scriptorium of Reims during the Archbishopric of Hincmar», *Classical and Medieval Studies in Honor of E.K. Rand*, Nueva York, 1938, p. 51 y ss.

²¹¹ Vid. J. DEVISSE, «Essai sur l'histoire d'une expression qui a fait fortune: *consilium et auxilium* au IX^e siècle», *Le Moyen Age*, 74, 1968, pp. 187-188.

regia²¹². Si los obispos antes de ser ordenados debían jurar cumplir los cánones eclesiásticos, los reyes debían igualmente jurar cumplir las leyes del reino antes de ser ungidos. De esta forma, los obispos que le habían ungido serían los vigilantes del buen comportamiento del soberano.

En efecto, el discurso político de Hincmar se resumiría en la fórmula que acuñó, al final de su vida, en una carta al rey-niño Luis III, recordándole que había sido elegido rey *bajo la condición de que sirviera a las leyes*, de lo que se infería que si llegara a transgredirlas dejaría de ser rey *ipso facto*, en la línea del isidoriano *Rex eris si recte facias*²¹³. Lo cual no quiere decir que Hincmar de Reims apoyara el tiranicidio. En su pensamiento providencialista inspirado en la epístola de San Pablo a los Romanos, los *malos reges* serían un mal que permite Dios a consecuencia de los pecados del pueblo, mientras que los *bonos reges* son un don suyo²¹⁴.

Sea como fuere, en el año 866 la estrella política de Hincmar se apagaría por intentar desafiar incluso la *auctoritas* del pontífice. Y se encontró con que había medido mal sus fuerzas, perdiendo el pulso que echó al papa Nicolás I en torno a la deposición de su enemigo, el arzobispo de Soissons. No retornaría a su posición de absoluta preeminencia en el reino hasta la muerte de Carlos el Calvo (año 877), cuando ejerza el liderazgo de los *maiores palatii* durante los reinados del débil Luis el Tartamudo y de sus dos hijos, aún niños.

En todo caso, a su muerte en el año 882, Hincmar *había hecho grande* a la sede de Reims, convirtiéndola en la principal del *Regnum occidentalis* (algo que ya era *de iure* desde los días de San Remigio) así como en una sede arzobispal con prerrogativas metropolitanas que quedaría ya ligada por siempre a la Realeza francesa²¹⁵.

Por otro lado, como tantos otros intelectuales del período, Hincmar terció en la polémica sobre la doble predestinación que sacudía el mundo carolingio. Fruto de ello fue su redacción de un opúsculo, el *De Praedestinatione contra Gothescalcum*, dirigido a rebatir las doctrinas heréticas de Gottschalk de Orbais, que remitió seguidamente al rey Carlos el Calvo. En la *epistola ad Carolum Regem* que abre este tratado teológico, el arzobispo de Reims esboza un retrato sapiencial de su soberano Carlos el Calvo.

²¹² J.L. NELSON, *Kingship and Empire*, art. cit., p. 66.

²¹³ J.L. NELSON, *Kingship, Law and Liturgy*, art. cit., p. 134, n.º 3; J. DEVISSE, *Hincmar et la Loi*, op. cit., p. 79.

²¹⁴ *Quod bonos reges Deus facit, malos permittit* (HINCMAR DE REIMS, *De Regis Persona et Regio Ministerio*, I, ed. J.P. Migne, *Patrologia Latina*, vol. 125, col. 98); J.L. NELSON, *Kingship, Law and Liturgy*, art. cit., p. 134, n.º 4.

²¹⁵ Rosamond MCKITTERICK, «The Carolingians Kings and the See of Rheims, 882-987», *Ideal and Reality in Frankish and Anglo-Saxon Society*, op. cit., pp. 228-230.

En efecto, Hincmar da gracias de Dios por haber despertado en el corazón del monarca *el amor por la Verdad y la diligencia en la ciencia de la Fe*. Reconoce además en el rey Carlos su *prudencia e inteligencia para las Letras*, tanto en su *meditación* como en su *ejercicio*, cualidades *inspiradas por Dios*²¹⁶. Es interesante el colofón de la epístola porque en él se adivina una proposición enmarcable en un discurso de la Realeza sapiencial. En efecto, el arzobispo Hincmar considera que la *devota y cotidiana* dedicación al *studium* del monarca franco, en la medida en que se le permiten los asuntos públicos, resulta de utilidad *para el aumento de la Santa Iglesia*²¹⁷.

Hombre de escasas virtudes literarias, Hincmar escribió numerosos tratados doctrinales en los cuales abordó cuestiones que tocan muy de cerca la temática alcuínica del Ideal Sapiencial. Ahora bien, su óptica estaba condicionada por una mentalidad que De Ghellinck define así de rotundamente: «Hincmar no sentía la menor fascinación por los modelos de la Antigüedad Clásica»²¹⁸. De hecho, atacó sin piedad la curiosidad científica *graeco modo* de algunos de sus contemporáneos.

En resumidas cuentas, Hincmar estaba en las antípodas ideológicas de un Juan Escoto Erígena. Además, no parecía gustarle que los laicos se instruyeran. De esta forma, atacó duramente al erudito aristócrata laico Conrado de Argengau, poseedor de una importante biblioteca, por sus pretensiones intelectuales, escribiendo que su *ciencia es frívola e inútil para sí mismo y para los demás*²¹⁹.

A pesar de todo, Hincmar desarrolló un tema sapiencial, el de la *schola palatina*, en una carta dirigida al rey Luis el Germánico en el año 858, el mismo año en que contribuyó enérgica y decisivamente a frenar la invasión del *Regnum occidentalis* por parte de éste y a sofocar la rebelión nobiliaria contra Carlos el Calvo²²⁰. En esta carta el arzobispo de Reims admonizaba al rey teutón para que su palacio fuera un lugar sagrado y no *un centro de*

²¹⁶ *Deo gratias agimus qui cor vestrum ad amorem suum accendit et ad cognitionem Veritatis et orthodoxae Fidei Scientiam et diligentiam ignivit: prudentiam quoque et intelligentiam vobis in Litteris divinitus inspiratis donavit, et in earum meditatione atque exercitatione...* (HINCMAR DE REIMS, *De Praedestinatione contra Gothescalum*, Hincmari epistola ad Carolum Regem, ed. J.P. Migne, *Patrologia Latina, op. cit.*, ed. J.P. Migne, vol. 125, París, 1879, col. 49-50).

²¹⁷ *Quantum vobis pro Rei Publicae negotiis licet, studium vestrae devotionis quotidiano augmento ad utilitatem Sanctae suae Ecclesiae provehit* (HINCMAR DE REIMS, *De Praedestinatione contra Gothescalum, loc. cit.*).

²¹⁸ J. DE GHELLINCK, *Littérature latine au Moyen Age, op. cit.*, vol. 1, pp. 104-106.

²¹⁹ J.L. NELSON, *Charles le Chauve et les utilisations du savoir, art. cit.*, p. 45; HINCMAR DE REIMS *et alii, Annales Bertiniani*, anno 862, ed. F. Grat, París, 1964, p. 95.

²²⁰ P. RICHÉ, *Les carolingiens, op. cit.*, p. 174.

sacrilegio, a un tiempo que expresaba su ideal de una *domus regia* que fuera una escuela donde la *disciplina* (en el sentido más amplio de este término, pues Hincmar la entiende como una *correctio* de los hábitos y el habla) fuera adquirida tanto por los *scolastici* como por el resto de los *palatini*²²¹.

Lo cierto es que el *scriptorium* de la catedral de Reims estuvo muy ocupado en esos años. Entre los *florilegia* compuestos por Hincmar entre intriga e intriga aparece en el 871 un verdadero espejo de príncipes encargado expresamente por Carlos el Calvo a su arzobispo, el *De Regis Persona et Regio Ministerio*. Este encargo lo aprovecha Hincmar para recordarle al rey en el prefacio una cita bíblica (*Ageo*, II, 11), muy manida en los tiempos carolingios, que sitúa la *auctoritas* en el campo sacerdotal: *interroga a los sacerdotes sobre mi Ley*²²².

Precisamente, este pasaje del profeta Ageo era invocado por los obispos carolingios en el prólogo de los cánones que dirigieron a los tres hermanos reyes entonces reunidos en el Cónclave de Thionville del 844, en el cual se sentaron las bases de la *confraternitas* de los *tria regna*, según ya vimos. Y lo cierto es que en el *De Regis Persona et Regio Ministerio* Hincmar, un hierócrata convencido, no duda en excluir el arquetipo del Rey Sabio del amplio elenco de funciones regias que aborda, contempladas éstas en su mayoría como propias del *ministerium* eclesial de un seglar, lo que hace aún más llamativa la ausencia de este tema tan propio de la teología política.

En el capítulo tercero rememora el canto a la humildad de los reyes que entonara San Gregorio Magno en los *Moralia in Job*, una negación en último término de la gloria de la *potestas* secular en tanto que parte de lo mundano. Esta exhortación a la humildad del poder temporal tiene sus consecuencias en el capítulo cuarto, donde Hincmar, siguiendo el *Liber Officiorum* de San Ambrosio, advierte a Carlos el Calvo que los reyes no deben enorgullecerse de su sabiduría sino apoyarse en buenos consejeros, *personas que destaquen por sus buenas obras, doctrina, integridad, gravedad irrepreensible, vida honesta y sabiduría* (resulta evidente que está pensando en el *ordo* episcopal)²²³.

²²¹ *Et ideo domus Regis schola dicitur, id est disciplina; quia non tantum scolastici, id est disciplinati et bene correcti, sunt, sicut alii, sed potius ipsa schola quae interpretatur disciplina, id est correctio, dicitur, quae alios habitu, incessu, verbo et actu atque totius bonitate continentia corrigat* (HINCMAR DE REIMS, *Epistola ad Ludovicum Regem*, ed. G.H. Pertz, *M.G.H. Capitularia Regum Francorum*, vol. 2, p. 486; *apud* R. MCKITTERICK, *The Palace School of Charles the Bald*, art. cit., p. 326); M. PACAUT, *La théocratie*, op. cit., pp. 234-235; A.B. MARTINO, *Mentalidades e Historia. La Francia medieval en los siglos IX al XI*, op. cit., pp. 59-60.

²²² *...interroga sacerdotes Legem meam* (HINCMAR DE REIMS, *De Regis Persona et Regio Ministerio*, praefatio ad Carolum Regem, ed. J.P. Migne, *Patrologia Latina*, vol. 125, col. 833).

²²³ HINCMAR DE REIMS, *De Regis Persona*, IV, ed. cit.

El único resquicio que deja Hincmar en su *De Regis Persona* al arquetipo político de la Realeza sapiencial aparece ante nosotros en el capítulo quinto cuando, parafraseando la *Civitas Dei* de San Agustín (V, 24), introduce una recomendación al *scientiam regnandi populos*, esto es, a *reinar sabiamente a los pueblos*, pues el monarca cristiano debe *poseer la ciencia del gobierno de los pueblos para reinar feliz y justamente*²²⁴. Sin embargo, el arzobispo no se extiende sobre el contenido de esta *scientiam regendi* que sería intrínseca a la Realeza cristiana.

Cuando Hincmar se dirija años después a otro monarca en la cima de su poder como Carlos III el Gordo de Suabia, rey de Alemania e Italia y coronado emperador por el papa Juan VIII (año 881), aceptará reconocerle expresamente su posesión de virtudes clericales como la sabiduría. Así, cuando Hincmar escriba a Carlos el Gordo para expresarle su opinión acerca de la importante cuestión de la educación de los hijos huérfanos del rey Luis II el Tartamudo, los reyes-niños Carlomán y Luis III, el arzobispo solicita el *sabio consejo* y el *auxilio del poder* del emperador para que se designen educadores idóneos para los jóvenes monarcas²²⁵.

Lo cual no quiere decir que, una vez inmerso en la carta, Hincmar exponga su visión de cómo debe ser esta educación, una educación centrada en inculcar a los jóvenes reyes que su *regium ministerium* consiste en *honrar a los ministros del clero, no permitir que los inicuos alcancen dignidades, ser defensores de la Iglesia y de la patria, protectores de las viudas y los huérfanos, perseguidores de los ladrones, los adúlteros, los parricidas y los perjuros, no albergar en su corte a los bufones, así como desechar las supersticiones de los magos y las pitonisas*²²⁶.

Está claro que esta breve disertación sobre el aleccionamiento de un joven soberano resulta muy sintomática de la importancia otorgada por los obispos carolingios a la educación de los reyes como un instrumento de su control ideológico del reino. Era vital la inculcación en la mente de los jóvenes monarcas de una *scientia regendi* ceñida a unos principios

²²⁴ *Nihil felicius esse rebus humanis quam regnare, miserante Deo, Scientiam regnandi habentes, ex libro Augustini De Civitate Dei: Qui vera pietate praediti bene vivunt, si habeant Scientiam regendi populos, nihil felicius rebus humanis, quam, si Deo miserante, habeant potestatem. Nos christianos Reges ideo felices dicimus, si iuste regnant* (HINCMAR DE REIMS, *De Regis Persona*, V, op. cit.).

²²⁵ *Precamus, domine charissime, ut vestro sapienti consilio et potestatis auxilio reveletis et istos iuvenes, reges nostros, propinquos vestros, et pupilos sine patre loco filiorum teneatis... Sapientia et potestate vestra eos revocate...* (HINCMAR DE REIMS, *Epistola ad Carolum III Imperatorem ut Ludovici Balbi sobrini sui idoneos educatores et consiliarios constituat*, 1, ed. J. Migne, *Patrologia Latina*, vol. 125, col. 989-994).

²²⁶ HINCMAR DE REIMS, *Epistola ad Carolum Imperatorem*, 3, op. cit.

hierocráticos que circunscribían la Realeza a actividades tales como la defensa del reino, el reparto de limosnas o la persecución de los parricidas y los histriones, mientras que los obispos guiaban paternalmente sus pasos, constituidos como *iustos super negotia Regni*.

El arzobispo de Reims se lo recordaba a sus colegas, los obispos del *Regnum occidentalis*, en una *admonitio* que les dirigía en torno a la figura del rey-niño Carlomán. La *admonitio* se abría con una definición sin ambages: la *auctoritas* sagrada pertenece al episcopado y la *potestas* a los reyes²²⁷. Y es que las virtudes regias son únicamente dos para Hincmar: la *iustitia* y la *pietas*, aunque, precisa a continuación, *en los reyes es más digna de alabanza la piedad religiosa*²²⁸.

El sueño hierocrático de Hincmar parece ser un rey concentrado exclusivamente en la oración y la penitencia, al estilo de los últimos años de humillaciones penitenciales del emperador-monje, Luis el Piadoso. Entretanto, los obispos son ensalzados por su pluma: *como dijo San Ambrosio, en el obispo residen todos los órdenes: porque si primero es sacerdote, esto es, príncipe de los sacerdotes, también es profeta y evangelista, conteniéndose en él el resto de los oficios y ministerios de la Iglesia*²²⁹.

Todo el ideario hincmariano fue sistematizado en la última y más célebre obra de Hincmar de Reims, el *De Ordine Palatii*, su testamento político, un *speculum principis* dirigido en el año 882 a los dignatarios palatinos (*maiores palatini*) para brindarles su autoritativa opinión sobre la formación del rey-niño Carlomán: *pro institutione regis*. En el *De Ordine Palatii* de Hincmar de Reims podemos descubrir el legado ideológico de una época que agonizaba: la carolingia. En primer lugar, nos llama la atención su *praefatio*. Para justificar el hecho de arrogarse la posición de supremo consejero de los *proceres Regni* y del propio soberano en una cuestión tan delicada como el ordenamiento del reino, los *negotiis palatinis*, Hincmar acude a la etimología del término griego *episkopos*, interpretado en el tratado irlandés *De Duodecim Abusivis* como el latín *speculator*, esto es, centinela o guardián.

En efecto, para Hincmar, el obispo es el guardián del reino, un *speculator* que compone *specula principum* para guiar a los reyes, según anunció el profeta Ezequiel sobre la dignidad episcopal: *speculatorem dedi te domui*

²²⁷*auctoritas sacra pontificum et regalis potestas* (HINCMAR DE REIMS, *Admonitio ad episcopos Regni pro Carolomanno Rege apud Sparnacum facta*, I, ed. J.P. Migne, *Patrologia Latina*, op. cit., col. 1007-1118).

²²⁸ *Regiae virtutes praecipue duae sunt: Iustitia videlicet et pietas: Verumtamen in Regibus plus laudatur pietas* (HINCMAR DE REIMS, *Admonitio ad episcopos*, XXII, op. cit.).

²²⁹ HINCMAR DE REIMS, *Admonitio ad episcopos*, IV, op. cit.

Israel (III, 17)²³⁰. Finalmente, recurre a la *auctoritas* de un personaje tan prestigioso como el abad de Corbie, Adelardo, un primo y consejero de Carlomagno a quien veíamos envuelto en las luchas por el poder del lado de su hermano Wala y a quien Hincmar define como un *hombre anciano y sabio*.

Él y no otro habría sido la fuente de inspiración del *De Ordine Palatii*, que habría sido compuesto a partir de un opúsculo perdido del abad de Corbie²³¹. Hincmar asegura que él transcribió en su adolescencia esta obra de Adelardo, una afirmación con la que se cubre las espaldas. Lo cierto es que Hincmar pasó los años de su postergación de la corte en la abadía de Corbie (*circa* 830), pero para entonces Adelardo ya había muerto, por lo que no sabemos a ciencia cierta si llegó a tener contacto con el abad.

En cualquier caso, lo que nos interesa realmente es el mensaje que Hincmar de Reims está transmitiendo tras el parapeto de la autoría de Adelardo de Corbie. Él no innova, parece estar diciéndonos, no propone nada que no se dijera ya en los tiempos del glorioso Carlomagno, la época de los sabios *seniores*. La estrategia autoritativa del arzobispo es, por consiguiente, transparente.

De entre los pasajes de esta obra, llama poderosamente la atención la mención de Alejandro Magno como ejemplo de *Rex sapiens et fortis*, un *cosmocrator* que unía la sabiduría y la fortaleza en su persona²³². Es ésta probablemente la primera mención en el marco de un *speculum* carolingio de un tema que hará fortuna en la literatura política medieval, el *exemplum Alexandrii*, si bien en la plena Edad Media será Quinto Curcio y no Quintiliano, como en el caso de Hincmar de Reims, la principal fuente de inspiración.

Con respecto a la función política del episcopado, además de su ya mencionada condición de *speculatores Regni*, Hincmar introduce la idea de que el episcopado, en cuanto *culmen regiminis* («cima del gobierno»), debe enseñar las leyes divinas al pueblo, de las cuales es el único custodio²³³. En cuanto a los consejeros áulicos del rey, cuyo papel era trascen-

²³⁰ *Ut beatus Cyprianus dicit: ab episcopo quid sui nominis dignitas teneat inquiratur, quoniam episcopus, cum Graecam nomen sit, speculator interpretatur... cum sub Ezechielis prophetae persona, episcopo officii sui rationem denuntiat, ita inquit: Speculatorem dedi te domui Israel* (HINCMAR DE REIMS, *De Ordine Palatii*, c. V, *op. cit.*).

²³¹ HINCMAR DE REIMS, *De Ordine Palatii*, c. XII, *op. cit.*

²³² *Et legimus (Quintiliano, I, 1) quomodo Alexander in pueritia sua habet baiulum nomine Leonidem... unde in adulta aetate sapiens et Rex fortis seipsum reprehendebat...* (HINCMAR DE REIMS, *De Ordine Palatii*, c. I, *loc. cit.*).

²³³ *Habet quippe ordo sacerdotalis leges divinitus promulgatas, qualiter quisque ad culmen regiminis, videlicet episcopatus, venire debeat... qualiter doceat et recte docens* (HINCMAR DE REIMS, *De Ordine Palatii*, c. VII, *op. cit.*).

dental en el esquema político medieval, Hincmar de Reims concede que puedan ser tanto clérigos como laicos pero precisa que deben temer al *ministerium Deum*, esto es, a la Iglesia, no debiendo anteponer nada a los intereses del reino con la excepción de su salvación eterna. Deben ser sabios estos *consiliarios*, pero sabios, matiza el arzobispo, que no daba una puntada sin hilo, no según *la sabiduría de este siglo*, a la que considera radicalmente como *enemiga de Dios*, sino según la recta y justa Sabiduría que está por encima de la astucia humana²³⁴.

Por consiguiente, podemos concluir que Hincmar presentó un discurso sapiencial definido sobre el poder político, si bien éste era un discurso de índole levítica que se centraba siempre en los *consiliarii* clericales. En fin, dentro de esta clara exhibición de pactismo protofeudal y clericalismo, Hincmar desliza un atributo sapiencial aplicado al laicado. Así, en el capítulo dedicado a los *senatores y proceres Regni* habla de la *auctoritas regia* que, según la costumbre, estaría facultada a convocarlos en asamblea, así como, inmediatamente a continuación, reconoce que esta asamblea es depositaria colectivamente de una *sabiduría ororgada por Dios (sapientia a Deo data)*²³⁵ que les permite escoger lo mejor para el reino.

Es posible que haya una relación entre la concepción, tan querida a los teóricos carolingios, de la *unanimitas Regni*²³⁶ y la vieja idea, de raíces romanas refrendadas por las *Institutiones* de Justiano, de que era necesaria la *auctoritas* para poder legislar²³⁷. El proceso lógico y discursivo sería aquí el siguiente: si la asamblea, en cuanto expresión de la *unanimitas* y la *mox Regni* (esto es, la tradición consuetudinaria) detenta la *auctoritas*, en consecuencia, también es receptora de la *sapientia* inherente a ella. De acuerdo con esto, Hincmar abogó porque la asamblea del reino tomara sus decisiones con plena libertad de espíritu, *non ex potestate* (es decir, no bajo presión de los poderes laicos, en concreto, de la Realeza), sino a partir de su propio criterio intelectual (*ex proprio mentis intellectu vel sententia*)²³⁸.

En palabras de Louis Halphen, el mensaje de Hincmar de Reims, su auténtico testamento político en vísperas de su muerte, residió en esta idea central: «el Imperio Carolingio había alcanzado su grandeza gracias a que los reyes francos se habían mostrado dóciles a los consejos de aquellos que

²³⁴ HINCMAR DE REIMS, *De Ordine Palatii*, c. XXXI, *op. cit.*

²³⁵ HINCMAR DE REIMS, *De Ordine Palatii*, c. XXXIV, *op. cit.*

²³⁶ Vid. Marta CRISTIANI, «Dall'*unanimitas* all'*universitas*. Da Alcuino a Giovanni Scoto Erigena: Lineamenti ideologici e terminologia politica della cultura del secolo IX», *Studi storici*, 100-102, 1978.

²³⁷ Vid. Walter ULLMANN, *Law and Politics in the Middle Ages: an introduction to the sources of medieval political ideas*, Londres, 1975.

²³⁸ Louis HALPHEN, «Le *De Ordine Palatii* d'Hincmar», *Revue Historique*, 183, 1938, p. 8.

estaban mejor situados para dirigirles a la salvación, a saber, los obispos, portavoces del Rey de reyes. Gracias a ellos la voluntad divina se daba a conocer y las piezas de ese mecanismo admirablemente ensamblado que es el reino reposaban a fin de cuentas sobre la Sabiduría divina»²³⁹. Janet L. Nelson ha apostillado, en esta dirección, que «el pensamiento político de Hincmar constituye un puente entre la ideología teocrática y la Realeza feudal»²⁴⁰.

En efecto, al final de los días de Hincmar, coincidiendo con los últimos estertores del mundo carolingio, los obispos francos iban a asumir un papel dirigente en el Reino Occidental en tanto que «señores del Mundo», siendo ahora «antes los sustitutos del poder real que sus instrumentos», como había venido ocurriendo hasta entonces²⁴¹.

En este sentido, cabe mencionar la decisiva intervención en el año 888 del sucesor de Hincmar en la sede arzobispal de Reims, Fulques, en la elección como rey de Francia del conde Eudes de París, un experimentado caudillo militar, en perjuicio del carolingio Carlos, un príncipe de sólo nueve años de edad a quien el arzobispo descalifica por *la inmadurez de su cuerpo y de su ciencia (corpore simul et scientia parvulus)*²⁴². El rey debía, en la difícil hora de las incursiones vikingas que entonces arrasaban el Occidente, reunir en su persona la fortaleza y la sabiduría. En caso contrario, la *maior et sanior pars* del reino podía elegir un rey que acaso no tuviera la sangre de Carlomagno pero sí las virtudes políticas necesarias para gobernar.

Mientras tanto, se iniciaba el rápido proceso de descomposición del *Regnum occidentalis* que conduciría a la formación de los principados territoriales bajo la débil égida robertiana. Las élites locales habían perdido la fe en el ideal unitarista e imperial que una familia, la carolingia, había esgrimido como una antorcha política durante más de un siglo²⁴³. La desaparición del estado carolingio y la consiguiente atomización feudal dejarían a la Iglesia como la única garante de la civilización en Europa durante siglos.

²³⁹ L. HALPHEN, *Le De Ordine Palatii d'Hincmar*, art. cit., p. 9.

²⁴⁰ J.L. NELSON, *Kingship, Law and Liturgy*, art. cit., p. 171.

²⁴¹ G. BÜHRER-THIERRY, *L'épiscopat en Francie orientale et occidentale à la fin du IXe siècle*, art. cit., p. 361; vid. Janet L. NELSON, «Not bishops bailiffs but Lords of the Earth: Charles the Bald and the problem of sovereignty», *The Church and Sovereignty c. 590-1918. Essays in honour of Michael Wilks*, Oxford, 1991, pp. 23-34.

²⁴² FLODOARD, *Historia Remensis Ecclesiae*, IV, 5; ed. I. Heller y G. Waitz, *Monumenta Germaniae Historica, Scriptores*, vol. 13, Hannover, 1881, p. 563; J.L. NELSON, *Kingship and Empire*, art. cit., p. 73.

²⁴³ Vid. Jan DHONT, *Études sur la naissance des principautés territoriales en France (IXe-Xe siècle)*, Brujas, 1948.

CAPÍTULO XVII

Los epígonos del Ideal Sapiencial carolingio en Alemania y Lotaringia

La creación del *Regnum Theutonicum*: Luis el Germánico

El *Regnum Theutonicum* o Reino Oriental de los Francos parecía, a primera vista, un baluarte territorial de menor entidad y viabilidad que el Reino Occidental, la futura Francia o, incluso que el *Regnum Lotharii*, extendido a lo largo de una estrecha franja renanoitaliana desde Aquisgrán hasta Roma. Constituido por territorios anexionados a los Sajones, los Turingios y los Eslavos por los Francos, era apenas algo más que un territorio de frontera superficialmente cristianizado.

En efecto, el corazón de las tierras ancestrales de los Francos (la llamada *Kerngebiet*) había quedado en manos de sus hermanos Lotario y Carlos el Calvo, receptores asimismo de los *ornamenti regales* de Luis el Piadoso (corona, cetro...), símbolos ancestrales de la soberanía. De hecho, Luis el Germánico nunca llevó corona ni ornamento alguno en las ceremonias públicas de su reinado, haciendo de su espada la única insignia de su dignidad regia¹. Nadie hubiera podido intuir entonces que la dignidad

¹ Con la excepción de las reliquias de la Santa Cruz (el *Lignum Sanctae Crucis*), regalo de su padre Luis el Piadoso y que le acompañaban en numerosas expediciones encabezando a sus huestes como símbolo de la eterna victoria de Cristo sobre los paganos. Era ésta una costumbre de los emperadores bizantinos, devotos de la Vera Cruz de San

imperial romana sería trasladada al siglo siguiente a Alemania para residir allí durante casi mil años en la forma del Sacro Imperio Romano Germánico. Sin embargo, Luis el Germánico consiguió establecer los fundamentos de un reino sólido que haría posible el *Reich* de los mil años fundado por los otónidas.

El concepto geopolítico de *Regnum Francorum orientalis* aparecía por vez primera en la documentación en un diploma del emperador Luis el Piadoso emitido en su *palatium novum* de Frankfurt el 19 de octubre del año 823, veinte años antes del Tratado de Verdún². Pero no sería hasta el Tratado de Verdún (843) el que tuviera lugar el acta de nacimiento del Reino Teutónico, bajo la égida de Luis el Germánico (rey de Baviera desde el 826) y con Frankfurt como *principalis sedis*³. Este nuevo reino enseguida aspirará a jugar un papel protagonista en la política europea. De hecho, según refiere Reginon de Prüm en su *Chronicon*, la capilla del antiguo *palatium* carolingio de Frankfurt será reconstruida por Luis el Germánico imitando el modelo de la capilla palatina de Santa María de Aquisgrán, la Tercera Roma carolingia⁴.

Esencialmente un «reino de frontera», situado en los llamados *fnes Imperii* (que entonces coincidían con las fronteras de la Cristiandad), amenazado en sus lindes por Normandos, Eslavos y Magiares y confrontado con la dura realidad de la llamada *marca silvatica* (zonas agrestes sin roturar, como la Selva Negra)⁵, el Reino Teutónico tuvo las oportunidades de expansión y botín que se les negaron al resto de los reinos carolingios pero, sin duda, carecía del grado de cristianización y civilización de que disfrutaban los reinos de Lotario y Carlos el Calvo.

Con todo, en el año 847, en vísperas del nacimiento del reino, ya había en torno a tres mil quinientas iglesias en su territorio. Una cifra que puede dar una idea de los avances de la cristianización de Alemania,

Constantino, que los carolingios imitaron (M. McCORMICK, *Eternal victory. Triumphal Rulership in Late Antiquity*, op. cit., pp. 156, 169-170, 210 y 220-221). En contraste con Luis el Germánico, su hermanoastro Carlos el Calvo llevaba siempre en sus desplazamientos sus tres coronas (correspondientes a Neustria, Aquitania y Lotaringia), a las cuales añadiría una corona bizantina tras ser coronado emperador por el papa en el año 875.

² Thomas ZOTZ, «Le palais et les élites dans le royaume de Germanie», *La Royauté et les élites dans l'Europe carolingienne*, op. cit., p. 233.

³ Vid. C. BRÜHL, *Deutschland-Frankreich. Die Geburt zweier Völker*, Colonia / Viena, 1990, y John B. GILLINGHAM, *The Kingdom of Germany in the High Middle Ages*, Londres, 1971.

⁴ REGINON DE PRÜM, *Chronicon*, anno 876, ed. F. Kurze, M.G.H. Scriptores, Hannover, 1890, p. 111 (*apud* M. INNES, *Kings, monks and patrons*, art. cit., p. 319).

⁵ A. DOPSCH, *Die Wirtschaftsentwicklung der Karolingerzeit*, op. cit., t. 1, p. 363.

si bien aún quedaba mucho por hacer en extensas áreas, en especial en las marcas⁶. Otro síntoma de este proceso de cristianización lo encontramos en la redacción del *Heliand*, un poema épico en antiguo sajón compuesto en la abadía de Fulda hacia el 820 que narra la vida de Cristo como si de un antiguo héroe germánico se tratara⁷.

Además, por encargo del propio Luis el Germánico se compusieron en alto alemán el *Muspilli*, un anónimo poema épico sobre el Juicio Final deudor de tradiciones orales germánicas, y el *Liber Evangeliorum* del monje Otfrido de Wissemburgo en el que se representaba a Cristo no como el manso Cordero de Dios sino como un terrible Rey Guerrero que conduce a su ejército celestial a la victoria⁸. La Iglesia en el Reino Teutónico se acomodó a este *ethos* marcial y surgió una liturgia de guerra para acompañar las expediciones del rey a los territorios eslavos⁹. Por ejemplo, en la abadía de Fulda se cantaron mil misas por el éxito de la campaña de Luis el Germánico contra los Búlgaros.

Realeza triunfal y Realeza sapiencial: Luis el Germánico *versus* Carlos el Calvo

En el balance del largo reinado de Luis el Germánico hay que mencionar su fracaso más estrepitoso, cuando cedió ante Carlos el Calvo en la carrera por obtener el título imperial a la muerte de Luis II de Italia (875). Apenas un año después moría en Frankfurt. Un fracaso político que bien pudo deberse a que su hermanastro le superaba ampliamente en la virtud regia de la *eruditio*, algo que habría ponderado seriamente el papa Juan VIII, según ya vimos, a la hora de decidirse por la coronación como emperador romano de Carlos el Calvo.

La febril carrera por la candidatura imperial que se abrió con la enfermedad de Luis II de Italia (871) se había apoyado en el prestigio político de los dos candidatos y parece ser que Luis el Germánico no pudo poner en la balanza del prestigio un perfil salomónico. Y eso que contaba con

⁶ W. ULLMANN, *The Carolingian Renaissance and the Idea of Kingship*, *op. cit.*, p. 40.

⁷ D.A. BULLOUGH, *The Age of Charlemagne*, *op. cit.*, *ed. cit.*, p. 118; sobre esta obra, *vid.* Jürgen EICHHOFF y Irmengard RAUCH (eds.), *Der Heliand*, Darmstadt, 1973.

⁸ J.L. NELSON, *Kingship and Empire*, *art. cit.*, p. 74; Franz Reiner ERKENS, «Der Herrscher als Gotes drút. Zur Sakralität des ungesalbten ostfränkischen Königs», *Historisches Jahrbuch*, 118, 1998, pp. 2-4.

⁹ *Vid.* Michael MCCORMICK, «The liturgy of War in the Early Middle Ages: Crises, Litanies and the Carolingian Monarchy», *Viator*, 15, 1984, pp. 1-23.

una clara superioridad militar y con el importante apoyo de dos preladados del palacio de Letrán (el obispo Formoso de Porto, antiguo *legatus* en Bulgaria, y el *nomenclator* Gregorio) que encabezaban un *lobby* proalemán en Roma conocido como los *tarquinios*¹⁰. Pero la voluntad del pontífice se impuso sobre cualquier otra consideración. Carlos el Calvo, el *príncipe del renacimiento carolingio* que eludía siempre que podía el combate, se impondría finalmente sobre su hermanastro, un príncipe guerrero sin excesivas inquietudes intelectuales.

Bien es cierto que Luis el Germánico no fue un patán ni un *Rex illiteratus*, ya que hay evidencia de que poseía una importante biblioteca¹¹. No deja de ser relevante, en este sentido, el hecho de que el abad Rábano Mauro le dedicara su enciclopédico *De Universo sive De Rerum Naturis* y que el propio Luis el Germánico le solicitara un comentario del *Libro de Jeremías* para encontrar reposo de los tumultos políticos en la *lectio divina*¹². A partir del prefacio de estas obras se deduce de forma irrefutable que estas dedicatorias no eran meros formalismos y que el soberano alemán realmente *leía* con atención estas obras e incluso las debatía con sus clérigos áulicos para enmendarlas: *os envío este opúsculo, nobilísimo rey Luis, para que lo leáis y lo examinéis... si algo encontrarais que deba ser corregido, vos u otros, ya que tenéis con vosotros lectores muy expertos, achacadlo a mi impericia y mi fragilidad*¹³.

Aún más, sabemos que en el año 865 Luis el Germánico hizo una consulta propia de erudito al arzobispo Hincmar de Reims en torno a un oscuro pasaje de las Sagradas Escrituras. Incluso, ha habido autores que han sugerido que el *Muspili* (*La última conflagración*), un bello poema escrito en antiguo alemán sobre el Fin de los tiempos, pudo deberse a su propia pluma. Lo cierto es que este poema fue escrito por un laico en dialecto bávaro y fue añadido a un manuscrito de un sermón de San Agustín contra los Judíos (códice 98 de Saint-Gall) que regaló al rey Luis el arzobispo Adalram de Salzburgo. Sin embargo, todo esto no es más que una conjetura¹⁴.

¹⁰ P. LLEWELLYN, *Rome in the Dark Ages*, *op. cit.*, p. 280.

¹¹ Vid. Bernhard BISCHOFF, «Bücher am Hofe Ludwig des Deutschen und die Privatbibliothek des Kanzlers Grimalt», *Mittelalterliche Studien*, *op. cit.*, vol. 3, pp. 187-212

¹² P. RICHÉ, *L'Empire carolingien*, *op. cit.*, p. 268.

¹³ *Quod etiam opusculum tibi, rex nobilissimus Hludowice... ad legendum et ad probandum direxi... si quid autem aliter per te vel eos, tecum habes peritissimos lectores, positum repereris, ignoscas imperitiae meae atque fragilitati* (apud J.W. THOMPSON, *Literacy and the Laity*, *op. cit.*, p. 43, n.º 39).

¹⁴ J.W. THOMPSON, *Literacy and the Laity*, *op. cit.*, pp. 29-30, y W. WACKERNAGEL, *Geschichte der deutschen Literatur*, Basilea, 1879, vol. 1, p. 71.

Con todo, ciertamente no tenemos ante nosotros ni un Rey Sabio propiamente dicho ni una personalidad creativa que abriera nuevos caminos como lo habían sido los primeros carolingios. Luis el Germánico fue un gobernante pragmático y eficaz que alcanzó pocos logros espectaculares. En contraste con su hermanastro Carlos el Calvo, Luis no parece haber dado excesiva importancia a la ideología o a la simbología del poder, por lo que en una historia del pensamiento político tan sólo merecería una nota a pie de página¹⁵.

En cualquier caso, Luis el Germánico sí que fue un monarca capaz de desarrollar una Monarquía fuerte a partir de la militarización de los mecanismos de la Realeza carolingia, compensando de esta forma la carencia de otras fuentes de legitimación simbólica. Desprovisto de otros recursos, Luis el Germánico supo encarnar a la perfección ante sus nobles el arquetipo del Rey Guerrero victorioso promoviendo un discurso político de la Realeza triunfal que cuajó entre los teutones¹⁶. Este *ethos* marcial imperante en la corte de Luis dio origen al espíritu de la caballería alemana y cohesionó para siempre las cinco *stamme* (Francos, Sajones, Turingios, Bávaros y Suabos) que componían el reino.

Un síntoma de la perdurabilidad de este discurso de la Realeza triunfal lo encontramos en el *Ludwigslied*, un poema heroico en lengua alemana compuesto en el año 881 sobre las victorias sobre los Vikingos de Luis el Joven, uno de los sucesores de Luis el Germánico, concebido para ser cantado en una *curtis* regia carolingia¹⁷. Un poema épico que dibujaba una Realeza triunfal a partir de la imagen de un Rey Heroico, cuya *strenuitas* es instrumento de la voluntad de Dios, que le bendice con la victoria sobre los paganos¹⁸.

El epitafio que el cronista Reginon de Prüm dedicó a Luis el Germánico resulta, en este sentido, bien expresivo del tipo de Realeza que encarnó: *victoriosísimo en el combate y más devoto de las armas que del esplendor de los banquetes. Para el Rey el equipamiento militar era el mayor de los tesoros, valorando más la dureza del hierro que el brillo del oro*¹⁹. En

¹⁵ Percy E. SCHRAMM, «Salbung und Krönung bei den Ostfranken bis zur Thronbesteigung König Heinrichs I (919)», *Kaiser, Könige und Papste*, vol. 2, Stuttgart, 1968, p. 293.

¹⁶ Eric J. GOLDBERG, «More devoted to the equipment of battle than the splendor of banquets: Frontier kingship, martial ritual and early knighthood at the court of Louis the German», *Viator*, 30, 1999, p. 44.

¹⁷ Vid. Werner FECHTER, *Das Publikum der mittelhochdeutschen Dichtung*, Frankfurt, 1935.

¹⁸ J.L. NELSON, *Kingship and Empire*, art. cit., p. 74. Significativamente, la *Ludwigslied*, compuesta por un clérigo, se conservará en una biblioteca monástica, indicio de que los monjes también prestaban atención a este género literario.

¹⁹ *In preliis victoriosissimus, armorum quam conviviorum apparatibus studiosior, cui maxime opes erant instrumenta bellica, plus diligens feri regorem quam auri fulgorem* (RE-

otro pasaje Reginon de Prüm ensalza la dureza (*duritia*) y el coraje (*animositas*) del rey, que sobrevivió con graves heridas al derrumbamiento de una galería de su palacio de Flamersheim, saliendo de entre las ruinas sin proferir una sola queja²⁰.

En la misma línea le juzgaron Notker el Tartamudo, que pondera sus *brazos más fuertes que el hierro que aterrorizaron a los paganos de las fronteras de su reino*, Nitardo de Saint-Riquier, que alaba su belleza así como su habilidad en el combate y la caza, y Otrfrido de Weissenburg, quien le dio el apelativo de *Luis el poderoso*²¹. Tan sólo Sedulio Escoto le brindó un apelativo sapiencial al calificarlo como *piadoso Salomón* en el panegírico en verso que le dedicó²², si bien hay que señalar que el conjunto del Poema es un canto a las hazañas bélicas de Luis el Germánico sin mención alguna de interés por el saber.

En realidad, no todo quedó circunscrito al *topos* de la Realeza triunfal en la publicística del Reino Teutónico. Por ejemplo, en el prefacio del mencionado *Liber Evangeliorum* de Otrfrido de Wissemburgo descubrimos un panegírico de Luis el Germánico inspirado en Quintiliano, donde el monje alemán, además de aplicar a éste la imagen del Rey Salmista propia de la Realeza davídica (*Davidkönigtums*) alababa a su soberano por *su fortaleza, su justicia y su sabiduría*. Franz-Reiner Erkens ha señalado, a propósito de este prefacio, que el monje Otrfrido habría querido resucitar el arquetipo del *Rex litteratus* de la Antigüedad para aplicárselo al rey teutón con el fin de sacralizar la naciente Realeza alemana²³.

Y podríamos también citar la alabanza propia de la Realeza salomónica que Notker de Saint-Gall hace del rey Luis en su *Gesta Karoli Magni*, quizá la crónica más imbuida del Ideal Sapiencial de toda la época carolingia: *su sabiduría era singular y la incrementó con su agudísimo ingenio con su asiduo e incesante estudio de las Sagradas Escrituras*²⁴.

GINON DE PRÜM, *Chronicon*, año 876, M.G.H., *Scriptores Rerum Germanicarum*, vol. 50, Hannover, 1890, p. 110).

²⁰ REGINON DE PRÜM, *Chronicon*, año 870, *ed. cit.*, p. 100; E.J. GOLDBERG, *More devoted to the equipment of battle*, *art. cit.*, p. 51.

²¹ E.J. GOLDBERG, *More devoted to the equipment of battle*, *art. cit.*, pp. 50-51 y 61.

²² SEDULIO ESCOTO, *Panegyricum Ludovici*, ed. M.G.H., *Poetae Latini*, vol. 3, Berlín, 1886, pp. 195-197; *apud* E.J. GOLDBERG, *More devoted to the equipment of battle*, *art. cit.*, p. 45.

²³ FR.R. ERKENS, *Der Herrscher als gotes drüt*, *art. cit.*, pp. 4-6; *vid.* Ulrich ERNST, *Der Liber Evangeliorum Otrfrids von Weissenburg. Literarästhetik und Verstechnik im Lichte der Tradition*, Colonia/Viena, 1975, especialmente pp. 152-170.

²⁴ *Sapientia singularis, quam acutissimo fretus ingenio Scripturarum assiduitate cumulationem reddere non cessabat* (NOTKER BALBULO, *Gesta Karoli Magni*, II, 11, *ed. cit.*; J.W. THOMPSON, *Literacy and the Laity*, *op. cit.*, p. 31).

Por consiguiente, estamos, simplemente, ante un monarca para el que la sabiduría y sus implicaciones eran asuntos de orden menor, ni mucho menos ante un príncipe analfabeto. Al fin y a la postre, en el orden del imaginario político lo importante es que, frente al arquetipo del *Rex sapiens* que encarnó su hermanastro Carlos el Calvo, Luis el Germánico representó la figura del *Rex in preliis victoriosissimus*, un tipo de Realeza viril que encajaba mejor en el *ethos* de la aristocracia teutona, una nobleza de frontera que sólo respetaba el poder de las armas y consideraba el cultivo de las Letras como algo superfluo²⁵.

Ello no quiere decir que su imagen fuera negativa entre los cronistas, ni mucho menos. Por ejemplo, en opinión de Karl J. Leyser, «el verdadero héroe» de la crónica de Nitardo de Saint-Riquier no es Carlos el Calvo, que fue quien encargó su redacción, sino Luis el Germánico, retratado como un resuelto y valeroso conductor de hombres²⁶. Otro ejemplo de inesperada alabanza al rey teutón lo encontramos en la *Visio Karoli Magni*, donde se denuncia a sus hermanos, el emperador Lotario y el rey Pipino de Aquitania, por expoliar a los monasterios para distribuir sus bienes entre los *fideles* de su comitiva, al tiempo que se le exalta por ser el único gobernante carolingio al que los obispos podían acudir tras la muerte de Luis el Piadoso²⁷.

En realidad, por su parte, Carlos el Calvo no se libró de críticas por su falta de marcialidad y coraje en el combate. Dos crónicas compuestas fuera de sus dominios, los *Annales Fuldenses* y los *Annales Xantenses*, le atacan duramente por su *timidez* en la guerra y por nunca haber salido victorioso en el combate contra los invasores vikingos, prefiriendo comprar su retirada²⁸. Ciertamente, no es posible encontrar dos antagonistas con un perfil más ajustado a los dos arquetipos políticos de la Realeza que venimos considerando. Incluso la iconografía real carolingia de la época los representa de forma completamente opuesta: ricamente vestido de oro, coronado, portando un cetro y un orbe, Carlos; sin corona, vestido con la sencilla vestimenta tradicional de los Francos, portando una espada, Luis²⁹. Los dos hermanastros, Carlos el Calvo y Luis el Germánico, en-

²⁵ E.J. GOLDBERG, *More devoted to the equipment of battle*, art. cit., p. 45.

²⁶ K.J. LEYSER, *Communications and Power in Medieval Europe*, op. cit., pp. 24-25, y J.L. NELSON, *Public Histories and Private History*, art. cit., p. 223 y n.º 118.

²⁷ Fr.R. ERKENS, *Der Herrscher als gotes drüt*, art. cit., p. 14, n.º 90; vid. Patrick J. GEARY, «Germanic Tradition and Royal Ideology in the Ninth Century: The *Visio Karoli Magni*», *Living with the Dead in the Middle Ages*, Ithaca/Londres, 1994, pp. 49-76.

²⁸ *Annales Fuldenses*, año 875, y *Annales Xantenses*, año 869; apud E.J. GOLDBERG, *More devoted to the equipment of battle*, art. cit., p. 51.

²⁹ E.J. GOLDBERG, *More devoted to the equipment of battle*, art. cit., pp. 75-76.

carnaron respectivamente el arquetipo de la Realeza sapiencial y el de la Realeza triunfal de modo tan completo y sin matices que casi rozaron la caricatura.

La actividad cultural del monacato benedictino en el Reino Teutónico

En un tratado del abad de Reichenau, Walafrido Estrabón, encontramos una significativa evidencia de la primacía jerárquica que el monacato alemán reclamó sobre el clero secular, una primacía que en el resto de la Iglesia del mundo carolingio, gobernada con mano férrea por los obispos, era ciertamente impensable. En efecto, Walafrido de Reichenau compuso un *Libellus de Exordiis et Incrementis Rerum Ecclesiarum* en el que reclamaba abiertamente una posición de preeminencia para los abades y monjes por encima de los obispos, comparando a éstos con los *praefecti in saeculo* (es decir, con las dignidades seculares: duques, condes...), mientras que reservaba al *ordo monachorum* la intitulación de *athletas spirituales*. Extrayendo las últimas consecuencias del pensamiento eclesiológico que situaba lo espiritual por encima de lo secular, Walafrido asimilaba, en una original alegoría, inspirada en la jerarquía militar romana, a los obispos (en tanto que poderes seculares) con los *milites* y a los abades con los *tribuni* que los dirigen³⁰.

Ahora bien, no sería hasta los días de gloria de la abadía de Cluny cuando verdaderamente se realizaran estas pretensiones de supremacía monástica. Por lo pronto, en el ordenamiento palatino establecido en los días de Luis el Germánico los obispos (en primer lugar ceremonial, el arzobispo de Maguncia) encabezaban la jerarquía de los *proceres Regni*, seguidos por los abades (a cuya cabeza se situaba ceremonialmente al abad de Fulda), situados en un nivel denominado de forma significativa *secundi ordinis sacрати viri*. Sólo en un tercer lugar se situarían los dignatarios laicos, encabezados por los seis *comites palatini*, también denominados *aulicus preses*³¹.

Lo cierto es que el clero secular teutón, absolutamente mimetizado con las costumbres de la aristocracia laica, tardó un cierto tiempo en alcanzar el

³⁰ *Quod comites vel praefecti in Saeculo, hoc episcopi ceteri in Ecclesia explent... Sicut tribuni militibus praerant, ita abbates monachis, athletic spiritualibus, praesse noscuntur* (WALAFRIDO ESTRABÓN, *Libellus de Exordiis et Incrementis Rerum Ecclesiarum*, c. 32, ed. A. Boretius, M.G.H. *Capitularia Regum Francorum*, t. 2, Hannover, 1897, pp. 514-516; T. ZOTZ, «In Amt und Würden. Zur Eigenart offizieller Positionen im früheren Mittelalter», *Tel Aviver Jahrbuch für Deutsche Geschichte*, 22, 1993, p. 4).

³¹ Th. ZOTZ, *Le palais et les élites dans le royaume de Germanie*, art. cit., p. 237.

nivel espiritual y cultural de los monjes benedictinos, siendo muy frecuente que se proveyeran las sedes episcopales más importantes con abades que habían destacado por su pureza de costumbres y sabiduría. No sería hasta el siglo siguiente, con la llegada al poder de la dinastía otónida, el que los obispos asumieran el liderazgo intelectual y espiritual de Alemania.

Y es que, a pesar del escaso perfil salomónico de su soberano, la actividad intelectual y copista a lo largo de toda la segunda mitad del siglo IX en abadías alemanas como Fulda, Lorsch, Reichenau o Saint-Gall iba a superar con mucho a la de sus hermanas de la *Francia occidentalis*, asolada por entonces en su costa atlántica por las incursiones vikingas que Carlos el Calvo no conseguía conjurar.

Esto viene a reducir el peso específico que podía tener un monarca carolingio de la segunda mitad del siglo IX en la actividad cultural de su reino. Si en esos años en la Galia el epicentro de la actividad cultural residía en la corte real, en Germania, en cambio, era en las abadías benedictinas donde se concentraba el estudio y la educación en lengua latina y germánica³². Luis el Germánico podía tener poco interés en el objeto de sus desvelos pero, al menos, consiguió proporcionarles la paz necesaria para desarrollar sus actividades, algo que su cultivado hermanastro, protector de las Letras y de las Artes, no consiguió.

Si a mediados del siglo VIII habían sido monjes como el obispo misionero anglosajón San Bonifacio (fundador de la abadía de Fulda en el 744), el monje irlandés Fergil (arzobispo de Salzburgo con el nombre de Virgilio), el abad lombardo Fulrado de Saint-Denis³³ o el obispo Hariulfo

³² Del interés por instruir a amplias capas de población germanoparlante da muestras el hecho de que en el catálogo de la biblioteca de la abadía de Reichenau se hallaran poemas en lengua *teutisca* vernácula para enseñar Gramática en alto alemán. Y es que, de la importancia de la disposición de textos en lengua vernácula alemana para el aprendizaje de la escritura en un país que no era de lengua romance, da testimonio el siguiente relato autobiográfico del abad Walafrido Estrabón, un teutón que acabó dominando con maestría la lengua latina: *la benévola ayuda de mi maestro y el estímulo personal me fueron impulsando alternativamente a consagrarme con celo a esta misión, y al cabo de algunas semanas logré avanzar tanto, que no solamente pude leer con cierta soltura lo que escribían en mi tablilla encerada, sino también el libro latino que me dieron. Por añadidura, entregáronme un libro en mi propio idioma, cuya lectura me costaba gran esfuerzo, pero en cambio me reportaba una cordial alegría. Pues yo iba leyendo y comprendiendo a la vez, cosa que no sucedía en latín, y así me extrañaba mucho en un principio de que se pudiera leer y comprender al mismo tiempo lo leído* (Apud A. MESSER, *Historia de la Pedagogía*, Barcelona, 1927, pp. 60-65; B. BISCHOFF, *Libraries and Schools in the Carolingian Revival of Learning*, art. cit., p. 101).

³³ Vid. Josef FLECKENSTEIN, «Fulrad von Saint-Denis und der frankische Ausgriff in den süddeutschen Raum», *Studien und Vorarbeiten zur Geschichte des grossfränkischen und frühdeutschen Adels*, ed. G. Tellenbach, 1957, pp. 9-39.

de Langres (fundador de la abadía de Ellwangen en la que ingresó como monje dejando la mitra a su hermano Erlolfo), quienes habían iniciado el proceso civilizador de las regiones de Suabia, Franconia y Baviera, iban también a ser ahora monjes benedictinos quienes extendieran el renacimiento carolingio a las salvajes tierras más allá de la Selva Negra y el río Weser, con el gran Rábano Mauro a la cabeza de abades como Grimoaldo de Saint Gall o Walafrido de Reichenau.

De hecho, Fulda, un *Königskloster* ligado a la dinastía carolingia desde el año 774, fue la verdadera cuna del cristianismo alemán, desempeñando un papel similar a la abadía de Saint-Denis en Francia como epicentro espiritual de la identidad «nacional» de la aristocracia bávara y turingia, que veía a los Francos como intrusos³⁴. Así, en la conspiración turingia contra Carlomagno del año 786, Fulda se convirtió en el *sancta sanctorum* social y espiritual de los nobles rebeldes, quienes acudieron a refugiarse bajo la protección del abad Baugulfo cuando la revuelta fracasó, seguros de que la encomendación al patrón de Fulda, San Bonifacio (cuyos restos moraban allí), sería suficiente para garantizar su vida³⁵.

De Fulda procedía, por ejemplo, no sólo el gran Rábano Mauro, sino también el monje cronista Rodolfo (circa 800-865). Sucedió como *magister* de la *schola* de Fulda al propio Rábano Mauro y, cuando éste fue elevado a la dignidad arzobispal de Maguncia, le acompañó a su sede en calidad de *familiaris clericus*, asistiéndole durante años. Finalmente, regresó a Fulda donde moriría. A su pluma se debe la continuación de los importantes *Annales* de Fulda, cuya línea ideológica fue de abierta defensa de las posiciones de Luis el Germánico en las querellas posteriores al Tratado de Verdún. Rodolfo denostará sin piedad la figura de Carlos el Calvo, descalificado como *Galliae tyrannus*, un soberano tiránico que imitaría las maneras autocráticas de los emperadores de Bizancio³⁶.

³⁴ Sobre la *schola* y el *scriptorium* de Fulda, *vid.* Paul LEHMANN, «Fulda und die antike Literatur», *Aus Fuldas Geistesleben: Festschrift zum 150 jährigen Jubiläum der Landesbibliothek Fulda*, ed. J. Theele, Fulda, 1928, pp. 9-23, y Wesley M. STEVENS, «Fulda Scribes at Work», *Bibliothek und Wissenschaft*, 8, 1972, pp. 287-316. Sobre la abadía de Fulda en general en el período altomedieval, *vid.* K. SCHMID (ed.), *Die Klostersgemeinschaft von Fulda in früheren Mittelalter*, Munich, 1978.

³⁵ M. INNES, *Kings, monks and patrons*, *art. cit.*, p. 314.

³⁶ RODOLFO DE FULDA, *Annales Fuldenses*, año 875 y año 876, ed. M.G.H. *Scriptores*, pp. 84 y 86; J. CALMETTE, *La diplomatie carolingienne*, *op. cit.*, pp. 39 y 153; J.L. NELSON, *Legislation and Consensus in the Reign of Charles the Bald*, *art. cit.*, p. 220, n. 82. También debemos a Rodolfo de Fulda la composición de la hagiografía de una abadesa alemana, la *Vita Leobae abbatisae* (Fr. BRUNHÖLZL, *Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters*, *op. cit.*, ed. *cit.*, t. 2, p. 101).

En el amigo de Lupo de Ferrières, Marcward Lupus, abad de Prüm y discípulo de Rábano Mauro en la escuela de Fulda, descubrimos a otro monje alemán culto, en cuyo *armarium* estaban *Los Doce Césares* de Suetonio, una obra que Lupo le pedirá prestada para copiarla³⁷. En el año 844 el abad Marcward viajaba a Roma y conseguía del papa Sergio II, junto con los restos de los mártires San Crisantio y San Darío, que le enviara a Prüm al bibliotecario pontificio, el obispo Mauricio, portando una copia del *liber* que contenía la descripción de la pasión de estos mártires, la *Translatio Sanctorum Chrysantii et Darii*, con instrucciones de que se copiara en el *scriptorium* de Prüm³⁸.

Pero no sólo Fulda brillaba con luz propia en la Alemania del siglo IX. La abadía suaba de Saint-Gall, en la actual Suiza, le disputó seriamente el título de principal monasterio germano. Allí el obispo Haiton de Basilea y el abad Gozberto (*ab.* 816-836) habían levantado hacia el 830 una iglesia abacial *more romano* que recuerda el modelo de planta de Saint-Riquier así como una auténtica ciudad-cenobio que conocemos por un plano datado en el año 820: talleres, caballerizas, albergues, dos *scholas* y un hospital la integraban³⁹.

Además, el abad Gozberto fue el que instituyó la importante biblioteca monástica de Saint Gall con casi sesenta y cinco códices, un *armarium* que enriquecerían luego los dos sucesores de Gozberto: los abades Grimoaldo (*ab.* 841-867) y Hartmut, con 55 manuscritos el primero y 27 el segundo⁴⁰. Sin duda, Grimoaldo había sido uno de los personajes principales del *Regnum orientalis* desde su fundación. Formado en Reichenau, capellán palatino de Luis el Piadoso, luego abad sucesivamente de Wissemburgo, de Ellwangen y de Saint Gall, *summus capellanus* de Luis el Germánico desde el año 848 hasta su muerte en el año 872, estuvo siempre en el meollo de los acontecimientos⁴¹.

También en Saint Gall se desarrollaría años después el magisterio de los monjes Notker el Tartamudo (*Balbulus*; 840-912), el famoso cronista de quien ya hemos tratado, y Notker Teutónico (*circa* 950-1022), gran astrónomo, quienes contribuirían a que la célebre *schola* de Saint Gall fuera el principal foco de cultura latina en Suabia y quizá en el conjunto de Alemania⁴². En el importante *armarium* de Saint Gall, por otra parte,

³⁷ B. BISCHOFF, *Benedictine Monasteries and the Survival of Classical Literature*, *art. cit.*, p. 145.

³⁸ P. LLEWELLYN, *Rome in the Dark Ages*, *op. cit.*, p. 186.

³⁹ C. HEITZ, *La arquitectura carolingia*, *art. cit.*, p. 266.

⁴⁰ J. PAUL, *L'Église et la culture en Occident*, *op. cit.*, ed. cit., t. 1, p. 78.

⁴¹ Th. ZOTZ, *Le palais et les élites dans le royaume de Germanie*, *art. cit.*, p. 240.

⁴² Vid. W. VOGLER (ed.), *Die Kultur der Abtei Sankt Gallen*, Zürich, 1990.

que contenía en ese momento más de ciento treinta códices, los dos Notker pudieron encontrar las obras de Valerio Flaco, Vitrubio, Virgilio (un códice que había sido propiedad personal del abad Grimoaldo), Estacio, Asconio Pedanio (el famoso comentarista de Cicerón), Quintiliano, Marciano Capella (cuyo manuscrito era parte del legado de abad Hartmut a la biblioteca), Terencio y Vegecio⁴³.

Hacia el 890, Notker Balbulus escribió dos epístolas didácticas sobre el estudio de la *Sacra Scriptura* y las *Saecularium Litterarum* a su discípulo Salomón (855-920, futuro abad de Saint Gall y obispo de Constanza). En ellas proclamaba a San Beda el Venerable el *sol de Occidente que iluminará todo el orbe en la sexta era de la Creación* (de la misma forma que en la cuarta edad el Sol del saber salió por Oriente), por mucho que algunos amantes de los Clásicos grecorromanos le desprecien por su latín.

Además, enumera una serie de *auctoritates* en las que hay que beber: Orígenes de Alejandría, San Agustín, Arnobio de Sicca, San Hilario de Poitiers, Casiodoro, San Gregorio Magno, San Isidoro de Sevilla y Alcuino de York (*con especial alabanza*, según advierte Ernst R. Curtius)⁴⁴. En efecto, Notker, que había construido un discurso histórico de corte alcuínico sobre Carlomagno en su *Gesta Karoli Magni*, rendía así un tributo al maestro anglosajón, situándole a la altura de los Santos Padres de la Iglesia.

Por otro lado, en la próspera abadía imperial (*Reichskloster*) de Lorsch, fundada en el 764 por el conde alemán Cancor a orillas del Rhin, su abad Ricbodo, un eminente discípulo anglosajón de Alcuino de York que sería elegido luego arzobispo de Tréveris, impulsó un activo *scriptorium* que estuvo muy bien surtido de códices gracias a las buenas relaciones del propio Ricbodo con la corte imperial. Según ya vimos, la abadía de Lorsch fue el primer monasterio alemán en el que se puede observar una cierta labor de recuperación y divulgación de los Clásicos grecolatinos, así como una fecunda labor de copia de obras anglosajonas. Y es que Lorsch era, sin duda, una de las abadías más ricas de Alemania. Situada en el corazón de unas tierras propiedad de la *domus* arnulfinga desde antiguo, era una de las pocas abadías imperiales que suministraba un *triple servitium* al emperador: *munera*, *milites* y *oratores*⁴⁵.

Esta labor cultural la prosiguió el sucesor de Ricbodo, el abad Adalungo (*ab.* 804), quien fue un personaje muy cercano a Carlomagno, siendo uno de los cuatro abades del imperio que aparecen en la lista de

⁴³ B. BISCHOFF, *Benedictine Monasteries and the Survival of Classical Literature*, *art. cit.*, p. 149.

⁴⁴ E.R. CURTIUS, *Europäische Literatur und Lateinisches Mittelalter*, *op. cit.*, *ed. cit.*, t. 2, pp. 654-655.

⁴⁵ M. INNES, *Kings, monks and patrons*, *art. cit.*, p. 318.

confirmantes del testamento del emperador. Precisamente, en este testamento Carlomagno consignó la donación de un valioso Evangelario miniado a la biblioteca abacial de Lorsch⁴⁶.

Además, el propio abad Adalungo propició la redacción en el *scriptorium* de su monasterio del *Chronicon Laurissense Breve*, una obra que continuaba los *Annales* de Lorsch compuestos por el abad Ricbodo y que adoptaba la postura de exaltación incondicional de los monarcas carolingios ya seguida en estos *Annales*⁴⁷. Posteriormente, Luis el Germánico sería enterrado en Lorsch y su hijo Luis el Joven consolidaría el papel de la abadía como el Saint-Denis de los carolingios alemanes⁴⁸.

La teología política de los espejos de príncipes en el Reino Teutónico

Entre los pocos pensadores teutones que elaboraron una teología política digna de mención hay que situar en primer lugar a un personaje no muy conocido: el monje suabo Ermanrico de Ellwangen, un discípulo de Walafrido Estrabón. Si bien procedía del monasterio suabo de Ellwangen (un monasterio ligado a la dinastía arnulfinga desde su fundación a mediados del siglo VIII), Ermanrico estudió entre el 846 y el 849 en Reichenau junto a Walafrido Estrabón y antes había pasado por las aulas de Fulda. Parece ser que luego permaneció unos años ligado a la curia regia de Luis el Germánico, de quien fue capellán. En el año 866 era elegido obispo de Passau y durante los ocho años que le restaban de vida sacó a relucir su faceta de despiadado *homo politicus* de su tiempo.

De esta forma, Ermanrico no dudó en hacer encarcelar en su monasterio de Ellwangen a San Metodio, el apóstol de los Eslavos que había evangelizado Moravia, con el fin de controlar desde su sede de Passau el proceso de cristianización del este de Europa, en el que Bizancio y el Pontificado tenían también mucho que decir⁴⁹. Era ésta una actuación paralela a los intentos infructuosos del rey Luis el Germánico por someter militarmente al duque de Moravia, Ratislao (*duc.* 846-870).

⁴⁶ M. INNES, *Kings, monks and patrons*, art. cit., p. 303.

⁴⁷ M. INNES, *Kings, monks and patrons*, art. cit., p. 316.

⁴⁸ M. INNES, *Kings, monks and patrons*, art. cit., pp. 318-319. Además hay que señalar que, a partir de un catálogo datado en torno al año 850 de la colección contenida en el *armarium* de Lorsch, se comprueba que esta abadía alemana poseía más obras clásicas que la mayoría de los monasterios carolingios (B. BISCHOFF, *Benedictine Monasteries and the Survival of Classical Literature*, art. cit., p. 147).

⁴⁹ Fr. BRUNHÖLZL, *Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters*, op. cit., ed. cit., t. 2, p. 120.

Sin embargo, antes de iniciar su carrera eclesiástica y política, Ermanrico tuvo tiempo de producir pensamiento político. Su primera aportación literaria fue la *Vita Hariolfi*, una biografía del fundador del monasterio de Ellwangen, el obispo Hariulfo⁵⁰. Era, en cualquier caso, un hombre muy erudito que conocía obras tan raras para la época como la *Periegesis* de Prisciano o las obras de Lucrecio, de difícil acceso y que, a partir de finales del siglo IX iban a caer en el olvido⁵¹.

Pero fue al acabar su estancia en la abadía de Reichenau (año 849), cuando Ermanrico compuso un *Liber de Grammatica* que dedicó al archicapellán palatino de Luis el Piadoso, Grimoaldo, entonces abad de Saint-Gall. Es el prefacio de esta Gramática, por lo demás una obra «carta interminable de una erudición pesada y embrollada»⁵², lo que resulta particularmente interesante de cara a nuestro estudio debido a su proyección política.

En realidad, el prefacio de su *Liber de Grammatica* consta de un panegírico tras otro que Ermanrico de Ellwangen despliega ante el lector, comenzando con el de su benefactor Grimoaldo, de quien dice que, además de estar imbuido del *espíritu séptuple de la Sabiduría* y de un fervoroso *zelo Dei*, estaría adornado con las cuatro virtudes cardinales: *insigne en su humildad, templado en su justicia, sereno en su fortaleza, cauto en su prudencia, modesto en su templanza*⁵³. La alabanza de Grimoaldo da pie además a Ermanrico a realizar un *laus imperatoris* de Luis el Piadoso que se convierte en el lugar central del prefacio. Y es que las virtudes de Grimoaldo le habrían hecho brillar *inter aulicos*, cuando era el joven archicapellán de Ludovico Pío.

En efecto, Grimoaldo, escribe Ermanrico, se *nutrió* con las *decentísimas costumbres* y las enseñanzas sobre el dogma cristiano y todas las ciencias (*dogma totius disciplinae*) que le habrían sido impartidas en tanto que *norma recte vivendi* por el *beato emperador (beatus Augustus)* en quien residía el *supremo y absoluto Imperio junto a Dios*⁵⁴. Se trata pues de una

⁵⁰ K. BOSL, *Franken um 800*, op. cit., p. 126, n. 52.

⁵¹ B. BISCHOFF, *Libraries and Schools in the Carolingian Revival of Learning*, art. cit., p. 104; vid., FRANZ BRUNHÖLZL, «Zur Überlieferung des Lukrez», *Hermes*, 90, 1962, p. 97 y ss.

⁵² FR. BRUNHÖLZL, *Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters*, op. cit., ed. cit., t. 2, p. 121.

⁵³ *Aliquando vero veste septemplici, quam Sophia sibi suis manibus texuerat, indutus mirifice procedis... Praeter haec etiam gemmis omnium virtutum adornatus, humilitate praecipuus, iustitia temperans, fortitudine serenus, prudentia cautus, temperantia modestus, zelo Dei fervidus...* (ERMANRICO DE ELLWANGEN, *Liber de Grammatica*, praefatio, ed. J.P. Migne, *Patrologia Latina*, t. 116, París, 1879, col. 25).

⁵⁴ *Et non immerito his virtutum alis caeteros praecellis: quia primo aetatis flosculo inter aulicos beatorum Augustorum mores decentissimos enutrius est, tam dogma totius disciplinae,*

completa descripción de la función magisterial del emperador, una descripción que combina expresiones propias del Ideal Sapiencial alcuínico con fórmulas inscritas en la *Imago pietatis* asociada a Ludovico Pfo, quien sería por sus *costumbres decentísimas un ejemplo para todos*, un modelo principesco de *norma rectitudinis*.

Pero, además de este *laus imperatoris* y del de Grimoaldo, aún hay un tercer panegírico en este interesante prefacio. Éste está consagrado a entonar la alabanza del gobernante actual de su tierra, Alemania, el rey Luis el Germánico, a cuya corte estuvo ligado unos años antes. La figura de Luis el Germánico, presentado como *coheredero de toda Europa, amadísimo rey nuestro, adornado con todas las virtudes*, es asimilada por Ermanrico con un *río agradabilísimo* que fluye desde *una fuente primordial* (Luis el Piadoso).

Iba, además, a aplicarle imágenes extraídas de los Clásicos. De esta forma, Ermanrico va a ponderar el acrecentamiento de los límites de sus dominios comparándole con el propio semidios Hércules, *centauros dominantem*, cuya fortaleza superaría, y con el mismo Ulises, a quien vencería en agilidad mental⁵⁵. Una heroicidad regia sobre la cual Ermanrico invita al lector a interrogar a los Eslavos, que la habrían sufrido, si éste no otorga crédito a sus palabras⁵⁶. Ya hemos visto, además, cómo en años posteriores, cuando Ermanrico sea obispo de Passau, la evangelización de los Eslavos va a ser una de sus preocupaciones primordiales.

A continuación da unas últimas pinceladas a su panegírico del rey mencionando que *son incomparables su virtud e ingenio*, ya que *sólo fia la preservación de su potestad en Dios*⁵⁷. Un retrato moral, primordialmente centrado en la imagen triunfal y heroica de la Realeza que, sin embargo, Ermanrico completa con el arquetipo sapiencial de la Realeza: *su única riqueza estriba en el cultivo de la sabiduría*, escribe, y añade que el rey Luis tenía siempre ante sus ojos el ejemplo de su abuelo (Carlomagno) a la hora de considerar a la *sophia* (utiliza el nombre griego aquí) como algo sin comparación⁵⁸, una sabiduría que había definido como septuple en el prefacio atendiendo a la división de las Siete Artes Liberales.

quam normam recte vivendi ab eis didicisti, qui in omni Imperio cum Deo summi fuere (ERMANRICO DE ELLWANGEN, *Liber de Grammatica*, loc. cit.).

⁵⁵ ERMANRICO DE ELLWANGEN, *Liber de Grammatica*, loc. cit.; E.J. GOLDBERG, *More devoted to the equipment of battle*, art. cit., p. 50.

⁵⁶ ERMANRICO DE ELLWANGEN, *Liber de Grammatica*, loc. cit.

⁵⁷ *Quam incomparabilis sit eius pietas, virtus et ingenium... quippe qui in Deo solo potentiam possidet...* (ERMANRICO DE ELLWANGEN, *Liber de Grammatica*, loc. cit.).

⁵⁸ *...et copia divitiarum eius est Sapientiae decus. Quippe aliis Sophia, ut dictum est, impar, avo tantum parte censore iudicatus* (ERMANRICO DE ELLWANGEN, *Liber de Grammatica*, loc. cit.).

Esta inesperada imagen sapiencial de Luis el Germánico, excepcional en la literatura política teutónica y absolutamente irreal por otra parte, pudo deberse, además de a la lógica transmisión del Ideal Sapiencial por parte de Walafrido Estrabón y Rábano Mauro en las escuelas de Reichenau y Fulda, a la recepción de la *Consolatio Philosophiae* de Boecio. En este sentido, cabe señalar que la *Vita Sancti Hariolfi*, una hagiografía que compuso Ermanrico del fundador del monasterio de Ellwangen, estaba inspirada en el modelo literario de la *Consolatio* y podemos deducir que el discurso boeciano sobre los filósofos gobernantes hizo mella en él⁵⁹.

Dentro del *Regnum Theutonicum*, también reviste interés el análisis de dos opúsculos anónimos de la segunda mitad del siglo IX con características propias de un espejo de príncipes que el profesor alemán Rudolf Schieffer sacó a la luz en el año 1990 (el códice Memb.II 189 de la biblioteca de Gotha). Se trata de dos obras que tienen todo el aspecto de haber sido *specula principum* compuestos para soberanos carolingios, según ha puesto de relieve el propio Schieffer (hay frecuentes interpelaciones dirigidas al lector del tipo *o princeps!*, en singular y no en un plural retórico. El códice carece de *praefatio*, *incipit* o dedicatoria, por lo que desconocemos su autoría y la identidad de su regio destinatario. Únicamente se conservan unos epígrafes (no numerados: fol. 1r-5r) que dividen el texto en cuatro partes: *De Fide*, *De Veritate*, *De Iustitia* y *De consilio et consiliariis*⁶⁰.

Lo cierto es que las dos primeras partes del opúsculo carecen de interés desde el punto de vista del pensamiento político, conteniendo únicamente consideraciones eclesiológicas. Sin embargo, bajo los epígrafes *De Iustitia* y *De consilio* sí encontramos interesantes pasajes especulares. En efecto, en la parte intitulada *De Iustitia* nos sale al paso una reflexión admonitoria sobre el deber del rey, en tanto que *iustus iudex*, de impedir que sus *rei publicae ministros* no sirvan a la Justicia. A estos *corruptores Iustitiae*, escribe el anónimo autor, el rey debe condenarlos, *in tremendo iudicio*, a la pena capital, de forma que *se retuerzan en las llamas eternas del Infierno*⁶¹.

A continuación, el autor une una crítica a los reyes que no sirven a la Justicia con una condena de la sabiduría mundana. De esta forma, recurre a la plástica imagen de la mano del rey que sostiene una balanza amañada

⁵⁹ Fr. BRUNHÖLZL, *Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters*, op. cit., ed. cit., t. 2, p. 121.

⁶⁰ Rudolf SCHIEFFER, «Zwei karolingische Texte über das Königtum», *Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters*, 46, 1990, pp. 1-3.

⁶¹ R. SCHIEFFER, *Zwei karolingische Texte über das Königtum*, art. cit., pp. 7-8 (líneas 48-52 de la edición).

(*statera dolosa*), tomada del *Libro de Oseas* (XII, 7), para criticar a los gobernantes que, influidos por la *adulacione verborum*, dejan de juzgar rectamente. Una clara crítica de la oratoria o la *eloquentia* sofística que movía las voluntades en las curias regias y que el anónimo autor vincula a la *sabiduría de este mundo*, a la que califica, tajante, de *enemiga de Dios*, dramatizando los términos de la condena de San Pablo (*Romanos*, VIII, 7)⁶².

A continuación, va a recurrir a numerosas citas de los Libros sapienciales de la Biblia para reforzar su admonición iuscéntrica. Así, combina el tan citado *diligite Iusticiam qui iudicatis terram* del *Libro de la Sabiduría* (I, 1) con la severa advertencia de que si no lo hiciera, incurriría en el peligro de que se llegara a cumplir en su persona la amenaza del *Eclesiastés* (X, 8), perdiendo su trono⁶³, lo que no es sino una variante del isidoriano *Rex eris si recte facias*. Y si esta advertencia tiene resabios isidorianos, en otra admonición descubrimos la influencia de San Gregorio Magno. Porque el autor declara, asumiendo la concepción ministerial de la Realeza de este papa, que en la medida en que el rey asuma el *ministerium* de gobernar rectamente a su pueblo *se convertirá en ministro de Dios Omnipotente*⁶⁴.

En los pasajes situados bajo el epígrafe *De consilio et consiliariis*, el autor desliza una idea central: no hay consejo ni sabiduría si no es en Dios, y esta sabiduría iluminada por la fe debe acompañar al rey en su acción de gobierno. De este modo, escribe que todo consejo debe ajustarse siempre a la voluntad de Dios, así como toda sabiduría y prudencia humanas, pues está escrito en la Biblia: *no hay sabiduría, prudencia ni consejo que prevalezca contra el Señor* (*Proverbios*, XXI, 30)⁶⁵. A continuación recurre al célebre pasaje de los *Proverbios* (VIII, 14-16) en el que Salomón escuchaba a la divina *Hokhmá* proclamar: *Per me reges regnant et conditores iusta decernunt*, introduciendo la cita bíblica con un expresivo: *escuchad lo que la Sabiduría dice de sí misma*⁶⁶.

⁶² R. SCHIEFFER, *Zwei karolingische Texte über das Königtum*, art. cit., p. 8 (líneas 55-59): *si enim in manu Regis non servando Iustitiam statera dolosa pependerit, id est: si aut gratia aut amore, dignitate vel munere, adulacione verborum seu argumentacione vel qualiber huius Mundi Sapientia, que inimica est Deo.*

⁶³ R. SCHIEFFER, *Zwei karolingische Texte über das Königtum*, art. cit., pp. 8-9 (líneas 71-77).

⁶⁴ R. SCHIEFFER, *Zwei karolingische Texte über das Königtum*, art. cit., p. 9 (líneas 98-100).

⁶⁵ R. SCHIEFFER, *Zwei karolingische Texte über das Königtum*, art. cit., p. 10 (líneas 110-114): *Ubi primum sciendum et certissime servandum est, ut in omni consilio Dei semper voluntas requiratur et omni sapientie et prudentie consilioque humano proferratur, quia scriptum est: Non est Sapientia, non est prudentia, non est consilium contra Dominum.*

⁶⁶ R. SCHIEFFER, *Zwei karolingische Texte über das Königtum*, art. cit., p. 10 (líneas 123-128).

El pasaje de los *Proverbios* es glosado por el autor de nuestro opúsculo con la siguiente consideración: *aquel que se considera a sí mismo prudente, fuerte o justo, no tanto contra la Sabiduría, sino incluso sin ella, sin duda se está juzgando erróneamente*⁶⁷. Por otro lado, el autor advierte que la Sabiduría debe buscarla el rey en las Sagradas Escrituras, en tanto que *oráculo del Señor*, ya que no se trata de buscar un *consejo frívolo* sino uno fiable, de forma que se acceda a la salvación eterna⁶⁸. El opúsculo finaliza con una sentencia de inspiración isidoriana: *aquel que gobierna sin ella (la justicia), no es un rey sino un tirano*⁶⁹.

En lo que respecta al otro espejo de príncipes (contenido en el *Codex Reginensis latinus* 407 de la Biblioteca del Vaticano), probablemente fue compuesto en el *scriptorium* de la abadía suaba de Saint-Gall. Su título es *De Disciplina Principum in Ecclesia* y es, sin ningún género de dudas, un *Fürstenspiegel* (espejo de príncipes) carolingio que recoge influencias de numerosas fuentes: el *De Trinitate* de Alcuino de York, la Regla benedictina, el *De Duodecim Abusivis Saeculi* del Pseudo-Cipriano, así como de las obras de Rufino de Aquilea (el introductor en Occidente de la obra de Eusebio de Cesarea), San Isidoro de Sevilla y Beda el Venerable. Resulta muy probable, en función de su contenido, que fuera compuesto a mediados del siglo IX para Lotario II o Luis el Germánico⁷⁰.

El comienzo del *De Disciplina Principum in Ecclesia* tiene un neto sabor alcuínico. Tras comenzar proclamando solemnemente que tanto la *potestas imperialis* como la *regalis* son ordenadas por Dios (*a Deo ordinata*), añade que *Dios otorga a sus elegidos*, además de la potestad, la sabiduría. La potestad para que *repriman a los soberbios y defiendan a los humildes de los poderosos*; la sabiduría con el fin de que *rijan e instruyan con piadosa sollicitud a sus súbditos*⁷¹.

Por tanto, la imagen carolingia del *Rex praedicator* acuñada por Alcuino de York encontraba una continuidad en este texto especular de mediados del siglo IX. El editor, Rudolf Schieffer, cita en concreto la epístola

⁶⁷ R. SCHIEFFER, *Zwei karolingische Texte über das Königtum*, art. cit., p. 10 (líneas 128-131).

⁶⁸ R. SCHIEFFER, *Zwei karolingische Texte über das Königtum*, art. cit., p. 11 (líneas 145-163).

⁶⁹ R. SCHIEFFER, *Zwei karolingische Texte über das Königtum*, art. cit., p. 12 (líneas 166-168).

⁷⁰ R. SCHIEFFER, *Zwei karolingische Texte über das Königtum*, art. cit., pp. 14-15.

⁷¹ *Potestas imperialis et regalis ideo a Deo ordinata est, ut populis praeesse et prodesse debeat. Proinde datur a Deo electis potestas et sapientia: potestas, ut opprimat superbos et defendat ab improbis humiles, sapientia, ut regat et doceat pia sollicitudine subiectos* (ANÓNIMO, *De Disciplina Principum in Ecclesia*, 1-4; apud R. SCHIEFFER, *Zwei karolingische Texte über das Königtum*, art. cit., p. 15).

dedicatoria del *De Trinitate* de Alcuino (epístola CCLVII) como fuente directa de este pasaje del *De Disciplina Principum*, cuyo autor se limitó a copiarlo literalmente sin siquiera recurrir a la paráfrasis⁷².

Seguidamente, el autor del *De Disciplina* postula, a partir de las Escrituras tres virtudes necesarias para el gobierno: terror, ordenación y amor (*terrorem, ordinationem et amorem*). Pero la más importante de las tres es la *ordinatio*, porque si el *princeps* no está legítimamente constituido en el trono *no podrá amar ni intimidar a nadie*⁷³.

El terror debe usarlo el príncipe en tanto que instrumento caritativo de la *correctio* cristiana (*ferveat caritas ad corrigendum*), para *perseguir con la palabra y con la espada*, según el ejemplo de los profetas Moisés y Elías, a *aquellos que pequen contra el Señor*⁷⁴. Y es que, en efecto, el mantenimiento y acrecentamiento de la *paz de la Iglesia* es, según el *De Disciplina Principum*, una de las exigencias que deben cumplir los príncipes si quieren cumplir el precepto isidoriano: *Reges a recte agendo vocati sunt*⁷⁵.

El opúsculo concluye con una larga exposición del perfil ideal del buen rey cristiano, cuyas características, funciones y virtudes propias se enumeran prolijamente: *el oficio regio consiste en velar por todos los súbditos, juzgándolos sin acepción de personas, en defender a las viudas y a los huérfanos, proveer con limosnas a los peregrinos y a los pobres de Cristo, defender sabiamente las iglesias de Dios, perseguir los hurtos, castigar el adulterio, no exaltar a los inicuos, arruinar a los impíos de la Tierra, impedir que vivan los parricidas y los perjuros, encomendar los negocios del Reino a los justos, tener consejeros sabios, ancianos y sobrios, defender con fortaleza y justicia al pueblo y la patria de los enemigos, educar a sus hijos en el temor del Señor y custodiarlos con todo cuidado para que no incurran en la impiedad, esforzarse en acudir a la oración y la lectura de las Escrituras a ciertas horas, no beber ni comer antes de las horas canónicas...*⁷⁶

Pero lo más interesante y original de esta completa *Via regis* es la prescripción detallada de los hábitos de vida del soberano, desde su necesaria

⁷² R. SCHIEFFER, *Zwei karolingische Texte über das Königtum*, art. cit., p. 15, n.º 56.

⁷³ ANÓNIMO, *De Disciplina Principum in Ecclesia*, 11-13; apud R. SCHIEFFER, *Zwei karolingische Texte über das Königtum*, art. cit., p. 15.

⁷⁴ ANÓNIMO, *De Disciplina Principum in Ecclesia*, 19-21; apud R. SCHIEFFER, *Zwei karolingische Texte über das Königtum*, art. cit., p. 16.

⁷⁵ ANÓNIMO, *De Disciplina Principum in Ecclesia*, 33-35; apud R. SCHIEFFER, *Zwei karolingische Texte über das Königtum*, art. cit., p. 16.

⁷⁶ ANÓNIMO, *De Disciplina Principum in Ecclesia*, 39-48 (apud R. SCHIEFFER, *Zwei karolingische Texte über das Königtum*, art. cit., p. 17). Las primeras indicaciones de este largo pasaje denotan la influencia del noveno capítulo del *De Duodecim Abusivis Saeculi*, según indica en su edición Rudolf Schieffer.

asistencia al oficio divino hasta su horario de comidas, unas prescripciones que pueden proceder de la *Regla de San Benito* (cap. XLI) y que supondría una «monaquización» virtualmente inédita de la Realeza altomedieval⁷⁷.

¿Habría esto en favor de una autoría monástica del *De Disciplina Principum*? Desde luego, el principal foco cultural y literario de la Germania carolingia eran las abadías de Reichenau, Fulda y Saint-Gall, por lo que no debería extrañarnos que un Walafrido Estrabón en su vejez, un Notker Balbulus o un Grimoaldo compusieran un opúsculo de estas características. Un opúsculo que concluye haciendo votos para que su destinatario se haga digno de alcanzar *la gloriosa corona de la victoria*, subrayando que *sólo se coronará aquel que haya combatido legítimamente*⁷⁸.

Rábano Mauro, *praeceptor Germaniae*

Rábano Mauro (784-856), nacido en una noble familia de Maguncia, dio comienzo a su periplo vital en la abadía de Fulda, donde fue ordenado diácono siendo aún un adolescente, en el año 801. Tras su ordenación fue enviado por su abad a la escuela monástica de San Martín de Tours, donde tuvo el privilegio de ser alumno durante dos años del gran Alcuino de York, quien le pondría el sobrenombre de *Mauro* (en memoria del discípulo favorito de San Benito de Nursia, San Mauro) que le acompañaría para el resto de sus días. Un significativo indicio de la devoción que sintió Rábano Mauro por su maestro anglosajón lo encontramos en el hecho de que le incluyera, por su cuenta y riesgo, en el santoral que elaboró para su diócesis.

A su regreso a Fulda se le encargó la dirección de la escuela de la abadía, que convirtió en la principal de Alemania. Tras un enfrentamiento con el abad Ratgario, abandonó por unos años Fulda, años que aprovechó para realizar una peregrinación a Jerusalén. Habiendo regresado a Alemania, resultó elegido en el año 822 abad de Fulda. Tras su nombramiento como abad, Rábano Mauro se convirtió en una de las principales figuras de la Iglesia teutona. Su prestigio intelectual en vida fue inmenso, siendo consultado por obispos y reyes sobre diversas cuestiones, seculares y espirituales.

En sus primeros años como abad de Fulda, Rábano componía el *De Laudibus Sanctae Crucis* (*Alabanza de la Santa Cruz*), una obra cuyo estilo

⁷⁷ R. SCHIEFFER, *Zwei karolingische Texte über das Königtum*, art. cit., p. 17, n.º 74.

⁷⁸ ANÓNIMO, *De Disciplina Principum in Ecclesia*, 52-55; apud R. SCHIEFFER, *Zwei karolingische Texte über das Königtum*, art. cit., p. 17.

literario estaba fuertemente influido por la lectura del poeta latino Optaciano Porfirio⁷⁹ y que presentó al papa Gregorio IV en persona. En ella, el emperador Ludovico Pío era retratado elogiosamente en un poema acróstico introductorio⁸⁰. Esta obra, que ni mucho menos está entre lo mejor de su producción, le iba a granjear un gran prestigio entre la *intelligentia* del imperio. Pronto lo veremos dedicando sus comentarios exegéticos de los libros veterotestamentarios de Judith y Esther a la culta emperatriz Judith, sin duda halagada por la atención prestada por el abad de Fulda a la heroína bíblica cuyo nombre llevaba⁸¹.

La elaboración por Rábano de la *Expositio in Librum Esther* (circa 834-836) y su dedicatoria a la emperatriz no eran, ni mucho menos, casuales. Y es que, en los difíciles años que siguieron a la jornada de Colmar (833), el influyente abad de Fulda no dudó en mantenerse indefectiblemente fiel a Luis el Piadoso, criticando ásperamente las diferentes maniobras de sus hijos contra él. De este modo, la vinculación de Judith con la figura de Esther, esposa irreprochable de Asuero y arquetipo del *consortium* entre la Iglesia y Dios, era la respuesta de Rábano Mauro a la campaña difamatoria de los partidarios de Lotario contra la emperatriz, a la que acusaban de adulterio⁸².

Ahora bien, después de la muerte del emperador (840) el abad de Fulda optó por aceptar los hechos consumados y fue un súbdito leal de uno de los que más habían contribuido a la *divisio regnorum*, Luis el Germánico. Pero su sentido de la justicia siguió siendo insobornable y, tras renunciar a su dignidad de abad en el año 842, fue muy crítico con la actuación de su soberano y de Carlos el Calvo en la batalla de Fontenoy, donde rompieron a traición la tregua con el emperador Lotario.

De esta forma, en el *Liber ad Otgarium* Rábano condenaba a aquellos (incluido su propio soberano, Luis el Germánico) que presentaban la victoria de Fontenoy como un *juicio de Dios* contra Lotario⁸³. Además, según ya vimos, en la *Visio Caroli Magni* (compuesta en el círculo de Rábano Mauro en Fulda según todos los indicios) encontramos una dura crítica contra los hijos de Luis el Piadoso. En efecto, en la *Visio Caroli* se leía esta rotunda profecía *a posteriori* con clara lectura política: *aumentarán los*

⁷⁹ B. BISCHOFF, *Benedictine Monasteries and the Survival of Classical Literature*, art. cit., p. 149.

⁸⁰ B. BISCHOFF, *The Court Library under Louis the Pious*, art. cit., p. 78.

⁸¹ B. BISCHOFF, *The Court Library under Louis the Pious*, loc. cit.

⁸² G. BÜHRER-THIERRY, *La reine adultère*, art. cit., p. 300.

⁸³ RÁBANO MAURO, *Liber ad Otgarium*, XV, ed. J. P. Migne, *Patrologia Latina*, t. 112, col. 1411; apud J.L. NELSON, *Public Histories and Private History in the Work of Nithard*, art. cit., p. 264, n.º 51.

*impuestos obedeciendo sórdidos anhelos de enriquecimiento, sin importarles la ignominia y la confusión que provocará su acumulación de riquezas*⁸⁴.

A pesar de lo polémico de esta valiente actitud de denuncia, tras cinco años de retiro en la abadía de San Pedro, sería elegido arzobispo de Maguncia en el año 847. Maguncia era la cabeza metropolitana de una inmensa provincia eclesiástica fundada por San Bonifacio, la más grande del *Regnum Theutonicum*. Moriría en el año 856 tras una vida de intensa actividad pastoral y científica. No en vano, se puede afirmar que fue Rábano quien dio el impulso final a la labor simultánea de latinización y cristianización de la salvaje y agreste Alemania que iniciara San Bonifacio un siglo antes, cumpliendo así con el programa didascálico que Carlomagno remitiera hacia el 796 a su superior, el abad Baugulfo de Fulda, en la encíclica imperial *De Litteris Colendis*. Si su maestro Alcuino de York fue un auténtico *praeceptor Galliae*, Rábano Mauro merecería con el tiempo el apelativo de *praeceptor Germaniae*.

Ahora bien, Rábano Mauro no destacó precisamente por su originalidad literaria o sus ideas novedosas, como se encargó de recordarle en cierta ocasión un clérigo crítico. Él respondió que la humildad prescrita a los monjes le impedía sucumbir al orgullo de aquellos que sólo pensaban en su propia reputación intelectual, una idea de la que le había imbuido su maestro Alcuino de York en sus días en la *schola* de Tours. Probablemente Rábano Mauro no quería que le ocurriera como a ese sacerdote llamado Amalario que tuvo que admitir en un sínodo, ante las acusaciones de sus adversarios, que las doctrinas que sostenía procedían de su propio raciocinio y no de las *auctoritates*, una confesión que acabó sin remedio con su prestigio como teólogo⁸⁵.

Este seguidismo tradicionalista propio del exégeta antes que del teólogo ha llevado a algunos estudiosos actuales a hablar de la «falta de independencia espiritual de Rábano», quien se habría limitado a reproducir extractos de la Patrística⁸⁶. En este sentido, el profesor belga Ghellinck ha escrito que el abad de Fulda «practicó el plagio sin ninguna vergüenza, si bien escogió con criterio los pasajes de los que se sirvió»⁸⁷. Ahora bien, este duro juicio obvia un hecho: la metodología de la exégesis carolingia (de origen anglosajón), conocida como *catena* («la cadena») era precisamente ésta, utilizar los comentarios bíblicos de los Padres de la Iglesia y

⁸⁴ Vid. P.J. GEARY, *Germanic tradition and Royal Ideology in the Ninth Century*, art. cit.

⁸⁵ H. FICHTENAU, *Das karolingische Imperium*, op. cit., ed. cit., pp. 122-123.

⁸⁶ E.R. CURTIUS, *Europäische Literatur und Lateinisches Mittelalter*, op. cit., ed. cit., t. 2, p. 654, n.º 49.

⁸⁷ J. DE GHELLINCK, *Littérature latine au Moyen Âge*, op. cit., t. 1, p. 103.

añadir algún apóstrofe marginal de su propia cosecha, que Rábano señalaba con una gran M, su marca personal⁸⁸.

No en vano, lo que cimentó la fama de Rábano Mauro fue su actividad como exégeta, ya que le debemos espléndidos comentarios de más de una veintena de libros bíblicos que alcanzaron una enorme difusión por todo el Occidente carolingio (sólo de su comentario del Evangelio de San Mateo conservamos setenta copias manuscritas), siendo la mayor parte de ellos peticiones expresas de importantes personajes. De este modo, realizó un comentario de los cuatro libros de los Reyes para Luis el Piadoso, un comentario del *Libro de los Macabeos* y otro de *Crónicas* para Luis el Germánico, un comentario del *Libro de Josué* para Lotario y los ya mencionados de los libros de Esther y Judith para la emperatriz Judith⁸⁹.

Sin embargo, su extensa obra no se limitó a la exégesis. Celoso defensor del estudio de las Artes Liberales, Rábano Mauro compuso un manual para la instrucción de los clérigos, el *De Clericorum Institutione* con el fin de instruir al clero alemán y establecer en Alemania una cultura latina de espíritu cristiano⁹⁰. Se ha apuntado que este *enchiridium* fue uno de los primeros tratados medievales que incorporó de la trascendental noción paulina de *corpus mysticum* aplicada al cuerpo político.

Además, Rábano fue responsable de una *Grammatica*, unas *Enarrationes* sobre las epístolas de San Pablo, unas glosas sobre el *Isagogus* de Porfirio, un comentario exegético sobre el *Libro de los Macabeos* inspirado en una obra patrística (la *Historia* de Justino) y un comentario sobre el *De Interpretatione* de Aristóteles. Finalmente, no podemos dejar de mencionar su comentario del *Epitome Rei Militaris* de Vegecio: postulaba la creación de *scholas* militares para jóvenes en las residencias de los grandes del reino, con el fin de que estos aprendieran a soportar la dureza y la adversidad de los combates, una idea que veíamos que también preconizaba el arzobispo Hincmar de Reims⁹¹.

El principal problema teológico que tuvo que afrontar Rábano fue el estallido de la polémica sobre la doble predestinación, iniciada por un monje de su propia abadía de Fulda, Gottschalk (alquien cuyo ingreso en la vida monástica fue forzado y no voluntario, de lo cual se derivó su profunda angustia personal en torno a la cuestión de la predestinación),

⁸⁸ G. BROWN, *The Carolingian Renaissance*, art. cit., p. 40.

⁸⁹ Mayke DE JONG, «The Empire as *Ecclesia*: Hrabanus Maurus and biblical *historia* for rulers», *The Uses of the Past in the Early Middle Ages*, op. cit., p. 194.

⁹⁰ Vid. RÁBANO MAURO, *De Clericorum Institutione ad Haistulphum*, ed. J. P. Migne, *Patrologia Latina*, t. 107.

⁹¹ P. RICHÉ, *Les carolingiens*, op. cit., p. 295.

quien desafió su autoridad doctrinal como abad y abandonó Fulda para ingresar en el monasterio francés de Orbais, desde donde continuó el debate con extraordinaria virulencia.

Por otra parte, Rábano, un erudito idealista inmerso, quizá en exceso, en su inmensa labor docente y científica, descuidó las intrigas políticas en las que se movían como pez en el agua clérigos como Hincmar de Reims y monjes como Ermanrico de Ellwangen, lo que le arrebató la posibilidad, señala Raymund Kottje, de ejercer el poder político y la influencia ideológica que detentara un Alcuino de York o que estaba desplegando ante sus ojos el propio Hincmar, además de privar al *Regnum Theutonicum* de un convincente discurso sobre la Realeza comparable al que estaba proporcionando el arzobispo de Reims a Carlos el Calvo⁹².

Lo cierto es que las dos únicas exhibiciones de poder eclesiástico de Rábano Mauro tuvieron lugar con ocasión de los sínodos de la Iglesia alemana que presidió en Maguncia en los años 847 y 852, cuyos cánones redactó casi en solitario, introduciendo alusiones al *exemplum* del emperador Constantino y del Gran Rey persa Artajerjes (según lo refiere el profeta Esdrás) para exhortar a Luis el Germánico a proteger los bienes de la Iglesia teutona y no imponerle tributo alguno (*immunitate rerum ecclesiasticarum*)⁹³. Además, Rábano iba a redactar un canon en el primer sínodo moguntino completamente original para la eclesiología carolingia intitulado *De conspiratione*. En lo que acaso fuera una muestra de apoyo a la todavía débil posición de Luis el Germánico, Rábano amenazaba con la excomunión a aquellos que conspiraran *contra el rey, los poderes públicos o las dignidades eclesiásticas* (una noción que extrajo del primer canon del IV Concilio de Toledo)⁹⁴.

El Ideal Sapiencial en la obra de Rábano Mauro

Rábano Mauro nos da la impresión de ser un hombre santo, alguien demasiado imbuido de los principios morales católicos como para ensuciarse las manos con los *machinamenta* a los que eran tan aficionados otros clérigos de su tiempo, acaso más dotados de malicia. Sin embargo,

⁹² Vid. Raymund KOTTJE, «Zu den beziehungen zwischen Hinkmar von Reims und Hrabanus Maurus», *Charles the Bald: Court and Kingdom, op. cit.*, pp. 255-263.

⁹³ G. BÜHRER-THIERRY, *L'épiscopat en France orientale et occidentale à la fin du IXe siècle, art. cit.*, pp. 348-349.

⁹⁴ G. BÜHRER-THIERRY, *L'épiscopat en France orientale et occidentale la fin du IXe siècle, art. cit.*, p. 357.

sus relaciones con el rey Luis no fueron malas. A él le dedicó su enciclopédico *De Universo sive De Rerum Naturis* y el propio Luis el Germánico le solicitó un comentario del *Libro de Jeremías* para encontrar reposo de los tumultos políticos en la *lectio divina*⁹⁵.

Al igual que hiciera su maestro Alcuino de York con Carlomagno medio siglo antes, Rábano Mauro utilizó el vehículo epistolar como fórmula idónea para adoctrinar a Luis el Germánico sobre el modelo de Realeza cristiana que debía encarnar. En una carta dirigida al rey cuando éste aún era joven le amonestaba, a partir de su condición de *Rey cristianísimo, devotísimo y poderosísimo siervo de Dios* así como de *estudioso del libro de los Reyes* (de la Biblia), a seguir los pasos del rey David, de forma que *vuestra noble prudencia esté al servicio de Dios, puesto que resulta conveniente que, en tanto que piadosísimo rector de los miembros del cuerpo de Cristo verdadero Rey, adoptéis un régimen que sea acorde con las Sagradas Escrituras. Muy en particular, acorde con la Sabiduría, la cual en las Escrituras nos admonición diciendo: «por mí reinan los reyes y los legisladores legislan con justicia»*⁹⁶.

A la luz de esta epístola, resulta diáfana la intención del abad de Fulda de potenciar el *topos* de la Realeza sapiencial en el nuevo Reino Teutónico. La apelación al célebre pasaje del *Libro de la Sabiduría* de la Biblia y el tono general del resto de la epístola nos hablan a las claras de que Rábano Mauro habría compartido el sueño salomónico de su maestro Alcuino de York de un filósofo en el trono. Sin embargo, según hemos visto, las circunstancias personales y políticas de Luis el Germánico le llevaron a apostar todo a la aureola carismática de la Realeza triunfal.

Además de esta interesante epístola, nos interesa particularmente el *De Universo sive De Rerum Naturis*, una gigantesca *summa* enciclopédica de la ciencia de su tiempo compuesta por nada menos que veintidós libros, en lo que era una adaptación apenas disimulada de las *Etymologiae* de San Isidoro de Sevilla a otro formato⁹⁷. Como diccionario de los sa-

⁹⁵ P. RICHÉ, *L'Empire carolingien*, op. cit., p. 268.

⁹⁶ *Vestra nobilis ad servitium Dei prudentia, ideo bene convenit piissimo principi, hoc est rectori membrorum veri regis Christi... ritum regiminis secundum Divinam Scripturam habere et agere, maxime cum Sapientia, quae in ipsis litteris manifestissime elucet, ammonens dicat: «per me reges regnant et conditores legum iusta discernunt»* (RÁBANO MAURO, *Epístola XVIII*, ed. Ernst Dümmler, *M.G.H. Epistolae Karolini Aevi*, vol. 3, Berlín, 1899, p. 423; *apud* Fr.R. ERKENS, *Der Herrscher als Gotes drút*, art. cit., p. 11, n.º 76 y p. 14, n.º 89).

⁹⁷ Sobre esta obra en general *vid.* E. HEYSE, *Hrabanus Maurus Enzyklopädie De Rerum Naturis: Untersuchungen zu den Quellen and zur Methode der Kompilation*, *Münchener Beiträge zur Mediavistik und Renaissance Forschung*, 4, Munich, 1969; sobre la figura de Rábano Mauro *vid.* Raymund KOTTJE, «Hrabanus Maurus-Praeceptor Germaniae?», *Deutsches Archiv*, 31, 1975, pp. 534-545, y *Hrabanus Maurus: Lehrer, Abt und*

beres eclesiásticos no tiene un interés especial pero en el prefacio de este libro encontramos un esbozo de un discurso sapiencial de la Realeza. Y es que este prefacio es una excusa para que el abad de Fulda despliegue el obligado panegírico de su soberano.

El prefacio comienza con la mención de la buena opinión y *las alabanzas que toda Europa entona* sobre el rey Luis, recientemente consolidado en la dignidad regia de Alemania como resultado del Tratado de Verdún, y le exhorta a ser útil a aquellos constituidos bajo su régimen⁹⁸. Para ello, le advierte, debe imitar el *exemplum* del rey Salomón, *verdadero amante de la Sabiduría* y diligente custodio de los mandatos de Dios.

De acuerdo con esto, Rábano Mauro repasa diversos pasajes sapienciales del Antiguo Testamento, desde el sueño de Salomón (III Reyes, 3, 9-14) al Libro de la Sabiduría (7, 7-21), concluyendo con esta admonición: *por lo tanto, mi señor Rey, ante todas las cosas pon tu esfuerzo siempre en el aprendizaje de la Sabiduría divina, de forma que te sean propicios tus súbditos. Podrás llamarte Rey por tus méritos y te temerán y obedecerán todos, en la medida en que reines según la voluntad de Dios e intentes conducirte por el camino de la Verdad*⁹⁹.

Rábano Mauro completaría esta imagen sapiencial de Luis el Germánico en el prefacio de su exégesis del *Cantar de los Cantares* (*Commentaria in Cantica*), obra dedicada también al rey teutónico. En efecto, en este prefacio lo califica elogiosamente como *Rey sapientísimo, bien instruido en todo género de saberes*¹⁰⁰. Ha habido autores que han interpretado, creemos que equivocadamente, esta dedicatoria como una constatación de la erudición del monarca alemán, del estilo de las alabanzas que recibía Carlos el Calvo. No obstante, lo que Rábano Mauro escribió en realidad fue una formulación teórica de la Realeza salomónica, sin contenido real, al estilo de las que le dedicaba su maestro Alcuino al emperador Carlo-

Bischof, Akademie der Wissenschaften und der Literatur Mainz, 4, Wiesbaden, 1982. Es un personaje cuyo pensamiento político aún no ha sido estudiado en profundidad.

⁹⁸ RÁBANO MAURO, *De Universo*, Praefatio ad Ludovicum Regem, ed. J.P. Migne, *Patrologia Latina*, t. 111, París, 1864, col. 10-12.

⁹⁹ *Imitare illius sapientis viri exemplum qui de Sapientiae laude protulit tale praeconium dicens... Unde manifestum est quod quicumque verus est amator Sapientiae et diligens custos mandatorum Dei... Idcirco, domine mi Rex, ante omnia semper studium sit tibi ad discendam Sapientiam divinam, subiectos que tibi idipsum agere praecipias: quatenus merito Rex nominare possis, qui temetipsum et omnes tibi obedientes secundum voluntatem Dei regere et in viam Veritatis ducere conaris...* (RÁBANO MAURO, *De Universo*, loc. cit.).

¹⁰⁰ *Sapientissime Rex, in omnibus bene eruditus* (RÁBANO MAURO, *In Cantica Canticorum*, praefatio, ed. J.P. Migne, *Patrologia Latina*, vol. 112, col. 1091; J.W. THOMPSON, *The Literacy of the laity*, op. cit., p. 31).

magno, a pesar de las obvias limitaciones de éste¹⁰¹. Ya hemos visto con anterioridad como Luis el Germánico no encaja, ni mucho menos, en el perfil salomónico de un rey amante del saber.

En el *De Universo* vemos cómo la filosofía para Rábano Mauro consistía sobre todo en llevar esforzadamente una vida buena y honesta, así como en la meditación sobre la muerte y el desprecio del mundo material. Por tanto, concluye, la filosofía es algo *muy conveniente para los cristianos*¹⁰². En este sentido, el abad trae a colación la sentencia bíblica del profeta Oseas, que califica como *santos* a los *sabios que conocen los caminos del Señor* (Oseas, XIV). No obstante, Rábano Mauro desarrolla el ambivalente magisterio católico sobre este tema, pues conjuga la mencionada defensa de la filosofía con frases en las que califica como *enemiga de Dios* y *estúpida* a la sabiduría de este mundo siguiendo la sentencia paulina: *stultam fecit Deus sapientiam huius mundi*¹⁰³.

Asistimos, asimismo, a la recreación en el *De Universo* del viejo tema alcuínico de las Siete hijas de la Sabiduría como encarnación de tres alegorías bíblicas: las columnas de la *Domus Sapientiae* que describió el rey Salomón en el *Libro de los Proverbios*, las Siete Iglesias del Asia que San Juan introduce en el *Apocalipsis* y el septiforme Espíritu Santo que alienta las Siete Artes Liberales. Además, Rábano Mauro asocia la composición septenaria de la *Ecclesia Christi* en el Apocalipsis joánico con las imágenes del monte Sión como *speculatio* y de Jerusalén como *visio pacis*, vinculando las sedes místicas de la Sabiduría y de la Paz¹⁰⁴.

¹⁰¹ Herbert GRUNDMANN, «Litteratus-Illitteratus: Der Wald einer Bildungsnorme von Altertum zum Mittelalter», *Archiv für Kulturgeschichte*, 40, 1958, pp. 42-43.

¹⁰² *...quae sit vera Philosophia ergo est Naturae inquisitio, rerum humanarum divina-rumque cognitio, quantum homini possibile est rimari. Est quoque Philosophia honestas vitae, studium bene vivendi, meditatio mortis, contemptus saeculi quod magis convenit christianis...* (RÁBANO MAURO, *De Universo*, XV, c. 1, De philosophis, *op. cit.*, col. 413-419).

¹⁰³ *Nam caro insta allegoriam aliquando litteram Legis et carnale sensum, aliquando Sapientiam humanam, quae contraria sentit Deo...* (RÁBANO MAURO, *De Universo*, VI, c. I, *op. cit.*, col. 137); *Unde Salomon ait Sapientia humana non est mecum... Stulti etgo secundum saeculum sunt sancti. Sapientes autem huius Mundi stulti sunt apud Deum* (RÁBANO MAURO, *De Universo*, XV, c. 1, col. 419).

¹⁰⁴ *Cur autem, Ecclesia cum una sit, a Joanne septem scribuntur? Nisi ut una catholica Septiformi plena Spiritu designetur: sicut et de Domino novimus dixisse Salomonem: Sapientia aedificavit sibi Domum, excidit columnas septem. Quae tamen septem una esse non ambigitur, dicente Apostolo: Ecclesia Dei vivi, quae est columna et firmamentum Veritatis. Inchoavit autem Ecclesia a loco ubi venit de Coelo Spiritus Sanctus et implevit uno loco sedentes CXX... et idcirco Syon, id est, speculatio, nomen accepit: pro futurae vero patriae Pace Hierusalem vocatur. Nam Hierusalem Pacis Visio interpretatur* (RÁBANO MAURO, *De Universo*, IV, c. III, De Ecclesia et synagoga, *op. cit.*, col. 89-90; *vid.* M.Th. D'ALVERNY, *La Sagesse et ses sept filles*, *art. cit.*); *vid.* B. REUDENBACH, «*Imago-figura*. Zum Bildverstän-

Cabe señalar, en esta dirección, que en el *scriptorium* de la abadía de Fulda se copiaba en el año 836 la obra de Aulo Gelio intitulada *Noctes Atticas*, cuyo manuscrito proporcionó a Rábano su amigo Eginardo, entonces abad laico de Seligenstadt¹⁰⁵. Es ésta una obra que contiene una de las imágenes de la Sabiduría hipostática más importantes de la Antigüedad, según ya vimos, por lo que su presencia entre los libros de Rábano y Eginardo nos parece tremendamente significativa. Sin duda, su influencia se dejó notar en el pensamiento de ambos.

En el *De Universo*, en el capítulo que el abad alemán dedica al Hijo de Dios, vemos como la Segunda Persona de la Santísima Trinidad sería *la Luz que ilumina, la Sabiduría que revela los misterios de la Ciencia y los secretos del conocimiento*¹⁰⁶, lo que postula a Cristo como encarnación de la Sabiduría¹⁰⁷. En este sentido, en el comentario exegético que escribió sobre el *Libro de la Sabiduría*, establecía que la Sabiduría divina de la que hablaba Salomón no era sino el *Verbum Dei in excelsis*, esto es, el propio Jesucristo¹⁰⁸.

Nos llama particularmente la atención un pasaje de este comentario del *Libro de la Sabiduría*. Comentando uno de sus pasajes, Rábano complementa la llamada salomónica al saber de los reyes con la mil veces repetida cita de *La República* de Platón: *se regirán bien las repúblicas cuando reinen los filósofos y filosofen los emperadores*. El abad de Fulda concluye que un gobierno de ignorantes se asemeja más a una *tiranía truculenta* que a un *reinado regido por la templanza*¹⁰⁹.

dnis in den Figuregedichten von Hrabanus Maurus», *Frühmittelalterliche Studien*, 20, 1986, pp. 25-35. La investigadora sueca R. JACOBSON editó hace diez años una serie de trabajos sobre temática de la música litúrgica medieval en los que se parte de la estrecha vinculación de la Paz y la Sabiduría como valores dominantes en el canto romano; *vid.*, *Pax et Sapientia. Studies in Text and Music of Liturgical tropes and sequences in memory of Gordon Anderson*, Estocolmo, 1986.

¹⁰⁵ B. BISCHOFF, *Benedictine Monasteries and the Survival of Classical Literature*, *art. cit.*, p. 150.

¹⁰⁶ *Sapientia quod ipse revelet mysteria Scientiae et arcana Sapientiae, Lumen quia illuminat...* (RÁBANO MAURO, *De Universo*, I, c. 2, De Filio Dei, *op. cit.*, col. 19-23).

¹⁰⁷ En torno a la pervivencia de esta noción cristológico-sapiencial de Beda el Venerable *vid.* el artículo de Marie Thèrese D'ALVERNY, «Le symbolisme de la Sagesse et le Christ de St. Dunstan», *Études sur le symbolisme de la Sagesse*, *op. cit.*

¹⁰⁸ *Sapientia, quae Christus est... Quia qui coelestem Sapientiam veraciter invenit, hoc est, Verbum Dei in excelsis...* (RÁBANO MAURO, *Commentarium in Librum Sapientiae*, ed. J.P. Migne, *Patrologia Latina*, t. 109, I, c. 1 y 2, c. 3, col. 673 y col. 695); en torno a la labor exegética del abad de Fulda *vid.* Maria RISSEL, *Rezeption antiker und patristischer Wissenschaft bei Hrabanus Maurus: Studien zur karolingischen Geistes-geschichte*, Frankfurt, 1976.

¹⁰⁹ *Necessario admonet reges Terrae diligere Sapientiam, quia sine Sapientia impossibile est rite quemquam regnare posse. Unde est istud Platonicum: Tunc bene regitur Res Publica*

No podemos evitar recordar aquí el brutal ataque de San Agustín a los reinos que no se regían por la justicia en todo. Recordemos que para el santo obispo de Hipona, imbuido de una concepción iuscéntrica de la Realeza cristiana, los reinos sin justicia no eran sino *execrables latrocinios*, meros conventículos de ladrones. De igual modo, para el abad de Fulda los reinos sin sabiduría constituyen *truculentas tiranías*. Sin duda, el denostar al *Rex illiteratus* como *Rex tyrannus* no estaba demasiado lejos del célebre axioma de los escolásticos del siglo XII que podemos leer en el *Polycraticus* de Juan de Salisbury, entre otros espejos de príncipes: *Rex illiteratus est quasi asinus coronatus* (*El Rey analfabeto es semejante a un asno con corona*).

El panorama cultural en el *Regnum Lotharii*

El *Regnum Lotharii* se constituyó cuando en el año 855 el enfermo emperador Lotario I dividía su parte del Imperio Carolingio entre sus tres hijos, al modo de los *teilreichs* merovingios, y se retiraba al monasterio alemán de Prüm, donde moriría poco después (el 29 de septiembre). El sueño de la unidad del imperio moría con él, digno heredero de Carlomagno en tanto que gobernante de fuertes inquietudes intelectuales que no se separaba ni siquiera en sus campañas militares de su rica biblioteca.

En efecto, Lotario fue un gobernante que amaba los estudios, un soberano salomónico que mantuvo una relación de intercambio intelectual con Rábano Mauro, Clemente de Irlanda y Dungalo de Pavía. Además, mantuvo activo un importante *scriptorium* donde trabajaba un pequeño grupo de escribas cuya producción estaba destinada a su uso personal en su mayor parte. Ello por no mencionar su nutrido equipo de notarios y escribas. En este sentido, Mayke De Jong ha apuntado que la imagen de *Rex sapientissimus* buscada por Lotario no era una fabricación propagandística, ya que su familiaridad con los textos bíblicos era real¹¹⁰.

Tras la muerte de Lotario, la *pars imperatoris*, que disfrutaba de una privilegiada posición central en el mundo carolingio, geográfica, política y demográficamente, lo que le había permitido ser el árbitro de la situación política en el mundo carolingio desde el Tratado de Verdún, se veía fraccionada y desaparecía como el principal actor del escenario europeo. De

quando regnant philosophie et philosophantur imperatores. Sine Sapientia enim Regnum tenere velle, magis est tyrannicae truculentiae quam regalis temperantiae (RÁBANO MAURO, *Commentarium in Librum Sapientiae*, II, c. 1, *op. cit.*, col. 695).

¹¹⁰ M. DE JONG, *Hrabanus Maurus and biblical for rulers*, *art. cit.*, pp. 192 y 196.

este modo, la función pacificadora que ejercía un Estado con una posición central como el de Lotario desapareció, modificándose las condiciones de equilibrio político del mundo carolingio¹¹¹.

Italia quedaba para Luis II, quien había sido coronado emperador en el año 850 por el papa Sergio II pero que será, de forma despectiva, denominado por muchos *imperator Italiae* (por ejemplo, por el arzobispo Hincmar de Reims), no reconociéndole la menor *auctoritas* sobre los demás *regna* carolingios¹¹². En definitiva, el imperio se convertía en un principado italiano. Un principado italiano cuyas energías se concentraron en una guerra por la supervivencia con los piratas sarracenos y que, carente de referencias políticas vertebradoras, no pudo desarrollar ni una identidad cultural ni una mentalidad áulica propias¹¹³.

En lo que toca a la producción cultural del *Regnum Lotharii*, además de la presencia de Sedulio Escoto, que en breve abordaremos, hay que hacer referencia al *scriptorium* palatino del rey Lotario II (situado en Aquisgrán), el cual contaba con excelentes copistas que dispusieron de numerosos códices de obras de la Antigüedad para reproducirlas¹¹⁴. Fueron importantes *scholas* monásticas de la Lotaringia las abadías benedictinas de Stavelot, Saint Mihiel y Murbach¹¹⁵. También la biblioteca del monasterio renano de Prüm tuvo su importancia en estos años. En cuanto a las *scholas* episcopales, había tres que descollaban muy por encima del resto: Lieja, Metz y Laon.

Sin embargo, no pudieron rivalizar con las grandes escuelas monásticas alemanas. Situada en un aislado valle de los Vosgos, el *Reichskloster* (abadía imperial cuya titularidad había ostentado Carlomagno en persona) de Murbach hacía las veces desde hacía años de *vivarius peregrinorum* para los peregrinos que se dirigían a Roma. Pero no sólo era un hospital de peregrinos, también contaba con una importante biblioteca en la que se podían hallar la *Historia Augusta* de Lucrecio, el epistolario de Séneca y las obras de Salustio y Vitrubio¹¹⁶.

Lo cierto es que el protagonismo cultural en la Lotaringia va a corresponder a una *grege philosophorum* irlandesa que desembarcó en esas

¹¹¹ J. CALMETTE, *La diplomatie carolingienne*, *op. cit.*, p. 31.

¹¹² P. LEWELLYN, *Rome in the Dark Ages*, *op. cit.*, pp. 274-276.

¹¹³ FR. BOUGARD, *Le cour et le gouvernement de Louis II*, *art. cit.*, p. 267.

¹¹⁴ B. BISCHOFF, *The Court Library under Louis the Pious*, *art. cit.*, p. 87.

¹¹⁵ P. RICÉ, *La cultura carolingia*, *art. cit.*, p. 258.

¹¹⁶ B. BISCHOFF, *Benedictine Monasteries and the Survival of Classical Literature*, *art. cit.*, pp. 147-148; *vid.* Wolfgang MILDE, *Der Bibliothekskatalog der Klosters Murbach aus dem 9. Jahrhundert*, *Beihfte zum Euphorion*, 4, Heidelberg, 1968.

tierras durante el reinado de Lotario II. De esta forma, mientras el obispo Hartgario conseguía atraer a Lieja a Sedulio Escoto, en la vecina *schola* episcopal de Laon impartían sus enseñanzas dos maestros venidos de Irlanda bajo el patronazgo del obispo de la ciudad: Elías de Irlanda (maestro de Heirico de Auxerre) y Martín el Irlandés (*m.* 875), al tiempo que otro gramático irlandés que enseñaba en la *schola* de Auxerre, Murethach, era llamado por el poderoso arzobispo de Metz, Drogón (hijo bastardo del emperador Carlomagno), que era quien se había hecho cargo de la distribución de los numerosos códices de la biblioteca palatina de Luis el Piadoso, por encargo de éste en su lecho de muerte¹¹⁷.

Lógicamente, muchos de estos códices irían a parar a su propio *armarium*. Y es que, en torno al año 838, Drogón se había convertido en el *factotum* de la corte de Luis el Piadoso¹¹⁸. Después del fallecimiento de éste, el obispo Drogón se convirtió, en el período de gobierno del emperador Lotario (*imp.* 843-855) en el brazo ejecutor eclesiástico de su sobrino. Así, Lotario arrancó del papa Sergio II la designación de Drogón, *gloriosi Caroli imperatoris filium*, como vicario de la Sede Apostólica al norte de los Alpes (*vicem apostolicam gerebat per totam Galliam... primas provinciis cis Alpes*) con amplios poderes para convocar sínodos de la Iglesia, si bien Drogón fracasó en su intento de convertir Metz en sede metropolitana ante la férrea negativa del papa Sergio a transigir en este punto¹¹⁹.

Sedulio Escoto y la corte de Lotario II

Sedulio Escoto, el erudito monje irlandés asentado en la Lotaringia en el 848 gracias a la protección brindada por el obispo Hartgario de Lieja, entró al poco en la órbita de la corte de Lotario II, convirtiéndose en la figura intelectual de referencia en este *Regnum* carolingio. Entre otras cosas, se dedicó a recorrer todas las bibliotecas monásticas de la ribera del Rin en búsqueda de manuscritos de autores clásicos, cuyas copias encargaba para engrosar su considerable *armarium* personal¹²⁰.

Considerado como «uno de los poetas y eruditos más atrayentes de su época»¹²¹ y el poeta más versátil de la época carolingia, Sedulio fue un literato

¹¹⁷ B. BISCHOFF, *The Court Library under Louis the Pious*, *art. cit.*, p. 92.

¹¹⁸ Ph. DEPREUX, *Lieux de rencontre, temps de négociation*, *art. cit.*, p. 221.

¹¹⁹ P. LLEWELLYN, *Rome in the Dark Ages*, *op. cit.*, p. 261.

¹²⁰ B. BISCHOFF, *Benedictine Monasteries and the Survival of Classical Literature*, *art. cit.*, p. 155; Siegmund HELLMANN, *Sedulius Scotus*, Munich, 1906, p. 92.

¹²¹ Cf. DAWSON, *The Making of Europe*, *op. cit.*, ed. *cit.*, p. 241.

lleno de frescura e inventiva y con la capacidad de encontrar la palabra apropiada para cada tema¹²². Sin embargo, se embarcó en una erudición estéril las más de las veces. Disfrutaba en particular escribiendo pequeños poemas didácticos sin gran interés, como el que compuso sobre las declinaciones de *Rodbertus* en latín. Pero su obra poética tuvo mucha mayor relevancia, destacando su gusto por la numerología sagrada aplicada a la versificación¹²³.

En un poema que dedicó a su protector, Lotario II, Sedulio puso en juego su habilidad versificadora para componer un elogio de éste en tanto que Rey Sabio, soberano protector de los sabios y de las ciencias, un *laus Regis* que contenía un pasaje tomado del *De Consolatione Philosophiae* (III, 5, v. 8) de Boecio. En sus versos, Sedulio proclamaba que a Lotario César *acuden todos los hombres que buscan el Arte maestro* (v.g. la sabiduría), ya que en su augusto corazón estaría encerrado el secreto de las leyes de los astros y la propia armonía musical de las esferas de que hablara Pitágoras¹²⁴.

Pero su figura nos interesa principalmente debido a que en el año 855 compuso un espejo de príncipes para el rey Lotario II, su mentor y protector, el *Liber de Rectoribus Christianis*¹²⁵. En ese mismo año, Lotario II había ascendido al trono, tras la muerte de su progenitor el emperador Lotario, y había contraído matrimonio con Teutberga (hermana del conde Bosón de Vienne, futuro rey de Borgoña; reg. 879-887), con quien, debido a su esterilidad, iba enseguida (año 857) a verse envuelto en un complejo proceso de divorcio, con acusaciones de incesto y juicio de Dios incluidos. Este proceso de divorcio iba a interesar vivamente a todo el mundo carolingio, ya que en el intento de Lotario II por legitimar al hijo tenido con su concubina Waldrada, el turbulento Hugo de Alsacia, se jugaba la Lotaringia su propia existencia política como *Regnum*¹²⁶.

Lo cierto es que en este complejo proceso de divorcio se descubre una de las primeras intrigas diplomáticas al nivel de las «relaciones internacionales» del Occidente carolingio. En efecto, en este rocambolesco proceso se vieron entremezclados los dos principales ámbitos del poder regio en el mundo carolingio: la política dinástica y la política eclesiástica. De esta forma, resulta curioso constatar cómo la figura del *nuntius* (embajador), las artes de la diplomacia y

¹²² M.L. COLISH, *Medieval Foundations of the Western Intellectual Tradition*, op. cit., p. 69.

¹²³ E.R. CURTIUS, *Europäische Literatur und Lateinisches Mittelalter*, op. cit., ed. cit., t. 2, p. 709.

¹²⁴ SEDULIO ESCOTO, *Hlotharii versus*, v. 9, *Carmina*, III, 4, P.L.A.C., vol. III, 1, p. 234 (apud P. COURCELLE, *La Consolation de la Philosophie*, op. cit., p. 59, n.º 2).

¹²⁵ M. ROUCHE, *Miroir des princes ou miroir du clergé?*, art. cit., pp. 359-360.

¹²⁶ J. CALMETTE, *La diplomatie carolingienne*, op. cit., pp. 70-71; vid. R. PARISOT, *Le royaume de Lorraine sous les Carolingiens*, París, 1899.

sus *machinamenta*, cobraron una importancia política inusitada en un mundo, como el carolingio, acostumbrado a un modelo de relaciones más personalizadas entre los soberanos (todos unidos por estrechos lazos de parentesco).

La elección como arzobispo de Maguncia del intrigante Liutberto, que sucedía a alguien tan poco inclinado a los *machinamenta* seculares como el sabio abad Rábano Mauro, acabaría por dar un vuelco a la situación en contra de los intereses de Lotario II. Y es que Liutberto, elevado a archicapellán palatino por Luis el Germánico, optó por reforzar la alianza de su soberano con Carlos el Calvo promoviendo la adopción de una postura común contraria al divorcio de Teutberga. Las consecuencias de esta política de Liutberto se pudieron comprobar en la declaración de Tusey, emitida de común acuerdo por Carlos el Calvo y Luis el Germánico en el marco de su entrevista en esa ciudad (febrero del 865).

En esta declaración acusaron a su sobrino Lotario de *atentar contra la Ley de Dios tal y como ésta quedó establecida en el Paraíso* con su proceso de divorcio. Este proceso, concluyen los dos reyes, *ha causado que la Iglesia de Dios haya sido sacudida, sus sacerdotes deshonrados y el pueblo cristiano, como si se tratara del contagio de una enfermedad, mancillado*¹²⁷. Se trata, evidentemente, de un discurso moralista de corte isidoriano en el cual las responsabilidades del *ministerium Regis* se extienden al ámbito de su vida privada, afectando los actos pecaminosos que éste pudiera cometer al conjunto del *populus christianus*.

¡Cuánto había llovido desde los días de Carlomagno! Si al gran emperador no le afectó en su ejercicio de la Realeza cristiana el tener docenas de concubinas, a su bisnieto Lotario, el intento de legitimar a Hugo de Alsacia, el fruto de su unión con su excomulgada concubina Waldrada, le consumió todas sus energías políticas y personales. Inútilmente. En el año 864 se veía obligado, ante la presión del legado pontificio Arsenio de Orta y abandonado por todos, a acoger de nuevo junto a sí a Teutberga y renunciar así a sus designios sucesorios.

Un último y desesperado viaje de Lotario a Roma en el año 869 para intentar convencer al débil papa Adriano II, con quien se entrevistó en Montecassino, tuvo finalmente éxito gracias a la mediación de la emperatriz Engelberga. Pero era demasiado tarde. Lotario moría de unas fiebres en la ciudad italiana de Plasencia el 8 de agosto de ese año, antes de poder ejecutar el divorcio. El destino del *Regnum Lotharii* estaba echado: a la muerte de Lotario desaparecería sin remisión¹²⁸.

¹²⁷ Ed. Krause, M.G.H. Capitularia Regum Francorum, t. 2, p. 167; *apud* J. CALMETTE, *La diplomatie carolingienne, op. cit.*, p. 94, n. 3).

¹²⁸ *Apud* J. CALMETTE, *La diplomatie carolingienne, op. cit.*, p. 95, n. 2.

Religiosa sapientia: el discurso de la Realeza sapiencial en Sedulio Escoto

Si soslayamos la circunstancia de que Sedulio Escoto copió párrafos enteros de la *Via regia* de su compatriota, el abad Smaragdo de Saint-Mihiel (otro irlandés que también se había establecido en la Lotaringia)¹²⁹, debemos concluir que su *Liber de Rectoribus Christianis* es, no cabe la menor duda, uno de los *enchiridia* carolingios más profundamente imbuidos de los principios del Ideal Sapiencial¹³⁰, del mismo modo que una exposición muy completa de lo que podríamos denominar *agustinismo político* medieval.

En principio, siempre se había creído que este espejo de príncipes fue compuesto para el soberano de Sedulio, Lotario II. Así lo sostienen investigadores de la talla de Anton y Doyle¹³¹. Sin embargo, Nikolaus Staubach revolucionaría luego los estudios sobre el *Liber de Rectoribus Christianibus* al proponer a Carlos el Calvo como el verdadero destinatario de este importante *speculum principis*¹³², abriendo una vía interpretativa que ha seguido John Michael Wallace-Hadrill¹³³. En una postura intermedia se ha situado Peter Godman, quien piensa que Sedulio Escoto optó por dejar deliberadamente confusa su dedicatoria para que pudiera ser adscrita a ambos monarcas¹³⁴.

Sea como fuere, lo que realmente nos atañe es la importante presencia del Ideal Sapiencial en el *Liber de Rectoribus Christianis*, lo que se comprueba ya en el poema introductorio, en el cual el monje céltico establece que el *Arte gubernandum*, la ciencia del gobierno que procura la felicidad de la *res publica*, se compone de las *Artes egregias de la excelsa y tonante Sabiduría* así como del *triumfal arte de la guerra*¹³⁵. Nuevamente, *fortitudo* y *sapientia* aparecen unidas como las columnas de la Realeza. Ahora bien, la balanza de esta dualidad es rápidamente inclinada por Sedulio del lado

¹²⁹ H.H. ANTON, *Fürstenspiegel und Herrscherethos in der Karolingerzeit*, op. cit., pp. 263-264.

¹³⁰ Vid. H. TIRALLA, *Das Augustinische Idealbild der christlichen Obrigkeit als Quelle der Fürstenspiegel des Sedulius Scotus und Hincmar von Reims*, tesis doctoral, Greifswald, 1916.

¹³¹ H.H. ANTON, *Fürstenspiegel und Herrscherethos in der Karolingerzeit*, op. cit., pp. 261-263, y E.G. DOYLE, *Sedulius Scottus: On Christian Rulers and the Poems*, Birmingham, 1983, p. 18.

¹³² N. STAUBACH, *Rex Christianus. Hofkultur und Herrschaftspropaganda*, op. cit., vol. 2, pp. 168-172.

¹³³ J. M. WALLACE-HADRILL, *A Carolingian Renaissance Prince*, art. cit., p. 158.

¹³⁴ P. GODMAN, *Poets and Emperors*, op. cit., pp. 159-165.

¹³⁵ *Arte gubernandum... Arte creat, totum pulchrum regit Arteque Mundum. Artibus egregiis Sapientia celsa tonantis... Ars currum regitat, Naves Ars rite gubernat atque triumphalis res Artem bellica spectat. Indiget Artis apes. Sic ut Res Publica felix esse queat, rectore bono populoque beato* (SEDULIO ESCOTO, *Liber de Rectoribus Christianis*, carmen introductorius, ed. J.P. Migne, Patrologia Latina, t. 103, col. 291).

de la Sabiduría. En el capítulo cuarto expone que la *regia potestas*, constituida por Dios para la utilidad de la *res publica*, no debe ser exhortada a la realización de *acciones caducas* o al cultivo de la *fortaleza terrenal*, antes bien debe ser dirigida a la Sabiduría y al culto divino¹³⁶.

En efecto, Sedulio Escoto sustituye a lo largo de su *enchiridium* la dualidad original *fortitudo-sapientia* por una evidentemente más agradable a un monje: *sapientia-religio*. Esta nueva dualidad la encontramos en el capítulo quinto, cuando habla de los tres *modis regendi* del *ministerium* de un Rey Sabio y Piadoso (*Rex pius et sapiens*)¹³⁷. O en el propio capítulo cuarto al abordar las cualidades que *adornan la sublimidad regia*, siendo éstas *religio et sapientia*. Y es que Dios habría decidido que *la naturaleza humana desee obtener la religiosidad y la sabiduría por encima de las demás cosas*¹³⁸.

Por consiguiente, concluye Sedulio, la mezcla de ambos principios, religión y sabiduría, deberá ser la *virtud saluberrima*, una *religiosa sapientia* que sería una *luz de las almas devotas*, un *don del Cielo*, una *espada infinita de los mansos*¹³⁹. Aquel monarca que quiera *reinar gloriosamente y gobernar sabiamente a su pueblo debe pedir a Dios el don de la Sabiduría*¹⁴⁰ como hiciera el rey Salomón. Pero, a diferencia de lo que veíamos en otros espejos de príncipes de tendencia levítica, el monje irlandés también recomienda la búsqueda esforzada, con trabajo y amor, de esta misma Sabiduría, esto es, el estudio. No todo depende, pues, de la iluminación divina como pretendía, por ejemplo, Smaragdo de Saint Mihiel.

Sedulio indica que aquel soberano que consiga *el esplendor de la sabiduría* será, en verdad, un *gobnante santo* porque ésta es *fuerza de consejos, fuente de la sagrada religión, corona de los príncipes, origen de las virtudes, cauta en los consejos, admirable en el discurso, magnífica por sus obras, fuerte en la adversidad, templada en la prosperidad, en cuya comparación envilecen todas las piedras preciosas*¹⁴¹.

¹³⁶ SEDULIO ESCOTO, *Liber de Rectoribus Christianis*, c. IV, *op. cit.*, col. 298-299.

¹³⁷ SEDULIO ESCOTO, *Liber de Rectoribus Christianis*, c. V, *op. cit.*, col. 300.

¹³⁸ SEDULIO ESCOTO, *Liber de Rectoribus Christianis*, c. IV, *loc. cit.*

¹³⁹ *Est autem religiosa sapientia saluberrima decus, devotarum lumen animarum, coeleste donum et gaudium sine fine mansurum* (SEDULIO ESCOTO, *Liber de Rectoribus Christianis*, *loc. cit.*); N. STAUBACH, *Rex Christianus. Hofkultur und Herrschaftspropaganda*, *op. cit.*, vol. 2, pp. 158-168. Resulta curiosa esta imagen de *espada de los mansos*, una suerte de anti-imagen de la *militia* apoyada en la mortífera espada.

¹⁴⁰ *Qui ergo vult gloriose regere, ac sapienter populum gubernare, et vehemens in consilium esse, a Domino postulet sapientiam... ipsamque Sapientiam studiose, labore simul et amore perquirat* (SEDULIO ESCOTO, *Liber de Rectoribus Christianis*, *loc. cit.*).

¹⁴¹ SEDULIO ESCOTO, *Liber de Rectoribus Christianis*, *loc. cit.*

Utilizando una cita bíblica, el monje irlandés añade aún que los *amatores Sapientiae*, esto es, los *intelligentes*, los *philosophi*, son embellecidos por la gracia celeste y brillan *casi como el Firmamento*¹⁴². Tras recordar el *exemplum* que para todos los reyes supone Salomón, sublimado y glorificado entre todos los gobernantes por su sabiduría, Sedulio Escoto cierra este capítulo, tan rico en contenidos, con un poema lleno de alegóricas alusiones en honor de la luz de la Sabiduría (*Luce Sophiae*), en el que la compara con el Sol y la Luna y con las gemas de Escitia, reputándola *gloria de los príncipes*, quienes le deben sus coronas a través de la luz del *sabio Verbo de Dios*, Jesucristo¹⁴³.

De parecido tono es un poema elegíaco que Sedulio compuso en honor del arzobispo de Colonia, Gunthar (*ep.* 850-863), uno de los principales aliados y consejeros del rey Lotario II. En el *Encomium Guntharii* Sedulio Escoto toma prestada de Boecio la imagen de la Dama Filosofía para hablarnos de una niña llamada *Sophia* que le dirige la palabra para exhortarle a celebrar las virtudes del arzobispo. Ella misma se proclama *portavoz de la Verdad* siguiendo las órdenes de Dios. Ciertamente, la descripción de *Sophia* es inequívocamente boeciana: *de ojos ardientes que contemplan a la vez las cosas terrenas y las etéreas, cuya cabeza toca el cielo, conocida para los griegos, venerada entre los romanos*¹⁴⁴.

De forma inopinada, en el año 859 Sedulio desaparecería sin dejar rastro alguno. ¿Volvió acaso a su Irlanda natal? La leyenda lo quiere mártir en Inglaterra. «Personaje enigmático», según lo describe De Ghellinck, este *grammatico docto* que dominaba el griego y la versificación muy por encima de sus contemporáneos, nos ha dejado una de las últimas obras imbuidas del Ideal Sapiencial carolingio¹⁴⁵. Junto a Juan Escoto Erígena se erige en el último de los epígonos de Alcuino de York, el último de los maestros insulares del mundo carolingio.

¹⁴² SEDULIO ESCOTO, *Liber de Rectoribus Christianis*, loc. cit.

¹⁴³ *Luminum patrem rutili creantem / Solis ac Lunae nitidique Cosmi / Poscat, ut sensis niteat coruscis, / Luce Sophiae / Vota cognoscat Salomonis aequi... / Mente lustratus, sapiensque factus. / Insuper regni columen gubernat / Gentis hebraeae / Gloria quid sunt Scythicaeque gemma? / Te Patris Verbum sapiensque Lumen / Christe, qui sceptris dominaris orbem / Gloriae princeps humiles coronans...* (SEDULIO ESCOTO, *Liber de Rectoribus Christianis*, loc. cit.).

¹⁴⁴ SEDULIO ESCOTO, *Encomium Guntharii*, 5, *Appendix ad Sedulium*, P.L.A.C., vol. III, 1, p. 238 (apud P. COURCELLE, *La Consolation de la Philosophie*, op. cit., pp. 48-49).

¹⁴⁵ J. DE GHELLINCK, *Littérature latine au Moyen Age*, op. cit., t. 1, pp. 108-109.

PARTE SEXTA

Los epígonos de la Realeza sapiencial carolingia en Inglaterra y Alemania

CAPÍTULO XVIII

La recepción anglosajona del Ideal Sapiencial carolingio: *Weal and Wisdom* en el reinado de Alfredo el Grande

Alfredo el Grande, imitador de Carlomagno: los *rura peregrinae Sophiae*

Un poeta anglosajón de la época escribió que el rey Alfredo de Wessex (849-899) había entrado en *los campos de una sabiduría venida de países extranjeros (rura peregrinae Sophiae)*. Y es que, según escribe Janet L. Nelson, «Alfredo el Grande se inspiró en parte de los modelos de Realeza carolingios». Ciertamente, conocía la obra política de Carlomagno y la influencia de Carlos el Calvo estaba muy próxima, por lo que, sin duda, Alfredo «pudo reconocer las posibilidades ideológicas del saber carolingio»¹.

En efecto, el rey Alfredo volvió su mirada a los sabios que pululaban en las cortes de los descendientes de Carlomagno para construir una nueva *Kulturpolitik* de raíz carolingia en la Inglaterra anglosajona². Lector de la *Vita Karoli* de Eginardo, Alfredo el Grande se embarcó en una deliberada

¹ J.L. NELSON, *Charles le Chauve et les utilisations du savoir*, art. cit., p. 43; esta idea es desarrollada por esta investigadora en «The Franks and the English in the Ninth Century Reconsidered», *The Preservation and Transmisión of Anglo-Saxon Culture*, eds. P.E. Szarmach y J. Rosenthal, Londres, 1997, y «A King across the sea: Alfred in Continental Perspective», *Transactions of the Royal Historical Society*, 5h. ser., 36, 1986, pp. 45-68.

² J.M. WALLACE-HADRILL, *Early Germanic Kingship in England and on the Continent*, op. cit., p. 214.

imitatio Karoli que no se diferenci6 en esencia de la pol3tica seguida por Carlos el Calvo en esos mismos a6os: una pol3tica que giraba en torno al Ideal Sapiencial y la Realeza salom6nica³.

En esta direcci6n, Janet Bately ha apuntado a que el ambicioso programa educacional de Carlomagno fue la principal inspiraci6n para Alfredo a la hora de acometer su propia reforma escolar⁴. El perfil salom6nico de Alfredo el Grande tambi6n podr3amos remitirlo a la figura de Carlomagno aunque no hay que olvidar que en el siglo IX europeo, tal y como nos recuerda John Michael Wallace-Hadrill, «los reyes sabios, o al menos los reyes patrocinadores de la cultura, fueron la regla antes que la excepci6n»⁵.

A su retorno de una peregrinaci6n a Roma (a6o 856), Alfredo conoci6 personalmente a Carlos el Calvo, permaneciendo unos meses en su *curtis* de Verberie-sur-Oise que, sin duda, debieron de influirle a pesar de su temprana edad (ocho a6os)⁶. La propia madrastra de Alfredo, la reina Judith (segunda esposa del rey Ethelwulf), era hija de Carlos el Calvo y seguramente fue portadora de tradiciones pol3ticas carolingias. Asimismo, tambi6n cabe recordar que el rey Egberto de Wessex (*reg.* 802-839), el abuelo de Alfredo, fue uno de los *nutriti* que se educaron en la *schola palatina* de Aquisgr6n bajo la atenta mirada de Alcuino de York.

Ciertamente, la comparaci6n entre Carlomagno y Alfredo el Grande tiene un atractivo superficial a6adido debido a que el rey de Wessex, al igual que hab3a hecho el emperador de Occidente, convoc6 a su corte a sabios de todos los pa3ses, en particular de Irlanda y Francia: «la comparaci6n entre ellos seguramente hace justicia a ambos», concluye Donald Bullough⁷.

En cualquier caso, cabe la posibilidad, tal y como sugiere Veronica Ortenberg, de que a quien en realidad estuviera imitando el rey Alfredo fuera a Carlos el Calvo y no a Carlomagno: «adem6s de los paralelismos existentes entre ambos reyes, como la lucha contra los Vikingos y su mez-

³ J. CAMPBELL, «Observations on English Government from the Tenth to the Twelfth Century», *Essays in Anglo-Saxon History*, Londres, 1986, pp. 155-170.

⁴ Janet M. BATELY, «The literary prose of King Alfred's Reign: Translation or Transformation?», *Old English Newsletter Subsidia*, 10, 1984, pp. 10-12.

⁵ J.M. WALLACE-HADRILL, *Early Germanic Kingship in England and on the Continent*, *op. cit.*, p. 129.

⁶ Richard ABELS, *Alfred the Great. War, Kingship and Culture in Anglo-Saxon England*, Singapur, 1998, p. 78.

⁷ Donald A. BULLOUGH, «The educational tradition in England from Alfred to Aelfric: *teaching utriusque linguae*», *XIX Settimane De Studio del Centro Italiano di studi sull'Alto Medioevo*, Spoleto, 1972, p. 459.

cla de piedad, moralidad y cultura personal, parece probable que la corte de Carlos el Calvo, con su soberano rodeado de letrados y con una ideología regia desarrollada gracias a Hincmar de Reims, una ideología que se manifestaba en la majestad de las grandes biblias miniadas del rey franco, ejerciera una influencia incontestable sobre la imaginación del joven Alfredo»⁸.

Alfredo, Rey Guerrero: la lucha sin cuartel contra los Vikingos

Alfredo era el quinto y último hijo de Ethelwulf, rey de Wessex (reg. 839-858) y su esposa, la reina Osburh, una aristócrata de sangre juta. Sus hermanos mayores Ethelbaldo (reg. 858-860), Ethelberto (reg. 860-865) y Ethelredo (reg. 865-871) le habían precedido en el trono de Wessex. Ninguno de ellos alcanzó los treinta años, pereciendo uno tras otro en la batalla o víctimas de la enfermedad.

Sin duda, una de las experiencias que dejaron una huella más indeleble en el joven Alfredo fueron sus dos peregrinaciones a la Sede de los Apóstoles Pedro y Pablo, la Ciudad Eterna, cuya visión en ruinas no dejaba de impresionar al visitante procedente del Norte. Con sólo cinco años (año 853) fue enviado por su padre a Roma para que se convirtiera en pupilo del papa León IV. El pontífice lo bendijo, le ungió con los santos óleos y le aceptó como su «hijo espiritual»⁹. Dos años después de regresar a Inglaterra, Alfredo habría retornado a Roma, esta vez acompañando a su padre, el rey, en una peregrinación regia formada por una numerosa comitiva de anglosajones.

Asser, el biógrafo de Alfredo, refiere el episodio de la unción de Alfredo como una unción regia (*unxit in Regem*)¹⁰ pero no parece que ésa fuera la intención del pontífice, consciente de que a su pupilo le precedían cuatro hermanos en la línea sucesoria de Wessex. De hecho, el episodio es descrito por el propio papa León IV en una misiva al rey Ethelwulf de

⁸ Veronica ORTENBERG, «Aux périphéries du monde carolingien: liens dynastiques et nouvelles fidélités dans le royaume anglo-saxon», *La Royauté et les élites dans l'Europe carolingienne*, op. cit., p. 510; en todo caso, no hay que sobredimensionar la influencia carolingia en el renacimiento alfrediano. J.L. NELSON ha advertido sobre el riesgo de reducir en exceso la originalidad del proyecto político y cultural de Alfredo el Grande, cuyas raíces anglosajonas eran firmes (*A King across the Sea*, art. cit., p. 50).

⁹ R. ABELS, *Alfred the Great*, op. cit., p. 67.

¹⁰ *Leo papa Alfredum oppido ordinans unxit in Regem et in filium adoptionis sibimet accipiens confirmavit* (ASSER, *De Rebus Gestis Alfredi*, apud J.L. NELSON, «The Problem of King Alfred's Royal Anointing», *Journal of Ecclesiastical History*, 18, 1967, p. 309).

forma bien diferente, ya que únicamente menciona la imposición de un *consulatus cingulo honore* según la costumbre romana a su hijo¹¹, lo que ha despertado no poca polémica entre la historiografía inglesa.

Parece que la solución la ha encontrado Janet L. Nelson, quien sugiere que el episodio de la unción regia relatado por Asser no sería sino una manipulación intencionada de la investidura consular realizada por León IV, una clara tergiversación de los hechos que tuvieron lugar en el año 855 con el objetivo de forzar la *Imitatio Karoli* en la que estaba comprometido Alfredo el Grande. Y es que Carlomagno había sido coronado en Roma por un pontífice también llamado León: «la historia de la precoz unción de Alfredo el Grande fue concebida a la sombra de la figura de Carlomagno», concluye Nelson¹².

Alfredo recibió una educación de cierta calidad bajo la guía de varios tutores. A los doce años ya leía fluidamente en lengua sajona y parece ser que poseía un pequeño códice de uso personal que contenía el Salterio, los oficios, una crónica de los reyes anglosajones y una hagiografía de un primo de sus ancestros reales, el abad San Adelmo de Malmesbury¹³. El joven príncipe posiblemente intensificó su devoción por el estudio a consecuencia del sufrimiento que unas hemorroides contraídas en su adolescencia le provocaban cada vez que practicaba la caza, la equitación o cualquier ejercicio militar.

Sea como fuere, lo cierto es que el más frágil de los cinco hijos del rey Ethelwulf fue el que sobreviviría a sus hermanos para convertirse en un gran guerrero, triunfando donde todos habían fracasado antes: en la lucha contra los Vikingos. Cuando Alfredo subió al trono de Wessex en el año 871 a la muerte de su hermano Ethelredo, este reino era el principal de los principados anglosajones y su monarca podía reclamar de algún modo el título de *bretwalda* (gobernante de toda Britania), si bien ni su padre ni sus hermanos se habían sentido con la legitimidad suficiente para ello. Su abuelo, el rey Egberto, quien había anexionado los reinos de Sussex y Kent y arrebatado por las armas la hegemonía en la Heptarquía a una Mercia ya acosada por los Vikingos, había sido el último monarca anglosajón en intitularse *bretwalda*.

Y es que en aquel entonces había asuntos más apremiantes que reclamar la hegemonía insular. Desde la llegada a las costas de Inglaterra en el año 865 del «gran ejército pagano» (*the great heathen army*), una poderosa armada vikinga compuesta por unos cinco mil guerreros, la civilización

¹¹ J.L. NELSON, *The Problem of King Alfred's Royal Anointing*, art. cit., pp. 309-312.

¹² J.L. NELSON, *The Problem of King Alfred's Royal Anointing*, art. cit., p. 326.

¹³ R. ABELS, *Alfred the Great*, op. cit., pp. 94-95.

cristiana anglosajona vio amenazada su propia supervivencia, en particular los tres reinos septentrionales de Northumbria, Anglia y Mercia que virtualmente desaparecieron subsumidos por la marea vikinga. De hecho, Northumbria y su capital, la ciudad de York, permanecieron durante un siglo largo bajo ocupación vikinga (el llamado *Danelag*) hasta la muerte de Erik Hacha de Sangre (*Bloodaxe*) en el año 954. Practicantes entusiastas de los sacrificios humanos al dios Odín, piratas crueles y rapaces, los Vikingos supusieron la peor de las plagas para las sociedades cristianas septentrionales de Irlanda e Inglaterra.

El rey Alfredo tuvo que lidiar con esa amenaza y salió triunfante. Tras haber ocupado buena parte de Wessex, el caudillo danés Guthrum sufrió una completa derrota en la batalla de Edington (año 878) a manos de Alfredo, que se había visto obligado a ocultarse en las marismas durante meses convirtiéndose en un «monarca guerrillero». Tras estar a punto de perder su reino, la victoria alfrediana en Edington tuvo un brillante colofón en el bautismo de Guthrum y treinta de sus capitanes, hechos prisioneros durante la batalla. Alfredo apadrinó a su enemigo en la ceremonia y firmó un tratado con el caudillo vikingo repartiéndose los despojos de Mercia. Siguió trece años de paz para Wessex (879-892). Ningún soberano anglosajón había conseguido hasta el momento semejante logro.

Alfredo empleó esa larga década de paz en construir una poderosa flota, librando con éxito al menos tres batallas navales contra los poderosos *drakkar* vikingos e incluso diseñando él mismo un nuevo tipo de navío de sesenta remos que doblaba en tamaño a las naves frisias que antes se utilizaban en Inglaterra. Ocho años después de su victoria en Edington, la entrada triunfal de Alfredo en la semidestruida ciudad de Londres (año 886) le ganó el apelativo de *Magnus* que su admirado Carlomagno portara. El rey ordenó reconstruir las murallas romanas, repobló el antiguo núcleo romano de Londinium, entonces deshabitado, y rediseñó el trazado de las calles a lo largo del río Támesis. Ciertamente, Londres no recuperó su esplendor romano pero se conjuró el peligro real de desaparición de la ciudad, asolada una y otra vez por los Vikingos desde hacía un siglo.

La sustancial mejora introducida por el rey Alfredo en la táctica militar anglosajona incluyó una mayor rapidez de movimientos de las *fyrð* (huestes) sajonas, la construcción de una red de ciudades-fortaleza (*burhs*) al estilo carolingio y el levantamiento de una poderosa flota de guerra¹⁴. La combinación de estos tres elementos supuso el establecimiento de una

¹⁴ R. ABELS, *Alfred the Great*, op. cit., pp. 304-306.

nueva frontera entre el país del *Danelag* y el reino sajón de Wessex en la línea Chester-Londres. Su hijo y sucesor, Eduardo el Viejo (899-924), acabaría en el año 917 con la existencia del *país de los cinco castillos* y pondría así fin al dominio danés en Mercia.

Cuando Alfredo se hizo con el control del sur de la antigua Mercia en el 880, decidió retomar el concepto de *Imperium Britanniae* de los tiempos de la Heptarquía y se proclamó rey de los Anglos y Sajones (en latín *Angul Saxonum Rex*; en sajón *ealles Angelcynnes witan*)¹⁵. El título de rey de Wessex se le había quedado pequeño y el reino unificado de los Anglos y Sajones que Alfredo creó en su lugar fue sin duda el germen del futuro Reino de Inglaterra que terminaría por nacer como concepto político en el año 927, durante el reinado de su nieto el rey Athelstan.

El renacimiento alfrediano

En los años posteriores a la batalla de Edington, aprovechando la década de paz que el tratado con Guthrum le había proporcionado, Alfredo el Grande congregó en torno a sí a un nutrido grupo de intelectuales (*eruditi et magistri*) que pasaron largas temporadas en su palacio siguiendo el modelo carolingio. Ello, según nos informa Asser en su crónica biográfica, con el fin de que la *divina sapientia* y las Artes Liberales florecieran en su corte, ya que el rey habría amado el *studium sapientiae* desde su más tierna infancia¹⁶.

De esta forma, consiguió atraer a su corte a los cuatro sabios más renombrados de la vecina Mercia, un reino que iba cayendo gradualmente bajo su influencia política: Waerferth, obispo de Worcester (*m.* 915), Plegmund (a quien luego haría arzobispo de Canterbury; *m.* 923), Ethelstan y Waerfulf. Este grupo de clérigos áulicos constituirán el núcleo duro del *renacimiento alfrediano*¹⁷.

También buscaron su patronazgo el monje alemán Juan, llamado *el viejo Sajón*, al que llamó de Francia y encomendó el gobierno de la abadía de Athelney (una fundación alfrediana con monjes francos) y el galés

¹⁵ P. WORMALD, *Bede, the Bretwaldas and the Origins of the Gens Anglorum*, art. cit., pp. 104 y 120, y D. WHITELOCK, «Some charters in the name of King Alfred», *Saints, Scholars and Heroes: Studies in honor of C. W. Jones*, Collegeville, Minn., 1979, pp. 77-98.

¹⁶ ASSER, *De Rebus Gestis Alfredi*, caps. 25, 14; 77, 5-14; 78, 2; 88, 12-13, ed. William Henry Stevenson, *Asser's Life of King Alfred*, Oxford, 1959, pp. 22, 62-63 y 73.

¹⁷ Michael LAPIDGE, «Schools, Learning and Literature in Tenth Century England», *Il Secolo di Ferro: Mito e Realtà del Secolo X*, XXXVIII Settimane di studi del Centro Italiano di Studio sull'Alto Medioevo, Spoleto, 1991, pp. 956-957.

Asser (*m.* 909), un erudito monje del monasterio de St. Davids al servicio del rey Hyfaidd de Dyfed, príncipe celta que se había declarado vasallo de Alfredo. Asser, biógrafo y amigo de Alfredo, alcanzaría posteriormente la mitra episcopal de Sherborne¹⁸.

Alfredo también solicitó del cultivado sucesor del gran Hincmar en la sede de Reims, Foulques, abad de Saint-Bertin, el envío a su corte de Winchester de un *magister* franco cuya reputación había cruzado el canal de la Mancha. Alfredo no dudó en despachar en el año 886 una embajada compuesta por obispos y nobles de su reino para convencer al abad franco de que accediera a su petición. Los embajadores portaban como obsequio valiosos perros de caza con la petición de intercambiarlos por un *perro guardián espiritual* para el rebaño anglosajón, *acosado por lobos salvajes que amenazan con devorar nuestras almas*¹⁹.

El sabio en cuestión era un monje de la abadía de Saint-Bertin, Grimbaldo (*m.* 901), a quien su abad-arzobispo Foulques accedió a enviar a Inglaterra y que sería recordado en siglos posteriores como el semilegendario primer maestro de Oxford, según reza la tradición de esta Universidad²⁰. Grimbaldo de Saint-Bertin declinaría en el año 888 ocupar la sede primada de Canterbury que le ofrecía su nuevo protector, el monarca de Wessex, prefiriendo gobernar como abad el pequeño monasterio de Newminster, cerca de la corte alfrediana de Winchester en la que actuó no sólo como intelectual sino también como capellán palatino.

Desde allí, Grimbaldo jugaría un papel decisivo en el lento repoblamiento de las depauperadas bibliotecas monásticas de Wessex, que tanto habían sufrido los ataques vikingos²¹. La importación de códices carolingios a Inglaterra tiene una gran carga simbólica ya que habían sido precisamente los clérigos y monjes insulares los que habían devuelto al Continente el legado de la Antigüedad a finales del siglo VIII²².

¹⁸ R. ABELS, *Alfred the Great*, *op. cit.*, p. 222-223.

¹⁹ Janet L. NELSON, «*Sicut olim gens Francorum... nunc gens Anglorum*: Fulc's Letter to Alfred revisited», *Alfred the Wise. Studies in honour of Janet Bately*, ed. J. Roberts y J.L. Nelson, Londres, 1997, p. 6; Simon KEYNES y Michael LAPIDGE, *Alfred the Great*, Harmondsworth, 1983, p. 332, y R. ABELS, *Alfred the Great*, *op. cit.*, p. 224.

²⁰ Sobre Grimbaldo de Saint-Bertin, *vid.* Janet M. BATELY, «Grimbald of St. Bertin», *Medium Aevum*, 35, 1966, pp. 1-10, y P. GRIERSON, «Grimbald of St. Bertin», *English Historical Review*, 55, 1940, pp. 529-561.

²¹ David N. DUMVILLE, «King Alfred and the Tenth-Century Reform of the English Church», *Wessex and England from Alfred to Edgar: Six Essays on Political, Cultural and Ecclesiastical Revival*, Woodbridge, 1992, pp. 196-197.

²² *Vid.* Helmut GNEUSS, «King Alfred and the history of Anglo-Saxon Libraries», *Modes of Interpretation in Old English Literature: Essays in Honour of Stanley B. Greenfield*, ed. P.R. Brown, Toronto, 1986, pp. 29-49.

En el prefacio de su traducción en lengua vernácula de la *Regula Pastoralis* de San Gregorio Magno (intitulada en inglés *Hierdeboc*), Alfredo escribió: *nuestros antepasados amaron la sabiduría (wisdom) y a través de ella obtuvieron las riquezas (weal) que nos han transmitido... pero nosotros hemos perdido tanto la sabiduría como las riquezas... cuando subí al trono tan completamente había decaído el saber en Inglaterra que había muy pocos a este lado del río Humber que pudieran comprender los oficios en latín... y pienso que no habría muchos más al otro lado del Humber*²³.

Este elocuente pasaje, en el cual se descubre la influencia de la vinculación salomónica entre sabiduría y riquezas (III *Reyes*, 3, 11-13)²⁴, supone una clara muestra de la indudable preocupación del rey de Wessex por la decadencia de la alta cultura en la Inglaterra de su tiempo. A pesar de la posible exageración retórica de este pasaje del prefacio de la traducción de la *Regula Pastoralis*, lo cierto es que en torno al año 870 había ya pocos hombres conocedores del latín, tanto laicos como clérigos, en el Reino de Wessex, si bien había alguno más en la región de Mercia²⁵.

Esta decadencia cultural iba de la mano de una profunda crisis espiritual que dio lugar a un resurgimiento del paganismo en el mundo anglosajón ante la pasiva mirada de muchos prelados. En su carta al rey Alfredo, el arzobispo Foulques de Reims aludía a una *perversísima secta* anglosajona que defendía la licitud del incesto y el concubinato, mientras que en otra misiva al arzobispo Plegmund de Canterbury, el prelado francés denunciaba la *incestuosa y calenturienta lascivia* que imperaba en las Islas²⁶.

La incompetencia pastoral del episcopado anglosajón llevó a algunos fieles a presentar sus quejas ante la misma Sede Romana, lo que desencadenó una enérgica reprimenda del papa Formoso a los obispos de Inglaterra. En una carta dirigida al arzobispo Plegmund de Canterbury (c. 891), el pontífice le advertía, haciéndose eco de una misiva anterior de su predecesor Juan VIII, que estaba incluso considerando seriamente la posibilidad de *amputar con la espada de la excomunión* (al episcopado anglosajón) *del resto del Cuerpo Místico de la Iglesia de Dios*²⁷.

²³ ALFREDO EL GRANDE, *Versio Regulae Pastoralis*, prefacio, ed. H. Sweet, *King Alfred's Version of Gregory's Pastoral Care*, Oxford, 1871, pp. 2-3; P. Wormald, *Bede, the Bretwaldas and the Origins*, art. cit., p. 103 y R. ABELS, *Alfred the Great*, op. cit., p. 226; vid. Ta. SHIPPEY, «Wealth and Wisdom in King Alfred's Pastoral Care», *English Historical Review*, 94, 1979, pp. 346-365.

²⁴ F. KLAEBER, «Zu König Aelfred's Vorrede zu seiner Übersetzung der *Cura Pastoralis*», *Anglia*, 47, 1923, p. 58.

²⁵ M. LAPIDGE, *Schools, Learning and Literature in Tenth Century England*, art. cit., p. 955.

²⁶ J.L. NELSON, *A King across the Sea*, art. cit., p. 45.

²⁷ R. ABELS, *Alfred the Great*, op. cit., pp. 243-244.

Alfredo estaba convencido de que los terribles estragos causados por los Vikingos eran un castigo por los pecados de su pueblo y la incuria del clero encargado de pastorearlo. Por consiguiente, una vez conseguida una paz precaria tras su victoria en Edington sobre los Daneses concentró todos sus esfuerzos en la reforma moral y espiritual de su reino, una *renovatio* que, a imitación de la carolingia, tenía también una dimensión cultural. En palabras de Richard Abels, «tras encarnar la figura del rey David primero fugitivo en tierras salvajes y luego triunfante sobre los enemigos de Dios, Alfredo ahora tenía la oportunidad de emular al rey Salomón»²⁸.

En efecto, el proyecto político del rey de Wessex, un programa imbuido de reformismo cristiano, consistió en recuperar dos bienes que en tiempos de San Beda el Venerable poseían sus antepasados y que se veían como algo inseparable: *weal and wisdom* (riquezas y sabiduría)²⁹. Y es que, según sostiene Simon Keynes, «el ejercicio del poder secular y el conocimiento de la Sabiduría divina eran realidades inseparables a los ojos de Alfredo el Grande»³⁰, lo que comprobamos en el prefacio de su traducción al sajón del *De Consolatione Philosophiae* de Boecio. Allí leemos la siguiente admonición: *busca la sabiduría y cuando la hayas obtenido, no la condenes, porque en verdad te advierto que a través de ella obtendrás sin duda el poder, incluso aunque no lo desees*³¹.

Al propagar la *eruditio litterarum* entre los grandes dignatarios y los oficiales de su corte, particularmente la capacidad de leer y escribir en lengua vernácula, Alfredo no estaba sino buscando, según refiere el *De Rebus Gestis Alfredi*, la forma de que todos ellos sometieran su voluntad al bien común del conjunto del reino. En cierto sentido, resultaba lógico que los miembros del *Witenagemot*, la asamblea de los grandes del reino, cuyo nombre significaba literalmente en sajón *hombres sabios*, se dedicaran al cultivo del saber.

²⁸ R. ABELS, *Alfred the Great*, op. cit., p. 219.

²⁹ J.L. NELSON, *Charles le Chauve et les utilisations du savoir*, art. cit., p. 41; vid. los dos trabajos de esta autora: «Wealth and Wisdom: the politics of Alfred the Great», *Kings and Kingship*, ed. K. Rosenthal, Nueva York, 1986, pp. 31-52, y «The Political Ideas of Alfred of Wessex», *Kings and Kingship in Medieval Europe*, ed. A.J. Duggan, Exeter, 1993, pp. 125-158.

³⁰ SIMON KEYNES, «Royal Government and the Written Word in Late Anglo-Saxon England», *The Uses of Literacy in Early Medieval Europe*, op. cit., p. 230, y ALFRED P. SMYTH, *King Alfred the Great*, Oxford, 1995, pp. 567-602.

³¹ ALFREDO EL GRANDE, *The Consolation of Philosophy*, c. 16, ed. Sedgefield, *Alfred's Boethius*, p. 35; R. ABELS, *Alfred the Great*, op. cit., p. 220.

La *schola palatina* alfrediana

La cúspide social de la Inglaterra anglosajona la ocupaban los *thegns*, una élite situada por encima de los meros hombres libres (*ceorls*), que se distinguía porque podían pagar el *wergeld* (un impuesto militar anual de 1.200 shillings), poseían al menos cinco *hides* (unidad de medida de las tierras) e integraban el *fyrð* (hueste real). La principal dignidad en el reino a la que accedían los *thegns* era la que detentaban los oficiales reales, los *ealdormen*, quienes ejercían la jurisdicción pública en las comarcas (*shires*) y presidían los tribunales locales de las centurias (*hundreds*).

Alfredo el Grande, instrumentalizando con gran habilidad el *patrocinium* regio, iba a centralizar y cohesionar en torno a la Realeza toda esta estructura administrativa que amenazaba por entonces con desintegrarse por la peligrosa tendencia feudalizante de algunos *ealdormen* a crear principados territoriales y convertirse de facto en *half-kings* (término equiparable al *regulus* latino)³². Educarles e instruir en los rudimentos de la cultura cristiana a estos nobles era también una forma de ligarlos con lazos espirituales de fidelidad a la Realeza de Wessex, depositaria entonces de la defensa de la Fe católica en Inglaterra³³.

Se entiende, pues, que en la misiva que adjuntó a la traducción de la *Regula Pastoralis*, cuya copia hizo enviar a todos los obispos del reino, Alfredo proclamara la necesidad de un completo programa educacional: *me parece conveniente, si estáis de acuerdo en ello, traducir algunos libros que son muy necesarios para todos los hombres a la lengua en la que los puedan entender. Y lo haremos, lo cual será fácil de ejecutar con la ayuda de Dios y si disfrutamos de paz. De esta forma, todos los jóvenes hombres libres de Inglaterra (ceorls) que tengan la facultad para ello, podrán aplicarse al estudio hasta el límite de sus fuerzas de modo que no se dediquen a otra cosa hasta que sepan leer bien el inglés escrito. Acto seguido, a quienes quieran instruirse más se les enseñará la lengua latina, con lo que alcanzarán un oficio más alto*³⁴.

³² Veronica ORTENBERG, *Aux périphéries du monde carolingien*, art. cit., pp. 514-515, y H.R. LOYN, *The Governance of Anglo-Saxon England (500-1087)*, Londres, 1984, pp. 48-51; vid. el artículo de este autor, «The King and the Structure of Society in Later Anglo-Saxon England», *History*, 42, 1957, pp. 87-100.

³³ R.H.C. DAVIS, «Alfred the Great: propaganda and truth», *History*, 56, 1971, pp. 169-182, y H.R. LOYN, «The term *ealdorman* in the translations prepared at the time of King Alfred», *English Historical Review*, 68, 1953, pp. 513-525.

³⁴ ALFREDO EL GRANDE, *Versio Regulae Pastoralis*, prefacio (apud D.A. BULLOUGH, *The educational tradition in England*, art. cit., pp. 457-458); vid., en este sentido, J. MORRISH, «King Alfred Letter as a Source of Learning in England», *Studies in Earlier Old English Prose*, ed. P.E. Szarmach, Albany, N.Y., 1986, pp. 87-107.

Ahora bien, ¿de qué clase de saber estamos hablando exactamente? Simon Keynes apunta que la impresión que se obtiene de la lectura de la obra de Asser es que el rey de Wessex «pretendía que sus dignatarios y oficiales adquirieran una sabiduría divina (*divine Wisdom*), en otras palabras, que el saber que Alfredo exigía a sus hombres estaba más proyectado sobre sus intereses culturales que sobre sus intereses pragmáticos»³⁵.

En un capítulo del *De Rebus Gestis Alfredi* (c. 75) que recuerda vividamente un pasaje similar de la *Vita Karoli* de Eginardo (c. 19), Asser relata como Alfredo el Grande fundó una escuela palatina para que su hijo Ethelward, los hijos de los nobles y un buen puñado de niños de origen humilde *qui in regali familia nutriebantur* recibieran instrucción en las Artes Liberales *en las dos lenguas*, latín e inglés (antiguo sajón)³⁶. Sin embargo, sus dos hijos mayores, Eduardo y Aelfthryth, carecieron de esta educación latina, ya que eran adolescentes cuando se fundó la escuela de palacio y fueron educados por simples *nutritores* en lengua inglesa³⁷.

En realidad, este pasaje del *De Rebus Gestis Alfredi* resulta ser nuestra única fuente de información sobre esta *schola palatina*. Sin embargo, este pasaje puede ser complementado con otro de Asser en el que no se menciona expresamente a la *schola palatina* pero del que se puede inferir su existencia, cuando del interés permanente de Alfredo por formar una aristocracia cultivada: *el rey instruía día y noche en las buenas costumbres y en las Letras a los hijos de sus condes (ealdormen), nobles (thegns), ministeriales y familiares*³⁸.

En cualquier caso, esta *schola palatina* sería posiblemente una evolución tardía de una escuela de palacio para la formación de futuros clérigos. Solo en una fecha tan tardía como el año 893 el rey la habría transformado en una escuela palatina para laicos al estilo de la fundada por Alcuino de York en Aquisgrán. Parece ser que la *schola palatina* alfrediana era itinerante, como la propia corte real, por lo que los alumnos de origen plebeyo iban rotando, siendo naturales del lugar en el que en ese momento estuviera asentada la curia regia (*cyninges tun*). Muchos de estos niños abandonaban la escuela al alcanzar la pubertad, momento en el que los nobles comenzaban su instrucción militar, por lo que apenas daba

³⁵ S. KEYNES, *Royal Government and the Written Word in Late Anglo-Saxon England*, art. cit., p. 230.

³⁶ ASSER, *De Rebus Gestis Alfredi*, c. 75, p. 102; apud D.A. BULLOUGH, *The educational tradition in England*, art. cit., pp. 455-456.

³⁷ ASSER, *De Rebus Gestis Alfredi*, c. 75, 21-30, ed. cit., p. 59; S. KEYNES y M. LAPIDGE, *Alfred the Great*, op. cit., pp. 75 y 90.

³⁸ ASSER, *De Rebus Gestis Alfredi*, c. 76, 29-36, ed. cit., p. 60.

tiempo a los maestros a enseñarles a leer y escribir. Lo cierto es que aquellos que no abandonaban la *schola palatina* acabarían en su mayor parte formando parte del clero³⁹.

De este modo, las obras latinas cuya traducción a la lengua vernácula encargó el rey Alfredo con el fin de disponer de un extenso elenco de *fridgewritu* (obras escritas) para la instrucción de sus *nutriti* en la *schola palatina* que había fundado, eran esencialmente de contenido eclesiológico, si bien el objetivo básico de esta escuela no iba más allá de enseñar a leer y escribir⁴⁰. Ahora bien, estas habilidades literarias básicas serían suficiente para que a los tutelados del rey se les promocionara al *hierran hade* (un término sajón equivalente al latino *sacrum officium*: dignidades eclesiásticas), según se deduce del prefacio del rey Alfredo a su traducción de la *Regula Pastoralis*.

Por otro lado, Asser menciona que el rey Alfredo, al igual que hiciera Carlomagno, velaba por la futura carrera de los alumnos de su *schola palatina*. Además, esta *schola palatina* del rey Alfredo resultaba ser muy cara: de acuerdo con la información de su biógrafo Asser, el rey se propuso dedicar la cuarta parte de sus ingresos a financiar su funcionamiento⁴¹. Con todo, cabe puntualizar que esta *schola palatina* no puede ser comparada con una *schola* catedralicia por la menor dimensión de su función educacional. Cabe destacar, no obstante, que lo que distinguiría a la *schola palatina* de éstas sería su focalización en la educación básica de los laicos y no sólo en la de los futuros clérigos⁴².

Y es que, en efecto, como había ocurrido en la época de Carlomagno, la *correctio* del por entonces corrompido y decadente clero anglosajón era una tarea estrechamente unida a una *renovatio studii*, siendo las Artes Liberales una suerte de *spiritalia arma* con las que proveer al *ordo* eclesiástico en su diario combate contra el Maligno. No en vano, la tarea primordial que acometieron en Wessex los clérigos llamados de Mercia por Alfredo fue una depuración de la liturgia en la capilla palatina. Se trataba, claro está, de asegurarse de obtener, mediante el ritual correcto, el favor divino para las armas del rey en su guerra sin cuartel contra los Vikingos⁴³.

³⁹ R. ABELS, *Alfred the Great*, *op. cit.*, p. 229.

⁴⁰ S. KEYNES, *Royal Government and the Written Word in Late Anglo-Saxon England*, *art. cit.*, p. 231.

⁴¹ ASSER, *De Rebus Gestis Alfredi*, c. 76, *ed. cit.*, pp. 59-61; D.A. BULLOUGH, *The educational tradition in England*, *art. cit.*, p. 456.

⁴² D.A. BULLOUGH, *The educational tradition in England*, *art. cit.*, p. 456.

⁴³ David R. PRATT, *The Political Thought of Alfred the Great*, Tesis doctoral inédita, Universidad de Cambridge, 1999, p. 25. Quiero agradecer la amable ayuda de David Pratt y sus eruditos consejos respecto al tratamiento del pensamiento alfrediano.

En este sentido, Richard Abels ha apuntado que «el designio de Alfredo de educar a todos los hombres libres y el programa educacional de Carlomagno reflejado en sus Capitulares guardan demasiado parecido como para que ello sea mera coincidencia. Aún más llamativo, quizá, es el objetivo común a ambos: la renovación de la vida religiosa a través de un renacimiento cultural. Siguiendo una tradición que procedía del *De Doctrina Christiana* de San Agustín, tanto Carlomagno como Alfredo comprendieron que el dominio de las Artes Liberales proporcionaba las herramientas intelectuales necesarias para entender las sutilezas de la Sagrada Escritura»⁴⁴.

El programa de traducciones alfrediano

Ciertamente, Alfredo desempeñó sus obligaciones como maestro de su pueblo con gran entusiasmo y dedicación. Un buen ejemplo de ello lo constituye su labor como traductor. Durante los primeros años de su reinado era incapaz de leer en latín, dominando únicamente la lengua inglesa (antiguo sajón). En este sentido, Asser refiere en su *De Rebus Gestis Alfredi* (c. 22) como el rey habría aprendido a leer los *saxonici libri* a la edad de doce años. Sin embargo, tras años de aprendizaje bajo la guía de Grimbaldo de Saint-Bertin y otros maestros consiguió finalmente leer por sí mismo los códices latinos del *armarium* palatino. El siguiente paso lo dio con gran solemnidad el día 11 de noviembre del año 887, festividad de San Martín. Ese día, según relata su biógrafo, comenzó *guiado por inspiración divina* a traducir a su lengua nativa sajona el libro latino que estaba leyendo⁴⁵.

Comenzaba así el ambicioso programa de traducciones alfrediano entre las que hay que mencionar los *Soliloquia* de San Agustín, la *Regula Pastoralis* de San Gregorio Magno, la *Historia Ecclesiastica Gentis Anglorum* de San Beda el Venerable, la *Historia Adversus Paganos* de Orosio, el *De Consolatione Philosophiae* de Boecio (de puño y letra del propio Alfredo, con glosas y comentarios) y los cincuenta primeros *Salmos* (el rey murió antes de completar los restantes).

En la realización de esta serie de traducciones del latín al inglés le asistieron Grimbaldo de Saint-Bertin, Plegmundo de Canterbury, Waerferth de Worcester (quien había traducido antes por su cuenta los *Dialogi* de

⁴⁴ R. ABELS, *Alfred the Great*, op. cit., p. 231.

⁴⁵ R. ABELS, *Alfred the Great*, op. cit., p. 225.

Gregorio Magno) y el propio Asser. El responsable de la versión anglosajona de la Historia de Orosio es anónimo pero se sabe que fue un clérigo de la corte alfrediana, como también parece que procede de su círculo el anónimo autor de la primera versión de la *Anglo-Saxon Chronicle*⁴⁶.

Resulta particularmente interesante la realización del *Hierdeboec*, la bella traducción alfrediana al inglés de la *Regula Pastoralis* de San Gregorio Magno que hizo llegar el rey a todos y cada uno de los obispos de sus dominios⁴⁷. Resulta interesante apuntar que cada una de estas copias (de las que conservamos seis manuscritos) llevaba como sello colgante una pequeña joya llamada *aestel* en la que se había tallado una imagen de la Sabiduría divina al estilo de la Dama Filosofía boeciana o la *Hokhmá* hipostática de los Proverbios⁴⁸.

Ciertamente, el lamentable estado de los pastores de la Iglesia en Inglaterra hacía particularmente oportuna la traducción de este manual por excelencia del buen pastor de almas. El mismo hecho de que Alfredo el Grande se planteara la traducción al anglosajón de la *Regula Pastoralis* es en sí mismo un síntoma de la decadencia cultural del antaño cultísimo clero anglosajón, ahora ignorante del latín. Sin duda, tras la invasión danesa, la Iglesia anglosajona había dejado atrás sus días de gloria del brillante siglo de San Beda el Venerable y Adelmo de Malmesbury.

Además, se daba la circunstancia de que San Gregorio Magno era el verdadero padre espiritual de la Cristiandad anglosajona y un referente básico de Alfredo el Grande en la concepción de su programa educacional⁴⁹. Con todo, Alfredo no dudó en modificar en su traducción el ambivalente sentido gregoriano de la palabra *rector* (válido para cualquier pastor de almas, seglar o eclesial) en beneficio de una interpretación favorable a la autoridad secular. El *rector* alfrediano es el rey antes que el obispo⁵⁰.

Ahora bien, de cara a la asimilación alfrediana del Ideal Sapiencial de la Antigüedad Tardía, sin duda la traducción más importante de cuantas

⁴⁶ D.A. BULLOUGH, *The educational tradition in England*, art. cit., p. 457; M. LAPIDGE, *Schools, Learning and Literature in Tenth Century England*, art. cit., p. 957.

⁴⁷ S. KEYNES y M. LAPIDGE, *Alfred the Great*, op. cit., p. 127.

⁴⁸ R. ABELS, *Alfred the Great*, op. cit., p. 256, n. 119; vid. D. HOWLETT, «The iconography of the Alfred Jewel», *Oxoniensia*, 39, 1974, pp. 44-52. Ahora bien, otros autores han optado porque la joya llevaba tallada una representación del rey David con la vara de justicia.

⁴⁹ Vid. André CRÉPIN, «L'importance de la pensée de Grégoire le Grand dans la politique culturelle d'Alfred, roi de Wessex (871-899)», *Grégoire le Grand*, ed. J. Fontaine, París, 1986, pp. 579-587.

⁵⁰ J.L. NELSON, *The Political Ideas of Alfred of Wessex*, art. cit., p. 147; vid. P.E. SZARMACH, «The Meaning of Alfred's Preface to the *Pastoral Care*», *Medievalia*, 6, 1980, pp. 57-86.

acometió al rey de Wessex fue su versión sajona del *De Consolatione Philosophiae* de Boecio. Parece que Alfredo puso un interés superlativo en la realización de esta traducción. De cara a ella, utilizó el comentario que Remigio de Auxerre había llevado a cabo sobre la obra, un comentario que conoció gracias a un epítome que había encargado redactar al obispo Asser, quien le preparó el texto para su estudio, en lo que semeja ser una investigación exhaustiva en equipo de la obra boeciana⁵¹.

En este sentido, a pesar de la sofisticación aportada al texto boeciano por un uso erudito de fuentes clásicas adicionales, no parece que ello valiera de mucho al *scriptorium* alfrediano en cuanto a la exactitud de la traducción, puesto que Alfredo introdujo en su traducción vernácula giros lingüísticos propios de la ancestral concepción germánica del Destino y el Hado, con lo que modificó ligeramente el sentido de algunos pasajes. El *Wyrd* (Hado) germánico sustituyó al *Fatum* romano y la figura de la Fortuna, tan importante en la obra boeciana, queda reducida a la insignificancia en la traducción alfrediana. En palabras de Janet L. Nelson, «este Boecio (el de la traducción alfrediana) se sentiría en casa en el mundo del *Beowulf*»⁵².

Por otro lado, se descubre la presencia en la traducción de la teoría trifuncional de los Tres Órdenes, introducida por Alfredo en una interpolación añadida al texto original boeciano: *en el caso del rey, sus recursos e instrumentos para gobernar dependen de que tenga sus dominios suficientemente poblados de los que rezan, los que combaten y los que trabajan*⁵³.

Posiblemente la recepción de este esquema trifuncional fue debida a la influencia ideológica franca y no a la irlandesa como se creía hasta ahora⁵⁴. Y es que tan sólo quince años antes habían sido los monjes carolingios de Auxerre, con Heirico a la cabeza, los primeros en formular estos planteamientos en el Occidente cristiano. Bien pudieron llegar a través de Grimbaldo de Saint-Bertin a la corte alfrediana. No hay que olvidar tampoco un hecho que ya hemos mencionado: Alfredo se apoyó en el comentario del *De Consolatione* realizado por un monje de Auxerre, Remigio⁵⁵.

⁵¹ P. COURCELLE, *La Consolation de Philosophie*, *op. cit.*, pp. 267-270. Sobre la traducción alfrediana de Boecio, *vid.* Anne PAYNE, *King Alfred and Boethius: an Analysis of the Old English Version of the Consolation of Philosophy*, Madison (Wisconsin), 1968, y K. OTTEN, *König Alfreds Boethius*, Tübingen, 1964.

⁵² J.L. NELSON, *The Political Ideas of Alfred of Wessex*, *art. cit.*, p. 136.

⁵³ J.L. NELSON, *The Political Ideas of Alfred of Wessex*, *art. cit.*, p. 141, y S. KEYNES y M. LAPIDGE, *Alfred the Great*, *op. cit.*, p. 127.

⁵⁴ S. KEYNES y M. LAPIDGE, *Alfred the Great*, *op. cit.*, p. 298; *vid.* D. DUBUISSON, «L'Irlande et le théorème médiéval des trois ordres», *Revue de l'Histoire des Religions*, 188, 1975, pp. 35-63.

⁵⁵ J.L. NELSON, *The Political Ideas of Alfred of Wessex*, *art. cit.*, pp. 141-144, y T.E. POWELL, *The Three Orders of Society in Anglo-Saxon England*, *art. cit.*, pp. 103-132.

Alfredo no dudó, además, en cambiar algunos nombres para ajustarlos a la mentalidad de la Inglaterra de su época. Por ejemplo, modificó el nombre de la Dama Filosofía boeciana por el de «Sabiduría» sin más (un cambio significativo, sobre todo si tenemos en cuenta que en inglés antiguo *wisdom* pertenece al género masculino) y transformó al cónsul romano Fabricio en el orfebre legendario de las leyendas anglosajonas, Weland⁵⁶.

El profesor Loyn ha llamado la atención sobre un hecho: no debemos considerar este programa de traducciones de Alfredo el Grande como carente de implicaciones políticas. Al igual que ocurriría siglos después con otro *Rex sapiens* impulsor de traducciones (Alfonso X de Castilla), «el énfasis de Alfredo en la lengua vernácula, algo inusual y casi único en su época, contribuyó a que todos los ojos de los anglosajones reflexivos se focalizaran en la corte de Wessex»⁵⁷.

De hecho, a la muerte del rey Alfredo en el año 899, su hijo Eduardo el Viejo (*reg.* 899-924) continuó con la labor de patronazgo cultural de su padre. Durante su reinado, en los *scriptoria* de Wessex se copiaron, entre otras obras, el *De Temporum Ratione* de San Beda el Venerable, las *Etymologiae* y los *Synonyma* de San Isidoro de Sevilla y el comentario de Remigio de Auxerre sobre el *De Nuptiis Philologiae* de Marciano Capella, además de numerosos Salterios y libros litúrgicos⁵⁸.

El rey Alfredo también había ordenado poner por escrito buena parte de las leyes de sus antecesores que hasta entonces se habían transmitido por vía oral. El resultado de esta compilación de leyes antiguas a la que sumó su propia legislación, fue el Código (*Domboc*) del rey Alfredo, base de la posterior *Common Law* plenomedieval de la Inglaterra normanda, cuyo preámbulo es una exposición moralizante de contenido eclesiológico en el que se incluyen el Decálogo, extractos del *Libro del Éxodo* (20-23) y de los *Hechos de los Apóstoles* (XV, 23-29)⁵⁹.

Y es que, en la concepción alfrediana, la Ley de Dios, junto a los *romanorum exempla* y las antiguas leyes de su pueblo, constituían la base de

⁵⁶ D.A. BULLOUGH, *The educational tradition in England*, *art. cit.*, p. 462, y R. ABELS, *Alfred the Great*, *op. cit.*, pp. 234-237; *vid.* J.M. BATELY, *The literary prose of King Alfred's Reign*, *art. cit.*, p. 10 y ss., y J. WITTIG, «King Alfred's Boethius and its Latin sources: a reconsideration», *Anglo-Saxon England*, 11, 1983, pp. 157-198.

⁵⁷ H.R. LOYN, *The Governance of Anglo-Saxon England*, *op. cit.*, p. 63.

⁵⁸ M. LAPIDGE, *Schools, Learning and Literature in Tenth Century England*, *art. cit.*, pp. 963-964.

⁵⁹ J.M. WALLACE-HADRILL, *Early Germanic Kingship in England and on the Continent*, *op. cit.*, pp. 148-149; S. KEYNES, *Royal Government and the Written Word in Late Anglo-Saxon England*, *art. cit.*, p. 232; *vid.* Allen J. FRANTZEN, *King Alfred*, Boston, Mass., 1986, pp. 11-21.

la *ryht aew* (la buena ley)⁶⁰. En cierto modo, este proceso de selección de las antiguas leyes anglosajonas por parte de Alfredo le confirió, de facto, un cierto poder legislativo, si bien él mismo era el primero en proclamarse no un *law-maker* (hacedor de leyes) sino un *law-finder* (descubridor de leyes), negando a la Realeza cristiana la facultad de crear nuevas leyes, pues la *auctoritas* para ello residía en la Ley de Dios en tanto que Ley natural ordenadora del Universo. Por consiguiente, al monarca cristiano, con el acuerdo del *witenagemot*, le correspondería únicamente desarrollar los principios de esta Ley divina⁶¹.

De hecho, el *Domboc* era en realidad tanto un código de leyes como «un manifiesto ideológico y político de la Realeza» alfrediana⁶². De ahí la importancia de proporcionar al texto la máxima difusión posible. Parece probable que, al igual que hizo con la traducción de la *Regula Pastoralis*, Alfredo remitiera un ejemplar de su *Domboc* a todos los *ealdormen* de Wessex con la intención de que la *Lex scripta* sustituyera al *verbum Regis*, pero no es del todo seguro, ya que no disponemos para el mundo anglosajón posterior a la invasión danesa de una evidencia documental tan rica como para el mundo continental carolingio (de hecho, únicamente se conservan seis manuscritos anglosajones del Código del rey Alfredo, lo cual, sin embargo, no es una cifra despreciable para este contexto)⁶³.

El *Domboc* alfrediano partió de una concepción universalista en clave cristiana y no estaba únicamente pensado como código de Wessex. Las leyes de Alfredo fueron publicadas en tanto que *norma rectitudinis* para todos los pueblos cristianos capaces de entender la lengua anglosajona al tiempo que identificaban a los anglosajones como el nuevo Israel, nación elegida por Dios para defender la Cristiandad frente a los Vikingos paganos⁶⁴.

La imagen salomónica de Alfredo el Grande

Sin duda, el de *Rebus Gestis Alfredi*, la biografía de Alfredo el Grande compuesta por el monje y obispo galés Asser de Sherborne, resulta ser la

⁶⁰ H.R. LOYN, *The Governance of Anglo-Saxon England*, *op. cit.*, pp. 42-43.

⁶¹ H.R. LOYN, *The Governance of Anglo-Saxon England*, *op. cit.*, pp. 64-65.

⁶² Patrick WORMALD, «*Lex scripta et verbum regis: legislation and Germanic Kingship from Euric to Cnut*», *Early Medieval Kingship*, ed. P.H. Sawyer, Leeds, 1977, p. 132, y S. KEYNES y M. LAPIDGE, *Alfred the Great*, *op. cit.*, p. 39.

⁶³ S. KEYNES, *Royal Government and the Written Word in Late Anglo-Saxon England*, *art. cit.*, p. 232.

⁶⁴ H.R. LOYN, *The Governance of Anglo-Saxon England*, *op. cit.*, p. 65, y R. ABELS, *Alfred the Great*, *op. cit.*, p. 220.

principal fuente de la imagen sapiencial de la Realeza alfrediana. Además de ser la primera biografía de un laico escrita en Inglaterra, fue la crónica del período anglosajón más difundida en el período normando al ser copiada casi íntegramente en las crónicas monásticas de los siglos XI y XII, tales como las de Florencio de Worcester, Simeón de Durham o Roger de Howden.

No están claros los motivos subyacentes tras la redacción de esta crónica de los hechos del rey Alfredo. Su carácter fuertemente propagandístico resulta casi obvio⁶⁵ pero no tanto su audiencia y los fines últimos de la obra, dos aspectos estrechamente ligados entre sí. Historiadores como Marie Schütt, Simon Keynes, Michael Lapidge y David Pratt han abogado por una audiencia primordialmente galesa, en particular monjes de la abadía materna de Asser, St. David's. El fin de la obra habría sido convencer a los galeses de los beneficios de la dominación alfrediana sobre toda Britania, incluida Gales⁶⁶.

Sin embargo, investigadores como Campbell insisten en que, sin descartar un público galés, la audiencia principal de la biografía de Alfredo el Grande fue el propio rey, a quien Asser quiso dirigir sus palabras por encima de todo⁶⁷. Por nuestra parte, coincidimos más con la hipótesis del profesor Scharer, quien apunta a que el *De Rebus Gestis Alfredi* fue concebido por Asser como una crónica ejemplarizante, un auténtico espejo de príncipes para ser leído por los hijos de Alfredo e incluso por los clérigos de la corte de Wessex⁶⁸.

Sea como fuere, lo cierto es que esta obra parece reflejar las opiniones del propio Alfredo en torno a la Realeza cristiana que él encarnaba. Asser, de ello caben pocas dudas, escribió la biografía del rey a partir del Ideal del buen gobierno que el propio monarca había compartido con él a lo largo de años de conversaciones⁶⁹.

Por otra parte, el *De Rebus Gestis Alfredi* siguió a todas luces el modelo de biografía regia de la *Vita Karoli* de Eginardo, pues parece ser que el obispo galés habría usado una copia de esta obra procedente del *scripto-*

⁶⁵ De hecho, recientemente A.P. SMYTH ha puesto en duda la fiabilidad de los datos históricos que ofrece la obra, a la que considera una falsificación (*King Alfred the Great, op. cit.*).

⁶⁶ Marie SCHÜTT, «The Literary Form of Asser's *Vita Alfredi*», *English Historical Review*, 72, 1957, p. 210; S. KEYNES y M. LAPIDGE, *Alfred the Great, op. cit.*, pp. 41-42; D.R. PRATT, *The Political Thought of Alfred the Great, op. cit.*, p. 18.

⁶⁷ J. CAMPBELL, «Asser's Life of Alfred», *The Inheritance of Historiography 350-900*, ed. C. Holdsworth y T.P. Wiseman, Exeter Studies in History, vol. 12, Exeter, 1986, pp. 123-127.

⁶⁸ A. SCHARER, «The Writing of History at King Alfred's Court», *Early Medieval Europe*, 5, 1996, p. 205.

⁶⁹ D.R. PRATT, *The Political Thought of Alfred the Great, op. cit.*, p. 19.

rium episcopal de Reims⁷⁰. Sin embargo, la trama narrativa de la obra de Asser también resulta deudora de la *Vita Hludowici* de Thegan de Tréveris, la biografía más celebrada del emperador Luis el Piadoso. Al igual que ésta el *De Rebus Gestis Alfredi* presenta una estructura propia de unos Anales, comienza con la genealogía del monarca y utiliza el pretérito imperfecto para hablar de la figura del biografiado.

Con todo, nos parece que el trasfondo ideológico de la obra de Asser resulta más deudor del discurso sobre la Realeza de Eginardo que con el del arzobispo Thegan. De hecho, el capítulo 73 de la obra de Asser es un calco del pasaje que inaugura la *Vita Karoli* en torno a la *vita et mores* del emperador⁷¹. Sin embargo, John Michael Wallace-Hadrill ha señalado que la imagen de Alfredo el Grande dibujada por Asser resulta ser más próxima al discurso de la Realeza de Alcuino de York que al de Eginardo⁷². Una aseveración que obvia, a nuestro entender, un hecho: el discurso político de la *Vita Karoli* de Eginardo es esencialmente alcuínico por lo que no se pueden hacer diferencias entre ambos.

Por otro lado, también se ha apuntado a una influencia directa del *Liber de Rectoribus Christianis* de Sedulio Escoto en la obra de Asser. Se señalan, por ejemplo, la utilización por parte de Asser (c. 88) de un pasaje de los *Proverbia Graecorum* también utilizado por Sedulio en su espejo de príncipes si bien estos *Proverbia* eran asequibles para cualquier intelectual que tuviera conexiones irlandesas, ya que en Irlanda eran bien conocidos⁷³. Sea como fuere, de lo que no cabe duda es de que el discurso de la Realeza sapiencial presente en el espejo de príncipes obra de Sedulio Escoto coincide plenamente con el perfil salomónico de Alfredo el Grande dibujado por Asser.

Ciertamente, las últimas palabras de Alfredo en el *De Rebus Gestis Alfredi* dirigidas a los nobles del reino de Wessex tienen un claro resabio carolingio: *si nos os aplicáis con todas vuestras fuerzas a la búsqueda de la sabiduría perderéis todas vuestras dignidades y vuestro poder. Y todos aquellos hombres se dedicaron con una energía asombrosa a aprender a leer, prefiriendo aprender esta disciplina que no les era familiar antes que abandonar sus dignidades*⁷⁴.

⁷⁰ Así lo cree D.A. BULLOUGH (*The educational tradition in England*, art. cit., p. 454). M. SCHÜTT discrepa de este juicio (*The literary form of Asser's Vita Alfredi*, art. cit., p. 216).

⁷¹ D.A. BULLOUGH, *The educational tradition in England*, art. cit., p. 458, n.º 11.

⁷² J.M. WALLACE-HADRILL, *Early Germanic Kingship in England and on the Continent*, op. cit., p. 141.

⁷³ A. SCHARER, *The Writing of History At King Alfred's Court*, art. cit., p. 198, y D.R. PRATT, *The Political Thought of Alfred the Great*, op. cit., p. 48, n.º 190.

⁷⁴ ASSER, *De Rebus Gestis Alfredi*, c. 106, ed. cit., pp. 92-95; S. KEYNES, *Royal Government and the Written Word in Late Anglo-Saxon England*, art. cit., p. 230, y J.L. NELSON, *Charles le Chauve et les utilisations du savoir*, art. cit., p. 42.

Este célebre episodio de la advertencia de Alfredo a sus *ealdormen* para que se instruyeran, nos recuerda vivamente la no menos famosa anécdota que pinta a Carlomagno admonizando a los malos estudiantes de sangre noble en la *Gesta Karoli Magni* de Notker el Tartamudo.

Asser relata su primer contacto con el rey Alfredo cuando, recién llegado desde el País de Gales, fue recibido por éste en el palacio de Leonaford. El relato de su encuentro encaja a la perfección con el discurso sapiencial de la Realeza que formulara Eginardo para Carlomagno: *fui recibido con honores por el rey... permanecí en esa ocasión en su corte ocho meses, durante los cuales le leí todos los libros que a él le placía y tuviera a su disposición. Porque ésta es su costumbre más habitual, de día y de noche, en medio de sus muchas otras ocupaciones de cuerpo y mente: o leer él mismo o que escuchar a otros hacerlo*⁷⁵.

En otro pasaje de su *De Rebus Gestis Alfredi*, Asser refuerza la imagen sapiencial del soberano anglosajón: *cierto día, estábamos ambos sentados en la cámara del rey, platicando sobre todo tipo de materias, como de costumbre, cuando ocurrió que, al leerle una cita de cierto libro, me escuchó con toda su atención y se dirigió a mí pensativo, mostrándome en ese momento un libro que portaba en su pechera, en el que estaban recogidos los Salmos y oraciones diarias que él rezaba en su juventud, y me ordenó que escribiera allí la cita que acababa de leerle. Percibí su ingenua benevolencia y su devoto anhelo de estudiar la Palabra de la Divina Sabiduría, y di gracias en silencio a Dios Todopoderoso por haber implantado semejante amor al saber en el corazón del rey*⁷⁶.

Este curioso *liber* autodidáctico de oraciones y sentencias que Alfredo el Grande portaba siempre consigo es significativamente denominado *enchi-ridion* por Asser (c. 89), un término griego que es intercambiable por el latino *liber manualis* y que, en manos de un rey, tiene connotaciones propias de un espejo de príncipes. Y es que no sólo contenía oraciones y Salmos, puesto que el soberano anglosajón recogía también allí las sentencias de los maestros (*flores philosophorum*) y pasajes de las Escrituras⁷⁷. De ser esta información cierta, y no hay razón para dudar de ella, nos encontraríamos ante el primer príncipe medieval en componer, si bien de una forma algo *sui generis*, un *speculum principis* para sí mismo, lo que le convierte también en el primero de los gobernantes autodidactas del Medievo.

En lo tocante a la imagen sapiencial del rey Alfredo proyectada por Asser hay que dilucidar si ésta es de tipo davídico o salomónico. A este respecto, Richard Abels ha llamado la atención sobre el hecho de que «aunque el modelo ejemplar bíblico preferido por Alfredo era Salomón, el propio

⁷⁵ ASSER, *De Rebus Gestis Alfredi*, caps. 79 y 81, *ed. cit.*, pp. 65 y 67.

⁷⁶ ASSER, *De Rebus Gestis Alfredi*, cap. 88, *ed. cit.*, p. 73.

⁷⁷ ASSER, *De Rebus Gestis Alfredi*, cap. 89, *ed. cit.*, p. 75.

rey quizá se identificó a sí mismo más con David. El rey David ofrecía a Alfredo una explicación para su propia trayectoria vital: ungido rey siendo un niño por encima de sus hermanos mayores, fugitivo y escondido de sus enemigos y luego, por la gracia de Dios, un monarca triunfante»⁷⁸.

Con todo, la imagen salomónica de la Realeza tiene una presencia innegable en el discurso político alfrediano. En este sentido, Asser, refiere en un significativo pasaje cómo el rey Alfredo *imploraba asiduamente de Dios Omnipotente entre gemidos que le concediera el dominio de las Artes Liberales y la sabiduría divina: en esto se equiparaba al piadoso y opulentísimo rey Salomón de los Hebreos que, habiendo llegado a despreciar todas las riquezas y honores de este mundo, solicitó a Dios el don de la sabiduría y terminó por obtener ambas cosas: la sabiduría y la gloria terrenal, según está escrito*⁷⁹.

Asser está haciendo referencia al episodio conocido como «el sueño de Salomón», descrito en el Antiguo Testamento en dos ocasiones: en *Reyes*, III y en *Crónicas*, II. En estos pasajes Salomón pide a Dios, que se le aparece en sueños, un corazón dócil y la sabiduría y las recibe junto con riquezas y glorias: *divitiae, substantia et gloria*. Este *sueño de Salomón* es uno de los episodios clave de la Imagen salomónica de la Realeza cristiana y en pocos textos medievales aparece tan claramente reflejado como en el *De Rebus Gestis Alfredi*⁸⁰.

Ahora bien, según apunta de forma convincente David R. Pratt, resulta muy plausible que el discurso salomónico de la Realeza en general y el sueño de Salomón en particular llegaran a la corte alfrediana como una recepción de la ideología carolingia. Ello habría tenido lugar probablemente de la mano de Grimbaldo de Saint-Bertin, quien llegó a coincidir en su abadía entre el 885 y el 889 con el monje y maestro Hucbaldo de Saint-Amand, quien ya vimos en un capítulo anterior que era uno de los principales autores que habían recurrido al *topos* salomónico para ensalzar la figura de Carlos el Calvo⁸¹.

⁷⁸ R. ABELS, *Alfred the Great*, *op. cit.*, p. 239.

⁷⁹ *Querelaretur et assiduo gemebat suspirio, eo quod Deus Omnipotens eum expertem divinae sapientiae et Liberalium Artium fecisset: in hoc pium et opinatissimum atque opulentissimum Salomonem Hebraeorum regem aequiparans, qui primitus, despecta omni praesenti gloria et divitiis, sapientiam a Deo deposcit, et etiam utramque invenit, sapientiam scilicet et praesentem gloriam, sicut scriptum est* (ASSER, *De Rebus Gestis Alfredi*, c. 76, *ed. cit.*, p. 61); J.L. NELSON, *The Political Ideas of Alfred of Wessex*, *art. cit.*, p. 157; S. KEYNES y M. LAPIDGE, *Alfred the Great*, *op. cit.*, p. 92, y D.R. PRATT, *The Political Thought of Alfred the Great*, *op. cit.*, p. 40.

⁸⁰ La acuñación del término *Solomic Dream* en alusión a este pasaje de Asser corresponde a A. SCHARER (*The Writing of History*, *art. cit.*, pp. 191-193); D.R. PRATT lo ha desarrollado en profundidad en su brillante Tesis doctoral (*The Political Thought of Alfred the Great*, *op. cit.*, p. 40 y ss.).

⁸¹ D.R. PRATT, *The Political Thought of Alfred the Great*, *op. cit.*, p. 47.

No obstante, hay que señalar que la ya mencionada vinculación alfrediana entre riquezas y sabiduría (*Weal and Wisdom*), tal y como aparece desarrollada en el *Hierdebooc* y otros textos de su factura, no es de procedencia carolingia sino más bien una recepción directa de los libros sapienciales de la Biblia. Y es que, con la excepción de un pasaje aislado en lengua vernácula alemana atribuido al arzobispo Gunthar de Colonia (c. 850), no encontramos por ningún lado en los textos carolingios esta vinculación expresa entre *sapientia* y *divitiae*⁸².

Por otro lado, la concepción alfrediana de la sabiduría debía también mucho a la noción de *sapientia* de San Agustín, siendo una sabiduría que, por un lado traía la gloria terrenal y las riquezas al modo salomónico, pero que también era una virtud moral y espiritual, la virtud suprema fuente de todas las demás virtudes, la virtud política imprescindible para el gobernante cristiano⁸³.

Asimismo, el monarca anglosajón encarnó el arquetipo del Rey Maestro de su pueblo, enseñando y corrigiendo al clero y la nobleza de su reino. Así, leemos en el *De Rebus Gestis* cómo Alfredo, *con gentileza y sabiduría, enseñaba, animaba, exhortaba y ordenaba a sus condes y obispos subordinar sus intereses a la voluntad del Rey y al Bien Común de todo el Reino*⁸⁴. La función magisterial de la Realeza cristiana aparece aquí plasmada, probablemente transmitida por la lectura de las obras de Beda el Venerable (cuya *Historia Gentis Anglorum* era una referencia clave en la biblioteca de Alfredo) y Alcuino de York⁸⁵.

Recordemos, en este sentido, que el rey que enseña a los obispos se sitúa de algún modo fuera de su tutela espiritual y asume un protagonismo de índole cesaropapista en el gobierno del pueblo cristiano. Y es que la Realeza magisterial no es sino otra cara de la Realeza pastoral que hace del monarca cristiano pastor de su pueblo. David R. Pratt apostilla, en esta dirección, que «el renacimiento alfrediano de los saberes fue, por consi-

⁸² J.L. NELSON, *Wealth and Wisdom*, art. cit., pp. 35-36, y D.R. PRATT, *The Political Thought of Alfred the Great*, op. cit., p. 47, n.º 186.

⁸³ R. ABELS, *Alfred the Great*, op. cit., p. 256; Patrick WORMALD, «The Uses of Literacy in Anglo-Saxon England and its Neighbours», *Transactions of the Royal Historical Society*, 5h ser., 27, p. 107, y P.E. SZARMACH, «Anglo-Saxon Letters in the Eleventh Century», *Acta*, 1, 1974, p. 3.

⁸⁴ *Nam assidue suos episcopos et comites ac nobilissimos... leniter docendo, adulando, hortando, imperando, ad ultimum inoboedientes, post longam patientiam, acrius castigando... ad suam voluntatem et ad communem totius regni utilitatem sapientissime usurpabat et annectebat* (ASSER, *De Rebus Gestis Alfredi*, c. 91, 36-46, ed. cit., p. 78); S. KEYNES y M. LAPIDGE, *Alfred the Great*, op. cit., pp. 101-102.

⁸⁵ A. THACKER, *Bede's Ideal of Reform*, art. cit., 152.

guiente, un fenómeno completamente político. A finales de los años 880, tras la llegada de Grimbaldo de Saint-Bertin, se desarrolló (en Wessex) un nivel más elaborado del discurso que vinculó inextricablemente el estudio con el ejercicio del poder político»⁸⁶.

Que esa imagen había quedado impresa en la memoria colectiva lo revela el epitafio de Alfredo el Grande que leemos en el *Chronicon* de Ethelward, compuesto un siglo después de su fallecimiento: *entonces, en ese mismo año del 899, abandonó este mundo el magnánimo Alfredo, rey de los Sajones, pilar indestructible del pueblo del Oeste, un hombre lleno de justicia, diligente en la guerra, erudito en el discurso y, sobre todo, instruido en la sabiduría divina. Su cuerpo reposa en paz en la ciudad de Winchester. Ahora reza por él, lector: ¡Oh, Cristo, nuestro Redentor, salvad su alma!*⁸⁷

El epígono de Alfredo el Grande: el reinado de Athelstan

El nieto de Alfredo el Grande, el rey Athelstan (reg. 924-939), completaría su obra de edificación de un reino unificado que englobara a todos los principados anglosajones en el 927, año en el que arrebató el control de Northumbria a los Daneses. Este éxito le permitió ser proclamado ese mismo año *Rex Anglorum* (Rey de los Ingleses) en el palacio real de Exeter en presencia de algunos reyezuelos vasallos de Gales. La *florentis Brytanniae monarchia* del rey Athelstan, jalonada de espectaculares éxitos militares y diplomáticos, echaba así a andar en lo que ha sido considerado por la historiografía como la fundación de Inglaterra (en tanto que *Regnum* unitario).

En efecto, las victorias de Athelstan frente a los Daneses en el año 927 habían supuesto la incorporación de la importante ciudad de York al Reino de Wessex. Diez años más tarde, su contundente victoria sobre tres reyes coaligados (el caudillo vikingo de Dublín, el rey de los Escotos y un reyezuelo galés de Strathclyde) en la batalla de Brunanburth traía por fin una paz duradera a las tierras de los Anglosajones y un poeta áulico franco al servicio del rey de Wessex pudo entonar un laudo poético de *ista perfecta Saxonía* mientras que su archicapellán Oda hablaba de un *regalis Imperium* al que estaban sometidas *omnes gentes* en la isla⁸⁸.

En el círculo palatino de Athelstan se inauguraba un «estilo imperial» cuyas bases ideológicas eran similares a la *Kulturpolitik* carolingia u otó-

⁸⁶ D.R. PRATT, *The Political Thought of Alfred the Great*, op. cit., p. 67.

⁸⁷ R. ABELS, *Alfred the Great*, op. cit., p. 308.

⁸⁸ Michael WOOD, «The Making of King Aethelstan's Empire; an English Charlemagne?», *Ideal and Reality in Frankish and Anglo-Saxon Society*, op. cit., pp. 250-251.

nida, en la que ya había bebido Alfredo el Grande. Y estas bases ideológicas partían de un fundamento: «para mantener un Imperium, un rey precisaba —señala Michael Wood— no sólo disponer de una fuerza militar, sino también de consejeros que le instruyesen en torno a la Realeza y el ritual, técnicos de lo sagrado (*technicians of the sacred*), artistas, iluminadores, poetas, escribas, en fin, un *think tank* de *gesceadwise men* (hombres sabios) pendientes constantemente de él»⁸⁹.

El problema al que tenía que hacer frente Athelstan, posiblemente educado en la *schola palatina* fundada por su abuelo Alfredo el Grande y definido por Guillermo de Malmesbury como *literatius*⁹⁰, es que estos *gesceadwise men* escaseaban en sus dominios a pesar del impulso alfrediano a los estudios. Y es que, en los mejores momentos del reinado de uno de sus sucesores, el rey Edgardo (*reg.* 959-975), considerado generalmente como el cénit del *renacimiento alfrediano* de la cultura anglosajona, no hubo más de *doce scriptoria* funcionando en todo el reino, siendo muchos menos en la época de Athelstan.

Además, uno de ellos, el de la *civitas regia* de Winchester, probablemente vinculado al *palatium* desde los días de Alfredo el Grande, acumulaba la mayor parte de la producción de manuscritos latinos. Los *scriptoria* de los *eigenkloster* (monasterios propios) de Glastonbury (en cuya *schola* claustral se educó San Dunstan de Canterbury) y Abingdon (reconstruido por el rey Athelstan), así como la catedral de Worcester (una de las pocas que se había visto librada de los saqueos normandos), le seguirían a distancia⁹¹.

El nuevo *Rex Anglorum* intentó subsanar estas graves carencias instituyendo un *scriptorium regis*, en lo que será la primera cancillería anglosajona propiamente dicha (si bien el rey Ethelwulf, el padre de Alfredo el Grande, ya había dispuesto de un *secretarius* franco llamado Félix), haciéndose acompañar por una comitiva de clérigos *litterati* en sus desplazamientos por sus diversos palacios⁹².

Entre estos *secretores Regis*, aquellos que disfrutaban del privilegio de la *freondlice* (la amistad regia), se conocen algunos nombres, los de los sacerdotes Aelfeah y Beornstan, los monjes Aelfeah y Cenwaldo, así como

⁸⁹ M. WOOD, *The Making of King Aethelstan's Empire*, *art. cit.*, p. 251.

⁹⁰ GUILLERMO DE MALMESBURY, *Gesta Regum Anglorum*, p. 144: *Nemo literatius republicam administravit* (*apud* M. WOOD, *The Making of King Aethelstan's Empire; an English Charlemagne?*, *art. cit.*, p. 271); *vid.* Simon KEYNES, «King Athelstan's books», *Learning and Literature in Anglo-Saxon England*, ed. M. Lapidge, Cambridge, 1985.

⁹¹ D.A. BULLOUGH, *The educational tradition in England*, *art. cit.*, p. 464.

⁹² M. WOOD, *The Making of King Aethelstan's Empire*, *art. cit.*, p. 252.

el presbítero Oda (u Odón: ¿un clérigo de origen franco?). Significativamente, todos estos miembros de la cancillería regia acabarían siendo promovidos a episcopados: Aelfeah en Wells (año 926), Beornstan en Winchester (año 931), Odón en Ramsbury (año 927) y, luego, en Canterbury (año 942) y, finalmente, Cenwaldo a Worcester (año 928).

Un modelo indiscutible de promoción eclesial ligado al *servitium Regis* en la cancillería palatina que recuerda vivamente el sistema otónida de la *Reichskirche* y que ha llevado a Michael Wood a acuñar el concepto de *intellectual comitatus* (comitiva de intelectuales), para definir a esta generación de «jóvenes talentosos» en el círculo palatino de Athelstan que iba a convertirse en «la dominadora de la vida intelectual y eclesiástica del reino anglosajón durante las tres décadas siguientes»⁹³.

A estos *clerici aulici* habría que añadir algunos personajes de menor relevancia: el clérigo franco Pedro, autor de un poema latino sobre Carlomagno (el *Carta Dirige*, circa 927), un iluminador de manuscritos de origen irlandés llamado Benito, el diácono Eduardo, además de un anacoreta bretón, un escriba irlandés y algunos gramáticos italianos de cuyos nombres no disponemos.

Incluso, el bardo (*skald*) noruego Egil Skallagrímonson dedicó unos versos laudatorios (*drapa*) al rey Athelstan. En este sentido, un prelado irlandés, el obispo de Bangor, testimonia que conoció en la *domus regia* de Athelstan a un maestro franco y a un sabio judío de Italia, de quienes no da los nombres⁹⁴. Aunque es cierto, como ha señalado Michael Lapidge, que estos intelectuales áulicos eran «más grises» que los que se congregaron en torno a Alfredo el Grande, no lo es menos que su contribución a la evolución cultural del mundo anglosajón no puede ser minusvalorada⁹⁵.

En realidad, gran parte de los clérigos instruidos de la corte de Athelstan, así como los propios libros de su *armarium*, provenían del mundo otónida y otros contactos en los círculos eclesiásticos del Continente. En el año 929, aprovechando la circunstancia de la boda de la hermana del rey de Wessex, Edith, con Otón I, una delegación de clérigos insulares visitó numerosas abadías y capítulos catedralicios en Alemania ofreciéndoles generosos donativos de plata en nombre del rey Athelstan con la finalidad de establecer relaciones de patronazgo y *confraternitas*, unas relaciones de las que se derivaría una circulación profusa de libros y personas entre Inglaterra y el Continente⁹⁶.

⁹³ M. WOOD, *The Making of King Aethelstan's Empire*, art. cit., pp. 256-258

⁹⁴ M. WOOD, *The Making of King Aethelstan's Empire*, art. cit., pp. 258 y 263.

⁹⁵ M. LAPIDGE, *Schools, Learning and Literature in Tenth Century England*, art. cit., p. 967.

⁹⁶ V. ORTENBERG, *Aux périphéries du monde carolingien*, art. cit., pp. 510-511.

De este modo, hallamos hacia el año 933 a cuatro clérigos alemanes (Godescalco, Gundlafo, Walterio y Hildewine) en la iglesia reconstituida de Abingdon, directamente vinculada, al igual que Glastonbury, al patronazgo de la Realeza anglosajona. Además, el erudito obispo Theodred de Londres era seguramente alemán, rodeándose enseguida de un círculo de clérigos teutones (Gundwine, Odgar y Gosebriht)⁹⁷. En la otra dirección, la dinastía otónida hizo suyo el culto de San Mauricio al donar Edith a la nueva catedral de Magdeburgo la Santa Lanza de Longinos que el rey Athelstan (un gran coleccionista de reliquias) había regalado a Otón I con motivo de sus esponsales⁹⁸.

Entretanto, el rey Athelstan llevaba a cabo una política de alianzas matrimoniales de altos vuelos con las principales familias de Europa. Al menos cinco hermanas del rey de Wessex (hijas, por tanto, de Eduardo el Viejo) contrajeron matrimonio con gobernantes del Continente: Edith (*Eadgyth*) con el emperador Otón I, Eadgifu (madre de Luis IV de Ultramar) con el rey Carlos el Simple, Eadhilda con el robertiano Hugo el Grande, Aelfgifu con el rey Conrado de Borgoña y una segunda Eadgifu con Luis de Aquitania⁹⁹.

De hecho, Luis IV de Ultramar pasará su infancia en el exilio de la corte del rey Athelstan hasta que recupere el trono de su padre en el año 936. Lo cierto es que, tal y como ha escrito Karl Leyser, en la primera mitad del siglo X, en el marco del derrumbamiento de los carolingios, la dinastía real de Wessex se convirtió en la más prestigiosa del Occidente latino por su antigüedad y poder incontestado, siendo una alianza matrimonial con ella el objeto de deseo de virtualmente todos los linajes principescos continentales, en particular de dinastías como los otónidas de Sajonia y los robertianos de Francia, relativamente advenedizas frente al legitimismo carolingio¹⁰⁰.

Por otra parte, la legislación del rey Athelstan nos ofrece la evidencia más remarcable del papel jugado por la palabra escrita en la implementación de la Ley en el mundo anglosajón¹⁰¹. Este soberano insular estuvo ligado a la promulgación de al menos seis códigos diferentes, en lo que resulta ser un verdadero *maremagnum* de fórmulas legislativas, pues el rey

⁹⁷ M. WOOD, *The Making of King Aethelstan's Empire*, art. cit., pp. 259-261.

⁹⁸ V. ORTENBERG, *Aux périphéries du monde carolingien*, art. cit., p. 510.

⁹⁹ V. ORTENBERG, *Aux périphéries du monde carolingien*, art. cit., pp. 507-508.

¹⁰⁰ Karl J. LEYSER, «The Ottonians and Wessex», *Communications and Power in Medieval Europe: the Carolingian and Ottonian Centuries*, Londres, 1994, pp. 78-79 y 83-86.

¹⁰¹ S. KEYNES, *Royal Government and the Written Word in Late Anglo-Saxon England*, art. cit., p. 235.

aparece en tres de ellos en primera persona, en dos en tercera persona y en uno en segunda.

Un compendio legislativo extraordinariamente heterogéneo que, curiosamente, no se conservó en el *armarium* de Athelstan sino en los archivos del arzobispo Wulfhelm de Canterbury, quien estuvo estrechamente ligado a su redacción (si es que no fue, en realidad, su único autor)¹⁰². Lo cierto es que, en dos de los tres códigos (*I Aethelstan* y la *Ordinance on Charities*) en los que el rey Athelstan se dirige en primera persona a sus *ealdormen* y bailes (lat. *baiuli*; ingl. *reeves*), no tiene inconveniente en declarar que está actuando siguiendo el consejo del propio arzobispo Wulfhelm y el resto del episcopado (en el seno del cual destacaban las figuras de dos eruditos obispos, el ya mencionado Theodred de Londres y Frithestan de Winchester; *ep.* 909-931), lo que alejaría a este soberano del perfil legislador de un Alfredo el Grande¹⁰³.

Sin embargo, esta impresión la puede matizar el código conocido como *III Aethelstan*, conservado únicamente en su versión latina. Este código no es, en el fondo, sino un informe de los obispos y dignatarios de Kent dirigido al rey Athelstan (que aparece, por tanto, en segunda persona) en el que le informan de las medidas que han tomado para mantener la paz en ese reino. Unas medidas que habrían adoptado siguiendo las indicaciones de los sabios que el rey les había enviado para aconsejarles (*sapientum eorum quos ad nos misisti*)¹⁰⁴, lo cual reforzaría algo la función legisladora de la Realeza encarnada por Athelstan así como daría testimonio de la presencia de un cuerpo de *consiliarii litterati* en su corte.

Conclusión

En definitiva, no resulta aventurado concluir que, sin la unidad espiritual, cultural y lingüística que el rey Alfredo el Grande otorgó a los anglosajones en los difíciles tiempos de la invasión danesa, la supervivencia de Inglaterra no hubiera sido posible¹⁰⁵. En el año de nacimiento de Alfredo todavía sobrevivían cuatro reinos de la antigua Heptarquía anglosajona. En el año de su fallecimiento (899) tan sólo quedaba un reino y una di-

¹⁰² P. WORMALD, *Lex scripta et verbum Regis*, *art. cit.*, p. 112.

¹⁰³ S. KEYNES, *Royal Government and the Written Word in Late Anglo-Saxon England*, *art. cit.*, pp. 236-237.

¹⁰⁴ S. KEYNES, *Royal Government and the Written Word in Late Anglo-Saxon England*, *art. cit.*, p. 238.

¹⁰⁵ R. ABELS, *Alfred the Great*, *op. cit.*, p. 25.

nastía real anglosajona en toda Britania: el reino de Wessex y su dinastía, los egberthingas. Wessex había sobrevivido y, por extensión, Inglaterra, gracias al talento militar y político de Alfredo el Grande.

En este sentido, Donald A. Bullough, ha escrito que, tras las numerosas revisiones historiográficas a las que ha sido sometido recientemente su reinado, Alfredo el Grande «sigue siendo una figura de proporciones heroicas, incluso tras despojarla de aquellos de sus atributos pertenecientes a la leyenda»¹⁰⁶.

Con todo, hay que tener siempre presente que el esplendor de la Realeza anglosajona en el siglo X se debió a una *translatio* del modelo institucional y cultural carolingio que estaba siendo demolido en ese momento en la Francia de los principados feudales. Al igual que los carolingios, Alfredo el Grande y Athelstan fueron hombres prácticos y realistas con cierta amplitud de miras y un don para la improvisación política, constructores de imperios que optimizaron sus recursos con clarividente eficiencia. «Al igual que los carolingios, también ejercieron un importante patronazgo de las Letras, movilizando un amplio elenco de recursos no sólo para reforzar su prestigio y riquezas sino con el objetivo sincero de establecer la Justicia y la Verdad en el ámbito de la Realeza y la Cristiandad»¹⁰⁷.

En la época victoriana, una época de autosuficiencia y vanagloria para el Imperio Británico, el historiador inglés Charles Plummer comparaba a Carlomagno con Alfredo el Grande de forma favorable a este último: «mientras que la posteridad ha demostrado inviable el sistema carolingio de unidad entre Francia y Alemania, cada siglo que ha transcurrido ha verificado más y más la visión alfrediana de una Inglaterra unida... Más aún, la moralidad laxa y los ocasionales arrebatos de crueldad de Carlomagno no tienen equivalente en nuestro heroico rey inglés»¹⁰⁸. Un juicio parcial pero irrefutable.

¹⁰⁶ D.A. BULLOUGH, *The educational tradition in England*, art. cit., p. 494.

¹⁰⁷ M. WOOD, *The Making of King Aethelstan's Empire*, art. cit., p. 272.

¹⁰⁸ Charles PLUMMER, *The Life and Times of Alfred the Great*, Oxford, 1902, p. 201.

CAPÍTULO XIX

La Realeza otónida, síntesis del Ideal Sapiencial carolingio y el bizantino

El Siglo de Hierro

La deplorable situación social y política en el siglo X, el llamado *Siglo de Hierro*, no predisponía precisamente al desarrollo del pensamiento y la cultura. En una Europa que padecía todavía las consecuencias de las Segundas Invasiones de Vikingos y Magiars, asolada por las malas cosechas y que había visto perdida su anterior unidad política carolingia, las aristocracias particularistas, esos *malhechores feudales* desprovistos de todo programa político que habían socavado las bases del Imperio Carolingio hasta acabar con él, no resultaban ser los agentes idóneos para la necesaria construcción de un nuevo edificio institucional que sustituyera a las mentalidades políticas carolingias¹.

Lo cierto es que, curiosamente, los *armaria* de las bibliotecas estaban llenos de libros, ya que el legado de los fecundos *scriptoria* carolingios se había salvado en su mayor parte de las *razzias* vikingas. El problema era que no había apenas quien los leyera². Si el siglo VIII fue un siglo sin materiales para el estudio, el siglo X fue un siglo sin intelectuales, un

¹ W. ULLMANN, *A History of Political Thought: the Middle Ages, op. cit., ed. cit.*, pp. 88-89.

² Carl Stephen JAEGER, «Cathedral Schools and Humanist Learning, 950-1150», *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*, 61, 1987, pp. 572-575.

siglo de analfabetos. La oralidad, que pareció conjurada definitivamente por el renacimiento carolingio, volvió a imponerse en el gobierno y la vida social. El documento se hizo escaso, la escritura un lujo al alcance de unos pocos clérigos y monjes. Resulta a todas luces evidente que estas circunstancias imposibilitaban todo desarrollo de la alta cultura en buena parte de Europa.

Como en los añorados tiempos carolingios, la única *intelligentsia* disponible estaba en la Iglesia, en concreto en los obispos, y la mayor parte de los gobernantes del siglo X, *reges illitterati* muchos de ellos, iban a echarse en sus manos para que les proporcione cuadros burocráticos y una plataforma de legitimación sacral que seguía siendo muy necesaria. De ahí el éxito de la unción y la rápida propagación del arquetipo cristocéntrico de la Realeza.

No obstante, en reinos como el de Francia, donde tan sólo quince de los setenta y cinco episcopados permanecieron bajo control regio, siendo el resto pasto de las ambiciones de linaje de los malhechores feudales, resultaba extraordinariamente difícil apoyarse en la Iglesia para reconstruir el estado carolingio. Tan sólo las abadías benedictinas que se acogieron a la reforma de Cluny permanecían libres en Francia del cáncer feudal, pero todavía no habían alcanzado la masa crítica para reformar el conjunto de la Iglesia.

Particularmente lamentable era la situación en la asediada Sede Apostólica, acosada por la aristocracia romana, los bizantinos y los piratas sarracenos. Fueron éstos los tristes tiempos de la llamada *pornocracia* («gobierno de las mujeres») en Roma, quizá los peores que haya nunca vivido la Silla de San Pedro. Hacia el 928 las patricias romanas Teodora y Marozia se hicieron con el control de la curia romana y manejaron a su antojo, recurriendo a la extorsión y el asesinato, la elección de varios pontífices (como León VI, Esteban VII y Juan XI)³.

Sin embargo, en medio de tanta ruina, en una Europa cuyas bibliotecas y claustros eran arrasados por los Vikingos, surgió inesperadamente en Alemania, el lugar menos civilizado del Imperio Carolingio, un nuevo oasis de fortaleza y sabiduría donde una nueva dinastía de reyes sabios protegió la cultura y reedificó el proyecto imperial de Carlomagno sobre sus ruinas. El Sacro Imperio Romano Germánico de los otónidas fue construido con el hierro de las espadas pero en sus abadías y escuelas catedralicias no imperó la oscuridad del Siglo de Hierro que nublaba por entonces el resto del Occidente latino.

³ Javier PAREDES *et alii.*, *Diccionario de los Papas y Concilios*, Barcelona, 1998, p. 135.

Enrique I el Pajarero: una Realeza sin sacralidad

Curiosamente, el único rey del Occidente latino que se negó a ser unguido en el siglo X fue el fundador de la dinastía que acabaría por representar mejor que ninguna otra el modelo de Realeza sacral (*Sakralkönigtums*) en el siglo X: la otónida (también llamada liudolfinga). En efecto, Enrique el Pajarero (*reg.* 919-936), el iletrado duque liudolfingo de Sajonia elegido *Rex Teutonicorum* en mayo del año 919 en el cónclave de Fritzlar, sabedor de las contrapartidas inherentes a la ceremonia de unción (el *do ut des* del episcopado), se refugió en una socorrida *modestia* para rehusar la invitación de los dignatarios eclesiásticos⁴.

A este hecho hay que añadir otro: la cancillería, el baluarte habitual de la influencia clerical sobre la Realeza, estuvo ocupada por un solitario escriba durante los cinco primeros años del reinado de Enrique, quien tampoco disponía de capellán palatino, lo que, además de una anomalía, era una «muestra evidente de cuáles eran sus ideas políticas», contrarias a la clericalización de la Realeza⁵.

Parece ser que el rey Enrique no estaba dispuesto a pagar el precio de ser un *ungido del Señor*: la dependencia política del episcopado alemán. A diferencia de los carolingios, Enrique prefirió establecer la alianza que sostuviera el trono con las cinco tribus (*stamme*) y sus duques, no con la Iglesia. Esto redundó en una mayor autonomía política del rey, cuya anexión del ducado de la Lotaringia en el año 925 y sus victorias sobre los bohemios (que pagaron un tributo anual de 125 cabezas de ganado y 500 marcos de plata a los otónidas durante casi un siglo), le otorgaron además una cierta aureola carismática propia de la Realeza triunfal⁶.

Sin embargo, finalmente, el rey Enrique se vio obligado a invertir estos presupuestos ideológicos iniciales, lo que probaría que, sin la participación de la jerarquía eclesiástica, monopolizadora de la *sapientia* y, por tanto, de los mecanismos burocráticos y de legitimación ideológica propios del estado, no se podía gobernar en el siglo X, a pesar de la notable red de fortalezas y huestes que puso en pie.

Parece que fue su esposa, la reina Matilda, la única liudolfinga de ese período interesada en la cultura, iniciando una tradición de apoyo al saber por parte de las reinas otónidas que durará un siglo. Educada en las Letras

⁴ Fr.R. ERKENS, *Der Herrscher als gotes drüt*, art. cit., pp. 34 y 37.

⁵ W. ULLMANN, *A History of Political Thought: the Middle Ages*, op. cit., ed. cit., p. 89; vid. Otto BÖGL, *Die Auffassung von Königtum und Staat im Zeitalter der Sächsischen Könige und Kaiser*, Erlangen, 1935.

⁶ Josef FLECKENSTEIN, *Early Medieval Germany*, Amsterdam, 1978, p. 117.

latinas en la abadía de Herford, procuró que todos los miembros de la *domus* regia, incluidos los sirvientes, aprendieran a leer y escribir. Y cuando patrocinó la fundación de una abadía femenina en Nordhausen supervisó personalmente los estudios que se seguían en la escuela abacial⁷.

Sin embargo, la actividad cultural impulsada por la reina Matilda no fue más que un tímido oasis en medio de un desierto de ignorancia. Los cincuenta años posteriores a la muerte del último carolingio que gobernó Alemania, Carlos el Gordo en el año 887, fueron, a juicio de James W. Thompson, «los más oscuros de la historia de la cultura secular alemana»⁸. Sus sucesores, Arnulfo de Carintia, Luis el Niño y Conrado I (*reg.* 911-919) no mostraron el menor interés por el patrocinio de la cultura y las artes, si bien hay pruebas de que no eran analfabetos. Por ejemplo, sabemos que Arnulfo fue reprendido por el abad de Fulda por sustraer de la biblioteca monástica un Evangelario, situación por la que también pasó Conrado en la abadía de Saint-Emmeran de Ratisbona, y parece que Luis el Niño recibió instrucción literaria del obispo Adalberón de Augsburgo⁹.

Enrique el Pajarero, quizá el primer rey teutón en ser analfabeto funcional¹⁰, fue ignorado por los clérigos que escribían la historia, lo cual era sinónimo de pasar al olvido en pocas generaciones. Así, por poner un ejemplo, al monje de Hersfeld, autor de los *Miracula Sancti Wigberti* (*circa* 936), evita en todo momento referirse a su figura (central en los años que abarcaba su obra) y únicamente consigna de pasada su política de construcción de castillos¹¹.

De este modo, Enrique I sólo encontró después de muerto a los cronistas que necesitaba para proyectar una imagen de *virtus* carismática: dos clérigos al servicio de su sucesor Otón I, el obispo italiano Liutprando de Cremona y el monje sajón Widukind de Korvey, fabricaron un personaje histórico adecuado al nuevo paradigma político, clericalizando su figura. De esta forma, Enrique fue presentado por el primero en su *Antapodosis* como un *Rey sabio y temeroso de Dios*, un gobernante *ordenado por Cristo*, amante de la paz¹². Por su parte, Widukind dotó a su figura en las *Res Gestae Saxonicae* de la necesaria aureola regia a partir de dos arquetipos

⁷ J.W. THOMPSON, *The Literacy of the Laity*, *op. cit.*, p. 82.

⁸ J.W. THOMPSON, *The Literacy of the Laity*, *op. cit.*, p. 82.

⁹ J.W. THOMPSON, *The Literacy of the Laity*, *op. cit.*, p. 82.

¹⁰ Georg WAITZ, *Jahrbücher des Deutschen Reichs unter Heinrich I*, Leipzig, 1885, pp. 13-14, y J.W. THOMPSON, *The Literacy of the Laity*, *op. cit.*, p. 82.

¹¹ Karl J. LEYSER, *Rule and Conflict in an Early Medieval Society: Ottonian Saxony*, Londres, 1979, p. 84.

¹² LIUTPRANDO DE CREMONA, *Antapodosis*, II, 21-22, ed. John J. Norwich, *The Embassy to Constantinople and other Writings*, Londres, 1993, pp. 46-47.

extraídos de la lectura atenta de Salustio, virtudes morales y buena estrella (*fortuna et mores*)¹³, insistiendo en la *prudencia* del rey Enrique al construir castillos y crear una *militia equestris*¹⁴.

No obstante, además de sus victorias sobre Magiares y Daneses, de su construcción de castillos y del restablecimiento del orden en una *Francia orientalis* que bajo los conradinos se había visto inmersa en una profunda crisis social, política y cultural, el rey Enrique aún dejará otro legado político de gran calado: rompiendo con la nefasta tradición germánica de la *divisio regnorum* proclamó en una *ordinatio* (año 929) que el reino era indivisible y en la Asamblea de Erfurt del año 936, con el inestimable apoyo de los duques, designó a su hijo Otón como único heredero. Sólo unos meses después moría de una apoplejía.

Otón I y la fundación del Sacro Imperio Romano Germánico

La política de Otón I el Grande (*reg.* 936-973) representó un giro de ciento ochenta grados frente a la seguida por su padre, en especial en lo tocante a la recuperación de la tradición política carolingia¹⁵. Por lo pronto, no iba a tener inconveniente en ser ungido y coronado en la capilla palatina de Santa María de Aquisgrán (en una clara apelación al legitimismo carolingio) por los arzobispos de Maguncia y Colonia.

Ahora bien, tuvo cuidado de disponer que a la ceremonia de la unción regia en la capilla a manos de los arzobispos le precediera en el palacio un ritual de homenaje como rey por parte de los duques y margraves, que lo alzaron a hombros hasta el trono para luego jurarle fidelidad según la costumbre germánica. Herencia de sangre, elección aristocrática y sanción espiritual se daban la mano como fuentes de legitimación de la Realeza otónida que acababa de iniciar su andadura¹⁶.

¹³ K.J. LEYSER, *Rule and Conflict in an Early Medieval Society*, *op. cit.*, p. 81; sobre la obra y la figura de Widukind de Korvey, *vid.* Helmut BEUMANN, *Widukind von Korvei. Untersuchungen zur Geschichtsschreibung und Ideengeschichte des 10. Jahrhunderts*, Weimar, 1950.

¹⁴ WIDUKIND DE KORVEY, *Res Gestae Saxonicae*, I, 35 (*apud* Karl J. LEYSER, «Ottonian government», *English Historical Review*, 381, 1981, p. 724).

¹⁵ Sobre la institución regia otónida en Alemania *vid.* H. KELLER, «Reichsstruktur und Herrschaftsauffassung in ottonisch-frühsalischer Zeit», *Frühmittelalterliche Studien*, 16, 1982, pp. 74-128; «Herrscherbild und Herrschaftslegitimation. Zur Deutung der ottonischen Denkmäler», *Frühmittelalterliche Studien*, 19, 1985, pp. 290-311, y «Zur Einführung: das Problem der Reichsintegration in ottonischer Zeit», *Frühmittelalterliche Studien*, 23, 1989, pp. 244-247.

¹⁶ J. FLECKENSTEIN, *Early Medieval Germany*, *op. cit.*, pp. 118-119.

Con todo, el doble apoyo de Otón I en el episcopado y los duques tribales que simbolizó el ceremonial de coronación pronto se vio sometido a prueba cuando estos últimos se rebelaron contra la autoridad de un rey cuya interpretación de su autonomía era diferente de la que ellos habían dado por supuesta.

Durante los primeros veinte años de su reinado, Otón fue removiéndolos pacientemente a los duques rebeldes y a sus linajes del gobierno de los ducados, sustituyéndolos por miembros de la familia real, como su hermano Enrique (Baviera), su hijo Liudolfo (Suabia) o su yerno, el salio Conrado el Rojo (Lorena), cuyos lazos de sangre esperaba que prevalecieran sobre cualquier otra consideración. Pero este cálculo demostró ser completamente erróneo cuando su propio hijo Liudolfo, apoyado por Conrado el Rojo, encabezó una peligrosa rebelión nobiliaria contra él en el año 953 debido a su rechazo de la ambiciosa política italiana de su padre.

Y es que, en el año 951 Otón había sido llamado en su auxilio por la condesa Adelaida de Borgoña, viuda del rey Lotario de Italia, con el fin de hacer frente a la alianza que formaban Berenguer de Ivrea y el senador Alberico, amo de Roma, que la mantenían prisionera para obligarla a contraer matrimonio con el hijo del primero. Tras su exitosa entrada en Pavía, Otón era coronado rey de Italia y contraía matrimonio con Adelaida (había enviudado de su primera esposa, la reina Edith), una boda política que despertó las iras de Liudolfo y explica su posterior rebelión.

Otón no tuvo entonces más remedio que volver su mirada a la única fuente de apoyo que le pareció segura. La misma a la que habían recurrido los gobernantes carolingios durante un siglo: la Iglesia, en particular sus obispos. Enfrentado al mismo tiempo a los rebeldes duques tribales, muchos de ellos parientes directos, y a los terribles Magiars de las estepas, Otón recurrió a la sacralización y eclesialización de la Monarquía germánica según el modelo carolingio como fórmula de legitimación de su proyecto de construir un estado hegemónico en Europa sucesor del imperio de Carlomagno.

Comenzó por eclesializar la guerra contra los paganos Magiars. Según relata Thietmar de Merseburg, en los prolegómenos de su resonante victoria junto al río Lech el día de San Lorenzo del año 955, el enérgico rey germano *cuyos brillantes ojos destellaban* ese diez de agosto según relata el cronista Widukind de Korvey, no iba a dudar en prometer recompensas celestiales a aquéllos de sus guerreros que murieran ese día batallando contra los Magiars. Esta promesa propia de la Realeza sacerdotal, formulada en los prolegómenos de la batalla más importante del siglo X, puede considerarse un precedente directo de la *remissio peccatorum* de las Cruza-

das¹⁷. Sea como fuere, los Magiares fueron aplastados en Lechfeld y Otón el Grande ahora era el amo de Europa.

El *aula imperialis* otónida: capilla palatina y Realeza itinerante

Presentado como el salvador de Europa por sus victorias frente a los Magiares, dominada Italia y aplastados los duques rebeldes, inmensamente rico gracias al descubrimiento de minas de plata en sus tierras patrimoniales de Harz, Otón se sintió lo suficientemente fuerte para poner en marcha una total reestructuración del reino teutónico que implicaba una potenciación del poder de los obispos, convertidos ahora en contrapeso de los ducados tribales¹⁸.

Sin duda, el hecho de que su hermano Bruno fuera arzobispo de Colonia (desde el 953) contribuyó a facilitarle las cosas. Una generosa política de donaciones regias puso bajo la administración de obispos y abades enormes territorios del reino que proveerían regularmente al rey de huestes, armas y subsidios en concepto de *servitium regis*, lo que convirtió, de hecho, a los miembros de la jerarquía eclesiástica alemana en funcionarios imperiales. Con ello nacía la llamada *Ecclesia imperialis* (en alemán *Reichskirche*), un instrumento formidable para el poder otónida. Bástenos con tener en consideración que de los 2.090 *loricati* (caballería pesada) movilizados por Otón II en el año 982 tras su derrota de Crotona, tres cuartas partes (1.510) fueron enviados por los obispos y abades imperiales¹⁹.

Otón sabía que podía controlar las elecciones episcopales, por lo que no existía el peligro de alineación de las tierras donadas como en el caso de los nobles, siempre propensos a la patrimonialización de lo recibido. Además de esto, Otón, con la ayuda de su hermano Bruno de Colonia, cambió la política de designación de obispos. Desde tiempos carolingios, la elección del obispo por el claustro diocesano había estado sometida a cierto control regio, pero se solía permitir la designación de clérigos de confianza pertenecientes a esa diócesis. A partir de ahora, los obispos serían elegidos invariablemente de entre los clérigos que habían servido en la capilla real y que eran, por tanto, de su absoluta confianza. Había na-

¹⁷ K.J. LEYSER, *Rule and Conflict in an Early Medieval Society: Ottonian Saxony*, *op. cit.*, p. 77; *vid.* Josef FLECKENSTEIN, «Otto der Grosse in seinem Jahrhundert», *Frühmittelalterliche Studien*, 9, 1975, pp. 253-267.

¹⁸ K.J. LEYSER, *Ottonian government*, *art. cit.*, p. 733.

¹⁹ J. FLECKENSTEIN, *Early Medieval Germany*, *op. cit.*, p. 128.

cido el *episcopus curialis* otónida, una pieza clave en la estructura de poder del *Reich* alemán durante siglos²⁰.

De esta forma, la capilla real, dirigida por el propio arzobispo Bruno de Colonia, se convirtió en una suerte de «escuela de obispos», a la que acudían jóvenes seleccionados para ser educados en la *preservación de la fe y la fortaleza del Estado (rem publicam fide et viribus tuerentur)*²¹.

Ahora bien, estos *capellani*, clérigos áulicos de la capilla real, se convertían en agentes indispensables del poder mucho antes de alcanzar la mitra episcopal. Se les utilizaba como embajadores, espías, recolectores de reliquias de santos, intermediarios, árbitros en pleitos feudales, presidían sínodos en nombre del rey...²² Por lo demás, los *capellani*, que llegaron a ser una quincena hacia el 965, acompañaban a sus señores en sus desplazamientos estacionales de palacio en palacio, al tiempo que conservaban una estrecha relación con el capítulo catedralicio en el que habían sido educados y en los que en muchas ocasiones disfrutaban de *beneficia*²³.

Si bien es cierto que los otónidas nunca abandonaron la ancestral costumbre franca de la llamada *Gastungspolitik* (Realeza itinerante) en tanto que instrumento de gobierno de inmensos territorios en ausencia de un aparato burocrático centralizado²⁴, acabaron optando por una síntesis entre ésta y el concepto bizantino del *sacrum palatium* estático. De esta forma, aunque Otón el Grande nunca permaneció más de seis meses en ninguna de sus residencias, procedió a levantar poderosos castillos palaciales de piedra y mortero a lo largo de todo el *Reich* con una nueva pretensión de perdurabilidad que no tenían sus anteriores *curtes* sajonas de madera.

Además, establecieron un ciclo estacional de festividades significativas para la dinastía que había que celebrar en un palacio concreto: las Navidades en Pöhlde o Dornburg, la Semana Santa en la abadía sajona de Quedlinburg (fundación de la reina Matilda) y el Domingo de Ramos y el día de San Mauricio (santo patrón de la dinastía desde que el rey Athelstan regalara a su yerno Otón I la legendaria lanza de Longinos) en el inmenso

²⁰ Carl Stephen JAEGER, *The Origins of Courtliness. Civilizing Trends and the Formation of Courty Ideals (939-1210)*, Philadelphia, 1985, pp. 22-25.

²¹ Josef FLECKENSTEIN, «Königshof und Bischofsschule under Otto der Grosse», *Archiv für Kulturgeschichte*, 38, 1956, p. 48, y *Early Medieval Germany*, *op. cit.*, pp. 123 y 155.

²² K.J. LEYSER, *Ottonian government*, *art. cit.*, pp. 725-726.

²³ J. FLECKENSTEIN, *Die Hofkapelle der deutschen Könige*, *op. cit.*, vol. 2, pp. 51 y 119; *vid.* Joachim EHLERS, «Schriftkultur, Ethnogenese und Nationsbildung in ottonischer Zeit», *Frühmittelalterliche Studien*, 6, 1972, pp. 171-187.

²⁴ K.J. LEYSER, *Ottonian government*, *art. cit.*, pp. 746-748.

palacio que Otón I construyó en su amada Magdeburgo, centro de la evangelización de los Eslavos²⁵.

El significado de la coronación imperial de Otón el Grande

El día 2 de febrero del año 962, festividad de la Purificación de la Virgen, Otón era ungido y coronado emperador romano por el papa Juan XII (*pont.* 955-964) en Roma. Una misa de coronación en la que se rezó para que el nuevo emperador poseyera las cuatro virtudes cardinales, *sapientia*, *fortitudo*, *iustitia* y *temperantia*, en mayor medida que cualquier otro gobernante, ya que los emperadores *superan en excelencia a todos los reyes (super omnia regna precellat)*²⁶. Nació así el *maximum regnum Europae*, el *Reich*, el Sacro Imperio Romano Germánico (si bien esta denominación data del reinado de Federico I Barbarroja) que duraría casi mil años, hasta que en el año 1806 Napoleón Bonaparte forzara su disolución.

El prefacio del privilegio pontificio que sólo diez días después de la coronación imperial Juan XII otorgó, a petición de Otón I, para sancionar la fundación de la estratégica archidiócesis de Magdeburgo, formula con claridad la vinculación existente entre los resonantes triunfos de Otón contra los paganos y su elevación a la dignidad imperial: *Otón, vencidas las naciones bárbaras, los Magiares y otros muchos pueblos, ha alcanzado con esta victoria triunfal y recibido, por nuestra mediación, la corona imperial de manos de San Pedro, Príncipe de los Apóstoles, para la defensa de la Santa Iglesia de Dios*²⁷. En realidad, este prefacio resulta ser una pieza maestra del discurso medieval de la Realeza triunfal cristiana (*triumphalem victorie in Imperii culmen*), una pieza facturada por la propia cancillería pontificia.

En realidad, el concepto de *Imperium* ya había sido usado en los círculos clericales alemanes con anterioridad a la coronación imperial. Diez años antes de que ésta tuviera lugar, en el Sínodo de Augsburgo del año 952, los obispos allí reunidos denominaron al reino teutón *Imperium*

²⁵ K.J. LEYSER, *Rule and Conflict in an Early Medieval Society: Ottonian Saxony*, *op. cit.*, p. 90; *vid.* J.W. BERNHARDT, «Itinerant Kingship and royal monasteries in Early Medieval Germany (circa 936-1075)», *Cambridge Studies in Medieval Life and Thought*, 21, Nueva York, 1993, y Thomas ZOTZ, «Carolingian tradition and Ottonian-Salian innovation: comparative observations on palatine policy in the Empire», *Kings and Kingship in Medieval Europe*, ed. A.J. Duggan, Londres, 1993, pp. 69-100.

²⁶ J. FLECKENSTEIN, *Early Medieval Germany*, *op. cit.*, p. 147.

²⁷ Diploma de Juan XII, Roma, 12 de febrero de 962 (*apud* K.J. LEYSER, *Communications and power in Medieval Europe*, *op. cit.*, n.º 20, p. 148).

Christianum, retomando el viejo término acuñado por Alcuino de York para definir el Imperio Carolingio²⁸. Y, de creer a Widukind de Korvey, tras la victoria de Lechfeld las huestes de Otón le habrían aclamado *imperator* siguiendo la costumbre de la *acclamatio* de las legiones romanas²⁹. Con todo, el contenido simbólico *romano* que se le daría posteriormente al *Reich* alemán, en particular durante el reinado de Otón III, fue muy superior al que jamás tuvo el Imperio Carolingio, por lo que la coronación a manos del pontífice estuvo cargada de significado político y no sólo ritual.

Ahora bien, al igual que había ocurrido en la Navidad del 800, parece ser que todo fue fruto más de la inercia de los acontecimientos que de un proyecto largamente meditado en la cancillería otónida. De hecho, de creer a la monja anónima autora de la *Vita Mathildis* (c. 16), una biografía de la reina Matilda, madre de Otón I, todo habría sido fruto de una maniobra del papa sin previo conocimiento del soberano alemán.

Si esto fue así, pronto tendría tiempo el joven pontífice de arrepentirse. Sin duda, el papa Juan XII era un personaje singular. Hijo natural del senador Alberico, el patricio Octaviano fue elegido para ocupar la Silla de Pedro con sólo diecisiete años, siendo ordenado sacerdote a toda prisa. Ya en el sínodo que siguió a la ceremonia de coronación, Otón asumió la *auctoritas* necesaria para reconvenir al pontífice por su licenciosa vida privada. El 13 de febrero Otón reinterpretaba la *Donación de Pipino* en un sentido que convertía el *Patrimonium Petri* en un feudo más del *Reich*, convirtiendo al papa en uno de sus obispos feudatarios.

A la luz de esto se explica que nada más salir Otón de Roma, Juan XII abriera las puertas de la Ciudad Eterna a su antiguo enemigo Berengario de Ivrea. Un año después Otón regresaba a Roma y convocaba un sínodo en San Pedro en el que, tras formularse gravísimas acusaciones contra Juan XII, se le declaraba depuesto.

De nuevo, como en la Navidad del año 800, la *renovatio Imperii* era resultado, ante todo, de la profunda debilidad política del Pontificado, inerte ante la codicia de los poderes laicos de Italia y necesitado de protección frente a tiranos sin escrúpulos como el senador Alberico y las patricias *pornocratas* Teodora y Marozia. De nuevo, como había sucedido en tiempos carolingios, el Pontificado terminaría siendo instrumentalizado por el poder secular, que haría la enésima interpretación cesaropapista de la relación entre las dos espadas, concretada en este caso en el *Privilegium Othonis* dado a conocer el 6 de diciembre del 963.

²⁸ K.J. LEYSER, *Ottonian government*, art. cit., p. 729.

²⁹ WIDUKIND DE KORVEY, *Res Gestae Saxonicae*, III, 49, ed. P. Hirsch y H.E. Lohmann, *M.G.H., Scriptores Rerum Germanicarum*, Hannover, 1935 p. 128.

Pronto, muy pronto, el nuevo emperador iba a hacer uso de este inusitado Privilegio: tras deponerse a Juan XII, era elegido papa a su vez León VIII (*pont.* 963-965), el jefe de los notarios de la chancillería pontificia. El estallido de una rebelión del pueblo de Roma contra León VIII sería inútil, ya que Otón I impuso a su candidato al solio pontificio por la fuerza de las armas, ahogando en sangre la revuelta. Como había ocurrido antes con los carolingios, los otónidas, elegidos por el Pontificado para que le garantizaran su libertad amenazada por los poderes locales italianos, se convertirían en amos antes que protectores. Unos amos ciertamente benévulos y respetuosos, pero amos al fin y al cabo.

De nuevo, una coronación imperial no era sino la mera puesta en escena de un fenómeno ideológico y cultural más profundo que estaba teniendo lugar entre bambalinas. Y es que el círculo de clérigos áulicos de los otónidas estaba adoptando el imaginario político bizantino (emblemas, simbología, ritos, nomenclatura, dignidades palatinas...) con el fin de convertir la imagen del nuevo *imperator romanorum* en la de un autócrata antes que la de una criatura de los pontífices³⁰.

La imagen del rey en la cronística y la iconografía otónidas

El clero de la Sajonia otónida, una región marginal en la época del Imperio Carolingio a la que muy raramente llegaba la circulación de ideas que se producía entonces entre los grandes centros monásticos teutones como Fulda, Saint Gall y Reichenau, alumbró en silencio su propia concepción de la Realeza en tanto que *potestas a Deo ordinata*. Una concepción que dotaba de una dimensión carismática y sacerdotal a una Realeza *ordenada por la gracia de Dios* mucho mayor que la tradición eclesiológica del Reino de Francia que el arzobispo Hincmar de Reims y sus epígonos estaban construyendo en esos años con ladrillos hierocráticos³¹.

En el *ordo* de coronación y unción reales redactado hacia el 960 en la abadía de San Albano de Maguncia, un monasterio ligado a la dinastía imperial, se hacen rogativas para que el rey *tenga equidad en el juicio, complazca a Dios en todas las cosas, defienda y exalte a la Santa Iglesia, gobierne con justicia al pueblo que Dios le ha encomendado, use su espada para destruir a los apóstatas de la fe y a los enemigos de la Cristiandad, ayude a*

³⁰ W. ULLMANN, *A History of Political Thought: the Middle Ages*, *op. cit.*, *ed. cit.*, p. 94.

³¹ K.J. LEYSER, *Rule and Conflict in an Early Medieval Society: Ottonian Saxony*, *op. cit.*, p. 84.

las viudas y los huérfanos, llene de júbilo a los devotos y llene de temor a los malvados³².

En este sentido, leemos el siguiente programa teocrático de la Realeza otónida en la *arenga* de un diploma expedido a favor de la abadía de Hersfeld por uno de los clérigos italianos al servicio de la cancillería imperial: *Otón, por ordenamiento de la Divina Providencia emperador augusto. El poder de Dios nos ha elevado a la cúspide de la dignidad imperial de forma que podamos promover el florecimiento y la felicidad de aquellos lugares especialmente dedicados al culto divino de forma que, gracias a las oraciones de los que sirven al Señor, la prosperidad de nuestro Imperio se acreciente en permanente tranquilidad y, tras el fin de nuestra vida terrenal, no nos sea negado formar parte de la confraternidad de la felicidad eterna*³³.

No será hasta la década del 950 cuando se produzca la eclosión de la publicística otónida, con obras cronísticas de la calidad e importancia de la *Res Gestae Saxonicae* del monje Widukind de Korvey, el *Liber de Rebus Gestis Ottonis* del obispo Liutprando de Cremona, la *Continuatio* que hizo el arzobispo Adalberto de Magdeburgo del *Chronicon* de Reginon de Prüm, la *Gesta Ottonis* de la monja Hrosvitha de Gandersheim, la *Vita Adalberti* del obispo sajón Bruno de Querfurt o la *Vita Brunonis* de Ruotger³⁴. En su totalidad estas crónicas fueron favorables a la dinastía reinante, cuando no fueron abiertamente piezas de propaganda política a su servicio³⁵.

Adalberto, autor de la continuación del *Chronicon* de Reginon de Prüm, fue monje en la abadía de San Maximino de Tréveris (donde había fallecido Reginon de Prüm en 915), antes de ser capellán de Otón I, misionero en Kiev y, finalmente, convertirse en el año 968 en el primer arzobispo de la sede de Magdeburgo (968), creada por el emperador para evangelizar a los Eslavos del Elba. Bien informado de la intrahistoria política debido a su estancia en la corte cuando era capellán real, en su *continuatio* de la crónica de Reginon Adalberto nos brinda un retrato muy

³² Mainz Ordo (Apud K.J. LEYSER, *Ottonian government*, art. cit., p. 721).

³³ D.O. II, 17 (Apud K.J. LEYSER, *Communications and power in Medieval Europe*, op. cit., p. 143).

³⁴ Vid. Hartmut HOFFMANN, «Profil der lateinischen Historiographie im zehnten Jahrhundert», *Il secolo di Ferro: mito e realta del secolo X*, XXXVIII Settimane De Studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, vol. 2, Spoleto, 1991, pp. 837-903, y Peter C. JACOBSEN, «Formen und Strukturen der lateinischen Literatur der Ottonischen Zeit», *Il secolo di ferro: mito e realta del secolo X*, XXXVIII Settimane De Studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 2, Spoleto, 1991.

³⁵ Para el contenido ideológico y de legitimación política en la historiografía otónida, vid. E. KARPf, *Herrscherlegitimation und Reichsbegriff in der ottonischen Geschichtsschreibung des 10. Jahrhunderts*, Stuttgart, 1985.

favorable, casi diríamos «oficialista», de Otón el Grande y su empresa fundacional del Sacro *Reich* germánico, terminando su crónica con la escena de la coronación imperial de Otón II en San Pedro del Vaticano a manos del papa Juan XIII en la Navidad del año 967³⁶.

Por su parte, Widukind de Korvey (*m.* 980), monje descendiente del famoso caudillo de los Sajones paganos que luchara denodadamente contra Carlomagno, estuvo imbuido de cierto «chauvinismo» tribal que le llevó a exaltar a la dinastía otónida, con la cual estaba emparentado a través de la reina Matilda, en tanto que culminación de la grandeza de Sajonia. De hecho, parece ser que el primer borrador de la crónica no hacía mucho hincapié en los otónidas, dando el protagonismo al pueblo sajón.

Sin embargo, la versión final de los tres libros de sus *Res Gestae Saxonicae* presentados en el año 973 a una otónida, la princesa-abadesa Matilda de Quedlinburg, despliegan una narrativa épica influida por la lectura de Salustio, cargada de batallas y heroísmo, en el curso de la cual emerge una evocadora imagen de la Realeza triunfal otónida, con Otón el Grande como Rey Victorioso instrumento de la Providencia divina. Y es que la *dilatatio Imperii*, la expansión por las armas de las fronteras del *Reich* que convirtió a los otónidas en *reges gentium*, reyes de las naciones de Europa, fue el tema predilecto de Widukind, muy por encima de la noción de *Imperium Romanum* que carecía de interés a sus ojos sajones³⁷.

A la hora de relatar la muerte de su héroe, Widukind nos presenta la siguiente imagen del emperador alemán: *su pueblo le recordó como un gobernante que había reinado con piedad paternal sobre sus súbditos, librándolos de sus enemigos, triunfando sobre sus orgullosos adversarios como los Magiares, los Sarracenos, los Daneses y los Eslavos, cuyos santuarios paganos destruyó, fundando en su lugar iglesias*³⁸.

Esta descripción del reinado de Otón el Grande, además de denotar una cierta influencia de la *Vita Karoli* de Eginardo, coincide punto por punto con las frases de la *admonitio* que el arzobispo de Maguncia dirigió al monarca germano sobre la Realeza cristiana durante la ceremonia de su coronación y unción celebrada en Aquisgrán en el año 936³⁹. Estamos, por consiguiente, ante una definición estereotipada del *optimus Rex* en la

³⁶ K.J. LEYSER, *Communications and power in Medieval Europe*, *op. cit.*, p. 153.

³⁷ K.J. LEYSER, *Communications and power in Medieval Europe*, *op. cit.*, p. 27; *vid.* Helmut BEUMANN, «*Imperator Romanorum, Rex gentium: Zu Widukind*, III, 76», *Ausgewählte Aufsätze aus den Jahren 1966-1986*, Sigmaringen, 1987, pp. 324-340.

³⁸ WIDUKIND DE KORVEY, *Res Gestae Saxonicae*, II, 1, 36 y III, 75; *ed. cit.*, pp. 66, 96 y 153; K.J. LEYSER, *Ottonian government*, *art. cit.*, pp. 721-722).

³⁹ K.J. LEYSER, *Ottonian government*, *art. cit.*, p. 721.

que el cronista sajón se reviste de los ropajes del ideólogo de la Realeza para dibujar un modelo antes que a un hombre.

El *Chronicon* del obispo sajón Thietmar (*ep.* 1009-1018) fue concebido hacia el año 1012 como una crónica local de su sede de Merseburg pero terminó siendo una crónica del Sacro Imperio, en particular de sus reyes y aristócratas sajones, uno de los cuales fue su propio padre, el conde Sigfrido de Walbeck (progenitor de hasta otros tres obispos imperiales, los de Magdeburgo, Verden y Münster).

Thietmar de Merseburg fue, por consiguiente, un obispo imperial típico del tiempo de los otónidas: aristócrata, cultivado, profundamente religioso pero nada ascético y con un sexto sentido para la intriga política. Formado en los autores clásicos en la escuela catedralicia de Magdeburgo, su comprensión de la alta política resulta notable.

Su crónica es un relato centrado en la dinastía otónida, ya que comienza con la subida al trono de Enrique I el Pajarero y termina en el año 1018, durante el reinado del último otónida, Enrique II, cuando Thietmar dicta los últimos pasajes en su lecho de muerte a su secretario⁴⁰. Los emperadores otónidas son objeto de continuas loas, comenzando por Otón I, cuyo reinado califica de *edad de oro* (II, 13) y de quien dice que *desde los tiempos de Carlomagno no se ha sentado en el trono un gobernante más grande y poderoso en la defensa de sus dominios*⁴¹. De Otón II escribe que fue *el protector del Imperio, el terror de sus enemigos y un muro inexpugnable para el pueblo confiado a su cuidado*⁴².

En cuanto a Otón III, Thietmar pondera, por encima de todo, su *pietas*, señalando que hacía *continuamente penitencia entre ríos de lágrimas en el silencio de la noche. A menudo pasó semanas enteras ayunando y siempre fue muy generoso con las limosnas* (IV, 48). Cuando murió, *con bella expresión en el rostro y una fe extraordinaria, una pena inmensa invadió a su pueblo, ya que en ese tiempo no había nadie más generoso y compasivo en todo que él*⁴³.

Por consiguiente, comprobamos que en la narrativa del obispo de Merseburg los temas de la Realeza triunfal y la *pietas* imperial dominan por encima del resto, siendo ignorado el discurso de la Realeza sapiencial. Y es que, en el *Chronicon* de Thietmar descubrimos, sobre todo, una apología de la Realeza sacerdotal otónida, cuyos monarcas son siempre

⁴⁰ K.J. LEYSER, *Communications and power in Medieval Europe*, *op. cit.*, p. 28.

⁴¹ THIETMAR DE MERSEBURG, *Chronicon*, II, 45; ed. David A. Warner, *Ottonian Germany: the Chronicon of Thietmar of Merseburg*, Manchester, 2001, p. 124.

⁴² THIETMAR DE MERSEBURG, *Chronicon*, III, 26; *ed. cit.*, p. 147.

⁴³ THIETMAR DE MERSEBURG, *Chronicon*, IV, 49; *ed. cit.*, p. 187.

instrumentos de la gracia de Dios y se muestran, incluso, capaces de hacer milagros (VI, 9)⁴⁴. En esta dirección, Thietmar justifica sin ambages el control imperial sobre los obispos del *Reich* a partir de la analogía cesaropapista del emperador con Dios Padre y de los obispos con Cristo⁴⁵.

Según ha escrito Karl J. Leyser, «los cronistas otónidas jugaron un importante papel en la sacralización de esta *stirps regia*, al interpretar el proceso histórico como una manifestación de la Justicia divina en el que los reyes victoriosos son portadores de la voluntad de Dios»⁴⁶. Así, por ejemplo, en la mencionada *Vita Brunonis* de Ruotger se define la dignidad imperial de Otón I como un *sacerdocio real* (*regale sacerdotium*), una definición propia de la Realeza sacerdotal que no debemos echar en saco roto, ya que Ruotger fue el biógrafo oficial del poderoso hermano del emperador, el arzobispo Bruno de Colonia⁴⁷. No deja de ser significativo, en este sentido que, si bien de forma simbólica, los emperadores otónidas fueran designados canónigos honoríficos de algunas catedrales alemanas, una tradición que los emperadores salios perpetuarían.

En esta dirección, Ernst H. Kantorowicz ha creído ver en la famosa miniatura que representa al emperador Otón II en el frontispicio del Evangelario de Aquisgrán (compuesto en el *scriptorium* de la abadía suaba de Reichenau hacia el 973 por un monje llamado Liuthar) un antecedente de índole iconográfica del modelo de Realeza cristocéntrica que triunfaría plenamente en el siglo XI en el Occidente latino al albur del auge del monasticismo benedictino. En esta miniatura, el emperador aparece representado en un trono de madera engalanado mientras sus pies se apoyan en un escal. Bien podría parecer una de las numerosas *imagines Regum* carolingias pero, según advierte Kantorowicz, presenta especificidades derivadas de la influencia bizantina en el *aula imperialis* otónida, en concreto del arquetipo cristocéntrico del *Christomimetes* (personificación imperial de Cristo)⁴⁸.

⁴⁴ D.A. WARNER (ed.), *Ottonian Germany*, *op. cit.*, p. 17.

⁴⁵ K.J. LEYSER, *Rule and Conflict in an Early Medieval Society*, *op. cit.*, p. 79.

⁴⁶ K.J. LEYSER, *Rule and Conflict in an Early Medieval Society*, *op. cit.*, p. 84.

⁴⁷ J. FLECKENSTEIN, *Early Medieval Germany*, *op. cit.*, pp. 123 y 130.

⁴⁸ E.H. KANTOROWICZ, *The King's Two Bodies*, *op. cit.*, *ed. cit.*, pp. 70-71; sobre la iconografía real otónida *vid.* el artículo de R. DESHMAN, «*Christus Rex et magi reges*. Kingship and Christology in Ottonian and Anglo-Saxon Art», *Frühmittelalterliche Studien*, 10, 1976, pp. 367-405. En torno a la ideología subyacente *vid.* los trabajos de W.C. SCHNEIDER, «Die *generatio imperatoris* und der *generatio Christi*. Ein Motiv der Herrschaftstheologie Ottos III in Trierer, Kölner und Echternacher Handschriften», *Frühmittelalterliche Studien*, 25, 1991, pp. 226-258, y H. WENTZEL, «Das Byzantinische Erbe der Ottonischen Kaiser. Hypothesen über den Brautschatz der Teophano», *Festschrift für Wolfgang Krönig*, Aachener Kunstblätter, 40, 1971, pp. 15-39.

En la posición central de la escena, Otón II está suspendido en el aire, estando rodeados él y su trono por una mandorla mística similar a las que envuelven a los *Pantokrator* en los iconos bizantinos, un recurso iconográfico normalmente reservado únicamente a Cristo. Desde luego, la escena, dividida en tres planos superpuestos, resulta ser una perfecta representación de la *maiestas* de un *cosmocrator ad coelum erectus*: la Mano de Dios, en la parte más alta (delimitada por un paño que sostienen los Cuatro Evangelistas en las figuras del *Tetramorfos*), le está coronando con una diadema ante la mirada de cuatro dignatarios (dos *milites* y dos obispos) situados a los pies del trono del emperador, mientras que dos *reguli* contemplan la escena en actitud de cuasi-*proskynesis* en un nivel intermedio.

Karl Leyser ha escrito respecto a esta escena que «en ningún otro lugar fue representada la Realeza cristocéntrica de una forma tan inflexible como en esta miniatura»⁴⁹. En fin, esta representación cristocéntrica del poder imperial otónida, que también se encuentra en obras procedentes del *scriptorium* de Saint Gall o en la *situla* de marfil de Aquisgrán (donde aparece el emperador sentado a la izquierda de San Pedro), es vinculada por Kantorowicz con el arquetipo de la Realeza misional.

En efecto, la presencia del *Tetramorfos* sosteniendo el paño que separa sutilmente la Mano de Dios y la cabeza coronada de Otón II del resto de la escena, podría ser interpretada como una alusión a la función regia de la *praedicatio* que ya hemos analizado para el período carolingio. A este respecto, Kantorowicz escribe: «después de todo, el emperador era coronado por Dios *ad praedicandum aeterni Regis Evangelium*, para predicar el Evangelio del Rey Eterno»⁵⁰. Esta idea se expresaba en la Misa por el rey oficial, se repetía mucho en la Misa de Coronación y los otones la adoptaron como programa de su política misionera⁵¹, una política que tuvo como consecuencia enormes progresos en la evangelización de los Eslavos.

De hecho, en el *ordo* de coronación otónida (el Pontifical de Manguncia, *circa* 960), un *ordo* que bebía en las tradiciones carolingias del período de Luis el Germánico, se establecía que el rey era copartícipe del *ministerium* episcopal *in exterioribus* (esto es, sin compartir los dones sa-

⁴⁹ K.J. LEYSER, *Rule and Conflict in an Early Medieval Society: Ottonian Saxony*, *op. cit.*, p. 78.

⁵⁰ E.H. KANTOROWICZ, *The King's Two Bodies*, *op. cit.*, *ed. cit.*, p. 75.

⁵¹ E.H. KANTOROWICZ, *The King's Two Bodies*, *op. cit.*, *ed. cit.*, p. 76; *vid.* Joseph KIRCHBERG, *Kaiseridee und mission unter den Sachsenkaiser und der ersten Salier von Otto I bis Heinrich III*, Berlín, 1934.

cramentales del Espíritu Santo), siéndole encargada la mediación entre el clero y el pueblo y la *defensa de las iglesias*⁵².

Abundando en esta idea, el monje Widukind aludía en su crónica a la *regalis disciplina* de Enrique el Pajarero y Otón el Grande, un concepto en el que Karl Leyser vislumbra una semantización de un «poder espiritual» hereditario (*charisma*) detentado por la *stirps regia* otónida⁵³. Un ejemplo del cariz de este *charisma* ligado a un *genus* sacralizado y no a la *virtus* personal, nos lo ofrece el hecho de que Otón III, con sólo seis años de edad, fuera obligado por sus dignatarios a asistir a la batalla de Lusatia contra los Eslavos: su presencia allí era suficiente para infundir ánimo a la hueste imperial⁵⁴.

Liutprando de Cremona: ideólogo de la Realeza otónida

En la figura del obispo lombardo Liutprando de Cremona (920-972), embajador del emperador Otón I en el *sacrum palatium* de Constantinopla, descubrimos al que quizá sea el historiador otónida más interesante. Brillante literato en latín y griego, diplomático y teólogo, miembro de la pujante aristocracia urbana de Pavía, sus antepasados habían servido a los gobernantes carolingios de Italia desde hacía generaciones y su padre ya había sido embajador del rey de Italia, Hugo de Arlés, ante el emperador bizantino Romano Lecapeno en el año 927, por lo que se puede decir que la misión de Liutprando ante el *basileus* era casi algo «hereditario». Estamos, por consiguiente, ante un portador idóneo de alta cultura e ideología política desde Bizancio al *aula imperialis* otónida, una vía de circulación de ideas en el siglo X de trascendental importancia⁵⁵.

⁵² K.J. LEYSER, *Rule and Conflict in an Early Medieval Society: Ottonian Saxony*, *op. cit.*, p. 77; *vid.* Stefan WEINFURTER, «Idee und Funktion des Sakralkönigtums bei den ottonischen und salischen Herrschern (10. und 11. Jahrhundert)», *Legitimation und Funktion des Herrschers. Vom ägyptischen Pharao zum neuzeitlichen Diktator*, eds. Rolf Gundlach y Hermann Weber, Stuttgart, 1992, pp. 99-127.

⁵³ K.J. LEYSER, *Rule and Conflict in an Early Medieval Society: Ottonian Saxony*, *op. cit.*, pp. 85-87.

⁵⁴ K.J. LEYSER, *Rule and Conflict in an Early Medieval Society: Ottonian Saxony*, *op. cit.*, pp. 88-89.

⁵⁵ Los mejores estudios sobre Liutprando de Cremona son los de J.N. SUTHERLAND, *Liutprand of Cremona, Bishop, Diplomat, Historian: Studies of the Man and His Age*, Spoleto, 1988, y M. RENTSCHLER, *Liutprand von Cremona: Eine Studie zum ost-westlichen Kulturgefälle im Mittelalter*, Frankfurt, 1981. También tiene interés el artículo de G. ARNALDI, «Liutprando e la storiografia contemporanea nell'Italia centro-settentrionale», *XVII Settimane de Studio del Centro Italiano di Studi sull' Medioevo*, Spoleto, 1970, pp. 497-520.

Tras servir como paje en la depravada corte de Hugo de Arlés, Liutprando, asqueado del mundo cortesano, fue ordenado diácono en Pavía. Sin embargo, su entrada en el clero no le iba a alejar de la corte, más bien al contrario. Empezó su fulgurante carrera política como secretario del margrave Berengario de Friuli (luego coronado rey de Italia), quien le envió en el año 949 a Constantinopla como embajador ante el erudito *basileus* Constantino VII Porfirogeneta, a quien impresionó favorablemente y que le colmó de regalos.

Pero nada más regresar a Pavía se enfrentaría a su antiguo señor encaminándose al exilio para, finalmente, acudir a Alemania a refugiarse en la corte de Otón I, que le tomaría bajo su protección en torno al 955 al comprobar su erudición y su fluido manejo de la lengua griega. Allí, en la curia regia otónida trabajó amistad con el obispo mozárabe Recemundo de Elvira, embajador del califa Abderramán III ante Otón el Grande.

Sería a Recemundo a quien dedicaría en el año 958, su *Antapodosis* (*Retribución*), en principio una breve Historia de la Cristiandad (incluida Bizancio, presentada como su centro neurálgico) durante el siglo anterior, pero también una obra amarga destinada a saldar cuentas con su antiguo señor, Berengario, y su esposa Willa, a los que acusa de todo género de abusos. Pero no sólo Berengario de Friuli es atacado, también los anteriores amos de Italia, Hugo de Arlés y Arnulfo de Carintia, son denostados por haber permitido que los Sarracenos se hicieran fuertes en Fraxinetum o haber colaborado con los Magiares, siendo la caída de ambos fruto de la justa ira de Dios. En cambio, sus protectores, los otónidas, son retratados bajo la más favorable de las luces al igual que el *basileus* bizantino León VI, caracterizado como un emperador *sabio y piadosísimo*, cuyo *gobierno justo y recto estableció la paz en todas partes*⁵⁶.

Consideramos de gran interés el retrato salomónico que brinda la *Antapodosis* del primer soberano otónida, Enrique I el Pajarero. En efecto, el primer monarca de la dinastía es presentado por éste como un *Rey sabio y temeroso de Dios*, un gobernante *ordenado por Cristo*, amante de la paz que se resiste a toda costa a derramar sangre de cristianos cuando su rival, el duque Arnolfo de Baviera, le disputa el trono⁵⁷.

De hecho, Liutprando le otorga el apelativo de *Enrique el sabio* en dos ocasiones, a pesar de que este Rey Guerrero no mostró el menor interés por el saber. Este discurso salomónico de la Realeza llega a su paroxismo cuando Arnolfo de Baviera consulta a sus *fideles* sobre sus derechos al

⁵⁶ LIUTPRANDO DE CREMONA, *Antapodosis*, I, 6 y I, 11-12, *ed. cit.*, pp. 10 y 12-17.

⁵⁷ LIUTPRANDO DE CREMONA, *Antapodosis*, II, 21-22, *ed. cit.*, pp. 46-47.

trono y éstos citan el célebre pasaje del *Libro de los Proverbios* (VIII, 14-16) en el que la Sabiduría dice al rey Salomón: *por mí reinan los reyes y los hombres sabios (sic: debería decir magistrados) administran justicia*⁵⁸. Una cita bíblica que acompañan con el *no hay poder que no provenga de Dios* de San Pablo para convencer finalmente al duque Arnolfo de que la legitimidad está del lado del rey Enrique.

A la hora de relatar el fallecimiento de éste, la *Antapodosis* retoma el discurso de la Realeza sapiencial para cantar un panegírico de *su prudencia y su sabiduría*, demostradas al elegir como sucesor a Otón, *el más capaz y piadoso de sus hijos*⁵⁹. En el capítulo anterior ya había hecho un retrato encomiástico de Otón el Grande como *el gran monarca que ha unido con su poderoso brazo las tierras del Oeste y el Norte del Mundo, cuya sabiduría ha traído la paz, en cuya devoción todos nos regocijamos, y ante cuya severidad en el juicio todos tiemblan*⁶⁰.

Este discurso lo combina Liutprando con una narrativa propia de la Realeza triunfal al relatar las victorias del rey Enrique I frente a los Magiares, conseguidas gracias al coraje y la sagacidad del monarca⁶¹. Su hijo Otón, en cambio, obtendría sus victorias gracias a la oración, a su *ardiente fe en Cristo* que le es siempre propicio en la batalla⁶². En cualquier caso, resulta curioso comprobar cómo el rey Enrique, ignorado por la mayoría de los cronistas de su tiempo por sus malas relaciones con los obispos, es rehabilitado por Liutprando y convertido en un modelo de *optimus Rex*, seguramente con la intención de complacer al emperador Otón.

El propio Liutprando explica en el prefacio de esta obra casi folletinesca y llena de anécdotas, que le anima un propósito didáctico, sobre todo exponer las consecuencias del vicio y el pecado para los gobernantes, lo cual la convierte en una suerte de espejo de príncipes⁶³. Cabe señalar que su estilo literario era consumado, propio de un virtuoso dominador de la lengua latina, intercalando de cuando en cuando versos con seis diferentes métricas. Siempre dispuesto a demostrar, de forma algo irritante para el lector, su enorme erudición, intercala citas en griego y derrocha

⁵⁸ LIUTPRANDO DE CREMONA, *Antapodosis*, II, 23, *ed. cit.*, p. 47.

⁵⁹ LIUTPRANDO DE CREMONA, *Antapodosis*, IV, 16, *ed. cit.*, p. 109.

⁶⁰ LIUTPRANDO DE CREMONA, *Antapodosis*, IV, 15, *ed. cit.*, p. 109.

⁶¹ LIUTPRANDO DE CREMONA, *Antapodosis*, II, 25-31, *ed. cit.*, pp. 48-50.

⁶² LIUTPRANDO DE CREMONA, *Antapodosis*, IV, 28, *ed. cit.*, pp. 119-120.

⁶³ LIUTPRANDO DE CREMONA, *Antapodosis*, I, 1, *ed. cit.*, p. 7; Karl J. LEYSER, «Ends and Means in Liutprand of Cremona», *Byzantium and the West, c. 850-c. 1200: Proceedings of the XVIII Spring Symposium of Byzantine Studies*, ed. J.D. Howard-Johnston, Amsterdam, 1988, p. 128.

citas de autores clásicos y Padres de la Iglesia, cuanto más oscuras, mejor. En suma, en la *Antapodosis* demuestra ser buen conocedor de la obra de Cicerón y Boecio⁶⁴ y afirma haber estudiado hasta el *agotamiento mental* a los filósofos estoicos y peripatéticos.

Elevado al episcopado en el año 967, desempeñó misiones de cierta importancia para el emperador, representándole en el Sínodo de Milán del año 969. Antes, en el año 968, fue enviado a Constantinopla de nuevo, viaje que relata en su *Relatio de Legatione Constantinopolitana* y que no tuvo éxito, ya que el lacónico Nicéforo Focas le negó a Otón I el reconocimiento como emperador de Occidente, además de tratar con suma descortesía a los embajadores, con lo que no cesaron las hostilidades en el sur de Italia entre bizantinos y alemanes.

La *Relatio* de Liutprando de la embajada resulta ser una ácida e irónica descripción de la corte imperial del *basileus* cuyo objeto era desmitificar ante sus lectores occidentales el poder y la gloria de Bizancio. Si la *Antapodosis* presentaba a Constantinopla como el centro del mundo (*cuyos habitantes son más sabios y ricos que el resto*: I, 11), en cambio, la *Relatio de Legatione* supone todo lo contrario, caricaturizando al *basileus* Nicéforo Focas como un *enano, deforme, negro como un etíope y con rostro de cerdo* y a su capital como *una ciudad que, habiendo sido tan próspera y rica, ahora está llena de rapacidad, vanagloria, artimañas, mentiras, perjurio y avaricia*⁶⁵. Por consiguiente, estamos ante una auténtica pieza maestra de propaganda antibizantina, en la que se mezclan a partes iguales la intencionalidad política y el despecho por el mal trato sufrido⁶⁶.

Liutprando compuso también en el año 964 el *Liber de Rebus Gestis Ottonis* que resulta ser una apología *pro domo sua*, esto es, una vindicación del emperador a quien servía y un ataque brutal contra el papa Juan XII, a quien acusa de convertir el Vaticano en un burdel, fornicar con su sobrina, adorar demonios, castrar a un cardenal y sacar los ojos a su propio confesor⁶⁷. En realidad, esta durísima invectiva contra Juan XII no era sino una defensa del expeditivo tratamiento dispensado por Otón al Papado, una defensa que parece ser que resultaba necesaria, dadas las críticas que incluso en Alemania se habían dejado oír contra el *Privilegium Othonis* y la imposición de un pontífice alemán. Por poner tan sólo un ejemplo, en el *Chronicon* de Thietmar de Merseburg, a pesar de ser abiertamente

⁶⁴ P. COURCELLE, *La consolation de la Philosophie*, op. cit., p. 50.

⁶⁵ LIUTPRANDO DE CREMONA, *Relatio de Legatione Constantinopolitana*, c. 58, ed. cit., p. 205.

⁶⁶ K.J. LEYSER, *Ends and Means in Liutprand of Cremona*, art. cit., pp. 137-144.

⁶⁷ LIUTPRANDO DE CREMONA, *Liber de Rebus Gestis Ottonis*, c. 10, ed. cit., p. 165.

proimperial, se descubren críticas más o menos veladas a la actuación de Otón el Grande con respecto a la Sede Apostólica⁶⁸.

Ahora bien, esta crónica no sólo es una defensa de la actuación de Otón I en Italia, también nos presenta una imagen de la Realeza que resulta ser propaganda otónida. Así, Liutprando pone en boca de los embajadores de la ciudad de Roma el siguiente panegírico del soberano teutón: *sabemos por experiencia que el sacratísimo emperador conoce, ama y sigue los caminos del Señor. Protege con su espada los asuntos de la Iglesia y del Estado, los cuales enriquece con sus virtudes y purifica con sus leyes*⁶⁹.

Realeza y cultura en la época otónida

La instrumentación otónida de la eclesiología y la teología política al estilo de los reyes carolingios no se limitó al ceremonial o a las alianzas políticas con la Iglesia. También hubo una *kulturpolitik* otónida. La fundación del Sacro Imperio coincidió con una inyección de savia nueva en la vida intelectual de Alemania, un resurgimiento cultural en el que la corte jugó un papel decisivo en lo que era un claro seguimiento de la tradición carolingia de la Realeza sapiencial⁷⁰.

Según relata Widukind de Korvey, el propio Otón, como había hecho antes Carlomagno, se esforzó en subsanar sus carencias intelectuales y consiguió aprender a leer con casi treinta y cinco años, posiblemente debido a la influencia de su segunda esposa, la cultivada emperatriz Adelaide, descrita como *litteratissima* por el monje Ekkehard de Saint-Gall⁷¹. Pero no se puede descartar que lo hiciera también para encarnar mejor el arquetipo del Rey Sabio en la tradición carolingia: *su ingenio era de todo punto admirable. Tras la muerte de la reina Edith (año 946) aprendió a leer, cosa que antes ignoraba, de tal modo que podía leer y entender libros con facilidad. Posteriormente, aprendió las lenguas latina y eslava*⁷².

Con todo, no consiguió dominar bien la lengua de Virgilio, puesto que, si bien la leía no la hablaba con fluidez, lo que sí consiguió hacer con

⁶⁸ En particular en II, 28; IV, 18 y VI, 88 (K.J. LEYSER, *Communications and power in Medieval Europe*, op. cit., p. 153).

⁶⁹ LIUTPRANDO DE CREMONA, *Liber de Rebus Gestis Ottonis*, c. 4, ed. cit., pp. 160-161.

⁷⁰ J. FLECKENSTEIN, *Königshof und Bischofsschule unter Otto der Grosse*, art. cit., pp. 38-40.

⁷¹ J.W. THOMPSON, *The Literacy of the Laity*, op. cit., p. 83.

⁷² WIDUKIND DE KORVEY, *Res Gestae Saxonicae*, II, 36, ed. cit., p. 96; J.W. THOMPSON, *The Literacy of the Laity*, op. cit., p. 87.

las lenguas francesa y eslava. De esta forma, se dirigió al Sínodo de Roma a través del obispo Liutprando de Cremona, puesto que *los romanos no entendían la lengua sajona*⁷³.

Sea como fuere, esta mención por parte de Widukind de los esfuerzos por instruirse de Otón bien pudo deberse a una imitación del pasaje similar de la *Vita Karoli* (c. 24) de Eginardo. De hecho, un monje de su misma abadía de Korvey había compuesto medio siglo antes (*circa* 890) un largo Poema épico en latín sobre Carlomagno inspirado en la biografía de Eginardo en el que citaba pasajes del *De Consolatione Philosophiae* de Boecio⁷⁴.

Ahora bien, creemos que ello no resta un ápice de verosimilitud a los esfuerzos por cultivarse por parte de Otón, si bien no hay pruebas de que encargara jamás un libro (con la posible excepción del Evangelario de Quedlinburg) a un *scriptorium* monástico, práctica que era habitual de sus antecesores carolingios⁷⁵. No obstante, por un pasaje de la *Vita Brunonis* (c. 8) de Ruotger sabemos que no escaseaban los libros en su corte itinerante.

Por consiguiente, estamos hablando de una imagen historiográfica que, por estereotipada que sea, respondió a una inquietud vital real del emperador alemán, al igual que había sucedido antes con Carlomagno. Sea como fuere, el caso es que, a lo largo de la década del 950 su corte se llenó de *clerici litterati* cuando antes era un lugar sólo propicio a los hombres de armas.

A partir de la biografía del hermano de Otón I, Bruno de Colonia, la mencionada *Vita Brunonis* de Ruotger, podemos deducir que, ya en la juventud de éste, en el *aula regia* otónida se podía aprender gramática y poesía latina (tenía un preceptor, el obispo Balderico de Utrecht) y lo que es más importante, había un ambiente intelectual de cierta relevancia: *después no hubo rama del saber griego o latino que su mente despierta no investigara... cualquier hallazgo o logro que estuviera teniendo lugar en las disciplinas de la Historia, la Retórica, la Poesía o la Filosofía era conocido por el joven Bruno y escudriñado por él con la ayuda de los sabios de la corte*⁷⁶.

⁷³ LIUTPRANDO DE CREMONA, *Liber de Rebus Gestis Ottonis*, c. 11, ed. John J. Norwich, *Liutprand of Cremona: the Embassy to Constantinople and other Writings*, Londres, 1993, p. 166; J.W. THOMPSON, *The Literacy of the Laity*, *op. cit.*, p. 87.

⁷⁴ F.J.E. RABY, *A History of Secular Latin Poetry*, *op. cit.*, vol. 1, p. 260.

⁷⁵ Hartmut HOFFMANN, *Buchkunst und Konigtum im ottonischen und frühsalischen Reich*, MGH Schriften, vol. 30, Stuttgart, 1986, pp. 128-129.

⁷⁶ RUOTGER, *Vita Brunonis*, c. 5; *apud* Rosamond MCKITTERICK, «Ottonian Intellectual Culture in the Tenth Century and the Role of Teophanu», *Early Medieval Europe*, 2, 1993, p. 72.

Además, parece ser que Otón el Grande puso especial interés en que su sucesor, Otón II, recibiera una educación esmerada en las Letras latinas y quizá las griegas, educación confiada al principio al clérigo áulico Volcold, recompensado luego con la mitra episcopal de Meissen. Su tío, el arzobispo Bruno de Colonia y Ekkehard de Saint-Gall habrían también intervenido en su educación en algún momento⁷⁷. Sabemos también que Otón le encargó al monje matemático Gerberto de Aurillac la educación en las artes del *Quadrivium* de su hijo, un conocimiento poco común en el siglo X incluso entre los clérigos. Otón II permaneció bajo su tutela dos años, hasta que contrajo matrimonio con Teófano.

Una enseñanza bien aprovechada por el joven príncipe. Pierre Riché le ha definido como un gobernante que «pretendía ser un emperador lúcido y sabio, protector de los intelectuales»⁷⁸. De creer al monje Ekkehard, sus visitas a la biblioteca de la abadía de Saint-Gall eran temidas por los monjes, ya que «tomaba prestados» gran número de códices en latín y griego⁷⁹. Además, el cronista Richer de Reims lo describe como *un hombre de gran ingenio, adornado con todo género de virtudes, distinguido en las Artes Liberales, y añadiré que capacitado para la Lógica formal así como para proponer y sostener un debate filosófico*⁸⁰.

Siendo ya emperador, Otón II organizó en el año 980 en el palacio de Rávena un debate público que duró casi un día entero entre su preceptor Gerberto de Aurillac y el más reputado de los sabios alemanes, Ohtrich, maestrescuela de la catedral de Magdeburgo, que acusaba al monje francés de haber propuesto una división errónea de las ciencias, al subordinar la física a las matemáticas. Gerberto de Aurillac, según el relato de Richer de Reims (*Historia*, III, 58), *se cubrió de gloria* en la larga *disputatio* con Ohtrich al demostrar que su propuesta de división de las ciencias era correcta⁸¹.

Pero, sin duda, fue su padre Otón I quien primero recuperó el patronazgo cultural carolingio al albergar en su corte a sabios venidos de otros

⁷⁷ J.W. THOMPSON, *The Literacy of the Laity*, op. cit., p. 83; vid. R. AHLFELD, *Die Erziehung der sächsischen und salischen Herrscher im Hinblick auf ihre spätere Regierungszeit*, Tesis doctoral inédita, Greifswald, 1949.

⁷⁸ Pierre RICHÉ, *Gerbert d'Aurillac, le Pape de l'an mil*, París, 1987, ed. esp. *Gerberto. El Papa del Año Mil*, Madrid, 1990, p. 51.

⁷⁹ Según relata Ekkehard en su *Casus Sancti Galli* (c. 147); K.J. LEYSER, *Communications and power in Medieval Europe*, op. cit., pp. 151-152.

⁸⁰ *Vir magni ingenii, totiusque virtutis, Liberalium Litterarum scientia clarus, adeo ut in disputando ex arte et proponeret, et probabiliter concluderet* (RICHER DE REIMS, *Historia*, II, 67; apud J.W. THOMPSON, *The Literacy of the Laity*, op. cit., p. 83).

⁸¹ P. RICHÉ, *Gerbert d'Aurillac*, op. cit., ed. cit., pp. 51-53.

países, como los gramáticos italianos Esteban de Novara y el diácono Gunzo, traídos por Otón para enseñar en la escuela catedralicia de Wurzburg, la principal del sur de Alemania, donde el obispo Poppo, antiguo canciller real, patrocinaba los estudios desde hacía años⁸². También llamó a su corte al erudito lombardo Liutprando de Cremona, a quien conseguirá una mitra episcopal y enviará como embajador a Constantinopla ante el *basileus*.

Un caso revelador del interés de Otón el Grande por la renovación de los estudios en sus dominios lo encontramos en su «fichaje» de Gerberto de Aurillac, un joven monje aquitano que había estudiado matemáticas en España, una ciencia olvidada en el Siglo de Hierro como casi todo lo que atañe al *Quadrivium*. De hecho, las matemáticas eran consideradas sospechosas en tanto que *arte filosófico* por muchos eruditos de la época, siendo la acogida de las enseñanzas de Gerberto más bien fría. En opinión de Alexander Murray, esta «reacción relativamente tibia de los eruditos ante la llegada de la nueva ciencia pone de relieve el entusiasmo del único hombre que lo demostró claramente, Otón el Grande... en el apogeo de un poder no igualado desde Carlomagno, Otón se mostró dispuesto a obligar a Gerberto, *qua* matemático, a permanecer en su territorio. Hay razones para creer que el emperador, efectivamente, tejió una trama para capturar a cualquier mosca matemática que volara»⁸³.

El hecho es que el papa Juan XIII reparó en el talento del joven monje francés cuando éste formaba parte de la comitiva del obispo de Vich y, sabedor de la inquietud del monarca teutón por estos saberes, le envió sin demora aviso de que había conocido a alguien *admirablemente versado en las matemáticas y capaz de enseñarlas con celo*, según refiere Richer de Reims (*Historia*, III, 44). Otón le respondió de inmediato pidiéndole que retuviera a Gerberto en Roma, donde comenzó a enseñar en una escuela en el palacio Letrán para acabar siendo el preceptor privado de Otón II, según ya hemos visto⁸⁴.

Con todo, a diferencia de Carlomagno y el resto de soberanos carolingios, Otón optó por desplegar un patronazgo cultural no ligado estrictamente a su palacio o su persona, enviando a los intelectuales que estaban bajo su protección a aquellos centros eclesiásticos donde hacían más falta.

⁸² J. FLECKENSTEIN, *Königshof und Bischofsschule unter Otto der Grosse*, *art. cit.*, p. 53; *vid.* Luigi F. BENEDETTO, «Stephanus grammaticus da Novara», *Studi Medievali*, 3, 1908-11, p. 500 y ss.

⁸³ A. MURRAY, *Reason and Society in the Middle Ages*, *op. cit.*, *ed. cit.*, p. 181.

⁸⁴ P. RICHÉ, *Gerbert d'Aurillac*, *op. cit.*, *ed. cit.*, pp. 29-30; *vid.* Harald ZIMMERMANN, «Gerbert als kaiserlicher Rat», *Gerberto: Scienza, Storia e Mito*, Bobbio, 1985, p. 235.

En efecto, fueron los *scriptoria* monásticos y las escuelas catedralicias ligadas a la corte imperial las que asumieron el liderazgo de este *renacimiento otóniano*. De acuerdo con el propio modelo ducal descentralizado vigente en el Sacro Imperio, los otónidas ejercieron su patronazgo cultural en muchas ocasiones a través de su red de *Eigenklosters* (abadías propias) o por relaciones indirectas con los obispos imperiales, no existiendo, por tanto, en su corte nada parecido a la Academia palatina carolingia⁸⁵.

Con todo, sí que hubo una escuela palatina (*Hofschule*) ligada a la capilla real y a la formación allí en las Artes Liberales de cuadros clericales para la Iglesia imperial. Parece ser que el archicapellán Bruno de Colonia dirigía personalmente esta escuela de palacio, una escuela que probablemente era sólo para clérigos y no incluiría a los hijos de dignatarios laicos como en tiempos carolingios⁸⁶. En cualquier caso, esta *Hofschule* distó mucho de ser ese epicentro de la actividad cultural que fueron la escuela y la Academia palatinas de Aquisgrán durante el reinado de Carlomagno.

Y es que Otón cedió gustosamente los beneficios de su política cultural a los obispos imperiales, muchos de ellos clérigos formados en su capilla palatina o bien monjes procedentes de abadías reformadas con buenas escuelas monásticas. En todo caso, a diferencia de lo que ocurría por entonces en otros lugares de Europa, los obispos imperiales eran siempre hombres doctos, formados en las Siete Artes Liberales⁸⁷. Prelados amantes del saber como el hermano de Otón, el mencionado arzobispo Bruno de Colonia (que restauró en el año 953 la *domschule*, la escuela catedralicia de su sede) o su hijo, el arzobispo Guillermo de Maguncia, en cuya escuela se formó Widukind de Korvey.

Habría que mencionar, además, al arzobispo Adalberto de Magdeburgo (que fundó la primera *schola* de esta ciudad en el año 950 y encomendó su dirección al maestro Ohtrich), al obispo San Wolfgang de Ratisbona (fundador también de una escuela catedralicia) o al abad Anno de San Mauricio de Magdeburgo (la abadía favorita de Otón I), que fundó una *schola* monástica siguiendo órdenes expresas del propio emperador. También se fundaron escuelas catedralicias por parte de obispos imperia-

⁸⁵ M.L. COLISH, *Medieval Foundations of the Western Intellectual Tradition*, *op. cit.*, p. 162; *vid.* Hans JANTZEN, *Ottonische Kunst*, Hamburgo, 1959;

⁸⁶ J. FLECKENSTEIN, *Königshof und Bischofsschule unter Otto der Grosse*, *art. cit.*, pp. 40-41. La evidencia principal de la existencia de esta *Hofschule* es un pasaje de la *Vita Brunonis* de Ruotger (c. 8): *latialem eloquentiam non in se solum, ubi excelluit, sed et in multis aliis politam reddidit et inlustem*.

⁸⁷ R. MCKITTERICK, *Ottonian Intellectual Culture and the Role of Teophanu*, *art. cit.*, p. 73.

les en Hildesheim (con el maestro Thangmar), Salzburgo (con el maestro Liudfrido), Bremen (con el maestro Tiadhelm), Tréveris, Worms y Paderborn⁸⁸. Además, en el *Reich* otónida funcionaron a gran nivel las ya existentes en Lieja, Halberstadt, Spira, Augsburgo, Eichstätt y Utrecht, donde el obispo Balderico (preceptor de Bruno de Colonia) realizó una gran labor.

Cabe señalar que contaban con un *scriptorium* para la producción de libros los obispos de Maguncia, Tréveris, Ratisbona y Wurzburg. A ello hay que añadir la actividad intelectual de las abadías del imperio: Korvey y Gandersheim (femenina) en Sajonia, Saint-Gall y Reichenau en Suabia, San Maximino de Tréveris y Laubach en Lotaringia, Fulda y Hersfeld en Hesse y San Pantaleón en Colonia. De entre ellas, Korvey, Fulda, Reichenau y Saint-Gall contaron con los mejores *scriptoria*.

A pesar de esta «descentralización» del patronazgo cultural, el apoyo de los otónidas a la vida intelectual y artística ha sido definido como el más importante del siglo X ligado a gobernantes seculares. A partir del modelo del renacimiento carolingio al que sumaron contenidos y formas artísticas bizantinos, los otónidas protagonizaron un impulso del saber y de las artes que ha llevado a la historiografía a acuñar el concepto de *renacimiento otóniano*, un término quizá algo grandilocuente pero que hace justicia a los logros de este período⁸⁹.

Ahora bien, resulta necesario apuntar que este renacimiento otóniano fue, ante todo, una recuperación de los estudios carolingios, tras casi más de medio siglo de oscuridad cultural. Los sabios del mundo otónida no fueron originales, se limitaron a reconstruir el estado anterior de los conocimientos en saberes claves para ellos como la apologética, la exégesis o la dogmática. En el campo de la liturgia católica, sin embargo, los *Pontificales* otónidas superaron con creces a los carolingios tanto por la suntuosidad de su iluminación de sus miniaturas (sólo comparable con la bizantina) como por la meticulosidad del ritual descrito⁹⁰.

No obstante, el juicio de Rosamond McKitterick sobre el balance cultural de la época otónida es más bien negativo: «la cultura floreció en el siglo otónida, pero una parte sustancial de su abundancia de estudios y de maestros así como su continuación de tradiciones anteriores es más aparente que real. Sólo muy ocasionalmente podemos documentar alguna realización

⁸⁸ J. FLECKENSTEIN, *Königshof und Bischofsschule under Otto der Grosse*, art. cit., pp. 56-57, y *Early Medieval Germany*, op. cit., pp. 154-155.

⁸⁹ R. MCKITTERICK, *Ottonian Intellectual Culture and the Role of Teophanu*, art. cit., pp. 55 y 71-73.

⁹⁰ J. FLECKENSTEIN, *Early Medieval Germany*, op. cit., pp. 158-159.

original, especialmente en los campos de la historia y la hagiografía. Todo esto, sin embargo, parece haber tenido lugar con una escasa implicación de la familia imperial otónida»⁹¹. En esta dirección, Karl J. Leyser apunta que «si dejamos aparte sus notarios y capellanes, Otón I no sintió ninguna necesidad de promover el amor a las Letras en su corte. Como emperador, carecía de un programa para formar una élite gobernante homogénea de laicos instruidos que acompañara a la élite clerical ya existente»⁹².

Y es que, ciertamente, el *renacimiento otoniano* tuvo sus límites y carencias. Por ejemplo, en lo tocante a la difusión de lo escrito y a la circulación del documento. En este aspecto el mundo otónida fue claramente a la zaga del mundo carolingio. El número de diplomas expedidos por las cancillerías en el siglo X se mantuvo en cifras parejas a las de la época carolingia, unos 1.300, pero carecemos por completo de las colecciones documentales de todo tipo que nos legaron los clérigos del Imperio Carolingio, mucho menos dependientes de la memoria oral que los otónidas.

Lo cierto es que el *Reich* otónida nos ha legado un único documento administrativo para todo el siglo X, el *Indicus Loricatum*, un inventario de las huestes que tenía que aportar cada señor feudal al ejército imperial, al que hay que sumar una solitaria Capitular sobre el rapto de vírgenes y viudas, promulgada en Frankfurt en el año 951. En este sentido, resulta significativa la sorpresa del monje lotaringio Juan de Gorze, embajador de Otón el Grande en Córdoba ante el califa Abderramán III, al comprobar el volumen de documentación que manejaba diariamente la burocracia andalusí⁹³.

Por otro lado, a diferencia de lo que sucede con el mundo carolingio, no hay evidencia alguna de patronazgo directo por parte de los otónidas de grupos de artistas o escribas asociados de forma permanente a la corte imperial. No hubo una producción libraria estrictamente asociada al apoyo económico de la Realeza y en las bibliotecas de los emperadores otónidas apenas había libros copiados en *scriptoria* alemanes. Además, de entre los doce principales *Schreibschulen* (*scriptoria*) del *Reich* alemán en el siglo X, ninguno pertenecía a una de las muchas fundaciones monásticas de los otónidas, siendo todas fundaciones de época merovingia o carolingia⁹⁴. Un dato que no deja en buen lugar al renacimiento otónida.

⁹¹ R. MCKITTERICK, *Ottonian Intellectual Culture and the Role of Teophanu*, art. cit., p. 24.

⁹² K.J. LEYSER, *Communications and power in Medieval Europe*, op. cit., p. 152.

⁹³ K.J. LEYSER, *Ottonian government*, art. cit., p. 728.

⁹⁴ Rosamond MCKITTERICK, «Continuity and Innovation in Tenth-Century Ottonian Culture», *Intellectual Life in the Middle Ages: Essays presented to Margaret Gibson*, ed. Lesley Smith, Londres, 1992, pp. 17-18; vid. H. HOFFMANN, *Buchkunst und Konigtum im ottonischen und frühsalischen Reich*, op. cit.

La emperatriz Teófano y la influencia bizantina en la corte otónida

La circulación de ideas entre el *sacrum palatium* de Constantinopla y el *aula imperialis* otónida fue, sin duda, de trascendental importancia para la evolución de la cultura y el pensamiento político europeos. El aprendizaje de la *grecisca subtilitas* modeló la cosmovisión de Otón III y de gran parte de los intelectuales alemanes de la segunda mitad del siglo X, lo que convirtió al imaginario político otónida en algo singular en el conjunto del Occidente latino de su tiempo.

Dos personajes fueron clave en esta transmisión de saberes e ideas: el ya mencionado obispo Liutprando de Cremona y la princesa bizantina Teófano. Conseguir el matrimonio de Otón II con una princesa imperial griega fue una de las grandes obsesiones de Otón el Grande desde que fuera coronado emperador por el papa. De algún modo, como había ocurrido con Carlomagno (que tuvo que esperar hasta el año 812 para obtenerlo), el reconocimiento de su título imperial romano por parte del primigenio *basileus Romaion* resultaba vital y la unión matrimonial de su sucesor con una nacida en la púrpura (*porphyrogenita*) supondría la mejor sanción posible de la coronación acontecida en la basílica de San Pedro.

En el año 967 una embajada bizantina acudía a Rávena para demandar de Otón un tratado de paz y amistad con el *basileus* Nicéforo Focas. Sin embargo, la petición de éste de concertar un matrimonio entre las dos casas imperiales tuvo como respuesta bizantina el reclamar a cambio Rávena y la propia Roma, reclamación desorbitada que rompió toda posibilidad de acuerdo. Y es que, desde el principio Nicéforo Focas consideró como su inferior al emperador alemán, a quien le había negado sistemáticamente el tratamiento de *imperator romanorum*, designándole simplemente como *basileus ton Phraggon*, que podría ser traducido como «emperador de Occidente». Como no podía ser de otro modo, las hostilidades entre griegos y teutones se reanudaron en torno a Apulia.

Finalmente, en el 971, asesinado Nicéforo Focas y con su asesino, Juan Tzimisce, un emperador menos hostil al *Reich*, en el trono bizantino, Liutprando de Cremona fue enviado a una última misión a Constantinopla acompañando al arzobispo Gero de Colonia con objeto de conseguir una novia *porfirogéneta* para Otón II. Tras arduas negociaciones, no obstante, lo más que se obtuvo fue la mano de la sobrina del emperador golpista Juan Tzimisce, Teófano, esto es, una princesa que no había nacido en la púrpura⁹⁵.

⁹⁵ Aunque también pudo ser la hija del emperador Romanos II. De ser así, el hecho de que su madre, la emperatriz Teófano, hubiera participado en el asesinato de su

La inferior categoría de la princesa Teófano con respecto a lo que demandaban los embajadores alemanes da una buena medida de la escasa consideración que el *sacrum palatium* de Constantinopla otorgaba a los «reyes bárbaros del Norte». De hecho, no existe ninguna mención en la crónica o la documentación bizantina de que este matrimonio hubiera tenido lugar jamás. Silencio absoluto al respecto.

Sin embargo, dando por buena la solución, la legación teutona escoltó a la princesa Teófano desde el cuerno de oro a la boscosa Alemania. Ya anciano para afrontar las penalidades del viaje, Liutprando falleció en el viaje de regreso. Y, a pesar de que algunos dignatarios aconsejaron devolver a Teófano de vuelta a Constantinopla por no ser porfirógena, lo cierto es que Otón II contrajo matrimonio con ella el 14 de abril del 972, coronándola *imperatrix augusta* el mismo papa, con lo que cambió la historia del *Reich*. Y es que Teófano iba a jugar un papel clave en la vida política y cultural del Sacro Imperio.

Que el Sacro Imperio había sido fundado para permanecer lo demuestra la extraordinaria resistencia de sus estructuras a los terribles golpes sufridos entre julio y diciembre del 983. El 15 de julio de aquel mismo año, Otón II, decidido a expulsar a Bizantinos y Árabes de Italia, sufría una cruel derrota en Crotona a manos del emir musulmán de Sicilia, Abdul Kassim, salvando la vida de forma milagrosa. Pocos meses después un levantamiento general eslavo terminaba con toda presencia teutona al este del Elba, echando por tierra todo lo conseguido por Otón el Grande. Simultáneamente, los Daneses se sumaban al desconcierto alemán atacando por sorpresa las marcas del norte. Para terminar de complicar la situación, el joven emperador fallecía en Roma de malaria a los veintiocho años de edad. Fue enterrado en la basílica de San Pedro de Roma, el único de los emperadores alemanes cuyos restos reposan en la *caput Mundi*.

Dejaba un hijo de tres años, Otón III, a quien habían jurado los duques y obispos como sucesor en la Dieta de Verona sólo hacía unos meses. Nada más saberse el fallecimiento de su padre se procedió a coronarle en la capilla de Santa María de Aquisgrán. Asumió entonces el gobierno un triunvirato formado por Teófano en calidad de regente, el archicanciller imperial Willigis, arzobispo de Maguncia (*ep.* 975-1011) y el canciller Hildebaldo, obispo de Worms (*ep.* 979-998). Una princesa bizantina se convertía así en regente del *Reich* en nombre de su hijo de tres años, una tarea para la que demostraría enseguida el talento para el gobierno propio de sus

segundo marido, Nicéforo Focas, habría provocado que los otónidas ocultaran su verdadera identidad (K.J. LEYSER, *Communications and power in Medieval Europe*, *op. cit.*, p. 156).

antepasados y un buen aprovechamiento de los conocimientos adquiridos en la corte imperial de Constantinopla⁹⁶. Gerd Althoff ha escrito, en este sentido, que *la política internacional de Teófano tuvo una creatividad raramente vista en los siglos X y XI entre los gobernantes masculinos*⁹⁷.

Los cronistas contemporáneos refrendan este juicio positivo: *una soberana elocuente e ingeniosa (ingenio facundam)* la definen con justicia los *Annales* de Magdeburgo⁹⁸. Por su parte, Thietmar de Merseburg apunta que *a pesar de la fragilidad propia de su sexo, la emperatriz destacó por su modestia y vida virtuosa, lo que es raro en Grecia, preservando el trono para su hijo con vigilancia viril, benevolente con los justos y terrible para los malvados*⁹⁹.

En efecto, enfrentada a una sublevación general de los Eslavos y a la revuelta de un sector de la aristocracia alemana que pretendía coronar al duque Enrique el Pendenciero, Teófano de algún modo supo ganarse la lealtad de los obispos imperiales y también de los duques soberanos de Polonia y Bohemia, Mieszko y Boleslao, que acudieron con sus huestes en su auxilio, salvándose así el *limes* imperial en el río Elba. También supo cómo mantener la paz con el vecino Reino Occidental (Francia), cuyo soberano, Lotario V (*reg.* 954-986), ambicionaba anexionar la Lotaringia aprovechando la minoría de Otón III.

Precisamente con el objeto de mantener la paz entre el Sacro Imperio y Francia, Teófano organizó el llamado *coloquio de las damas* de Metz, una conferencia de paz a la que acudieron la propia emperatriz regente, la reina Emma de Francia, la duquesa Beatriz de la Baja Lorena (hermana del duque Hugo Capeto), la princesa-abadesa Matilda de Quedlinburg, la reina Matilda de Borgoña, la abadesa Gerberga de Gandersheim, la duquesa Adelaida (esposa de Hugo Capeto) y Gisela de Baviera (hija del duque Enrique el Pendenciero). Parece ser que este coloquio ayudó a mantener la paz entre el *Reich* y el rey Lotario de Francia, cuya propia esposa Emma estaba emparentada con los otónidas. Una vez que Hugo Capeto fuera elegido rey de Francia, su esposa Adelaida será quien trate con la emperatriz Teófano para obtener el apoyo otónida a su débil posición política.

⁹⁶ Johannes FRIED, «Theophanu und die Slawen», *Kaiserin Theophanu: Begegnung des Ostens und Westens um die Wende des ersten Jahrtausends*, ed. Anton von Euw et alii, Colonia, 1991, vol. 2, p. 362.

⁹⁷ Gerd ALTHOFF, *Otto III*, Darmstadt, 1997, ed. ingl. *Otto III*, Nueva York, 2003, pp. 40-41.

⁹⁸ *Annales Magdelburgenses*, año 972; apud K.J. LEYSER, *Communications and power in Medieval Europe*, op. cit., p. 159.

⁹⁹ THIETMAR DE MERSEBURG, *Chronicon*, IV, 10, ed. cit., p. 158.

El prestigio político de Teófano creció tanto que al final de su exitosa regencia aparece suscribiendo diplomas imperiales como *Theophanius, gratia divina imperator augustus*, no ya en nombre de su hijo menor de edad sino como emperatriz reinante en género masculino, algo que no tenía precedentes en Occidente y que pudo deberse a una imitación de usos bizantinos¹⁰⁰.

En cierto modo, la boda de Otón II con Teófano representaba la culminación de la fascinación que aún ejercía Bizancio sobre las conciencias de Occidente, pero la pregunta que hay que hacerse es: ¿en qué medida la presencia de Teófano ejerció alguna influencia en la bizantinización de la cultura otónida? Se puede responder a esta pregunta afirmando que no hay evidencia documental de que Teófano tuviera tiempo suficiente (murió sin haber cumplido los cuarenta años) para promocionar la cultura griega en Alemania ni tampoco para instaurar los usos y el ceremonial de la corte bizantina en el Sacro Imperio¹⁰¹. Pero esta respuesta resulta insatisfactoria por una serie de razones que pasamos a enumerar.

Al menos, Teófano intentó reformar la *camera regis* del reino lombardo en Pavía, nombrando canciller a su secretario bizantino, el protonotario Juan Philagathos, a quien también consiguió la elección como arzobispo de Piacenza y otorgó el control del tesoro imperial. Sin embargo, Philagathos y sus colaboradores se volvieron rápidamente impopulares en Italia (un cronista anónimo de Pavía le llama *ese diablo*) y una misteriosa rebelión les obligó a abandonar Lombardía¹⁰².

Teófano debió de haber sido una mujer de cierta cultura literaria a la luz, por ejemplo, del Salterio bilingüe en latín y griego que encargó la emperatriz Adelaida, parece que para que su nuera pudiera aprender a leer en latín¹⁰³. James W. Thompson la define como «una mujer muy cultivada» que se ocupó personalmente de la educación de su hijo Otón¹⁰⁴. Por otra parte, sabemos que el monje Froumundo de Tegernsee redactó durante su regencia la primera Gramática griega realizada en Alemania, aunque no hay evidencia de que esta obra estuviera asociada a ella¹⁰⁵.

¹⁰⁰ Diploma expedido en Rávena el 1 de abril del 990 (Karl J. LEYSER, «*Theophanu Divina Gratia Imperatrix Augusta: Western and Eastern Emperorship in the Later Tenth Century*», *Communications and power in Medieval Europe, op. cit.*, p. 163; G. ALTHOFF, *Otto III, op. cit., ed. cit.*, p. 49).

¹⁰¹ R. MCKITTERICK, *Ottonian Intellectual Culture and the Role of Teophanu, art. cit.*, p. 68.

¹⁰² G. ALTHOFF, *Otto III, op. cit., ed. cit.*, p. 50.

¹⁰³ R. MCKITTERICK, *Ottonian Intellectual Culture and the Role of Teophanu, art. cit.*, p. 65.

¹⁰⁴ J. W. THOMPSON, *The Literacy of the Laity, op. cit.*, p. 83.

¹⁰⁵ R. MCKITTERICK, *Ottonian Intellectual Culture and the Role of Teophanu, art. cit.*, p. 74.

Que además Teófano era una mujer interesada en la actividad intelectual lo prueban las ocho epístolas que le dirigió el principal sabio de su tiempo, Gerberto de Aurillac, más cartas que a ningún otro de sus corresponsales, con la excepción de su amigo Notker de Lieja. Ciertamente que el contenido de las misivas es de índole práctico, pero resulta significativo que el monje francés recurriera con tanta frecuencia a la ayuda que le podía prestar la regente, acaso sabedor del aprecio que ella sentía por el cultivo del saber¹⁰⁶.

Por otro lado, no cabe imaginar que fuera Teófano la única mujer del *aula imperialis* otónida que no jugara un importante papel en el patronazgo de la cultura y de las artes. No hay que olvidar que fueron las reinas y princesas otónidas, y no los emperadores, quienes realmente jugaron un «papel activo en el patronazgo de la vida intelectual» en el *Reich*¹⁰⁷. Estas reinas y princesas fundaron en Alemania hasta cinco abadías femeninas donde las mujeres consagradas podían estudiar en escuelas monásticas: Quedlinburg, Gandersheim, Essen, Nordhausen y Susteren. La segunda esposa de Otón el Grande, la emperatriz Adelaida, la hija de Otón I, Matilda, abadesa de Quedlinburg, y su sobrina, la enérgica abadesa Sofía de Gandersheim, hija de Otón II y Teófano, actuaron como promotoras de actividades literarias o artísticas. A la abadesa Matilda, por ejemplo, están dedicadas las *Res Gestae Saxonicae* de Widukind de Korvey¹⁰⁸.

En la rica abadía gobernada por la princesa Sofía floreció la monja Hrosvitha de Gandersheim (935-1001), considerada «la mejor escritora de la Europa del momento»¹⁰⁹, a quien, según ya vimos, la anterior abadesa Gerberga había ordenado escribir una crónica en verso latino del reinado de Otón el Grande, la *Gesta Ottonis*. A ello hay que añadirle la obra de la anónima monja cronista de Nordhausen, autora de una biografía de la reina Matilda y el hecho de que la abadesa Matilda de Quedlinburg comisionara a alguna de sus monjas la redacción de los importantes *Annales Quedlinburgenses*¹¹⁰.

¹⁰⁶ K.J. LEYSER, *Communications and power in Medieval Europe*, op. cit., pp. 165-166.

¹⁰⁷ R. MCKITTERICK, *Continuity and Innovation in Tenth-Century Ottonian Culture*, art. cit., p. 16.

¹⁰⁸ R. MCKITTERICK, *Ottonian Intellectual Culture and the Role of Teophanu*, art. cit., p. 71.

¹⁰⁹ M.L. COLISH, *Medieval Foundations of the Western Intellectual Tradition*, op. cit., p. 163.

¹¹⁰ R. MCKITTERICK, *Ottonian Intellectual Culture and the Role of Teophanu*, art. cit., p. 68; vid. Elisabeth VAN HOUTS, «Women and the writing of history in the Early Middle Ages: the case of Abbess Matilda of Essen and Aethelweard», *Early Medieval Europe*, 1, 1992, pp. 53-68.

Pero Hrosvitha iba a demostrar un talento literario mucho mayor que el de una mera cronista. A partir de las obras de Terencio, Hrosvitha creó seis dramas litúrgicos que conservan parte del tono cómico del autor romano y entre los cuales encontramos una interesantísima: la *Historia Nativitatis Laudabilisque Conversationis Intactae Dei Genitricis*.

La sexta parte de este drama litúrgico resulta ser un diálogo entre las Tres Virtudes Teologales, Fe, Esperanza y Caridad (personificadas como tres vírgenes a las que el emperador Diocleciano quiere llevar al martirio por su cristianismo) y su madre, la *Sapientia genitricis*, en lo que es una alegoría cargada de simbolismo: si Alcuino de York había hecho a las Siete Artes Liberales hijas de la Sabiduría, por su parte, esta monja alemana no dudó en hacer a las virtudes teologales hijas de la Madre Sabiduría (*filiae Sapientiae*)¹¹¹.

Con todo, habría que esperar a que el hijo de Teófano, Otón III, subiera al trono para que un gobernante germánico introdujera en su corte el secretismo y la privacidad propios de Constantinopla, algo que despertaría muchos recelos en la aristocracia teutona, acostumbrada a una atmósfera de camaradería de armas con el soberano. Para horror de sus *palatini*, Otón III implantó la costumbre de cenar solo, al estilo de los autócratas bizantinos, estableció rangos ceremoniales y buscó denodadamente una capital imperial fija y estable al modo romano¹¹².

Prisionero entre dos mundos, desgarrada su alma entre dos civilizaciones, Otón III se sintió sobre todo atraído por la herencia griega de su madre, despreciando como *rústica* la herencia sajona de su padre. Por ejemplo, también implantó algunas de las jerarquías palatinas bizantinas. En el año 998 decidió crear las dignidades de *patricius* de Roma, *magister palatii* (al cuidado del palacio imperial que hizo construir en el Palatino), *protospatriario* (portaespada), *dicósforo* (copero), y *magister imperialis militiae* (con el mando del ejército imperial). Parece que también introdujo la figura de *praefectus navalis*, si bien nunca poseyó una flota en el Mediterráneo¹¹³.

Además, el interés de Otón III por Bizancio quedó de manifiesto cuando envió, al poco de acceder a la mayoría de edad, a su antiguo pre-

¹¹¹ HROSVITHA DE GANDERSHEIM, *Historia Nativitatis Laudabilisque Conversationis Intactae Dei Genitricis*, pars VI, *Passio Sanctorum Virginum*, ed. P. Wunterfeld, *M.G.H. Scriptores*, Berlín, 1965, p. 181.

¹¹² K.J. LEYSER, *Theophanu Divina Gratia Imperatrix Augusta*, *art. cit.*, p. 164; *vid.*, P.E. SCHRAMM, «Kaiser Otto III (980-1002): seine Persönlichkeit und sein byzantinischer Hofstaat», *Kaiser, Könige und Päpste*, *op. cit.*, vol. 3, pp. 277-297.

¹¹³ G. ALTHOFF, *Otto III*, *op. cit.*, *ed. cit.*, pp. 86-87; *vid.* Louis HALPHEN, «La cour d'Otton à Rome», *A travers l'histoire du Moyen Age*, París, 1950, pp. 107-117.

ceptor, el canciller griego Juan Philagatos, a Constantinopla con la misión de conseguirle una esposa *porfirogéneta*. Petición aceptada en la persona de la princesa Zoe, pero Otón falleció cuando ésta cruzaba el mar camino de Italia. Todo ello tiene explicación únicamente si miramos a su madre, la emperatriz Teófano y tenemos presente el modelo bizantino de *basileia* imperial.

El ejemplo de la Realeza sapiencial bizantina: la Magnaura

En el ámbito del *sacrum palatium* de Constantinopla la cultura, tanto griega como latina, nunca dejó de cultivarse del todo, tanto por parte de la aristocracia palatina¹¹⁴ como de los propios emperadores. Sin embargo, la *Edad Oscura* también afectó a los círculos palatinos. Y es que crisis política y crisis cultural iban de la mano en el Bizancio altomedieval.

El celo inquisitorial aparejado a la destrucción de imágenes de la Iconodulia durante la Querrela Iconoclasta coincidió así con la pobreza cultural de la *Edad Oscura*. De esta forma, fue preciso que la recuperación política y militar bizantina del siglo IX viniera acompañada de una *renovatio studii*¹¹⁵. Este fenómeno ha sido bautizado por el profesor Karl Weitzmann como *renacimiento macedonio*, ligándolo así al acceso al trono imperial de la dinastía macedónica con el emperador Basilio I (año 867)¹¹⁶.

Ciertamente, el panorama general en los primeros años después del poder la dinastía macedónica era inmejorable. El reforzado poder militar bizantino consiguió acabar con las *aceifas* abasíes en el 863, inclinándose definitivamente la balanza del lado griego en la pugna con los Árabes por conservar el dominio de Asia Menor. Desde el 830 se había iniciado asimismo un fuerte crecimiento económico que hizo posible un amplio

¹¹⁴ Vid. Alexander KAZHDAN, «The Social World of the Byzantine Court», *Byzantine Court Culture from 829 to 1204*, ed. H. Maguire, Washington D.C., 1997, y el conjunto de trabajos contenidos en M.J. ANGOLD (ed.), *The Byzantine Aristocracy (IX-XIII Centuries)*, Oxford, 1983.

¹¹⁵ Vid. Warren TREADGOLD, «The revival of Byzantine learning and the revival of the Byzantine State», *American Historical Review*, 84, 1979, pp. 1245-1266.

¹¹⁶ Vid. Karl WEITZMANN, «The character and intellectual origins of the Macedonian Renaissance», *Studies in Classical and Byzantine Manuscript Illumination*, ed. H.L. Kessler, Chicago, 1970, pp. 176-223; Margaret MULLETT cuestiona este término y se pregunta «Was the recovery after the Dark Ages of such magnitude as to justify such terms?» (*Writing in Early Medieval Byzantium*, art. cit., p. 164); vid. también Warren TREADGOLD, «The Macedonian Renaissance», *Renaissances before the Renaissance: Cultural Revivals of Late Antiquity and the Middle Ages*, ed. W. Treadgold, Stanford, 1984, pp. 75-98.

programa de edificación y obras públicas, así como que el tesoro imperial estuviera lleno a rebosar por primera vez desde los días de Anastasio.

El emperador Teófilo I (*imp.* 829-842) pudo gastar en su programa de construcciones más de las trescientas mil libras de oro que gastó Justiniano en la grandiosa basílica de Santa Sofía¹¹⁷. Ahora bien, los avances militares en las fronteras o la recuperación de la economía no fueron los que hicieron posible este renacer de los estudios y del arte, como sería lógico esperar, sino que, en este caso, la evolución cultural no fue un epifenómeno de la historia política o económica. En efecto, se ha llamado la atención sobre el hecho de que la recuperación cultural se inició antes de los éxitos militares y la reactivación económica¹¹⁸. Y es que debemos situar los inicios del renacimiento cultural bizantino en un período de extraordinaria debilidad política: el principado de Constantino VI y su madre, la emperatriz Irene (*imp.* 780-802).

En su análisis del renacimiento macedonio, el profesor francés Paul Lemerle ha sugerido que en el siglo X se dio un «primer humanismo bizantino» que anunciaría el del siglo XII, una tesis aún discutida por muchos, ya que más que propiamente *humanismo* lo que se intuye es un completo retorno del didascalismo tardoantiguo, enciclopedismo incluido, pero esta vez llevado a unos extremos cercanos al «paroxismo compilatorio»¹¹⁹.

Y es que, al igual que ocurre con el debate sobre el *renacimiento carolingio*, en cuanto se utiliza el concepto de *renacimiento*, algunos autores se remiten de inmediato a la Antigüedad Clásica y no a la Antigüedad Tardía, que era un modelo más cercano y aceptable, en tanto que cristiano, para el mundo medieval. Es el didascalismo y no el humanismo lo que retorna una y otra vez, tanto en el mundo carolingio como en el Bizancio del siglo X.

Pero lo cierto es que la iniciativa política de corte sapiencial más interesante no se tomó por parte de un emperador de la dinastía macedónica. Ya durante el gobierno del antecesor de Basilio I, Miguel III (*imp.* 842-867), el César Bardas había dado un impulso a la renovación cultural al fundar la *Magnaura* en el año 863, una *schola palatina* imperial situada en el antiguo salón de audiencias del emperador (llamado así: *Magnaura*) destinada a la formación de unos altos funcionarios que un estado esencialmente burocrático como el bizantino precisaba casi desesperadamente. Se encomendó su dirección al reputado maestro León el Matemático y

¹¹⁷ J.B. BURY, *A History of the Eastern Roman Empire from the Fall of Irene to the Accession of Basil I (A.D. 802-867)*, Londres, 1912, p. 221.

¹¹⁸ W. TREADGOLD, *The revival of Byzantine learning*, *art. cit.*, pp. 1246-1247.

¹¹⁹ P. LEMERLE, *Le premier humanisme byzantin*, *op. cit.*, pp. 267-300.

su completo programa de estudios incluyó la Gramática, la Retórica, la Geometría, la Astronomía, la Filosofía y la Aritmética.

El propio León el Matemático había sido tentado por los Abasíes para que enseñara en Bagdad, pero el emperador Teófilo lo retuvo encomendándole enseñar en la *schola* de palacio (anterior a la fundación de la Magnaura). Incluso, durante las negociaciones entre los abasíes y Bizancio tras el desastre griego en la batalla de Amorium (año 838), el califa Al Mutasim ofreció suavizar los términos de la paz si se permitía a León el Matemático acudir a la *Bayt al Hikma* (La Casa de la Sabiduría, una suerte de *schola palatina* islámica fundada por su hermano, el califa sabio Al Mamun). El emperador Teófilo se negó en redondo argumentando que sería una locura ofrecer el saber bizantino a los extranjeros¹²⁰.

A los dignatarios y funcionarios palatinos de Bizancio, una élite a medio camino entre una casta nobiliaria y una simple jerarquía de burócratas, se les exigía en general conocimientos de Gramática, Retórica y Derecho para acceder al cuerpo funcional. Un cuerpo cuyo principal órgano, además de los ministerios (*sekreta*) dirigidos por los *logotetas*, era la cancillería palatina bizantina, dirigida por un dignatario llamado *protoasekretis* y consistente en un vasto departamento gubernamental en el que los notarios y *asekretis* preparaban y archivaban la correspondencia imperial¹²¹.

Béatrice Beaud ha señalado en esta dirección que «el poder imperial en Bizancio quedó asociado al más alto nivel a una élite pública de funcionarios de la capital y las provincias, formados en la Magnaura... el palacio en Bizancio era el centro de una élite pública, el foco de una cultura propia, administrativa y erudita en la medida en que formula, según las reglas de una retórica precisa, el discurso del poder»¹²². Un discurso bizantino del poder (*logos politikos*) que nos recuerda vivamente el concepto ciceroniano de *eloquentia*, así como el posterior laudo de la *eloquentia* de Carlomagno que hizo su biógrafo Eginardo.

En este sentido, cabe señalar que una de las causas del fortalecimiento del imperio a lo largo del siglo IX fue la recuperación de la instrucción literaria entre la burocracia bizantina que, de nuevo, pudo dominar los arcanos de este discurso del poder. Un discurso del poder que no tenía incidencia únicamente en la legitimación y la propaganda del Estado autocrático imperial. Y es que una burocracia correctamente formada re-

¹²⁰ W. TREADGOLD, *The Revival of Byzantine learning*, art. cit., pp. 1258-1259.

¹²¹ Nicolas OIKONOMIDES, *El sistema de gobierno del Imperio bizantino*, art. cit., p. 196.

¹²² Béatrice BEAUD, «Le savoir et le monarque: le *Traité sur les Nations* de l'empereur byzantin Constantin VII Porphyrogénète», *Annales E.S.C.*, 45, 1990, p. 551.

caudaba los impuestos con mayor eficacia, desempeñaba las labores diplomáticas con mayor éxito y contribuía de forma realmente decisiva al engrasamiento del mastodóntico aparato logístico del ejército¹²³. Por desgracia, la Magnaura desaparecería a finales del siglo X, perdiéndose todo este secular legado de *episteme* política.

Una obra paradigmática del discurso bizantino del poder imperante en la Magnaura fue el *Cletorologion* de Filoteo (año 899), consistente en una minuciosa y completa exposición del ordenamiento jerárquico de las dignidades del imperio según el ceremonial palatino, desde el *basilikos protospatharios* (rango VI) al *domestikos ton Exkoubiton* (rango XIX), por poner dos ejemplos. Filoteo escribía en su tratado que la *dignitas* (gr. *axiómata*) lo era todo en Bizancio, constituyendo *la gloria entera de la existencia disfrutar del honor de la dignidad... a partir de los órdenes de precedencia en los banquetes de nuestro sapientísimo emperador*¹²⁴.

La *hierarchia* fue la alternativa que encontró Bizancio a la acefalia de la burocracia imperial, dotando de una racionalidad funcionalista y una ideología (la de la excelencia burocrática, el *kopos labor*) a un vasto sistema funcional puesto al servicio de los fines de un grupo hegemónico en que se centralizaron todas las decisiones. Así, la *hierarchia* acabó siendo la forma misma de la *basileia* bizantina¹²⁵.

Una cosmovisión propia de un *homo hierarchicus* en la que Antonio Carile ha entrevisto la influencia del Pseudo-Dionisio Areopagita, dentro de lo que denomina *animazione teurgica degli scettri*, una traslación de los planteamientos del *De Caelesti Hierarchia* al ordenamiento ceremonial y el imaginario político bizantino¹²⁶. «El ritual imperial —escribe Carile— completado con la música, situaba la soberanía bizantina en una esfera carismática, en la que participaba de actos y símbolos de poder, mágicos, gestuales, no definidos racionalmente, dentro de una ambivalencia del oficio monárquico entre la esfera legal y la mágico-misteriosa que Georges Dumézil ha delimitado sugestivamente¹²⁷.

Ejemplos señalados de autócratas bizantinos altomedievales que compusieron obras literarias los tenemos en el emperador isaúrico Constantino V (*imp.* 741-775), quien compuso tratados teológicos para defender la fe iconoclasta que tan cerrilmente impuso su inculto padre y fue co-

¹²³ W. TREADGOLD, *The Revival of Byzantine learning*, *art. cit.*, pp. 1259 y 1266.

¹²⁴ FILOTEO, *Cletorologion*, p. 83, 18-21; *apud* Antonio CARILE, «Gerarchie e caste», *XLV Settimane de studio sull'Alto Medioevo*, Spoleto, 1998, p. 135.

¹²⁵ A. CARILE, *Gerarchie e caste*, *art. cit.*, pp. 171-172.

¹²⁶ A. CARILE, *Gerarchie e caste*, *art. cit.*, pp. 154-155.

¹²⁷ A. CARILE, *Gerarchie e caste*, *art. cit.*, p. 171.

responsable del compendio legislativo conocido como *Ecloga*, pero, sobre todo, en dos emperadores de la dinastía macedónica: León VI (*imp.* 886-912) y su hijo Constantino VII Porfirogeneta (*imp.* 913-959).

De hecho, León VI pasará a la historia como *el sabio* por su extensa cultura personal, encarnando a la perfección el arquetipo político bizantino del *basileus sofos* («Rey Sabio»). Así, asumiendo su papel de *nomos empsykos* (*Lex animata*) e intitulándose a la romana *Caesar Flavius Leo*, será el responsable de una trascendente compilación legislativa, los sesenta libros de leyes imperiales en lengua griega conocidos como *Basilikas*, unas 113 *novellae* claves en la reorganización jurídica y administrativa de un imperio amenazado por la presión búlgara¹²⁸.

En el proemio de estas *Basilikas*, el emperador declara que su objetivo es la *correctio* (gr. *epanorthosis*) del Código de Justiniano, promulgado trescientos años antes, lo que da una idea de la larga vigencia de las cosas en Bizancio. Además, León VI, un militar competente a pesar de las derrotas sufridas a manos de los Búlgaros del khan Simeón, compondrá hacia el 900 varios tratados de táctica militar, los *tactica projeira* (un género que hundía sus raíces en la Antigüedad Clásica), en los que reunirá los conocimientos adquiridos en la secular lucha contra Árabes y Búlgaros, si bien éstos últimos no aparecen por ningún lado en su tratado. Y es que lo que realmente le preocupaba a León VI el Sabio era la amenaza árabe¹²⁹. Realmente, en su figura se aunaron *andreia* y *sophia* (fortaleza y sabiduría), Realeza triunfal y Realeza sapiencial, todo lo contrario que en la de su hijo, más brillante intelectualmente pero que no dio la talla como gobernante ni como soldado. Ahora bien, su ingente producción literaria casi compensa su nulo perfil político.

El *De Administrando Imperio* de Constantino VII Porfirogeneta

En la época en que la Magnaura vivía sus años de esplendor, en el palacio imperial de Constantinopla trabajaban varios talleres y *scriptoria* en una sistemática labor de compilación de textos antiguos bajo la coordi-

¹²⁸ Vid. M.TH. FOGEN, «Legislation und Kodifikation des Kaisers Leon VI», *Subse-civa Groningana*, 3, 1989, pp. 23-35.

¹²⁹ La *Tactica Leonis Imperatoris* ha sido editada por R. Vari (Budapest, 1917); también se puede consultar en la *Patrologia Graeca*, vol. 107, col. 673-676; *vid.* Paul MAGDALINO, «The Non-Judicial Legislation of Leo VI», *Analecta Athenensia and Ius Byzantinum Spectantia*, t. 1, ed. S. Troianos, Atenas, 1998, pp. 169-182, y Gilbert DAGRON, «Byzance et le modèle islamique au Xe siècle: a propos des *Constitutiones tactiques* de l'empereur Léon VI», *Académie des Inscriptions et Belles Lettres*, 1983, pp. 219-242.

nación del propio *basileus*, además de proceder a la factura de numerosas copias de los diversos tratados políticos y etnográficos que componía el propio emperador, el prolífico Constantino VII Porfirogeneta (*porphyrogénnetos*: «nacido en el salón de púrpura», una alusión a su nacimiento en la púrpura). Un *basileus sofós* que no fue un gobernante excesivamente capaz o brillante, ya que la mayor parte de su principado (913-959) transcurrió bajo la tutela o influencia de alguien que detentaba el poder efectivo en su nombre.

En efecto, al acceder al trono con siete años de edad, fue el patriarca Nicolás el Místico quien dirigió los asuntos de gobierno durante su minoría. Hacia el 919 el victorioso general de origen armenio Romano Lecapeno asumía la regencia como *basileopator* (padre del emperador) y casaba a su hija Elena con Constantino. Durante casi treinta años éste será un títere en manos de Romano Lecapeno, proclamado Romano I (*imp.* 920-944), quien sólo abandonará las riendas del poder en el 944, partiendo al exilio debido a una conjura de sus hijos.

Sin embargo, cuando, finalmente, Constantino Porfirogeneta se haga con todo el poder lo que hará será delegar los asuntos de estado en su esposa Elena y sus ministros. Por consiguiente, nos encontramos ante un *basileus* que prefirió teorizar sobre el poder antes que asumirlo en la difícil hora de la amenaza búlgara. En su figura y en su obra encontramos «una invitación a la reflexión sobre la función del conocimiento y de la alta cultura en la cúspide del estado bizantino»¹³⁰.

Entre su legado cultural destacan los *Excerpta Constantiniana*, un compendio de más de cincuenta volúmenes que recopilaba extractos de las crónicas de veintiséis historiadores, desde Tucídides hasta los cronistas bizantinos del siglo VII. También merecen mención los *Geoponika*, una verdadera enciclopedia sobre agronomía, así como la *summa* de tratados de estrategia y táctica militar desde la Antigüedad hasta el gobierno de su padre León VI, una *summa* que nos ha llegado a través de un manuscrito conocido como el *Codex Laurentianus*.

Y es que entre los deberes del emperador en el siglo X estaba la conservación de la herencia cultural, en tanto que un aspecto clave de la preservación de la tradición imperial romana y cristiana. No era sino la otra cara de la protección cesaropapista de la ortodoxia religiosa tal y como se estableció en los concilios del siglo IV¹³¹.

¿Una búsqueda de un factor extra de legitimación para unos *homini novi* como eran los emperadores macedonios, tal y como señala Béatrice

¹³⁰ B. BEAUD, *Le savoir et le monarque: le Traité sur les Nations*, art. cit., p. 551.

¹³¹ P. LEMERLE, *Le premier humanisme byzantin*, op. cit., p. 267 y ss.

Beaud?¹³² Una búsqueda de legitimación que denotarían claramente intituaciones como *Porfirogeneta*, incidiendo en el nacimiento *en la púrpura*, esto es en el salón de púrpura que construyó Constantino el Grande en el palacio imperial para realzar el nacimiento de los retoños de su dinastía.

De hecho, la legitimidad política y el respeto por la antigua Tradición romana iban de la mano. De esta forma, mientras emperadores legítimos como León VI y Constantino VII insistían en la conservación de las costumbres y usos de la antigua Roma, usurpadores como Romano Lecapeno y Nicéforo II Focas (*imp.* 963-969) descuidaban abiertamente la escrupulosa preservación del *ordo* ancestral romano (*patrios taxis*), un modelo ceremonial, palatino y político que siempre se remitía al momento fundacional de Bizancio: la época del mitificado y semidivino Constantino I el Grande. Incluso, la propaganda oficial va a presentar al fundador de la dinastía Macedónica, Basilio I, como un lejano descendiente del propio Constantino¹³³.

De entre la producción personal de Constantino VII destacan tres tratados: el *De Cerimoniis*, sobre el ceremonial palatino, el *De Thematibus*, sobre la geopolítica del imperio, y, el más importante de los tres, el *De Administrando Imperio*, objeto de nuestro análisis¹³⁴. En el prefacio del *De Cerimoniis* Constantino VII realizaba lo que se puede considerar como una exposición de su ideario político.

De esta forma, el *basileus* declara que sólo a través del orden ceremonial (*taxis*) la *potestad imperial aparece más decorosa, elevándose a una mayor belleza, maravillando así tanto a las naciones extranjeras como a sus súbditos... si fuera descuidado o se extinguiera este orden ceremonial el Imperio parecería desolado y horrible... Para que esto no ocurra hemos pensado en reunir con estudiado cuidado todo lo que fuera compilado por los antiguos así como las prácticas de nuestro propio tiempo*¹³⁵. La importancia dada al hieratismo ceremonial por el *homo hierarchicus* bizantino se nos muestra aquí en todo su esplendor. Así, un *ordo ceremonialis* correcto estaba en la base del prestigio del imperio.

Compuesto entre el 948 y el 952, el *De Administrando Imperio* es un tratado sobre etnografía, política y diplomacia que el emperador Porfiro-

¹³² B. BEAUD, *Le savoir et le monarque: le Traité sur les Nations*, art. cit., p. 561.

¹³³ P. MAGDALINO, *The Distance of the Past*, art. cit., pp. 126-127; *vid.* A. KAZHDAN, «Certain traits of Imperial propaganda in the Byzantine Empire from the Eighth to the Fifteenth Centuries», *Prédication et propagande au Moyen Age. Islam, Byzance, Occident*, París, 1983, pp. 13-28.

¹³⁴ B. BEAUD, *Le savoir et le monarque: le Traité sur les Nations*, art. cit., p. 552.

¹³⁵ CONSTANTINO VII PORFIROGENETA, *De Cerimoniis Aulae Byzantinae*, I, ed. J. Reiske, Bonn, 1829, pp. 34 (*apud* P. MAGDALINO, *The Distance of the Past*, art. cit., p. 123).

geneta dirigió a su hijo y sucesor, Romano II. El objeto de este tratado es la instrucción del futuro emperador Romano sobre diversas cuestiones que afectan al *officium imperatoris*. Entre ellas, el conocimiento minucioso de las naciones que habitan en las fronteras del imperio, como Kazaros, Pechenegos o Rusos, de las que Constantino VII da una descripción topográfica y etnográfica detallada (contaba como informadores con la red de espías y embajadores griegos en el Mar Negro) así como consejos diplomáticos en torno a la política a seguir con cada una de ellas. De hecho, el *De Administrando Imperio* es portador de una información confidencial y preciosa: revela cada uno de los modelos de misiva diplomática, precisándose que se debían oponer a las exigencias de las naciones fronterizas la fuerza persuasiva de un discurso sabio y oportuno¹³⁶.

Además de las relaciones exteriores de Bizancio, el emperador aborda en la parte final de su obra diversos aspectos de la administración provincial y militar del imperio, dando incluso instrucciones sobre la preservación del *fuego griego* en tanto que arma secreta que no debían conocer los enemigos exteriores de Bizancio¹³⁷. Por consiguiente, nos encontramos ante una obra inscrita en el movimiento enciclopedista que caracterizó el siglo X bizantino. Ahora bien, lo que realmente nos interesa de esta obra es su extenso prólogo, compuesto según el erudito modelo retórico de los espejos de príncipes helénicos.

El prefacio del *De Administrando Imperio* se hace eco de una temática sapiencial apoyada en los textos bíblicos y clásicos, proponiendo el modelo veterotestamentario de soberanía regia de Salomón a través de referencias constantes al *Libro de los Proverbios*, de las que se sirve para construir un elogio retórico de la divina Sabiduría¹³⁸. En este sentido, la doble cualificación cultural y política del *basileus sofos* (Rey Sabio) resultaba en una legitimación de la función soberana cuyo titular nominal era Constantino VII¹³⁹.

La idea platónica del *basileus sofos* había sido defendida con fuerza en Bizancio por el erudito Arethas de Cesarea en sus *Epitrapeziosi Logoi* (5, 28), discursos retóricos dedicados al emperador León VI el Sabio, a quien presenta como la apoteosis del ideal del filósofo gobernante¹⁴⁰. Lo cierto

¹³⁶ B. BEAUD, *Le savoir et le monarque: le Traité sur les Nations*, art. cit., p. 558.

¹³⁷ Vid. CONSTANTINO VII PORFIROGENETA, *De Administrando Imperio*, ed. F. Dvornik, Londres, 1962 (primera parte), y R.J.H. Jenkins, Washington, 1967 (segunda parte); además del excelente artículo de Béatrice Beaud vid. el de J.B. BURY, «The Treatise *De Administrando Imperio*», *Byzantinische Zeitschrift*, 15, 1906, pp. 539-573.

¹³⁸ B. BEAUD, *Le savoir et le monarque: le Traité sur les Nations*, art. cit., p. 557.

¹³⁹ B. BEAUD, *Le savoir et le monarque: le Traité sur les Nations*, art. cit., p. 559.

¹⁴⁰ N. RADOSEVIC, *The Emperor as the Patron of Learning*, art. cit., p. 281.

es que únicamente el emperador teólogo del siglo XII, el gran Manuel I Comneno, puede rivalizar con León el Sabio como soberano salomónico en los mil años de historia bizantina. Con posterioridad al siglo X también Miguel Psellos en su *Enkomion* del emperador Constantino IX (circa 1050), Jorge Tornikèes en su *basilikos logos* dirigido al emperador Isaac Ángel y, finalmente, ya en el siglo XIII, el cronista Nicéforo Gregoras en su primer discurso al emperador Andrónico II Paleólogo defenderán la necesidad de un *basileus sofós* al frente del Imperio Bizantino¹⁴¹.

En otro orden de cosas, Constantino VII menciona en su tratado la *ordenación instituida por el grande y santo Constantino que está grabada sobre la mesa sagrada de la Iglesia universal de los cristianos, Santa Sofía: ningún emperador de los Romanos contraerá alianza matrimonial con una nación de costumbres extrañas a las del orden romano, especialmente con aquellas paganas y no bautizadas, con la excepción de los Francos*¹⁴².

El hecho de que los Francos estuvieran excluidos de esta prohibición hizo posible el matrimonio, a pesar de todos los obstáculos ya mencionados, de Teófano con Otón II. Un enlace que hizo posible que el modelo de *basileus sofós* de la dinastía macedónica se convirtiera en un referente fundamental de legitimación política para el *Reich* alemán cuando el hijo teutón de Teófano, el emperador Otón III, asuma el trono.

Otón III: la *renovatio Imperii* en las postrimerías del Milenio

El 15 de junio del año 991 fallecía en Nimega la emperatriz Teófano con sólo cuarenta años tras casi una década de buen gobierno de los asuntos del imperio. La abuela de Otón III, la anciana emperatriz Adelaida, asumió entonces la regencia hasta que en septiembre del año 994, en la Dieta de Sohlingen, su nieto pudo finalmente asumir, a los quince años de edad, tras ser armado caballero, el gobierno del Sacro Imperio. Estaba en buenas manos, según se pudo comprobar enseguida.

Decidido a emular a sus grandes antepasados sajones y bizantinos, Otón III, conocido como *el Rojo*, desplegó de inmediato un enorme ca-

¹⁴¹ N. RADOSEVIC, *The Emperor as the Patron of Learning*, art. cit., pp. 268 y 281-282; vid. R.J.H. JENKINS et alii, «Nine Orations of Arethas from Cod. Marc. Gr. 524», *Byzantinische Zeitschrift*, 47, 1954, pp. 1-40, P.A.M. LEONE, «Nicephori Gregorae ad imperatorem Andronicum II Palaeologum Orationes», *Byzantion*, 41, 1971, pp. 503-519, y P.A. GAUTIER, «Basilikoi logoi inédits de Michel Psellos», *Sicilorum Gymnasium*, 33, 1980, pp. 717-771.

¹⁴² CONSTANTINO VII PORFIROGENETA, *De Administrando Imperio*, XIII, 104, op. cit., ed. cit., pp. 70-77 (apud P. MAGDALINO, *The Distance of the Past*, art. cit., pp. 126-127).

risma y encanto personales que fascinaron a sus súbditos. Tras aplastar a los Abodritas en el salvaje Este, Otón III descendió sobre Roma con la intención de hacerse coronar por el papa Juan XV. El asesinato de éste a manos del senador Crescenzo, el amo de Roma por aquel entonces, supuso una oportunidad de oro para el nuevo emperador de imponer el orden en la Ciudad Eterna y hacer elegir a un clérigo virtuoso y de su confianza esgrimiendo el *Privilegium Othonis*. El elegido fue el propio primo de Otón III, Bruno de Carintia, capellán y canciller del emperador, que tomó el nombre de Gregorio V, siendo el primer alemán en acceder a la Silla de San Pedro. De esta forma, Otón III trataba a la venerable Sede Apostólica como si fuera una vulgar sede episcopal alemana.

El primer acto como pontífice romano de Gregorio V fue la coronación imperial de su primo Otón el día de la Asunción del año 996. Pronto se vio que el emperador y el papa iban a formar un dúo en el que las dos espadas de San Gelasio no eran ahora sino los dos filos de una misma arma. Esto se pudo visualizar enseguida en el Sínodo de Ticino, copresidido por el papa y el emperador¹⁴³.

En un sínodo celebrado en Pavía dos años después, también bajo la presidencia de Gregorio V y Otón III, se resolvieron cuestiones que afectaban al conjunto de la Cristiandad, como el matrimonio consanguíneo del rey Roberto el Piadoso de Francia, a quien se amenazó con la excomunión, o la jurisdicción sobre el obispado de Vich en España. Resulta evidente que estos asuntos quedaban fuera de las fronteras del *Reich*, por lo que la intervención del emperador en ellos se debía a su condición de protector del pontífice romano¹⁴⁴. Y es que el proyecto de Otón III consistía en una suerte de fusión en clave cesaropapista del Sacro Imperio Romano Germánico con la Iglesia Católica, en lo que sería una única institución apoyada en la concordia entre sus dos brazos, uno espiritual con sede en Roma y otro secular con sede en Aquisgrán¹⁴⁵.

En efecto, Aquisgrán, la tercera Roma, fue siempre una referencia de legitimación para los otónidas, pero para Otón III fue un lugar particularmente señalado en su programa de *renovatio Imperii*. Imitador consciente de Carlomagno en todo lo que hacía, Otón III embelleció en lo que pudo la capilla palatina de Santa María de Aquisgrán, construyó varias iglesias a su alrededor en un recinto palatino ahora sacralizado y consiguió del papa

¹⁴³ G. ALTHOFF, *Otto III, op. cit., ed. cit.*, pp. 60-61. Este autor desecha como carentes de fundamento las teorías de algunos historiadores que hablan de un distanciamiento entre Gregorio V y Otón III nada más producirse la coronación imperial.

¹⁴⁴ G. ALTHOFF, *Otto III, op. cit., ed. cit.*, pp. 87-88.

¹⁴⁵ J. FLECKENSTEIN, *Early Medieval Germany, op. cit.*, p. 170.

Gregorio V que la designara iglesia cardenalicia *para exaltación del honor imperial*, constituyéndola así en la única iglesia no catedral de la Cristiandad con ese rango¹⁴⁶. De hecho, sería allí donde recibiría él mismo sepultura.

Ahora bien, no iba a pasar mucho tiempo hasta que Otón III comprobara que era necesaria su presencia permanente en Roma si quería mantener vivo su sueño de fusionar el *Imperium Romanum* y la *Ecclesia Romana*. Su viejo antagonista, el senador y prefecto de Roma, Crescenzo Nomentano, organizó con ayuda bizantina una rebelión contra Gregorio V que le obligó a abandonar la Sede Apostólica para salvar su vida.

Crescenzo hizo elegir un anti-papa (Juan XVI) en la persona del arzobispo de Piacenza, el bizantino Juan Philogatos, el antiguo secretario personal de Teófano y preceptor de Otón III que traicionaba así a los otónidas a los que debía toda su carrera. En febrero del 998, Otón III descendió de nuevo sobre Roma a la cabeza de un ejército y esta vez no tuvo piedad alguna de sus enemigos. Crescenzo fue decapitado y defenestrado desde la torre de Castel Sant'Angelo. Un tratamiento benigno a la luz del destino de su aliado, el anti-papa Juan.

Y es que Juan Philogatos, tachado de *ministro de Satanás* por la crónica alemana, fue primero brutalmente mutilado (se le sacaron los ojos y se le cortaron la nariz y la lengua), después exhibido desnudo a lomos de una mula por toda Roma y, finalmente, sentenciado a cadena perpetua. La venganza de Otón III contra su antiguo preceptor fue ciertamente terrible. Amonestado duramente por el monje eremita San Nilo de Serperi, el emperador, arrepentido, haría descalzo una peregrinación penitencial al monte Gargano.

Decidido a no volver a perder el control de la Ciudad Eterna, Otón III se hizo construir un palacio en el Palatino, donde los emperadores de la Antigüedad habían residido durante siglos. De motu proprio, el joven emperador dio por finiquitada la *Donación de Constantino* que desechó como lo que era, una falsificación, y reintegró sin más el *Patrimonium Petri* a los dominios imperiales, decidido como estaba a convertir a Roma en su capital¹⁴⁷.

Daba entonces comienzo la segunda *renovatio Imperii Romanorum*, un nuevo intento de construir un nuevo Imperio Romano cristiano que seguía la estela ideológica de las anteriores tentativas de Constantino el Grande y Carlomagno. En una carta enviada por aquel entonces al emperador, Gerberto de Aurillac lo expresó en términos rotundos que se han hecho célebres: *¡nuestro, es nuestro el Imperio Romano!*

¹⁴⁶ J. FLECKENSTEIN, *Early Medieval Germany, op. cit.*, p. 170.

¹⁴⁷ J. FLECKENSTEIN, *Early Medieval Germany, op. cit.*, p. 171.

Menos positiva era la opinión de otros autores de la época, en particular de los alemanes, los cuales percibieron que el proyecto otónida de *renovatio* implicaba un cierto abandono de los asuntos alemanes en beneficio de la ciudad de Roma. En esta dirección, por ejemplo, el obispo cronista sajón Bruno de Querfurt, a pesar de haber sido unos de sus clérigos palatinos, denunció como un *pasatiempo pueril (iocus puerilis)* el sueño de Otón III de reconstruir la *prístina dignidad de Roma favoreciendo a los romanos por encima de los demás pueblos con todo tipo de dádivas*¹⁴⁸.

Percy E. Schramm analizó en su día esta *renovatio* otónida de la antigua Roma en clave renacentista, presentándola como un intento secularizante de revivir la Roma de los emperadores privándola del elemento apostólico y eclesial que la hacía *Caput Christianitatis* antes que *Caput Mundi*. De esta forma, según Schramm, lo que habría intentado Otón III, influido por el humanista italiano León de Vercelli, es reconstruir la Roma pagana de los césares y no la Roma cristiana de la Antigüedad Tardía¹⁴⁹. Sin embargo, estudios más recientes, como los de Knut Görich o Helmut Beumann, han incidido en que la tesis de Schramm carece de sustento en la evidencia documental¹⁵⁰.

Estaríamos, más bien, ante una *renovatio* en la línea del renacimiento carolingio, una *renovatio* de la Roma cristiana de la Antigüedad Tardía en la que la purificación y reforma del Pontificado sería la pieza clave¹⁵¹. Ahora bien, hay que insistir en que esta *renovatio* tenía algo de quijotesca y carecía de un programa coherente y sistemático, limitándose sobre todo a una política de gestos y a la reformulación de antiguos temas de la teología política cristiana¹⁵².

Era, en cualquier caso, un Ideal político de inspiración carolingia como demuestra la utilización en el primer documento otónida que menciona el término *renovatio Imperii* (28 de abril de 998) de un sello con la imagen de Carlomagno en una cara (de hecho, es una copia de un sello

¹⁴⁸ *Num cum sola Rome ei placeret, et ante omnes Romanum populum pecunia et honore dilexisset, ibi semper stare, hanc renovare ad decorem secundum pristinam dignitatem ioco puerili in cassum cogitavit* (BRUNO DE QUERFURT, *Vita quinque fratrum*, c. 7 (apud G. ALTHOFF, *Otto III, op. cit., ed. cit.*, pp. 128 y 181, n. 75).

¹⁴⁹ P.E. SCHRAMM, *Kaiser, Rom und Renovatio, op. cit.*, pp. 116-135.

¹⁵⁰ *Vid.* Knut GÖRICH, *Otto III. Romanus, Saxonicus et Italicus: Kaiserliche Rompolitik und sächsische Historiographie*, Sigmaringen, 1993, y H. BEUMANN, *Die Ottonen*, Stuttgart, 1991, pp. 143 y ss.

¹⁵¹ K. GÖRICH, *Otto III, op. cit.*, pp. 194-198, y G. ALTHOFF, *Otto III, op. cit., ed. cit.*, pp. 81-83; *vid.* C. ERDMANN, «Das Ottonische Reich als Imperium Romanum», *Deutsches Altertum*, 6, 1943, pp. 412-441.

¹⁵² Timothy REUTER, «Otto III and the Historians», *History Today*, 41, 1991, p. 23.

carolingio) y en la otra, la efigie de una Dama armada encarnación de la Ciudad de Roma. El lema del sello era una sola palabra: *renovatio*, que será sustituida por la cancillería imperial a partir de enero del 1001 por *aurea Roma*¹⁵³.

La importancia que tuvo para Otón III la *imitatio Karoli* como *leit motiv* de su reinado la podemos entrever en su visita en el año Mil a la tumba de Carlomagno en Aquisgrán, una visita rodeada de un ceremonial muy similar a la que se rendía a los santuarios con reliquias de santos como, por ejemplo, los tres días previos de ayuno. Parece plausible la teoría de que Otón III tenía la intención de hacerle canonizar, un proyecto que su muerte repentina impidió y que retomaría siglo y medio después el emperador Federico Barbarroja¹⁵⁴.

El *Chronicon* de Thietmar de Merseburg (IV, 47) y una crónica anónima italiana, la *Chronica Novalesa* (c. 1050), refieren con todo lujo de detalles cómo el joven emperador teutón se arrodilló reverentemente ante el cadáver del emperador de Occidente, que estaba sentado en su trono y llevaba una corona de oro. Hizo que le sustituyeran sus vestiduras raídas por nuevas vestiduras blancas y ordenó que le cortaran las uñas. Incluso, hizo sustituir un pedazo de la nariz que se le había caído por una pieza de oro. Tras hacer estos arreglos, Otón ordenó cerrar de nuevo la tumba, que permaneció inviolada casi cinco siglos más. Cuando la tumba de Carlomagno fue abierta de nuevo en el año 1450 por orden del capítulo catedralicio de Aquisgrán, descubrieron que todo permanecía intacto en su sitio. Sin embargo, cuando tocaron el cadáver, éste se desintegró en el polvo¹⁵⁵.

En la Navidad del año 999, en vísperas del Milenio cristiano, Otón III decidió abandonar Roma para emprender una peregrinación a Gniezno para orar ante los restos de su amigo, San Adalberto de Praga, martirizado dos años antes por los Prusianos paganos. Gniezno sería pronto convertida en un santuario bajo su advocación y el emperador, con el apoyo del papa Gregorio V y del duque de Polonia, Boleslao Chrobry, también fundaría allí en el año Mil un arzobispado misional, la primera sede metropolitana de Polonia, lo que significaba su autonomía frente a los arzobispos alemanes de Magdeburgo. A continuación, según una crónica polaca, el *Gallus Anonymus*, Otón III otorgó la diadema real al duque Boleslao Chrobry,

¹⁵³ G. ALTHOFF, *Otto III, op. cit., ed. cit.*, p. 83.

¹⁵⁴ G. ALTHOFF, *Otto III, op. cit., ed. cit.*, pp. 105-106.

¹⁵⁵ R. MORRISSEY, *Charlemagne and France, op. cit.*, pp. 4-7; *vid.* Knut GÖRICH, «Otto III öffnet das Karlsgrab in Aachen», *Herrschaftrepräsentation im ottonischen Sachsen*, ed. G. Althoff et al.

designándole *fratrem et cooperatorem Imperii*. Para la historiografía polaca este acto significa el nacimiento de Polonia como nación, si bien no hay evidencia de que ello llegara realmente a ocurrir¹⁵⁶.

Pero durante su viaje a Gniezno el emperador adoptó otra decisión de importancia, aunque ésta en el campo de la teología política: dio órdenes a su canciller de que su intitulación imperial fuera cambiada, apareciendo a partir de entonces en los documentos como *augusto emperador romano y siervo de Jesucristo (servus Iesu Christi)*. Quizá fuera la proximidad del Milenio lo que le movió a tomar esta decisión que dotaba de una aureola mesiánica a la Realeza imperial, próxima a la intitulación pontificia de *Servus servorum Dei*, pero lo cierto es que al regresar a Roma abandonó esta intitulación por una más humilde: *servus apostolorum (siervo de los Apóstoles)*¹⁵⁷.

***Imperator philosophus*: Otón III y su círculo intelectual**

Otón III intentó encarnar el arquetipo del Rey Sabio y podemos decir que lo consiguió. El monje cronista francés del siglo XI Ademar de Chabannes lo define como un emperador-filósofo: *imperator qui philosophiae intentus*¹⁵⁸. Educado entre mujeres cultas y refinadas como su madre, su abuela y sus tres hermanas, fue un hombre a un tiempo sensible y místico, penitente habitual y uno de los mayores patrocinadores de las artes plásticas de toda la Edad Media¹⁵⁹. Su biblioteca palatina fue más importante que cualquier otra que hubiera reunido un monarca alemán en el siglo X, contando con un mínimo de cuarenta y cuatro códices, la mayoría procedentes de *scriptoria* italianos y algunos de las bibliotecas palatinas carolingias¹⁶⁰. Curiosamente, no hay presencia alguna de códices en lengua

¹⁵⁶ G. ALTHOFF, *Otto III, op. cit., ed. cit.*, pp. 99-103.

¹⁵⁷ G. ALTHOFF, *Otto III, op. cit., ed. cit.*, p. 97.

¹⁵⁸ ADEMAR DE CHABANNES, *Chronicon*, III, 31, *M.G.H. Scriptores*, vol. 4, p. 129 (apud J.W. THOMPSON, *The Literacy of the Laity, op. cit.*, p. 84 y 103, n.º 25).

¹⁵⁹ J. FLECKENSTEIN, *Early Medieval Germany, op. cit.*, p. 159.

¹⁶⁰ De entre ellos destaca la presencia de obras de Plinio (la *Naturalis Historia*), Tito Livio (las *Historiae*), Séneca (sus *Epistolae*), Quintiliano, San Fulgencio, San Agustín (el *De Haeresibus*), Prisciano, Orosio, San Isidoro de Sevilla, Casiodoro (las *Institutiones*), Boecio (comentario del *Isagogus* de Porfirio), Juan Escoto Erígena, Heirico de Auxerre, Pascasio Radberto e Hincmar de Reims (la *Vita Sancti Remigii*); Florentine MOTHERICH, «The Library of Otto III», *The Role of the Book in Medieval Culture*, ed. Peter Ganz, Turnhout, 1986, vol. 2, pp. 11-26, y R. MCKITTERICK, *Continuity and Innovation in Tenth-Century Ottonian Culture, art. cit.*, p. 16, y *Ottonian Intellectual Culture and the Role of Teophanu, art. cit.*, pp. 60-61.

griega o de autores bizantinos a pesar de que sabemos que Juan Philogatos, cuando era preceptor del emperador-niño, le regaló varios libros.

Además, que sepamos, el joven emperador encargó al *scriptorium* de la abadía de Reichenau la elaboración de cuatro códices para su biblioteca personal. Estos suntuosos códices incluyen los Cuatro Evangelios, el *Cantar de los Cantares*, el *Libro de Daniel* (comentado) el *Libro de los Proverbios* y el *Libro de Isaías* (con glosa). También parece que el códice del *Apocalipsis* de Bamberg fue compuesto a petición de Otón III¹⁶¹.

De entre los obsequios de libros que recibió el emperador conocemos las *Historiae* de Richer de Reims (regalo del propio autor), un códice de Boecio (regalo del obispo Bernardo de Hildesheim), el *De Natura Rerum* de San Isidoro de Sevilla y el *De Arithmetica* de Boecio (ambos regalo de Gerberto de Aurillac). Este último había pertenecido al rey Carlos el Calvo sin que sepamos cómo acabó en manos de Gerberto. Además, conocemos una serie de manuscritos que manejaban los clérigos de la capilla palatina de Otón. Entre ellos destacan las *Institutiones* de Justiniano, varios códices de Derecho Canónico y las *Decretales* pseudo-isidorianas¹⁶².

La comitiva clerical itinerante de Otón III creció con respecto a la de sus predecesores, formándola no menos de quince clérigos áulicos de la capilla imperial. Parece ser que razones de prestigio sapiencial y *amicitia* pesaban más que otras de índole estrictamente burocrática en este crecimiento¹⁶³. Además, según relata Bruno de Querfurt en su hagiografía de San Adalberto de Praga, Otón III habría encargado a este obispo el cuidado en tanto que maestro de la *schola palatina* (¿fundada por el propio Otón III o quizá por Teófano a imitación de la Magnaura?), con la misión de enseñar *las cosas del Cielo (de caelestibus)* a los *niños del rey (pueri regis)* y *adoctrinar a los próceres de palacio*, si bien no queda claro que esta última misión tuviera algo que ver con la escuela de palacio¹⁶⁴.

Entre estos clérigos áulicos de la comitiva de Otón III había sabios, poetas, notarios y santos. Muchos de ellos terminaron sus vidas en lo más alto de la jerarquía eclesiástica alemana: Gebhard, obispo de Ratisbona, Burchard, obispo de Worms, Heriberto, arzobispo de Colonia (confidente

¹⁶¹ R. MCKITTERICK, *Ottonian Intellectual Culture and the Role of Teophanu*, art. cit., p. 59.

¹⁶² R. MCKITTERICK, *Ottonian Intellectual Culture and the Role of Teophanu*, art. cit., pp. 61-62.

¹⁶³ K.J. LEYSER, *Ottonian government*, art. cit., p. 726.

¹⁶⁴ BRUNO DE QUERFURT, *Vita Sancti Adalberti*, c. 2: *horis congruis semper de caelestibus docuit regis pueros et circapositos proceres suavissime admonuit* (apud G. ALTHOFF, *Otto III, op. cit.*, ed. cit., p. 71); J.W. THOMPSON, *The Literacy of the Laity*, op. cit., p. 84.

de Otón III, quien le nombró *archilogoteta*, canciller del Reino de Italia), el cronista borgoñón Wipo o el también cronista Bruno de Querfurt, que abandonó el servicio imperial para convertirse en eremita y obispo misionero (tarea en la que murió mártir), se contaron entre ellos.

Pero resulta necesario destacar de entre ellos a cuatro *clericos aulicos* particularmente cercanos a Otón III. En primer lugar, Bernardo, obispo de Hildesheim (*ep.* 993-1022), capellán del emperador que fue el impulsor de la explosión de las artes visuales en el período otónida, siendo el principal artífice del desarrollo de la iluminación de manuscritos y la implantación de la arquitectura románica en Alemania. Según su biógrafo Thangmar (*Vita Bernwardi*, caps. 2 y 51), el obispo Bernardo fue uno de los preceptores de Otón en su infancia junto al griego Juan Philogatos. A tenor del manual de aritmética elemental que aún se conserva en Hildesheim habría sido el encargado de enseñarle el *Quadrivium*, encargándose el notario bizantino del *Trivium*¹⁶⁵.

En segundo lugar, el clérigo León Warinus, un maestro de retórica italiano al que Otón invitó a formar parte de su círculo en calidad de capellán durante su primera campaña italiana. En el año 999 fue hecho obispo de la ciudad de Vercelli en recompensa por los servicios prestados al emperador. Fue León de Vercelli quien prestó a Otón III la evidencia documental que demostraba la falsedad del documento de la pretendida *Donación de Constantino*. También fue el autor de un Panegírico en verso latino del emperador y del papa Gregorio V que contiene la formulación más diáfana del ideal otónida de *renovatio Imperii*. El Poema comienza con una invocación a Cristo que es en sí misma una proclama política: *renueva Señor Tu Roma, / renueva dulcemente a los romanos, suscita las fuerzas romanas. / ;Que resurja el Imperio de Roma bajo Otón Tercero!*¹⁶⁶.

En tercer lugar, el antes mencionado obispo San Adalberto de Praga, un piadoso asceta expulsado de su diócesis por los Bohemios paganos en el año 989 y, desde entonces, confidente del emperador, de quien actuó en ocasiones como una suerte de director espiritual (*dulcissimus cubicularius*), siendo el único con acceso a sus aposentos privados. Ya vimos como también habría actuado como maestro de la *schola palatina* fundada por Otón III. Tras una larga estancia en Roma, en la abadía de San Bonifacio en el monte Aventino, decidió regresar a su actividad misional entre los

¹⁶⁵ J.W. THOMPSON, *The Literacy of the Laity*, *op. cit.*, p. 84.

¹⁶⁶ *Romam tuam respice, / Romanos pie renova, vires Romae excita. / Surgat Roma imperio sub Ottone tertio* (LEÓN DE VERCELLI, *Versus de Gregorio et Ottone Augusto*, ed. Karl Strecker, *M.G.H. Poetae Latini*, vol. 5/2, Berlín, 1939, pp. 477-480; *apud* G. ALTHOFF, *Otto III, op. cit., ed. cit.*, p. 84).

Eslavos, muriendo mártir en el año 997, según ya se ha dicho, a manos de los Prusianos¹⁶⁷.

El pontífice sabio, maestro de monarcas: Gerberto de Aurillac (Silvestre II)

En cuarto y último lugar hay que mencionar al mayor de los sabios del Occidente del siglo X: el monje francés Gerberto de Aurillac (*circa* 945-1003)¹⁶⁸. Nacido en una choza de Auvernia, hijo de humildes pastores, ingresó oblató siendo niño en la abadía de San Gerardo de Aurillac, uno de los primeros cenobios acogidos a la reforma cluniacense. Siguió allí las enseñanzas de Raimundo de Lavaur, maestro de la *schola* abacial. Tras profesar como monje benedictino, su abad le recomendó por su brillantez al conde Borrell de Barcelona para que siguiera sus estudios en Cataluña, bajo la dirección de Hatón, obispo de Vich, considerado el mejor matemático de la España cristiana. Alguna crónica del siglo XI refiere un viaje ulterior de Gerberto a la Córdoba omeya para completar su instrucción en las disciplinas del *Quadrivium*.

Sea como fuere, tras tres años de estudios en España, Gerberto acompañó a su maestro, el obispo de Vich, en una embajada que éste realizó a Roma en el año 970 ante el papa Juan XIII para solicitar la concesión a su diócesis del rango de Sede metropolitana. Según ya vimos, el pontífice reparó en el talento del joven monje francés en tanto que alguien *admirablemente versado en las matemáticas y capaz de enseñarlas con celo*. Pronto, el emperador Otón le encargó la educación de su hijo y sucesor Otón II, que contaba entonces dieciséis años de edad¹⁶⁹. Comenzaba entonces la estrecha ligazón de Gerberto con la dinastía imperial, en especial con la emperatriz Adelaida con quien le unirá una relación de amistad.

Tras el matrimonio de Otón II con Teófano en el año 972, Gerberto, invitado por el maestrescuela de Reims, el maestro de Dialéctica Geranno, abandonó Roma para establecerse en Francia bajo la protección del arzobispo Adalberón de Reims (*ep.* 969-989). Tras la muerte de Geranno, Gerberto asumió la dirección de la *schola* catedralicia de Reims, cargo que ocuparía junto con el de secretario de Adalberón hasta la muerte del arzobispo diecisiete años después.

¹⁶⁷ J. FLECKENSTEIN, *Early Medieval Germany, op. cit.*, p. 169.

¹⁶⁸ Sobre la actividad intelectual de Gerberto de Aurillac, *vid.* Uta LINDGREN, *Gerbert von Aurillac und das Quadrivium*, Wiesbaden, 1976, y O.G. DARLINGTON, «Gerbert the Teacher», *American Historical Review*, 52, 1947, pp. 456-476.

¹⁶⁹ P. RICHÉ, *Gerbert d'Aurillac, op. cit., ed. cit.*, pp. 29-30; H. ZIMMERMANN, *Gerbert als kaiserlicher Rat, art. cit.*, p. 235.

Ello salvando un breve lapso de tiempo en el que abandonó Reims para hacerse cargo por dos años (981-983) de la dignidad abacial de Bobbio, abadía benedictina italiana. En realidad, esta responsabilidad se debía a un encargo hecho por su antiguo discípulo, el ahora emperador Otón II, que le pidió que reformara el antiguo cenobio, uno de los más grandes y prestigiosos de Italia pero que pasaba por una aguda crisis. La repentina muerte del emperador hizo que Gerberto, privado de su necesario apoyo, renunciara a su dignidad de abad y retornara a su puesto de maestrescuela en Reims¹⁷⁰.

En estos años Gerberto se dedicó con intensidad a la enseñanza y a perfeccionar sus estudios de aritmética, música y astronomía, las cuales eran *completamente desconocidas* en la Galia e Italia hasta su llegada, de creer a su discípulo, el cronista Richer (*Historia*, III, 44). El matemático Franco de Lieja añadiría después en su tratado *De Quadratura Circuli* que *antes de Gerberto ninguno de los hombres ilustrados de Italia, Galia o Germania tenía idea de cómo cuadrar el círculo*. Y es que, la resurrección del *Quadrivium* en general y de las Matemáticas en particular en el Occidente del año Mil está relacionada directamente con su magisterio¹⁷¹.

Por otro lado, el estudio del *Almagesto* de Ptolomeo le condujo a trazar también un esbozo del primer mapa europeo de las zonas climáticas. «No se puede negar —señala Pierre Riché— que este maestro fue un estímulo para la investigación en toda la Galia septentrional. En Lotaringia, y sobre todo en Lieja, tuvo numerosos discípulos... El adjetivo *gerbertista* pasará a formar parte del lenguaje corriente, al mismo tiempo que, para designar una operación difícil, se empleará la expresión *saltus Gerberti*. Los conocimientos del profesor de Reims sorprendieron a sus contemporáneos; su sabiduría se hizo enseguida legendaria»¹⁷².

Entre sus numerosos alumnos en Reims destacan el cronista francés Richer de Reims, el judío converso Herberto (futuro abad de Lagny), los abades lotaringios Heriger de Lobbes y Sigfrido de Echternach (difusores ambos de su plan de estudios), los monjes matemáticos alemanes Hartwich de Saint-Emmeran de Ratisbona y Remigio de Metlach y, por último, los (futuros) obispos franceses Lierry de Sens, Gerardo de Cambrai y Fulberto de Chartres. Sin embargo, su discípulo más querido fue Constantino, un monje matemático que acabaría siendo abad de Saint-Mesmin de Micy¹⁷³.

¹⁷⁰ P. RICÉ, *Gerbert d'Aurillac, op. cit., ed. cit.*, pp. 54-60.

¹⁷¹ A. MURRAY, *Reason and Society in the Middle Ages, op. cit., ed. cit.*, p. 178.

¹⁷² P. RICÉ, *Gerbert d'Aurillac, op. cit., ed. cit.*, p. 68.

¹⁷³ P. RICÉ, *Gerbert d'Aurillac, op. cit., ed. cit.*, pp. 63-65.

Ahora bien, sin duda, su alumno más importante en la escuela de Reims fue nada más y nada menos que Roberto, hijo del duque Hugo Capeto y futuro rey de Francia como Roberto I el Piadoso (*reg.* 996-1031). Su madre Adelaida le envió a la *schola* episcopal con objeto de que Gerberto le inculcara *un buen conocimiento de las Artes Liberales, para hacerle agradable al Señor por la práctica de las santas virtudes*¹⁷⁴. Estas frases transpiran el Ideal Sapiencial cristiano que asociaba sabiduría y piedad religiosa.

De esta forma, Gerberto, que ya había tenido la oportunidad de ser maestro de un emperador, Otón II, ahora lo sería también de un futuro rey de Francia, si bien en ese momento nadie podía esperar que Roberto fuera a ocupar el trono, puesto que su padre Hugo Capeto no sería elegido rey hasta julio del año 987. No obstante, tras llegar al trono, la desaprobarción de Gerberto de sus segundas nupcias, contraídas de forma no canónica con su prima Berta, le alejaría de su maestro. Sea como fuere, Gerberto tenía la mejor de las opiniones de su alumno. En este sentido, en una carta dirigida a la reina madre Adelaida, Gerberto mencionaba el hecho de que el rey Roberto y el emperador Otón III son *semejantes en cuanto a la edad y los estudios*, ponderando tanto *claro rostro* como *la conversación llena de gravedad y sabiduría* del monarca francés¹⁷⁵.

Con todo, su relación con los Capeto no hizo que olvidara su fidelidad a los otónidas. Ni mucho menos. Según él mismo escribió al emperador en una carta (epístola 185), *durante tres generaciones os he mostrado una fidelidad inviolable*. Tras la muerte de Otón II, maniobró desde Reims junto al arzobispo Adalberón, cabeza de la facción proimperial en Francia, para impedir la alianza del rey francés Lotario con el duque rebelde Enrique el Pendenciero y se dirigió en repetidas ocasiones por carta a la emperatriz Teófano y a la emperatriz Adelaida para manifestarlas su fidelidad y darlas cuenta de sus gestiones.

Y es que, por entonces, aunque aún un simple maestrescuela, Gerberto ya es todo un actor en la política francesa. De esta forma, su antiguo protector, el conde Borrell de Barcelona, le solicita sus buenos oficios en el 985 para obtener el auxilio militar del rey Luis V de Francia frente a la amenaza que suponían las aceifas de Almanzor, que en julio de ese año había incendiado Barcelona¹⁷⁶.

Pero será el trágico fallecimiento de Luis V, el último carolingio, debido a un accidente de caza en mayo del 987 lo que brinde la oportunidad

¹⁷⁴ P. RICHÉ, *Gerbert d'Aurillac, op. cit., ed. cit.*, p. 65.

¹⁷⁵ GERBERTO DE AURILLAC, *Epístola 181, apud* P. RICHÉ, *Gerbert d'Aurillac, op. cit., ed. cit.*, p. 143.

¹⁷⁶ P. RICHÉ, *Gerbert d'Aurillac, op. cit., ed. cit.*, pp. 70-80.

a Gerberto de Aurillac de la mano de su protector, el arzobispo Adalberón de Reims, de convertirse en *aquel que deponía reyes, aquel que creaba reyes*, según le acusarían sus enemigos. Y es que su intervención fue decisiva en la elección como rey de Francia de un fiel aliado de los otónidas, el duque Hugo Capeto, en la asamblea de Senlís. Significativamente, el nuevo rey aceptará la oferta de Gerberto de ser su canciller, redactando él mismo las primeras misivas oficiales de Hugo I al conde de Barcelona y al emperador bizantino Basilio¹⁷⁷.

No resulta extraño, por tanto, que cuando falleció el arzobispo Adalberón de Reims en el año 989 su maestrescuela y secretario fuera el candidato del capítulo catedralicio para sucederle. Sin embargo, a pesar de los servicios que le había prestado, Gerberto iba a topar con la oposición del rey Hugo Capeto a su elección. El soberano optó por apoyar a Arnulfo, un clérigo de Laon que era hijo bastardo del difunto rey Lotario. Pero, como hemos señalado antes, los otónidas estaban en deuda con Gerberto. Una de las primeras actuaciones de Otón III como emperador, cuando aún no le conocía, fue apoyar la candidatura a la sede de Reims de Gerberto. Finalmente, éste consiguió ser ratificado en el año 991 como arzobispo, convirtiéndose en el metropolitano más importante del Reino de Francia, mientras que Arnulfo acabó en una mazmorra por traicionar a Hugo Capeto.

No obstante, una dura intervención contra la erosión del liderazgo moral del Pontificado de ese tiempo por parte del obispo Arnulfo de Orléans en el sínodo celebrado en la abadía de San Basilio de Versy provocó un interdicto del papa Juan XV a Gerberto, que la había respaldado y quizá inspirado, para que acudiera a Roma a dar explicaciones. Este polémico discurso influirá poderosamente en cierto oscurecimiento de la memoria que se tendrá en siglos posteriores de Gerberto de Aurillac, cuya figura histórica manipularán tanto los protestantes (Matías Flaccus Illiricus, discípulo de Lutero, publicó en 1570 las actas de este sínodo) como los galicanos, que le proclamaron un precursor del galicanismo de la Edad Moderna.

Sin embargo, una mejor comprensión del contexto histórico que le tocó vivir (el Siglo de Hierro del Pontificado) y, sobre todo, una apreciación del hecho de que prefirió renunciar a su dignidad como arzobispo de Reims antes que provocar un cisma, han contribuido a revalorizar recientemente su figura entre los católicos¹⁷⁸.

El discurso de Arnulfo ante el sínodo contenía un ataque a la depravación y decadencia de la curia romana durante los pontificados del Siglo de

¹⁷⁷ P. RICHER, *Gerbert d'Aurillac, op. cit., ed. cit.*, pp. 83-84.

¹⁷⁸ P. RICHER, *Gerbert d'Aurillac, op. cit., ed. cit.*, p. 143.

Hierro que hacía especial hincapié en aspectos de inspiración sapiencial: *¡deplorable Roma! Tú que hiciste conocer a nuestros antepasados la resplandeciente luz de los santos Padres, has expandido sobre nuestra época extrañas tinieblas, asombro de los siglos venideros. En otro tiempo nos diste a los ilustres Leones, a los grandes Gregorios, ¿qué decir de Gelasio y de Inocencio, que superaron a la filosofía profana en sabiduría y elocuencia? Larga es la lista de los que llenaron el universo con su luz. Con toda justicia se confió la Sede romana a la dirección de tales hombres, que por su virtud y sabiduría sobrepasaban a todos los mortales.* Tras esta exposición, Arnulfo de Orléans concluye con un durísimo juicio sobre los pontífices de su época: *seméjantes monstruos hinchados de ignominia, vacíos de ciencia divina y humana*¹⁷⁹.

Que el meollo del ataque a los últimos pontífices procedía de criterios sapienciales lo demuestra la reacción del legado pontificio en Francia, el abad León de San Bonifacio, quien reaccionó ante el discurso de Arnulfo de Orléans de la siguiente forma en una carta a Hugo Capeto: *ese verdadero panfleto de injurias y blasfemias contra la Iglesia Romana... ese libelo de apostasía... vuestros Anticristos dicen que la Iglesia Apostólica está gobernada por una estatua inerte... como los Vicarios del Bienaventurado Pedro y sus discípulos estudian a maestros que nada tienen que ver con Platón, Virgilio, Terencio y todo el rebaño de los filósofos paganos... vosotros concluís que no son dignos de promoción al orden de los Porteros del Paraíso (v.g. los papas), ¡porque ignoran a estos poetas!*¹⁸⁰.

Pero no se trataba únicamente de un pedante cuestionamiento de la erudición literaria de los papas. La *auctoritas* del pontífice romano estaba muy unida desde antiguo, además de a su condición fundamental de Sucesor de San Pedro, a la sabiduría y vida virtuosa de que hicieron gala numerosos obispos de Roma. Una decena de pontífices carentes de ambas no podía menos que dañar esta *auctoritas*. Y es que, como señala Pierre Riché, «lo que tanto Gerberto como Arnulfo reprochaban a los papas de su tiempo es, justamente, su falta de instrucción»¹⁸¹. Tal y como le escribía Gerberto a Arnulfo de Orléans en una carta: *la Divinidad ha hecho un regalo considerable a los hombres dándoles la fe y no negándoles la ciencia. La fe hace vivir al justo, pero hay que añadirle la ciencia, puesto que se dice de los necios que carecen de ella*¹⁸².

Una vez en Roma, en la primavera del año 996, tras rendir cuentas ante el pontífice, Gerberto tuvo al fin la oportunidad de conocer en per-

¹⁷⁹ P. RICHÉ, *Gerbert d'Aurillac, op. cit., ed. cit.*, p. 108.

¹⁸⁰ P. RICHÉ, *Gerbert d'Aurillac, op. cit., ed. cit.*, pp 129-130.

¹⁸¹ P. RICHÉ, *Gerbert d'Aurillac, op. cit., ed. cit.*, p. 113.

¹⁸² GERBERTO DE AURILLAC, *Epístola 190, apud P. RICHÉ, Gerbert d'Aurillac, op. cit., ed. cit.*, p. 113.

sona al joven Otón III quien, deslumbrado por la sabiduría del anciano monje, le ofreció inmediatamente tomarle a su servicio como secretario personal. Tras un breve retorno a su sede de Reims, donde sus enemigos continuaron su lenta labor de zapa contra él y su posición como arzobispo era cada vez más insegura, encontramos en octubre a Gerberto de nuevo en compañía del emperador en Maguncia. Parece ser que durante seis semanas Otón III abandonó todas sus ocupaciones de gobierno para pasar *día y noche* hablando de teología, ciencia y política con Gerberto y San Adalberto de Praga en su castillo de Maguncia, formando un trío inseparable, el Rey-Filósofo y los dos obispos sabios¹⁸³.

Este «seminario imperial» de seis semanas era algo del todo inusual en esos siglos, en los que un gobernante sólo abandonaba por tanto tiempo el ritual cotidiano de la corte para ir a la guerra o de caza. Por otro lado, el haber concedido tanto tiempo y *familiaritas* a dos únicos personajes era algo excepcional en una corte ritualizada como la otónida donde la *economía del gesto* era vital, administrándose con exquisito celo los tiempos y atención que correspondían a cada dignatario. El propio Gerberto se hace eco de la importancia del favor dispensado por el emperador en una misiva a la reina Adelaida de Francia donde dice que *mi única consolación reposa en la preclara piedad, benevolencia y liberalidad del César Otón, que tanto amor os profesa que se entretuvo en conversaciones conmigo día y noche*¹⁸⁴.

Sólo unos meses después del coloquio filosófico de Maguncia, Otón III reclamaba por carta los servicios de quien ya había sido maestro de su padre, Gerberto, *el más hábil de los maestros, laureado en las tres partes de la filosofía*, como consejero áulico (*in re publica consilium*) y también como preceptor privado para que le instruyera en *las sutilezas de la sabiduría griega (graeca subtilitas)* y puliera su *rudeza sajona (saxonica rusticitas)*, de forma que *animéis la fuerza helénica que poseemos, porque si existe un hombre capaz de despertarla, encontrará en Nos una chispa del genio que brilla en Grecia*¹⁸⁵. Una forma algo retórica de expresarse pero que habla a las claras de la bizantinofilia heredada de su madre, la emperatriz Teófano y en la que, sin duda, hay algo de exageración literaria, ya que Otón había recibido una completa instrucción en su infancia.

¹⁸³ G. ALTHOFF, *Otto III, op. cit., ed. cit.*, p. 67; relatan este encuentro la *Vita Sancti Adalberti episcopi* (c. 23) y el propio Gerberto en una de sus cartas.

¹⁸⁴ GERBERTO DE AURILLAC, *Epístola 181*, ed. Fritz Weigle, *Briefsammlung, M.G.H. Epistolae*, Berlín, 1966, p. 213; G. ALTHOFF, *Otto III, op. cit., ed. cit.*, pp. 67 y 164, n. 63.

¹⁸⁵ Se conserva la carta de Otón III en el epistolario de Gerberto de Aurillac, con el nº 186; U. LINDGREN, *Gerbert von Aurillac, op. cit.*, pp. 78-79; G. ALTHOFF, *Otto III, op. cit., ed. cit.*, p. 67, y P. RICHÉ, *Gerbert d'Aurillac, op. cit., ed. cit.*, p. 146.

Ahora, en mayor medida de lo que había ocurrido con Otón II, la inusitada relación entre un maestro y un rey pupilo que habían tenido Alcuino de York y Carlomagno se repetía dos siglos después¹⁸⁶. Sin duda, el sueño salomónico de la Realeza sapiencial estaba detrás de ambos acontecimientos si es que no hubo una deliberada *imitatio Karoli* detrás de la actuación del joven Otón. Aunque también puede que le influyera emocionalmente el hecho de que Gerberto fuera el antiguo maestro de su padre o que, como sostiene Schramm, Otón estuviera imitando en esto a los emperadores bizantinos¹⁸⁷. Sea como fuere, de nuevo, como había ocurrido con Alcuino, se le ofrecía a un maestro, a un sabio de la Iglesia, la oportunidad de instruir a un gobernante y convertirlo en un Rey-Filósofo.

La respuesta de un exultante Gerberto a la epístola imperial no puede ser más expresiva y denota en su formulación el Ideal salomónico subyacente en el pensamiento del monje francés: *siendo como sois griego por vuestra raza, romano por vuestro imperio, alcanzaréis ahora los tesoros de la sabiduría griega y romana que os pertenecen por derecho hereditario*¹⁸⁸. Además, Gerberto recurre a las formulaciones de la Realeza sapiencial que rebotaban en las cartas de Alcuino de York a Carlomagno, utilizando el recurso retórico de atribuirle la precedencia en la sabiduría al monarca y sus antepasados: *vuestra petición honesta y útil es digna de vuestra sabia majestad... si una chispa de ciencia modesta ha alumbrado alguna vez mi hogar, es porque vuestra gloria la ha hecho surgir, la virtud de vuestro padre la alimentó y la munificencia de vuestro abuelo la preparó*¹⁸⁹.

Las reminiscencias boecianas y alcuínicas supuran por cada frase de esta carta y una sensación de cierto *dèja vu* histórico nos invade. El Rey Filósofo de Platón, Boecio y Alcuino de York sigue vivo en las frases de Gerberto de Aurillac. ¿Estamos a finales del siglo VIII o a finales del X? De hecho, en su misiva el emperador solicitaba instrucción matemática de Gerberto a partir de un libro de referencia que éste ya le había enviado, el *De Arithmetica* de Boecio, obra que parece haber deslumbrado al monarca

¹⁸⁶ Si bien, en puridad, nunca fueron «amigos» ni su relación tuvo la intensidad afectiva de la que establecieron Alcuino y Carlomagno (G. ALTHOFF, *Otto III, op. cit.*, ed. cit., p. 68).

¹⁸⁷ Percy E. SCHRAMM, «Kaiser, Basileus und Papst in der Zeit der Ottonen», *Kaiser, Könige und Päpste, op. cit.*, p. 229.

¹⁸⁸ *Cum homo genere Grecus, imperio Romanus quasi hereditario iure thesauros sibi Graeciae ac Romanae repetit sapientiae* (GERBERTO DE AURILLAC, *Epístola 187, ed. cit.*, p. 225; G. ALTHOFF, *Otto III, op. cit.*, ed. cit., p. 67).

¹⁸⁹ GERBERTO DE AURILLAC, *Epístola 187; apud P. RICÉ, Gerbert d'Aurillac, op. cit.*, ed. cit., p. 147.

alemán, notablemente inclinado hacia el estudio de las matemáticas, cuyos rudimentos ya le había explicado Bernardo de Hildeheim¹⁹⁰.

No en vano, el *De Consolatione Philosophiae* de Boecio, obra clave del Ideal Sapiencial cristiano, fue el libro de cabecera de Gerberto, según se comprueba en su epistolario, donde es una de las obras más citadas. Y es que, según Pierre Riché, Boecio fue «el modelo» en el que inspiró Gerberto. De hecho, en el año 998 convenció a Otón III de la conveniencia de realizar un homenaje a Boecio en Pavía, en la iglesia de San Pietro Ciel d'Oro donde reposaban sus restos junto a los de San Agustín, trasladados allí desde Hipona¹⁹¹.

No satisfecho con el homenaje, Gerberto escribió un nuevo epitafio para su tumba, que ha sido descubierto recientemente, afirmando que *su doctrina se ha expandido por toda Europa*. Además, solicitó al emperador la erección de un monumento al filósofo romano en el palacio real de Pavía, un monumento que debería llevar la siguiente inscripción en verso latino: *cuando la poderosa Roma había extendido sus leyes por todo el globo, tú, soberano Boecio, padre y antorcha de la patria, te ocupabas de los asuntos del Estado en calidad de cónsul. Gracias a tus estudios llevaste luz a todas partes, sin necesidad de someterte al genio griego. Tu espíritu divino mantuvo en orden el gobierno del mundo... Y ahora, Otón III, orgullo del Imperio, superior en las Artes sublimes, te considera digno de entrar en su palacio: construye para la eternidad un monumento en honor de tus obras y quiere honrar tu valor*¹⁹².

Ciertamente, la formulación de este homenaje en verso a Boecio implicaba no sólo un reconocimiento de un precursor en la armonización de la Tradición romana y el Ideal Sapiencial cristiano, sino también un discurso de la Realeza salomónica, puesto que se aprovecha para entonar una alabanza de Otón III como Rey Sabio, gobernante *superior en las Artes Liberales*.

Con todo, la estrecha relación que había nacido entre el anciano monje francés y el joven emperador alemán no protegió a Gerberto de los ataques ante la curia romana del influyente abad reformador Abbon de Fleury y su ya delicada posición como arzobispo de Reims peligraba por momentos. Finalmente, un sínodo reunido en Reims lo depuso en el año 997 y proclamó arzobispo de nuevo al tan cuestionable Arnulfo. Decidido a no provocar un cisma y resignado a aceptar su desposeimiento de la mitra arzobispal que le pertenecía, Gerberto acompañó, en calidad de humilde *musicus* de la capilla palatina, a su nuevo alumno imperial a

¹⁹⁰ A. MURRAY, *Reason and Society in the Middle Ages*, op. cit., ed. cit., p. 182.

¹⁹¹ P. RICÉ, *Gerbert d'Aurillac*, op. cit., ed. cit., pp. 20, 160 y 196.

¹⁹² P. RICÉ, *Gerbert d'Aurillac*, op. cit., ed. cit., p. 161.

su campaña contra la aristocracia sajona rebelde y provocó el pasmo y la admiración de los alemanes cuando, además de organizar debates filosóficos en la corte, construyó un gran astrolabio (*oralogium*) en Magdeburgo con el que observar el movimiento de las estrellas¹⁹³.

También acompañó a Otón III en su segunda campaña italiana, cuando en febrero del 998 puso fin a la usurpación de Crescenzo y el anti-papa Juan XVI. Restablecido el orden en Roma, Gerberto fue elevado, de nuevo gracias a la intervención de su pupilo imperial, a la sede arzobispal de Rávena, la segunda en importancia de Italia. Durante su breve gobierno de la archidiócesis, Gerberto iba a mostrarse como un pastor reformador, convocando de inmediato un sínodo para luchar contra la simonía y la degradación intelectual y moral de buena parte del clero de la región. Se le atribuye, además de la construcción en su palacio de una gran clepsidra (reloj de agua), la redacción de un manual de formación para sus obispos sufragáneos, el *De Informatione Episcoporum*, aunque algunos autores se lo adjudican a Ademar de Chabannes.

El nuevo arzobispo de Rávena iba a dedicarle también a su pupilo, el emperador, un tratado de Lógica compuesto durante la campaña italiana, el *Libellus de rationali et ratione uti* (*Sobre lo racional y el uso de la Razón*), tratado que expondrá de viva voz en Pavía en la Navidad del año 998, en presencia de un selecto auditorio: el propio Otón III, el papa Gregorio V, el arzobispo Heriberto de Colonia, el obispo Bernardo de Hildesheim, el obispo Notger de Lieja y el abad Odilón de Cluny. Ante las objeciones que pudieran surgir a sus planteamientos filosóficos de entre sus oyentes, Gerberto se disculpa de antemano diciendo: *esta discusión no conviene tal vez a la dignidad sacerdotal, pero no es ajena a los estudios de un emperador*¹⁹⁴.

Pero lo que realmente nos concierne es que en el prólogo de este tratado descubrimos un discurso de la Realeza cargado de resonancias sapienciales. En su interior, efectivamente, leemos un panegírico de corte salomónico del emperador Otón III, que consideramos de gran interés: *bien merecéis ser nuestro César, augusto emperador de los Romanos, ¡oh César!, vos que descendéis de la más noble sangre de entre los griegos, vos que gobernáis a los romanos por herencia legítima, superáis a ambos pueblos en espíritu y elocuencia*¹⁹⁵.

¹⁹³ G. ALTHOFF, *Otto III, op. cit., ed. cit.*, p. 69.

¹⁹⁴ P. RICHÉ, *Gerbert d'Aurillac, op. cit., ed. cit.*, p. 155.

¹⁹⁵ GERBERTO DE AURILLAC, *Libellus de rationali et ratione uti*, prefacio; *apud* G. ALTHOFF, *Otto III, op. cit., ed. cit.*, p. 83; K. GÖRICH, *Otto III, op. cit.*, pp. 206-207, y P. RICHÉ, *Gerbert d'Aurillac, op. cit., ed. cit.*, p. 153.

Un emperador cuyo *espíritu divino*, según rememora Gerberto en el prefacio, *medita silenciosamente sobre no sé qué secretos*, cuyas reflexiones se inspiran en las obras de Aristóteles y otros sabios, siendo *algo sorprendente ver, cómo en medio de los peligros de la guerra contra los Sármatas, un mortal podía poseer tal poder de reflexión y expresarse en términos tan penetrantes y sutiles, con la misma gracia con la que fluye un río de su manantial. En efecto, vos recordaréis que allí había innumerables estudiosos, nobles y eruditos, entre ellos hombres de perfecta sabiduría y elocuencia. No encontramos, sin embargo, ninguno que fuera capaz de tratar de forma conveniente sobre estas cuestiones*¹⁹⁶. El Rey-Filósofo que supera a los sabios de su corte siempre fue un tema propio de los ideólogos de la Realeza sapiencial. Sin duda, en Gerberto de Aurillac descubrimos a un epígono de Boecio no menor de lo que lo fue Alcuino de York.

Al año siguiente (999), tras la repentina e inesperada muerte de Gregorio V, de quien se dijo que había sido asesinado, Otón III hizo uso una vez más del *Privilegium Othonis* e impulsó la elección, según sus propias palabras, *por amor de San Pedro de nuestro maestro Gerberto* como pontífice el día 2 de abril. Un monje cronista de Fleury juzgó así el acontecimiento: *Otón III, llevado por la admiración sin límites que sentía por Gerberto de Aurillac en razón de su incomparable ciencia filosófica, le elevó al soberano pontificado*¹⁹⁷. Aquel que años antes había denunciado la falta de sabiduría de los papas de su tiempo se convertía ahora en uno de ellos, con el nombre de Silvestre II, merced sobre todo a su excelencia como científico.

De este modo, saltando *de R en R* (Reims-Rávena-Roma), el hijo de unos humildes pastores de Auvernia llegaba a la silla de San Pedro. Desde hacía cien años no la había ocupado nadie más digno. Ahora bien, con setenta años de edad, llegaba en un delicado estado de salud, según leemos en sus cartas: una pleuresía le oprimía el pecho, le atormentaban accesos periódicos de fiebres tercianas, los oídos le pitaban, le lloraban los ojos y sentía pinchazos en todo el cuerpo.

Tras su elección pontificia, Silvestre II no olvidó su condición de músico e introdujo en la liturgia de la Santa Misa una prosa en honor de los ángeles y un cántico sobre el Espíritu Santo. Tampoco abandonó del todo su labor científica, pues envió un tratado de geometría al clérigo Adelboldo de Lieja, manuscrito que conservamos y que firma sin mucha ceremonia como *Gerberto, Papa y filósofo, conocido también como Silves-*

¹⁹⁶ GERBERTO DE AURILLAC, *Libellus de rationali et ratione uti*, prefacio; apud P. RICHÉ, *Gerbert d'Aurillac, op. cit., ed. cit.*, p. 148.

¹⁹⁷ P. RICHÉ, *Gerbert d'Aurillac, op. cit., ed. cit.*, p. 163.

tre II. También colaboró con su discípulo Bernelín en la redacción de un tratado sobre el Ábaco y mantuvo correspondencia sobre un oscuro pasaje del *Somnium Scipionis* de Macrobio.

De mayor trascendencia fue su actuación pastoral como pontífice. Según el monje cronista Helgald de Fleury se dedicó con celo a la práctica de la limosna y a imponer duras penitencias a los simoníacos. En una epístola que dirigió a su antiguo rival por el arzobispado de Reims, el intrigante Arnulfo, además de absolverle y confirmarle su mitra, Silvestre II definía las atribuciones de la Sede Apostólica: *corresponde a la dignidad apostólica no sólo dar consejos a los pecadores, sino levantar a los caídos... el poder de absolver, confiado a San Pedro, debe ejercerse en toda su amplitud y el esplendor de la gloria romana debe resplandecer en todo lugar. He aquí porque nos ha parecido oportuno acudir en tu ayuda, Arnulfo... En efecto, ningún poder humano puede compararse con la autoridad de Pedro... Que nuestra autoridad te proteja de todo, incluso de los remordimientos de conciencia*¹⁹⁸. Ciertamente, quedaban muy atrás los días en los que Gerberto se había enfrentado al papa Juan XV y desafiado su autoridad.

Silvestre II y Otón III, pontífice romano y emperador romano, esperaron juntos en Roma el advenimiento del primer Milenio de la Era cristiana. Si bien el día de Año Nuevo del año Mil no trajo ninguno de los desastres que algunos monjes milenaristas temían y en los que la historiografía decimonónica se enfangaría luego, lo cierto es que a mediados de enero estalló una gran rebelión del pueblo de Roma contra el papa y el emperador. Tras ocupar el Castel Sant'Angelo, los rebeldes, liderados por el *praefectus navalis* Gregorio de Túsculo, sitiaron el palacio imperial. La situación era ciertamente desesperada.

Tras varios días de asedio, Otón III se dirigió desde una torre a sus súbditos romanos pronunciando un discurso propio de un tribuno de la antigua República: *escuchad las palabras de vuestro padre... ¿ya no sois mis romanos? Por vuestra causa he abandonado mi patria, mi familia, por amor a vosotros he descuidado a mis sajones, a todos los alemanes, de mi misma sangre. Os he conducido a las regiones más lejanas de nuestro Imperio, a lugares donde vuestros ancestros, cuando tenían el orbe sometido a su poder, no pusieron jamás el pie. ¿Y por qué lo he hecho sino por extender vuestro nombre y vuestra gloria hasta los confines del Mundo? Os he adoptado como hijos míos, os he preferido a todos los demás. Por vuestra causa, por haberos elevado a tales alturas, he provocado envidia y odio contra mí. Y vosotros, a cambio de todo esto, habéis rechazado a vuestro padre y castigado con una muerte cruel a muchos de mis próximos*¹⁹⁹.

¹⁹⁸ P. RICHÉ, *Gerbert d'Aurillac, op. cit., ed. cit.*, pp. 171-172.

¹⁹⁹ THANGMAR, *Vita Bernwardi*, c. 25; *apud* G. ALTHOFF, *Otton III, op. cit., ed. cit.*, pp. 124-125, y P. RICHÉ, *Gerbert d'Aurillac, op. cit., ed. cit.*, p. 179.

Según el relato del cronista alemán Thangmar, los romanos movidos a las lágrimas por este discurso, depusieron su actitud y entregaron al emperador dos de los líderes de la rebelión tras apalearlos. Con todo, Otón III y Silvestre decidieron abandonar Roma para reunirse con el ejército imperial en Rávena, acaso para dar un escarmiento definitivo a los elementos sediciosos de la Ciudad Eterna según leemos en la crónica de Bruno de Querfurt.

Aunque también hay indicios de que el emperador atravesó una aguda crisis espiritual, *entregándose por completo al ayuno y el canto de los Salmos*, mortificando su piel con cilicio y durmiendo en una estera de caña. Parece ser que el monje eremita Romualdo de Pereum, famoso en toda Italia por su ascetismo, le invitó entonces a abandonar el trono y consagrarse a la vida monástica. Otón le habría prometido que así lo haría tras tres años en los que corregiría los errores que había cometido en el gobierno del imperio.

Sobre todo, parece que el emperador quería someter la ciudad de Roma al *Reich* de una vez por todas y legarle a su sucesor una capital segura y fiable. Sin embargo, cayó enfermo de fiebres durante las operaciones que realizó con su ejército en las cercanías de Roma y murió, sin descendencia, con sólo veintidós años en el castillo de Paterno el 24 de enero del año 1002. El sueño de un Sacro Imperio Romano codirigido en armonía por el emperador y el papa ha perecido con él. En los siglos siguientes, pontífices y emperadores alemanes intentarán gobernar la Cristiandad por separado, dando lugar a cientos de años de conflicto entre *Sacerdotium* e *Imperium* que serán la tumba de este último, además de debilitar al primero.

Bruno de Querfurt, su antiguo capellán, escribió a propósito de su muerte que *el piadoso Otón no murió como un gran emperador sino de forma miserable en un pequeño castillo... había hecho mucho bien pero había caído últimamente en el error, ya que había olvidado las palabras del Señor: «mía es la venganza»... su Imperio no le ayudó a escapar de las manos de la Muerte, ni sus enormes tesoros, ni el poderoso ejército que había reunido*²⁰⁰.

Apenas año y medio después, en mayo del 1003, fallecía también el papa Silvestre. En su epitafio en la basílica de San Juan de Letrán, compuesto por el papa Sergio IV (*pont.* 1009-1012), leemos lo siguiente: *este lugar donde están enterrados los restos de Gerberto le entregará al Señor cuando el sonido de la trompeta anuncie Su llegada. La Virgen María, que favorece las Artes Liberales, y Roma, cabeza del Mundo, le dieron fama en todo el*

²⁰⁰ BRUNO DE QUERFURT, *Vita Quinque Fratrum*, c. 7; *apud* G. ALTHOFF, *Otto III, op. cit., ed. cit.*, p. 128.

*Universo... Ocupó la Sede Romana, para convertirse en Pastor del Universo. El César, Otón III, de quien fue siempre fiel y devoto servidor, le ofreció esta iglesia. Uno y otro ilustran su tiempo con el resplandor de su sabiduría; el Siglo se alegra, el crimen perece... Llevaba un lustro realizando las funciones de San Pedro cuando le llegó la muerte. El mundo se heló de espanto. Desaparecida la Paz, la Iglesia Triunfante se tambaleó, olvidando el reposo*²⁰¹.

Repárese en el hecho de que, incluso en el epitafio del papa Silvestre encontramos alusiones al Ideal Sapiencial, tanto en la imagen sapiencial de la Virgen María como protectora y Madre de las Siete Artes Liberales, un tema cristiano desde los tiempos de la Patrística, como en el discurso de la Realeza sapiencial de Otón III. Y es que el papa Sergio IV (Pedro Buccaporci) había sido amigo y discípulo de Gerberto cuando era obispo de Albano. De hecho, muchas de las bulas de este pontífice, de humilde origen como Gerberto (era hijo de un zapatero) manifiestan su admiración por su antecesor.

Una admiración justificada si tenemos en cuenta que cuando en 1648 se abrió la tumba de Silvestre II su cuerpo apareció incorrupto y despedía un olor dulce y agradable. A la vista de esto, parece que carece de fundamento la leyenda negra plenomedieval que, por boca de cronistas como Orderico Vitalis, Sigeberto de Gembloux o Guillermo de Malmesbury le quería nigromante y *discípulo del Diablo*²⁰².

Según Alexander Murray, la leyenda negra de Silvestre II como nigromante se explica a partir del hecho de que «para los contemporáneos de Gerberto las matemáticas eran un nuevo mundo... fuera de la sociedad docta... las matemáticas eran todavía sospechosas. Los dos contemporáneos que escribieron, con lágrimas y esfuerzos, tratados sobre cálculo (Abbon y Bernelino) hablan de la envidia de personas que rechazaban sus descubrimientos... Por otra parte, algunos notables científicos medievales adquirieron la reputación de magos. Fray Roger Bacon y, sobre todo, San Alberto Magno la ganaron en el siglo XIII. Incluso Roberto Grosseteste fue considerado por algunas personas como un mago»²⁰³.

²⁰¹ P. RICHÉ, *Gerbert d'Aurillac, op. cit., ed. cit.*, p. 187.

²⁰² P. RICHÉ, *Gerbert d'Aurillac, op. cit., ed. cit.*, p. 187.

²⁰³ A. MURRAY, *Reason and Society in the Middle Ages, op. cit., ed. cit.*, pp. 180 y 273.

Bibliografía

Fuentes primarias

Antigüedad Clásica

- Aristides, Elio (c. 270): *Eis Basileia* («Sobre la Realeza»), ed. F. Gascó, *Discursos*, Madrid, 1987.
- Aristeas de Alejandría (c. 175 a.C.): «Carta a Filócrates», ed. A. Pelletier, *Lettre d'Aristée à Philocrate*, París, 1962.
- Aristóteles de Estagira (384-322 a.C.): *Ética a Nicomaco*, ed. E. Lledó y J. Pallí, Madrid, 1985.
- *Política*, ed. A. Gómez Robledo, México, 1963.
- Aulo Gelio (c. 130-180): *Noctes Aticas* («Noches Áticas»), ed. latina J.C. Rolfe, Loeb Classical Library, Londres, 1961; ed. española A. Gaos Schmidt, *Bibliotheca Graecorum et Romanorum Mexicana* (BGRM), México, 2000.
- (pseudo) Calístenes (c. 250 d.C.): *Historia Alexandri* («Vida de Alejandro»), ed. C. García Gual, Madrid, 1977.
- Cicerón, Marco Tulio (106-43 a.C.): *De Republica* («Sobre la República»), ed. J. Guillén, Madrid, 1986.
- *De Officiis* («Sobre los Deberes»), ed. J. Guillén, Madrid, 1989.
- Platón (428-347 a.C.): *Politeia* («La República»), ed. A. Gómez Robledo, México, 1971.
- *El Político*, ed. A. González Laso, Madrid, 1955.
- *Nomoi geogikoi* («Las Leyes»), ed. J.M. Ramos Bolaños, Madrid, 1988.
- Plinio el Joven; Cayo Plinio Cecilio Secundo (63-113): *Panegyricum Traiani* («Panegírico de Trajano»), ed. A. d'Ors, Madrid, 1955.

- Plutarco de Queronea (c. 50-125): *Bioi paralleloi* («*Vidas paralelas*»), ed. A. Pérez Jiménez, Madrid, 1985.
- *Precepta gerendae reipublicae* («*Consejos políticos*»), ed. F. Gascó, Madrid, 1991.
- *De Alexandri fortuna aut virtutibus* («*Sobre la fortuna o la virtud de Alejandro Magno*»), ed. H. N. Fowler, *Plutarch's Moralia*, Loeb Classical Library, vol. X, 1936.
- Quintiliano, Marco Fabio (30-96): *Institutio Oratoria* («*El Arte de la Oratoria*»), ed. J. Adamietz, Berlín, 1986.
- Suetonio, Cayo (c. 77-160): *De Duodecim Caesarum Vita* («*Vida de los Doce Césares*»), ed. J. Arnal, Madrid, 1985.
- *De Viris Illustribus* («*De los Hombres Ilustres*»), ed. J. Arnal, Madrid, 1985.

Antigüedad Tardía

- (San) Adelmo de Malmesbury, *ab. & ep.* (c. 650-709): *De Metris et Enigmatibus ac pedum regulis* («*De la Métrica, los Enigmas y las Reglas de la Rima*»), ed. R. Ehwald, *Aldhelmi Opera*, M.G.H. Auctores Antiquissimi, vol. 15, Berlín, 1919.
- (San) Agustín de Hipona (Aurelio Agustín) *ep.* (350-430): *De Civitate Dei* («*La Ciudad de Dios*»), ed. S. Santamarta y M. Fuertes, *Obras Completas de San Agustín*, vol. XVI, B.A.C., Madrid, 5.^a ed., 2000.
- Anónimo anglosajón (c. 700): *Beowulf*, ed. L. Lerate, *Beowulf y otros poemas anglosajones (siglos VII-X)*, Madrid, 1986.
- Aureliano de Arlés (*ep.* 546-551): *Epistolae* («*Epistolario*»), ed. W. Gundlach, *Epistolae Austrasicae*, M.G.H. Auctores Antiquissimi, vol. 10.
- (San) Beda el Venerable, O.S.B. (672-735): *Historia Ecclesiastica Gentis Anglorum* («*Historia Eclesiástica del Pueblo Anglo*»), ed. Ch. Plummer, *Venerabilis Baedae Opera Historica*, Oxford, 1969.
- *Elementorum Philosophiae* («*Filosofía de los Elementos*»), ed. J.P. Migne, *Patrologia Latina*, vol. 90, *Didascalica spuria et dubia*, París, 1862.
- *Historia Abbatum* («*Historia de los abades*»), ed. Ch. Plummer, *Venerabilis Baedae Opera Historica*, Oxford, 1969.
- Boecio, Manlio Severino Flavio (480-524): *De Consolatione Philosophiae* («*La Consolación de la Filosofía*»), ed. latina F. Klingner, *De Boethii Consolatione Philosophiae*, *Philologische Untersuchungen*, vol. 27, Berlín, 1921; ed. española P. Masa, Madrid, 1955.
- Casiodoro, Flavio Marco Aurelio (485-582): *De Institutione Divinarum et Saecularium Litterarum* («*Instituciones*»), ed. J.P. Migne, *Patrologia Latina*, vol. 70.
- *Variae* («*Variedades*»), ed. Th. Mommsen, M.G.H. Auctores Antiquissimi, vol. 12, reed. Zurich, 1970.
- *Chronica* («*Crónica*»), ed. Th. Mommsen, M.G.H. Auctores Antiquissimi, vol. 11 (*Chronica Minora*), Berlín, 1894.

- (Pseudo) Cipriano (c. 630): *De Duodecim Abusivis Saeculi* («De los Doce Abusos del Siglo»), ed. S. Hellmann, *Texte und Untersuchungen zur geschichte der Altchristlichen Literatur*, vol. 34 (1), Leipzig, 1910.
- (San) Clemente de Alejandría, *ep.* (c. 150-215): *Paidagogós* («El Pedagogo»), ed. M. López Salvá, Madrid, 1988.
- Cresconio Coripo, Flavio (c. 565): *In Laudem Iustini* («En Alabanza del emperador Justino»), ed. S. Antès, *Éloge de l'empereur Justin*, París, 1981.
- Enodio de Pavía, *ep.* (c. 540): *Panegyricus Theodorici regis* («Panegírico del rey Teodorico»), ed. Th. Mommsen, M.G.H. *Auctores Antiquissimi*, vol. 7.
- (San) Eugenio de Toledo (*ep.* 646-657): *Dogmata* («Enseñanzas»), ed. F. Vollmer, M.G.H. *Auctores Antiquissimi*, vol. 14, Berlín, 1905.
- Eusebio de Cesarea, *ep.* (263-339): *Ekklesiastikes Istorias* («Historia Eclesiástica»), ed. Argimiro Velasco-Delgado, 2.^a ed., Madrid, 2001.
- *Vita Constantini* («Vida de Constantino»), ed. M. Gurruchaga, Madrid, 1994.
- (San) Gregorio de Tours (Gregorius Turonensis) (*ep.* 573-594): *Historia Francorum* («Historia de los Francos»), ed. B. Krusch, M.G.H. *Scriptores Rerum Merovingiarum*, vol. 1, Hannover, 1885.
- Hidacio de Chaves (Hydadius Lemicus), *ep.* (390-470): *Chronica* («Cronicón»), ed. A. Tranoy, *Sources chretiennes*, vols. 218-219, París, 1974.
- (San) Ildefonso de Toledo, (*ep.* 657-667): *De Viris Illustribus* («De los Hombres Ilustres»), ed. C. Codoñer, Salamanca, 1972.
- (San) Isidoro de Sevilla (Isidorus Hispalensis), *ep.* (560-636): *Etymologiae* («Las Etimologías»), ed. J. Oroz y M.A. Marcos, B.A.C., Madrid, 2000.
- *Historia Gothorum* («Historia de los Godos»), ed. latina Th. Mommsen, M.G.H. *Auctores Antiquissimi*, vol. 11 (*Chronica Minora*), Berlin, 1894; ed. española C. Rodríguez Alonso, León, 1975.
- *De Natura Rerum*, ed. J. Fontaine, *Traité de la Nature*, Burdeos, 1960.
- *Sententiae* («Sentencias»), ed. I. Roca Meliá, *Los tres libros de las Sentencias de Isidoro*, B.A.C., Madrid, 1971.
- *De Viris Illustribus* («De los Hombres Ilustres»), ed. C. Codoñer, Salamanca, 1964.
- (San) Gregorio I Magno, O.S.B. (*pont.* 590-604): *Moralia in Job* («Comentarios Morales del Libro de Job»), ed. A. Gaudemaris, *Sources chrétiennes*, vol. 32, París, 1950.
- *Epistolae* («Epistolario»), ed. L.M. Hartmann, M.G.H. *Epistolae*, vol. 2, Hannover, 1895.
- *Regula Pastoralis* («Regla Pastoral»), ed. J.P. Migne, *Patrologia Latina*, vol. 75.
- Jordanes de Crotona (Iordanis Geta), *ep.* (c. 550): *Getica* («Historia de los Godos»), ed. Th. Mommsen, M.G.H. *Auctores Antiquissimi*, vol. 5, Berlín, 1882.
- (San) Martín de Braga (Martinus Bracarenis), *ep.* (c. 568): *Formula Vitae Honestae* («Fórmula de una Vida Honesta»), ed. C. W. Barlow, *Martini episcopi Bracarenis opera omnia*, *Papers and Monographs of the American Academy in Rome*, 12, Newhaven, 1950.

- Orosio, Paulo (c. 390-418): *Historiarum Adversus Paganos Libri VII* («*Historia contra los Paganos*»), ed. C. Zangemeister, Viena, 1882.
- Sidonio Apolinar, *ep.* (c. 430-485): *Carmina* («*Poemas*»), ed. A. Loyen, *Panegyriques et Lettres*, París, 1970, vol. 1.
- *Epistolae* («*Epistolario*»), ed. A. Loyen, *Panegyriques et Lettres*, París, 1970, vol. 2.
- Sinesio de Cirene, *ep.* (c. 400): *Peri Basileias* («*Discurso sobre la Realeza*»), ed. N. Terzaghi, *Synesii Cyrenensis Opuscula*, Scriptores Graeci et Latini, Roma, 1944.
- Venancio Fortunato, *ep.* (c. 530-610): *Gallicense Carmina* («*Poemas Galos*»), ed. Fr. Leo, M.G.H. *Auctores Antiquissimi*, vol. 4/1.

Alta Edad Media

- Ademaro el Monje, O.S.B. (c. 830): *Vita Ludovici Imperatoris* («*Vida del emperador Luis el Piadoso*»), ed. G.H. Pertz, M.G.H. *Scriptores*, vol. 2, Hannover, 1829.
- Alcuino de York, *dia. & ab.* (c. 720-804): *Epistolae* («*Epistolario*»), ed. J.P. Migne, *Patrologia Latina*, vol. 100, París, 1863.
- *Ars Grammatica* («*Arte de la Gramática*»), ed. J. P. Migne, *Patrologia Latina*, vol. 101.
- *De Anima* («*Del Alma*»), ed. J. P. Migne, *Patrologia Latina*, vol. 101.
- *Disputatio de Vera Philosophia* («*Disputación sobre la Verdadera Filosofía*»), ed. J. P. Migne, *Patrologia Latina*, vol. 101.
- *De Virtutibus et Vitiis* («*De las Virtudes y los Vicios*»).
- Alfredo el Grande, *reg.* (849-899): *Pastoral Care* (*Versión alfrediana de la Regla Pastoral de San Gregorio Magno*), ed. H. Sweet, *King Alfred's Version of Gregory's Pastoral Care*, Oxford, 1871.
- *The Consolation of Philosophy* (*Versión alfrediana de la Consolación de la Filosofía de Boecio*), ed. Sedgfield, *Alfred's Boethius*.
- Amalario de Metz, *ep.* (775-850): *De Ecclesiasticis Officiis* («*De las dignidades eclesiásticas*»), ed. J.P. Migne, *Patrologia Latina*, vol. 105.
- Angilberto de Saint-Riquier (*ab.* 789-814): *Carmen de Carolo Magno* («*Poema de Carlomagno*»), ed. G.H. Pertz, M.G.H. *Scriptores Rerum Germanicarum*, vol. 2, Hannover, 1829.
- Anónimo carolingio (c. 800): *Karolus Magnus et Leo Papa* («*Carlomagno y el papa León*»), E. Dümmler, M.G.H. *Poetae Latini Aevi Carolini*, Berlín, 1881.
- Anónimo carolingio (c. 850): *Visio Karoli Magni* («*Visión de Carlomagno*»), ed. P. Jaffé, *Bibliotheca Rerum Germanicarum*, vol. 4.
- Anónimo carolingio (c. 860): *De Disciplina Principum in Ecclesia* («*Del adoctrinamiento de los príncipes en la Iglesia*»), ed. R. Schieffer, *Zwei karolingische Texte über das Königtum*, 1990.
- Asser de Sherborne, *mon & ep.* (c. 890): *De Rebus Gestis Alfredi* («*De los Hechos del rey Alfredo el Grande*»), ed. William Henry Stevenson, *Asser's Life of King Alfred*, Oxford, 1959.

- (El) Astrónomo (Hofastronomen) (c. 837): *Vita Hludowici Imperatoris* («Vida del emperador Luis el Piadoso»), ed. E. Tremp, M.G.H. *Scriptores Rerum Germanicarum*, vol. 64, Hannover, 1995.
- Audrado Modico, O.S.B. (c. 860): *Exhortationes* («Exhortaciones»), ed. P. E. Dutton & H. L. Kessler, *The Poetry and Paintings of the First Bible of Charles the Bald*, 1998.
- Carlomagno (reg. 768-814; imp. 800-814): *Encyclica de Litteris Colendis* («Encíclica sobre el cultivo de las Letras»), ed. G.H. Pertz, M.G.H. *Leges, Karoli Magni Capitularia*.
- *Encyclica de Emendatione Librorum* («Encíclica sobre la corrección de los libros»), ed. G.H. Pertz, M.G.H. *Leges, Karoli Magni Capitularia*.
- *Admonitio Generalis* («Admonición general»), ed. G.H. Pertz, M.G.H. *Leges, Karoli Magni Capitularia*.
- Cathwulf, mon. (c. 775): *Littera Exhortatoria ad Carolum Regem* («Epístola exhortatoria al rey Carlos»), ed. E. Dümmler, M.G.H. *Epistolae Karolini Aevi*, vol. 2, Berlín, 1895.
- Claudio de Turín, ep. (c. 816): *In Libros Informationum Litterae et Spiritus Super Leviticum* («En torno al espíritu y la letra del Libro del Levítico»), ed. J. P. Migne, *Patrologia Latina*, vol. 104, París, 1864.
- *Triginta Quaestiones super Libros Regum* («Treinta cuestiones sobre el Libro de los Reyes»), ed. J. P. Migne, *Patrologia Latina*, vol. 50.
- *Expositio in Genesim libri tres* («Exposición sobre el Génesis en tres libros»), ed. J. P. Migne, *Patrologia Latina*, vol. 83.
- Constantino VII Porfirogeneta (imp. 913-959): *De Administrando Imperio* («De la administración del Imperio»), ed. F. Dvornik, Londres, 1962 (primera parte) y R.J.H. Jenkins, Washington, 1967 (segunda parte).
- *De Cerimoniis Aulae Byzantinae* («Del ceremonial de la corte imperial bizantina»), ed. J. Reiske, Bonn, 1829.
- Dungalo de Pavía (Dungalus Reclusus), mon. (c. 810): *Epistola de Duplici Solis Eclipsi ad Carolum Magnum* («Epístola a Carlomagno sobre el doble eclipse solar»), ed. J.P. Migne, *Patrologia Latina*, vol. 105, París, 1864.
- Eginardo de Seligenstadt (Einhard «el Enano»), ab. (770-840): *Vita Karoli Magni* («Vida de Carlomagno»), ed. A. De Riquer, Madrid, 1999.
- Ermanrico de Ellwangen, O.S.B. & ep. (c. 866): *Liber de Grammatica* («Libro de la Gramática»), ed. J.P. Migne, *Patrologia Latina*, vol. 116, París, 1879.
- Ermoldo el Negro (Ermoldo Nigello), mon. (c. 828): *Carmen in Honorem Ludovici Christianissimi Caesaris* («Elegía del cristianísimo César Luis el Piadoso»), ed. M. G. H. *Poetae Medii Aevi*, vol. 2.
- Escoto Erígena (Johannes Scotus), mon. (c. 840-875): *Periphyseon: De Divisione Naturae* («De la división de la Naturaleza»), ed. L. Velázquez, Universidad de Navarra, Pamplona, 2007.
- *Versio Sancti Dionysii De Caelestis Hierarchiae* («Versión erigeniana de la Jerarquía Celeste de San Dionisio»), ed. J.P. Migne, *Patrologia Latina*, vol. 122.
- Freculfo De Lisieux (ep. 825-860): *Historia Universalis* («Historia Universal»), ed. J.P. Migne, *Patrologia Latina*, vol. 106.

- Gerberto de Aurillac (Silvestre II) (945-1003; *pont.* 999-1003): *Epistolae* («*Epistolario*»), ed. Fr. Weigle, Briefsammlung, M.G.H. *Epistolae*, Berlín, 1966.
- Heirico de Auxerre, O.S.B. (c. 873): *Vita Sancti Germani* («*Vida de San Germán*»), ed. M.G.H. *Poetarum Aevi Carolini*, vol. 3.
- Hincmar de Reims (*ep.* 845-882): *De regis persona et regio ministerio* («*De la persona del Rey y el oficio regio*»), ed. J.P. Migne, *Patrologia Latina*, vol. 125.
- *De Ordine Palatii* («*Del ordenamiento de la corte*»), ed. J.P. Migne, *Patrologia Latina*, vol. 125.
- Hrosvitha de Gandersheim, *mon.* (c. 990): *Historia Nativitatis Laudabilisque Conversationis Intactae Dei Genitricis* («*Historia de la Natividad de la digna de alabanza e Inmaculada Madre de Dios*»), ed. P. Wunterfeld, M.G.H. *Scriptores*, Berlín, 1965.
- Hucbaldo de Saint-Amand, O.S.B. (c. 875): *Versus ad Carolum Regem* («*Versos al rey Carlos el Calvo*»), ed. M.G.H. *Poetarum Aevi Carolini*, vol. 3.
- *Praefatio ad Sobrietatem* («*Prólogo al Libro De Sobrietate*»), M.G.H. *Poetarum Aevi Carolini*, vol. 3.
- Jonás de Orléans, *ep.* (c. 830): *De Institutione laicali* («*De la instrucción de los laicos*»), ed. J.P. Migne, *Patrologia Latina*, vol. 106.
- *De Institutione regia* («*De la instrucción de los reyes*»), ed. J.P. Migne, *Patrologia Latina*, vol. 106.
- Juan VIII (Romano Gundini) (*pont.* 872-882): *Elogium Caroli Imperatoris* («*Elogio del emperador Carlos el Calvo*»), ed. J. Calmette, *La diplomatie carolingienne*, París, 1901.
- León de Vercelli, *ep.* (c. 999): *Versus de Gregorio et Ottone Augusto* («*Poema sobre el augusto emperador Otón III y el papa Gregorio*»), ed. Karl Strecker, M.G.H. *Poetae Latini*, vol. 5/2, Berlín, 1939.
- Liutprando de Cremona, *ep.* (920-972): *Antapodosis* («*Retribución*»), ed. J.J. Norwich, *The Embassy to Constantinople and other Writings*, Londres, 1993.
- *Liber de Rebus Gestis Ottonis* («*Libro de las gestas del emperador Otón I*»), ed. J.J. Norwich, *The Embassy to Constantinople and other Writings*, Londres, 1993.
- Luis el Piadoso (Ludovico Pío) (*imp.* 814-840): *Capitulare Monasticum* («*Capitular Monástico*»), ed. G.H. Pertz, M.G.H. *Concilia Aevi Carolini*, vol. 1.
- *Encyclica ad archiepiscopos* («*Encíclica a los arzobispos del Imperio*»), ed. G. H. Pertz, M.G.H. *Legum, Ludovici I Capitularia*.
- *Ordinatio Imperii* («*Ordenación del Imperio*»), ed. A. Boretius, M.G.H. *Capitularia*, vol. 1, Hannover, 1883.
- Lupo de Ferrières (Servatus Lupus), *ab.* (c. 840): *Epistolae* («*Epistolario*»), ed. E. Dümmler, M.G.H. *Epistolae*, vol. 1.
- Nitardo de Saint-Riquier, *com.* & *ab.* (*m.* 844): *De Dissensionibus Filiorum Ludovici Pii* («*De las Disensiones de los hijos de Luis el Piadoso*»), ed. J. P. Migne, *Patrologia Latina*, vol. 116, París, 1879.
- Notker Balbulus (Notker de Saint-Gall, «el Tartamudo»), O.S.B. (840-912): *Gesta Karoli Magni* («*Gesta de Carlomagno*»), ed. H. Haefele, M.G.H. *Scriptores Rerum Germanicarum*, Nova serie, Berlín, 1960.

- Pablo el Diácono (Paulo Warnefrido), O.S.B. & ep. (c. 785): *Gesta episcoporum Mettensium* («Historia de los obispos de Metz»), ed. G.H. Pertz, M.G.H. *Scriptores Rerum Germanicarum*, vol. 2, Hannover, 1829.
- Pascasio Radberto, O.S.B. (c. 836): *Vita Adalhardi* («Vida de Adelardo»), ed. J.P. Migne, *Patrologia Latina*, vol. 120.
- *Vita Walae* («Vida de Wala»), ed. G.H. Pertz, M.G.H. *Scriptores Rerum Germanicarum*, vol. 2, Hannover, 1829.
- (San) Paulino De Aquilea, ep. (726-802): *Libellus Sacrosyllabus contra Elipandum* («Libelo Sacrosilabo contra Elipando»), ed. J.P. Migne, *Patrologia Latina*, vol. 99, París, 1864.
- *Liber Exhortationis ad Henricum comitem Foroiuliensem sive De Salutaribus Documentis* («Tratado de Exhortación al conde Enrique de Friuli»), ed. J. P. Migne, *Patrologia Latina*, vol. 99, París, 1864.
- Rábano Mauro (Hrabanus Maurus), ab. & ep. (784-856): *De Clericorum Institutione ad Haistulphum* («De la educación de los clérigos»), ed. J.P. Migne, *Patrologia Latina*, vol. 107.
- *Epistolae* («Epistolario»), ed. E. Dümmler, M.G.H. *Epistolae Karolini Aevi*, vol. 3, Berlín, 1899.
- *De Universo sive De Rerum Naturis* («Del Universo»), ed. J.P. Migne, *Patrologia Latina*, vol. 111, París, 1864.
- *Commentarium in Librum Sapientiae* («Comentario del Libro de la Sabiduría»), ed. J.P. Migne, *Patrologia Latina*, vol. 109.
- Reginon de Prüm (ab. 892-915): *Chronicon* («Cronicón»), ed. J.P. Migne, *Patrologia Latina*, vol. 132.
- Richer de Reims, O.S.B. (c. 995): *Historia Francorum* («Historia de los Francos»), ed. J.P. Migne, *Patrologia Latina*, vol. 138.
- Sedulio Escoto, mon. (c. 848): *Liber de Rectoribus Christianis* («Tratado de los gobernantes cristianos»), ed. J.P. Migne, *Patrologia Latina*, vol. 103.
- Smaragdo de Saint-Mihiel, ab. (c. 811-830): *Via regia* («El camino del Rey»), ed. J.P. Migne, *Patrologia Latina*, vol. 102, París, 1865.
- Teodulfo de Orléans, ep. (c. 761-821): *Carmina* («Poemas»), ed. M.G.H. *Poetae Latini Carolini Aevi*, vol. 1.
- Thegan de Tréveris (ep. 838-844): *Vita Ludovici Imperatoris* («Vida del emperador Luis el Piadoso»), ed. E. Tremp, M.G.H. *Scriptores*, vol. 64, Hannover, 1994.
- *Carmina* («Poemas»), ed. G.H. Pertz, M.G.H. *Scriptores Rerum Germanicarum*, vol. 2, Hannover, 1829.
- Thietmar de Merseburg (ep. 1009-1018): *Chronicon* («Cronicón»), ed. David A. Warner, *Ottonian Germany: the Chronicon of Thietmar of Merseburg*, Manchester, 2001.
- Walafrido Estrabón (Walafrido el Bizco), ab. (c. 830): *De Visionibus Wettini* («En torno a las visiones de Wettin»), ed. J.P. Migne, *Patrologia Latina*, vol. 114, París, 1879.
- *Glossa Ordinaria super Leviticus* («Glosa ordinaria sobre el Libro del Levítico»), ed. J.P. Migne, *Patrologia Latina*, vol. 113.

- *Glossa Ordinaria in Liber Sapientiae* («Glosa ordinaria sobre el Libro de la Sabiduría»), ed. J.P. Migne, Patrologia Latina, vol. 113.
- *De Rebus Ecclesiasticis* («De los asuntos eclesiásticos»), ed. J.P. Migne, Patrologia Latina, vol. 114, París, 1879.
- Widukind De Korvey, *mon. (m. 980): Res Gestae Saxonicae* («Gestas de Sajonia»), ed. P. Hirsch y H.E. Lohmann, M.G.H. Scriptorum Rerum Germanicarum, Hannover, 1935.

Fuentes secundarias

- Aalders, G.J.: *Plutarch's Political Thought*, Oxford, 1982.
- Abels, R.: *Alfred the Great. War, Kingship and Culture in Anglo-Saxon England*, Singapur, 1998.
- Adamson, J.W.: *The illiterate Anglo-Saxon*, Cambridge, 1946.
- Alföldi, A.: *A Conflict of Ideas in the Late Roman Empire*, Oxford, 1952.
- Allott, S.: *Alcuin of York*, York, 1974.
- Alonso-Núñez, J.M.: «La transición del mundo antiguo al medieval en la historiografía. La primera historia universal cristiana: las *Historiae Adversum Paganos* de Paulo Orosio», *De la Antigüedad al Medioevo (siglos IV-VIII)*, III Congreso de Estudios Medievales, Fundación Sánchez-Albornoz, León, 1993, pp. 143-158.
- Althoff, G.: *Otto III*, Darmstadt, 1997, ed. ingl. *Otto III*, Nueva York, 2003.
- Angenendt, A.: *Das Frühmittelalter. Die abendländische Christenheit von 400 bis 900*, Stuttgart, 1990.
- Antelo, A.: «El magisterio isidoriano en la Alta Edad Media. Notas de historia literaria y cultural», *Hispania*, 138, 1978, pp. 56-59.
- Anton, H.H.: *Fürstenspiegel und Herrscherethos in der Karolingerzeit*, Bonn, 1968.
- «Pseudo-Cyprian. De *Duodecim Abusivis Saeculi* und sein Einfluss auf den Kontinent, insbesondere auf karolingische Fürstenspiegel», *Die Iren und Europa im früheren Mittelalter*, ed. H. Löwe, vol. 2, 1982, pp. 568-817.
- «Beobachtungen zum Fränkisch-Byzantinischen Verhältnis in Karolingischer Zeit», *Beiträge zur Geschichte des Regnum Francorum*, ed. R. Schieffer, Sigmaringen, 1990, pp. 77-119.
- Appel, D.: *The Wisdom and Ideas of Plato*, Greenwich, 1962.
- Arquillière, H.X.: «Origines de la théorie des deux glaives», *Studia Gregoriana*, 1, 1947.
- «L'essence de l'Agustinisme politique», *Augustinus Magister*, vol. 2, París, 1954, p. 992 y ss.
- *L'Agustinisme politique: Essai sur la formation des théories politiques du Moyen Age*, París, 1955.
- Aubenque, P.: *La prudence chez Aristote*, París, 1963.
- Azkoul, M.: «*Sacerdotium et Imperium*. The constantinian *Renovatio* according to the Greek Fathers», *Theological Studies*, 32, 1971, pp. 431-464.

- Baldwin, B.: «The Purpose of the *Getica*», *Hermes*, 107, 1979, pp. 489-492.
- Balogh, J.: «*Rex a recte regendo*», *Speculum*, 3, 1928, pp. 580-582.
- Barbero, Abilio: «El pensamiento político visigodo y las primeras uniones regias en la Europa medieval», *Hispania*, 30, 1970.
- Barbero, A.: *Carlo Magno, un padre dell'Europa*, Roma, 2000, ed. esp. *Carlo magno*, Barcelona, 2001.
- Barcala, A.: *Historia de la Teoría Política. Edad Media*, Madrid, 1990.
- «La moralización de la vida pública en los reinos bárbaros. El proyecto de Teodorico y Casiodoro», *Hispania Sacra*, 51, 1999.
- Bark, W.: «Theodoric versus Boethius: vindication and apology», *American Historical Review*, 49, 1944, pp. 410-426.
- «The Legend of Boethius Martyrdom», *Speculum*, 21, 1946, pp. 213-217.
- Barnes, T.D.: «The Emperor Constantine's Good Friday Sermon», *Journal of Theological Studies*, 27, 1976, pp. 416-421.
- *Constantinus and Eusebius*, Cambridge, Mass., 1981.
- Barnish, J.S.: *Maximian, Cassiodorus, Boethius, Theodahad: Poetry, Philosophy and Politics in Ostrogothic Italy*, Nottingham Medieval Studies, Nottingham, 1990.
- Barthélemy, D.: «La chevalerie carolingienne: prélude au XIe siècle», *La Royauté et les élites dans l'Europe carolingienne*, ed. R. Le Jan, Lille, 1998, pp. 159-176.
- Bately, J.M.: «Grimbald of St. Bertin», *Medium Aevum*, 35, 1966, pp. 1-10.
- «The literary prose of King Alfred's Reign: Translation or Transformation?», *Old English Newsletter Subsidia*, 10, 1984, pp. 10-12.
- Bäumli, F.H.: «Varieties and consequences of Medieval Literacy and Illiteracy», *Speculum*, 55, 1989.
- Baynes, N.H.: «The Political Ideas of St. Augustine's *De Civitate Dei*», *Historical Association Pamphlet*, 104, 1936.
- Beaud, B.: «Le savoir et le monarque: le *Traité sur les Nations* de l'empereur byzantin Constantin VII Porphyrogénète», *Annales E.S.C.*, 45, 1990, p. 551 y ss.
- Becker, E.: «Konstantin der Grosse der neue Moses», *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 31, 1910, p. 164 y ss.
- Berges, W.: *Die Fürstenspiegel des hohen und späten Mittelalters*, Schriften der Monumenta Germaniae Historica, 2, Hannover, 1938.
- Bernhardt, J.W.: «Itinerant Kingship and royal monasteries in Early Medieval Germany (circa 936-1075)», *Cambridge Studies in Medieval Life and Thought*, 21, Nueva York, 1993.
- Bertini, F.: «La storiografia in Britannia prima e dopo Beda», *XXXII Settimane di studio del Centro Italiano di studi sull'Alto Medioevo*, Spoleto, 1986.
- Bertolini, Ottorino: «Gothia e Romania», *III Settimane de studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo*, Spoleto, 1956, pp. 13-33.
- Beskov, P.: «*Rex Gloriarum*». *The Kingship of Christ in the Early Church*, Upsala, 1962.
- Beumann, H.: *Widukind von Korvei. Untersuchungen zur Geschichtsschreibung und Ideengeschichte des 10. Jahrhunderts*, Weimar, 1950.
- *Ideengeschichtliche Studien zu Einhard*, Darmstadt, 1962.

- «Imperator Romanorum, Rex gentium: Zu Widukind, III, 76», *Ausgewählte Aufsätze aus den Jahren 1966-1986*, Sigmaringen, 1987, pp. 324-340.
- *Die Ottonen*, Stuttgart, 1991.
- Bezzola, R.R.: *Les origines et la formation de la Littérature courtoise en Occident (500-1200)*, Paris, 1967.
- Bischoff, B.: «Il monachesimo irlandese nei suoi rapporti col continente», *IV Settimane de Estudio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo*, Spoleto, 1957, pp. 121-163.
- «Die europäische Verbreitung der Werke Isidors von Sevilla», *Isidoriana*, León, 1961, pp. 317-344.
- «Die Hofbibliothek unter Ludwig der Frommen», *Medieval Learning and Literature: Essays Presented to Richard W. Hunt*, ed. J.J.G. Alexander, Oxford, 1977, pp. 3-22.
- «Das Benediktinische Mönchtum und die Überlieferung der klassischen Literatur», *Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktiner-Ordens und seiner Zweige*, 92, 1981, pp. 164-190.
- «Libraries and Schools in the Carolingian Revival of Learning», *Manuscripts and Libraries in the Age of Charlemagne*, B. Bischoff y M. Goorman, Cambridge, 1994.
- «The Court Library of Charlemagne», *Manuscripts and Libraries in the Age of Charlemagne*, B. Bischoff y M. Goorman, Cambridge, 1994.
- Blank, W.: «*Prudentia* oder *Prognose*? Zu Zukunftserwartung im Spätmittelalter», *Das Mittelalter*, 1, 1996.
- Bolgar, R.R. (ed.): *Classical Influences on European Culture (500-1500)*, Cambridge, 1971.
- Bonner, Gerald: «*Vera Lux illa est quae illuminat*: the Christian Humanism of Augustine», *Renaissance and Renewal in Christian History*, ed. D. Baker, Oxford, 1977, pp. 1-22.
- Bonner, S.F.: *Education in Ancient Rome from the Elder Cato to the Younger Pliny*, Berkeley, 1977.
- Born, L.K.: «The *specula principis* of the Carolingian Renaissance», *Revue Belge de Philologie et d'Histoire*, 12, 1933, pp. 583-612.
- Borst, A.: «Kaisertum und Nomentheorie im Jahre 800», *Festschrift P.E. Schramm*, Wiesbaden, 1964, pp. 36-51.
- «Das Bild der Geschichte in der Enzyklopädie des Isidors von Sevilla», *Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters*, 22, 1966.
- Boshof, E.: *Ludwig der Fromme*, Darmstadt, 1996.
- Botte, B.: «La Sagesse dans les *Livres sapientaux*», *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 1, 1930.
- Bougard, F.: «Le cour et le gouvernement de Louis II, 840-875», *La Royauté et les élites dans l'Europe carolingienne*, ed R. Le Jan, Lille, 1998, pp. 249-267.
- Boureau, A. (ed.): *La Royauté sacrée dans le monde chrétien*, Paris, 1992.
- «Un obstacle à la sacralité royale en Occident: le principe hiérarchique», *La Royauté sacrée dans le monde chrétien*, ed. A. Boureau, Paris, 1992, pp. 29-37.

- «L'adage *Vox populi, vox Dei* et l'invention de la nation anglaise (VIIIe-XIIe siècle)», *Annales E.S.C.*, 47, 1992, pp. 1073-1074.
- Boyancé, P.: *Le culte des Muses chez les philosophes grecs*, École Française de Rome, 1937.
- «Le platonisme à Rome. Platon et Cicerón», *Études sur l'humanisme cicéronien*, Bruselas, 1970, pp. 222-247.
- Boyd, William: *The History of Western Education*, Londres, 1961.
- Bradley, R.: «Backgrounds of the title *speculum* in medieval literature», *Speculum*, 29, 1954, pp. 100-115.
- Bravo García, A.: «Acercá del Rey ideal en la segunda sofística: su calidad de pacificador», *Helmántica*, 24, 1973.
- Brennan, M.: «The Image of the Frankish Kings in the Poetry of Venantius Fortunatus», *Journal of Medieval History*, 10, 1984.
- Brezzi, P.: «Romani e barbari nel giudizio degli scrittori cristiani dei secoli IV-VI», *Il Passaggio dell'Antichità al Medioevo in Occidente*, IX Settimane de studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, Spoleto, 1962, p. 570 y ss.
- Brouwer, C.: «Égalité et pouvoir dans les Morales de Grégoire le Grand», *Recherches Augustiniennes*, 27, 1994, pp. 97-129.
- Brown, G.: «Introduction: the Carolingian Renaissance», *Carolingian Culture: emulation and innovation*, ed. R. McKitterick, Cambridge, 1994, pp. 1-51.
- Brown, P.: «The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity», *Journal of Roman Studies*, 61, 1971, pp. 80-101.
- *The rise of Western Christendom. Triumph and Diversity (A.D. 200-1000)*, Oxford, 2003.
- Brunhölzl, F.: *Geschichte der Lateinischen Literatur des Mittelalters*, 1975, ed. fr. *Histoire de la littérature latine du Moyen Age*, Lovaina, 1990.
- «Der Bildungsauftrag der Hofschule», *Karl der Grosse: Lebenswerk und Nachleben*, vol. 2, p. 41 y ss.
- Brunt, P.A.: «Stoicism and the Principate», *Papers of the British School at Rome*, 43, 1975.
- BUC, P.: «Pouvoir royal et commentaires de la Bible (1150-1350)», *Annales E.S.C.*, 44, 1982.
- BÜCHNER, K.: «*Humanitas* in der römischen Welt», *Studien zur römischen Literatur*, 5, Wiesbaden, 1965, pp. 47-65.
- Bührer-Thierry, G.: «La reine adultère», *Cahiers de Civilisation Médiévale*, 35, 1992.
- «L'épiscopat en Francie orientale et occidentale à la fin du IXe siècle: substitut ou soutien du pouvoir royal?», *La Royauté et les élites dans l'Europe carolingienne*, ed. R. Le Jan, Lille, 1998, pp. 347-364.
- BULLOUGH, D.A.: *The Age of Charlemagne*, Londres, 1965.
- The educational tradition in England from Alfred to Aelfric: teaching utriusque linguae», *XIX Settimane De Studio del Centro Italiano di studi sull'Alto Medioevo*, Spoleto, 1972, p. 459.
- «*Imagines Regum* and their significance in the Early Medieval West», *Studies in memory of David Talbot Rice*, Edimburgo, 1975, pp. 223-276.

- «Roman Books and Carolingian *Renovatio*», *Renaissance and Renewal in Christian History*, Studies in Church History, 14, Oxford, 1979.
- «Alcuin and the Kingdom of Heaven: Liturgy, Theology and the Carolingian Age», *Carolingian Essays: Andrew W. Mellon Lectures in Early Christian Studies*, ed. U. Blumenthal, Washington, 1983, pp. 1-69.
- «*Aluwinus deliciosus Karoli regis*: Alcuin of York and the shaping of the Early Carolingian Court», *Institutionen, Kultur und Gesellschaft im Mittelalter. Festschrift für Josef Fleckenstein*, Sigmaringen, 1984, pp. 73-92.
- «*Aula renovata*. The Carolingian Court before the Aachen Palace», *Carolingian Renewal. Sources and Heritage*, Manchester, 1991, p. 158 y ss.
- Calmette, J.: *La diplomatie carolingienne. Du traité de Verdun a la mort de Charles le Chauve (843-877)*, París, 1901.
- Cameron, A.: «Agathias on the Early Merovingians», *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa*, 3.^a serie, 37, 1968, pp. 95-140.
- *Procopius and the Sixth Century*, Londres, 1985.
- Campbell, J.: «Asser's Life of Alfred», *The Inheritance of Historiography 350-900*, ed. C. Holdsworth y T.P. Wiseman, Exeter Studies in History, vol. 12, Exeter, 1986, p. 123 y ss.
- Candau Morón, J.M.: «Teocracia y ley: la Imagen de la Realeza en Juliano el Apóstata», *La Imagen de la Realeza en la Antigüedad*, ed. J.M. Candau Morón, F. Gascó, A. Ramírez, Madrid, 1988, pp. 165-189.
- Carile, A.: «Gerarchie e caste», *XLV Settimane de studio sull'Alto Medioevo*, Spoleto, 1998, p. 135 y ss.
- CARLSON, M.L.: «Pagan Examples of Fortitude in the Latin Christian Apologists», *Classical Philology*, 43, 1948, pp. 93-104.
- Carozzi, C.: «Les fondements de la tripartition sociale chez Adalbéron de Laon», *Annales E.S.C.*, 33, 1978, pp. 683-701.
- Carruthers, M.: *The Craft of Thought. Meditation, Rethoric and the Making of Images (400-1200)*, Cambridge, 1998.
- Carver, M.: «Ideology and Allegiance in East Anglia», *Sutton Hoo: Fifty Years Later*, ed. R. Farrell, *American Early Medieval Studies*, 2, Ohio, 1992, p. 181.
- Cary, G.: *The Medieval Alexander*, Cambridge, 1956.
- Cayré, F.: «La notion de Sagesse chez Saint Augustin», *Année Théologique*, 4, 1943, pp. 433-456.
- Cencetti, G.: «Scriptoria e scritture nel monachesimo benedettino», *IV Settimane de estudio del Centro Italiano di studi sull'Alto Medioevo*, Spoleto, 1957, pp. 187-219.
- Chadwick, H.: *Boethius. The consolations of Music, Logic, Theology and Philosophy*, Oxford, 1981.
- Chaney, W.A.: *The Cult of Kingship in Anglo-Saxon England. The Transition from Paganism to Christianity*, Manchester, 1970.
- Chaparro, S.: *Método, praxis y política en Aristóteles: una introducción*, Memoria de Licenciatura inédita, Universidad Autónoma de Madrid.
- Charlesworth, M.P.: «The virtues of a Roman emperor: propaganda and the creation of belief», *Proceedings of the British Academy*, 23, 1937, pp. 105-133.

- Chesnut, G.F.: *The First Christian Histories*, Paris, 1977.
- Classen, P.: *Karl der Grosse, das Papsttum und Byzanz: Die Begründung des karolingische Kaisertums*, Beiträge zur Geschichte des Mittelalters, 8, Sigmaringen, 1985.
- Cochrane, C.N.: *Christianity and Classical Culture*, ed. esp. *Cristianismo y cultura clásica*, México, 1949.
- Codoñer, C.: «Influence isidorienne sur l'évolution des Artes Liberales», *L'Europe héritière de l'Espagne wisigotique*, ed. J. Fontaine, *Rencontres de la Casa de Velázquez*, Madrid, 1992.
- Colish, M.L.: «Carolingian Debates over *Nihil* and *Tenebrae*: A Study in Theological Method», *Speculum*, 59, 1984, pp. 757-795.
- *Medieval Foundations of the Western Medieval Tradition (400-1400)*, Yale University, New Haven, 1997.
- Collins, R.: *Early Medieval Spain. Unity in Diversity (400-1000)*, Londres, 1983.
- «Julian of Toledo and the Education of Kings in Late Seventh Century», *Law, Culture and Regionalism in Early Medieval Spain*, ed. R. Collins, Aldershot, 1992.
- *Early Medieval Europe: 300-1000*, Londres, 1991, ed. esp. *La Europa de la Alta Edad Media: 300-1000*, Madrid, 2000.
- «Theodebert I, *Rex Magnus Francorum*», *Ideal and Reality in Frankish and Anglo-Saxon Society*, ed. P. Wormald, D. Bullough, R. Collins, Oxford, 1983, pp. 7-33.
- «Literacy and the Laity in Early Medieval Spain», *The Uses of Literacy in Early Medieval Europe*, ed. R. McKitterick, Cambridge, 1990, pp. 109-133.
- «Charlemagne and his critics (814-829)», *La Royauté et les élites dans l'Europe carolingienne*, ed. R. Le Jan, Lille, 1998, pp. 193-212.
- Combès, G.: *La doctrine politique de Saint Augustin*, Paris, 1927.
- Congar, Y.: *L'ecclésiologie du Haut Moyen Age*, Paris, 1968.
- Contreni, J.J.: «Inharmonious Harmony: Education in the Carolingian World», *Annals of Scholarship: Metastudies of the Humanities and Social Sciences*, 1/2, 1980, pp. 81-96.
- Córdoba, J.: *Genio de Oriente*, Madrid, 1995.
- Cottrell, A.: «*Auctoritas* and *potestas*: a reevaluation of the correspondence of Gelasius I on papal-imperial relations» *Mediaeval Studies*, 55, 1993, pp. 95-109.
- Courcelle, P.: *Les lettres grecques en Occident de Macrobe à Cassiodore*, Paris, 1943.
- «Nouveaux aspects du platonisme, III: Ambroise lecteur de Macrobe», *Revue de Études Latines*, 34, 1956, pp. 232-239.
- «La postérité chrétienne du Songe de Scipion», *Revue de Études Latines*, 36, 1958, pp. 205-234.
- *La consolation de Philosophie dans la tradition littéraire. Antecedents et postérité de Boèce*, Paris, 1967.
- «Le tyran et le philosophe d'après la *Consolation* de Boèce», *Passagio del mondo antico al medioevo. Da Teodosio a San Gregori magno*, Atti dei Convegni Lincei, 43, Roma, 1980.

- Crenshaw, J.: «Method in Determining Wisdom Influence upon Historical Literature», *Journal of Biblical Literature*, 88, 1969.
- Crépin, A.: «L'importance de la pensée de Grégoire le Grand dans la politique culturelle d'Alfred, roi de Wessex (871-899)», *Grégoire le Grand*, ed. J. Fontaine, París, 1986, pp. 579-587.
- Cristiani, M.: «Dall'unanimitas all'universitas. Da Alcuino a Giovanni Scoto Eri-gena: Lineamenti ideologici e terminologia politica della cultura del secolo IX», *Studi storici*, 100-102, 1978.
- Curtis, E.: *A History of Medieval Ireland*, Londres, 1978.
- Curtius, E.R.: *Europäische Literatur und Lateinisches Mittelalter*, Berna, 1948, ed. esp. *Literatura europea y Edad Media latina*, México, 1955, vol. 1.
- Dagens, C.: *Saint Grégoire le Grand. Culture et expérience chrétiennes*, París, 1977.
- Dagron, G.: «L'empire romain d'Orient au IVe siècle et les traditions politiques de l'Hellénisme. Le témoignage de Thémistios», *Travaux et Mémoires*, 3, 1968, pp. 1-242.
- D'Alverny, M.T.: «Quelques aspects du symbolisme de la *Sapientia* chez les humanistes», *Vº Convegno Internazionale di Studi Umanistici*, Padua, 1960.
- «Le symbolisme de la Sagesse et le Christ de St. Dunstan», *Études sur le symbolisme de la Sagesse*.
- *Études sur le symbolisme de la Sagesse et sur l'iconographie*, Variorum, Aldershot, 1993.
- Darlington, O.G.: «Gerbert the Teacher» *American Historical Review*, 52, 1947, pp. 456-476.
- Davies, W.: «Celtic Kingship in the Early Middle Ages», *Kings and Kingship in Medieval Europe*, ed. A.J. Duggan, Londres, 1993, pp. 101-124.
- Davis, R.H.C.: «Alfred the Great: propaganda and truth», *History*, 56, 1971, pp. 169-182.
- Dawson, C.: «Christianity and the Rise of Western Civilization», *Progress and Religion*, Londres, 1929, pp. 132-142, ed. esp. *Historia de la Cultura cristiana*, México, 1997, pp. 192-193.
- «St Augustine and his age. The City of God», *Monument to St Augustine*, Londres, 1945.
- *The Making of Europe. An Introduction to the history of European unity*, Londres, 1970, ed. esp. *Los orígenes de Europa*, Madrid, 1971.
- Deane, H.: *The Political and Social Ideas of Saint Augustine*, Nueva York, 1963.
- Deanesly, M.: *A History of Early Medieval Europe (476 to 911)*, Londres, 1956.
- Deer, J.: «Zum *Patricius Romanorum* Titel Karls des Grossen», *Archivum Historiae Pontificae*, 3, 1965, pp. 31-86.
- De Graaf, TH.B.: «Plato in Cicero», *Classical Philology*, 35, 1940, pp. 143-153.
- De Jong, M.: «Old Law and new-found power. Hrabanus Maurus and the Old Testament», *Centres of Learning. Learning and Location in Pre-Modern Europe and the Near-East*, Leiden, 1995, pp. 161-174.
- «The Empire as *Ecclesia*: Hrabanus Maurus and biblical *historia* for rulers», *The Uses of the Past in the Early Middle Ages*, ed. Y. Hen y M. Innes, Cambridge, 2000, pp. 191-226.

- Delaruelle, E.: «En réalisant le *Institutione regia* de Jonas d'Orléans. L'entrée en scène de l'épiscopat carolingien», *Mélanges d'histoire du Moyen Age dédiés à la mémoire de Louis Halphen*, Paris, 1951, pp. 185-192.
- «La Gaule chrétienne à l'époque franque», *Revue d'Histoire de l'Église de France*, 38, 1952, pp. 64-72.
- «Charlemagne et l'Église», *Revue d'Histoire Ecclésiastique*, 1953.
- «Jonas d'Orléans et le moralisme carolingien», *Bulletin de Littérature ecclésiastique*, 1954, pp. 129-143 y 222-228.
- Delhaye, P.: «Une adaptation du *De Officiis* au XIIe siècle: *Le Moraliium Dogma Philosophorum*», *Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale*, 16, 1949, pp. 227-258.
- Delisle Burns, C.: *The First Europe: a Study of the Establishment of Medieval Christendom, A. D. 400-800*, Londres, 1947.
- Dempf, A.: *Sacrum Imperium: Geschichts- und Staatsphilosophie des Mittelalters und der Renaissance*, Munich, 1929.
- Depreux, P.: «Nithard et la *res publica*: un regard critique sur le règne de Louis Le Pieux», *Médiévales*, 22/23, 1992, pp. 149-161.
- «Louis le Pieux reconsidéré? A propos des travaux récents consacrés à l'héritier de Charlemagne et son règne», *Francia*, 21, 1994, pp. 181-212.
- Deshman, R.: «*Benedictus monarcha et monachus*. Early Medieval Ruler Theology and the Anglo-Saxon Reform», *Frühmittelalterliche Studien*, 22, 1988, pp. 204-240.
- Deug-Su, I.: *Cultura e ideologia nella Prima Età Carolingia*, Roma, 1984.
- Díaz y Díaz, M.: «La cultura de la España visigótica del siglo VII», *Caratteri del Secolo VII in Occidente*, V Settimane de studio del Centro Italiano di studi sull'Alto Medioevo, vol. 2, Spoleto, 1958.
- «Problemas culturales en la Hispania tardorromana y visigoda», *De la Antigüedad al Medioevo (siglos IV-VIII)*, III Congreso de Estudios Medievales, Fundación Sánchez-Albornoz, León, 1993, pp. 7-32.
- «Más sobre epítetos regiois en la Hispania visigótica», *Studi Medievali*, 12, 1978.
- Dini, V.: «La politica diventa professione: le trasformazioni moderne della figura del custode», *Filosofia Politica*, 9, 1995.
- Dobesch, G.: *Vom Äusseren Proletariat zum Kulturträger: Ein Aspekt zur Rolle der Germanen in der Spätantike*, Amsterdam, 1994.
- Dodds, E.R.: *Pagan and Christian in an Age of Anxiety. Some Aspects of Religious Experience from Marcus Aurelius to Constantine*, Cambridge, 1968, ed. esp. *Paganos y cristianos en una época de angustia*, Madrid, 1975.
- Doyle, E.G.: *Sedulius Scottus: On Christian Rulers and the Poems*, Birmingham, 1983.
- Downey, G.: «The Emperor Julian and the Schools», *Classical Journal*, 53, pp. 97-103.
- Dronke, P.: *Fabula: explorations into the uses of myth in medieval platonism*, Leiden, 1974.
- Dubreucq, O.: *De «Institutione Laicali» de Jonas d'Orléans*, tesis doctoral, Universidad de Lille, 1986.

- Dubuisson, D.: «L'Irlande et la théorie médiévale des trois ordres», *Revue de l'Histoire des Religions*, 188, 1975, pp. 35-63.
- Dumézil, G.: *Mitra-Varuna. Essai sur deux représentations indo-européennes de la souveraineté*, Bibliothèque de l'École des Hautes Études, LVI, Paris, 1940.
- *Jupiter, Mars, Quirinus*, Paris, 1941.
- «Triades de calamités et triades de délits à valeur trifonctionnelle chez divers peuples indo-européens», *Latomus*, 14, 1955.
- *L'idéologie tripartite des Indo-Européens*, Bruselas, 1958.
- Dumoulin, M.: «Le gouvernement de Theodoric d'après les oeuvres de Ennodius», *Revue Historique*, 79, 1902.
- Dumville, D.N.: «King Alfred and the Tenth-Century Reform of the English Church», *Wessex and England from Alfred to Edgar: Six Essays on Political, Cultural and Ecclesiastical Revival*, Woodbridge, 1992, p. 196 y ss.
- Dutton, P.E.: «*Illustre civitatis et populi exemplum*: Plato's *Timaeus* and the Transmission from Calcidius to the End of the Twelfth Century of a Tri-Partite Scheme of Society», *Mediaeval Studies*, 45, 1983, pp. 79-119.
- *The Politics of Dreaming in the Carolingian Empire*, University of Nebraska, 1994.
- Dvornik, F.: «The Emperor Julian Reactionary Ideas on Kingship», *Late Classical and Medieval Studies in Honour of A.M. Friend Jr.*, Princeton, 1955, pp. 71-81.
- *Early Christian and Byzantine Political Philosophy. Origins and background*, Washington, 1966.
- Eastwood, B.S.: «The Astronomy of Macrobius in Carolingian Europe: Dungal's letter of 811 to Charles the Great», *Early Medieval Europe*, 3, 1994, pp. 117-134.
- Eberhardt, O.: «*Via Regia*»: *Der Fürstenspiegel Smaragds von St. Mihiel und seine literarische Gattung*, Münstersche Mittelalter Schriften, 28, Munich, 1977.
- Edelstein, W.: *Eruditio und Sapientia: Weltbild und Erziehung in der Karolingerzeit. Untersuchungen zu Alcuins Briefen*, Friburgo, 1965.
- Edwards, C.T.H.: «Early Medieval Kingship in the British Isles», *The Origins of Anglo-Saxon Kingdoms*, ed. F. Basset, Londres, 1989.
- Ehlers, J.: «Schriftkultur, Ethnogenese und Nationsbildung in ottonischer Zeit», *Frühmittelalterliche Studien*, 6, 1972, pp. 171-187.
- Ensslin, W.: «*Rex Theodericus inlitteratus?*», *Historisches Jahrbuch*, 60, 1940.
- *Theoderich der Grosse*, Munich, 1947.
- «Papst Johannes I als Gesandter Theoderichs des Grossen bei Kaiser Justinus I», *Byzantinische Zeitschrift*, 44, 1951.
- Erdmann, C.: «Das Ottonische Reich als Imperium Romanum», *Deutsches Altertum*, 6, 1943, pp. 412-441.
- Erkens, F.R.: «Der Herrscher als Gotes drút. Zur Sakralität des ungesalbten ostfränkischen Königs», *Historisches Jahrbuch*, 118, 1998.
- Evans, G.R.: *The Thought of Gregory the Great*, Cambridge, 1988.
- Ewig, E.: «Das Bild Constantins des Grossen in der ersten Jahrhunderten des abendländischen Mittelalters», *Historisches Jahrbuch*, 75, 1956.
- «Zum christlichen Königsgedanken im Frühmittelalter», *Das Königtum*, ed. Th. Mayer, Darmstadt, 1965.

- Faes de Mottoni, B.: *Il corpus dyonisiacum nel Medioevo*, Bolonia, 1977.
- Farina, R.: *L'Impero e l'Imperatore cristiano in Eusebio di Cesarea. La prima teologia politica del Cristianesimo*, Biblioteca Theologica Salesiana, serie 1.^a, Zurich, 1966, pp. 27-31.
- «*Episkopos ton ektos* (Eusebio, de Vita Const., IV, 24)», *Salesianum*, 29, 1967, pp. 409-413.
- Ferguson, J.: *Moral Values in the Ancient World*, Londres, 1958.
- Fernández-Ardanaz, S.: «*Ratio et Sapientia*: el problema del método en la escuela de Alejandría y el desarrollo de la metodología sapiencial», *Compostellanum*, 36, 1991.
- Fernández Ubiña, J.: «La Realeza según la Carta de Aristeas», *La Imagen de la Realeza en la Antigüedad*, ed. J.M. Candau et alii, Madrid, 1988.
- Fichtenau, H.: *Das karolingische Imperium. Soziale und geistige problematik eines Grossreiches*, Zurich, 1949.
- «Byzanz und die Pfalz zu Aachen», *Mitteilungen der Osterreichische Institut für Geschichtsforschung*, 59, 1951, pp. 1-32.
- Fisher, D.J.V.: *The Anglo-Saxon Age (circa 400-1042)*, Hong Kong, 1973.
- Flaig, E.: «Weisheit und Befehl: Platons *Politeia* und das Ende der Politik», *Saeculum*, 45, 1994.
- Fleckenstein, J.: *Die Bildungsreform Karls des Grossen als Verwirklichung der «Norma Rectitudinis»*, Friburgo, 1953.
- «Königshof und Bischofsschule under Otto der Grosse», *Archiv für Kulturgeschichte*, 38, 1956, p. 48 y ss.
- *Die Hofkapelle der deutschen Könige (I)*, Schriften der Monumenta Germaniae Historica, 16, Stuttgart, 1959.
- «Einhard, seine Gründung und sein Vermächtnis in Seligenstadt», *Das Einhardkreuz. Vorträge und Studien der Münsteraner Diskussion zum arcus Einhardi*, ed. K. Hauck, Göttingen, 1974, pp. 96-121.
- «Otto der Grosse in seinem Jahrhundert», *Frühmittelalterliche Studien*, 9, 1975, pp. 253-267.
- *Early Medieval Germany*, Amsterdam, 1978.
- «Alcuin im Kreis der Hofgelehrten Karls des Grossen», *Science in Western and Eastern Civilization in Carolingian Times*, ed. Butzer y Lohrmann, Basilea, 1993, p. 4 y ss.
- «Karl der Grosse, seine hofgelehrten und das Frankfurter Konzil von 794», *Das Frankfurter Konzil von 794*, ed. R. Berndt, Maguncia, 1997, pp. 27-46.
- Folz, R.: *Études sur le Culte liturgique de Charlemagne dans les églises de l'Empire*, París, 1951.
- *L'idée d'empire en Occident du Ve au XIVe siècle*, París, 1953.
- Fontaine, J.: *Isidore de Seville et la culture classique dans l'Espagne wisigotique*, París, 1959.
- «Conversion et culture chez les wisigoths d'Espagne», *XIV Settimane de Studi del Centro Italiano di Studio sull'Alto Medioevo*, Spoleto, 1967.
- «El *De Viris Illustribus* de San Ildefonso de Toledo: tradición y originalidad», *Anales Toledanos*, 3, 1971.

- «Fins et moyens de l'enseignement ecclésiastique dans l'Espagne wisigothique», *La Scuola nell'Occidente Latino dell'Alto Medioevo*, Spoleto, 1972.
- *Isidore de Seville. Genèse et originalité de la culture hispanique au temps des Wisigoths*, Turnhout, 2000, ed. esp. *Isidoro de Sevilla. Génesis y originalidad de la cultura hispánica en tiempos de los visigodos*, Madrid, 2002.
- Fontán, A.: *Humanismo romano*, Barcelona, 1974.
- *Letras y poder en Roma*, Pamplona, 2001.
- Fredborg, K.: «Twelfth Century ciceronian Rethoric: Its Doctrinal Development and Influences», *Rethoric Revalued*, ed. B. Vickers, Binghampton, N.Y., 1982, pp. 87-97.
- Freeman, A.: «Theodulf of Orléans and the *Libri Carolini*», *Speculum*, 32, 1957, pp. 663-705.
- «Carolingian Orthodoxy and the Fate of the *Libri Carolini*», *Viator*, 16, 1985, pp. 88-105.
- «Theodulf of Orléans: a Visigoth at Charlemagne's Court», *L'Europe héritière de l'Espagne wisigothique*, ed. J. Fontaine, CNRS-Casa de Velázquez, Madrid, 1992, pp. 185-229.
- Fridh, J.: «Terminologie et formules dans les *Variae* de Cassiodore», *Studia Graeca et Latina Gottoburgensia*, 2, 1956.
- Fried, J.: «Elite und Ideologie oder die Nachfolgeordnung Karls des Grossen vom Jahre 813», *La Royauté et les élites dans l'Europe carolingienne*, ed. R. Le Jan, Lille, 1998, pp. 71-110.
- Froidedond, CH.: «Plutarque et le platonisme», *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II, 36, pp. 185-233.
- Gabrois, A.: «Un mythe fondamental de l'histoire de France au Moyen Age: le *Roi David*, précurseur du *Roi très chrétien*», *Revue Historique*, 287, 1992, pp. 17-21.
- Galán Sánchez, P.J.: *El género historiográfico de la «Crónica». Las crónicas hispánicas de época visigoda*, Cáceres, 1994.
- «La *Chronica* de Juan de Biclario: primera manifestación historiográfica del nacionalismo hispano-godo», *Los Visigodos y su mundo*, ed. A. Méndez, Madrid, 1998, pp. 51-60.
- Gandillac, M.P. de: *La sagesse de Plotin*, Paris, 1952.
- Gandino, G.: «La memoria come legittimazione nell'Età di Carlo Magno», *Quaderni Storici*, 94, 1997, p. 25 y ss.
- Ganshof, F.L.: «Eginhard», *Bulletin de la Société d'Histoire et d'Archéologie de Gand*, 34, 1926, pp. 13-33.
- «La fin du règne de Charlemagne: Une décomposition», *Zeitschrift für Schweizerische Geschichte*, 28, 1948, p. 451 y ss.
- «Charlemagne et l'usage de l'écrit en matière administrative», *Le Moyen Age*, 57, 1951, pp. 1-25.
- «Louis the Pious reconsidered», *History*, 42, 1957, pp. 171-180.
- «L'historiographie dans la monarchie franque sous les merovingiens et les carolingiens», *XVII Settimane di studio del Centro Italiano di studi sull'Alto Medioevo*, vol. 2, Spoleto, 1970, pp. 631-685.

- Ganz, D.: «Bureaucratic Shorthand and Merovingian Learning», *Ideal and Reality in Frankish and Anglo-Saxon Society*, ed. P. Wormald, D. Bullough, R. Collins, Oxford, 1983, pp. 58-75.
- García Gual, C.: «El crepúsculo de la filosofía pagana», *La conversión de Roma. Cristianismo y Paganismo*, ed. José María Candau *et alii*, Madrid, 1990.
- García Herrero, G.: «Sobre la autoría de la *Insultatio* y la fecha de composición de la *Historia Wambae* de Julián de Toledo», *Los Visigodos y su mundo*, ed. A. Méndez, Madrid, 1988, pp. 185-214.
- García Moreno, L.: *El fin del reino visigodo de Toledo. Decadencia y catástrofe*, Madrid, 1975
- «El estado protofeudal visigodo: precedente y modelo para la Europa carolingia», *L'Europe héritière de l'Espagne wisigothique*, ed. J. Fontaine, Collection Casa de Velázquez, 35, Madrid, 1992, pp. 17-43.
- «La oposición a Suintila: Iglesia, Monarquía y Nobleza en el Reino Visigodo», *Polis*, 3, 1991.
- García Pelayo, M.: *El Reino de Dios, arquetipo político. Estudio sobre las fases políticas de la Alta Edad Media*, Madrid, 1959.
- Garin, E.: *Studi sul platonismo medievale*, Florencia, 1958.
- Garrido Luceño, J.M.: «Neoplatonismo y Cristianismo», *La conversión de Roma*, ed. J. M. Candau, F. Gascó, Madrid, 1990.
- Garrison, M.: «The English and the Irish at the Court of Charlemagne», *Charlemagne and his Heritage: 1200 Years of Civilization and Science in Europe*, Turnhout, 1997, vol. 1, pp. 97-123.
- «The Franks as the New Israel? Education for an Identity from Pippin to Charlemagne», *The Uses of the Past in the Early Middle Ages*, ed. Y. Hen y M. Innes, Cambridge, 2000, pp. 114-161.
- Gasco, F.: «Buenos y malos emperadores en Casio Dion», *La Imagen de la Realidad en la Antigüedad*, ed. J.M. Candau Morón, F. Gascó, A. Ramírez, Madrid, 1988.
- «El asalto a la Razón en el siglo II d.C.», *La conversión de Roma*, ed. J. M. Candau Morón, F. Gascó, Madrid, 1990.
- Geary, P.J.: «Germanic tradition and Royal Ideology in the Ninth Century. The *Visio Caroli Magni*», *Frühmittelalterliche Studien*, 21, 1987, pp. 274-294.
- Giacone, R.: «Giustificazione degli *Studia Liberalia*: dalla sacralizzazione alcuiniana all'immanentismo di Giovanni Scoto Eriugena», *Civiltà del Piemonte. Studi in onore di Renzo Gandolfo nel suo settantacinquesimo compleanno*, Turín, 1975, pp. 823-832.
- Gianotti, G.F.: «Il principe e il retore: classicismo come consenso in età imperiale», *Sigma*, 12, 1979, pp. 71-75.
- Gibert, R.: «El Reino Visigodo y el particularismo español», *III Settimane De studio del Centro Italiano di studi sull'Alto Medioevo*, Spoleto, 1956.
- Gibson, M.T.: «Boethius in the Carolingian Schools», *Transactions of the Royal Historical Society*, Fifth Series, 32, 1982.
- Gillingham, J.B.: *The Kingdom of Germany in the High Middle Ages*, Londres, 1971.

- Gilson, E.: *La Philosophie au Moyen Age*, Paris, 1952, ed. esp. *La Filosofía en la Edad Media*, Madrid, 1958.
- *Les Métamorphoses de la Cité de Dieu*, Paris, 1952.
- Ginzburg, C.: «High and Low: the theme of forbidden knowledge in the Sixteenth and Seventeenth Centuries», *Past and Present*, 73, 1976.
- Giordano, O.: *Jordanes e la storiografia del VI secolo*, Bari, 1973.
- Giorgini, G.: «Filosofi o Tecnocrati? Il Dialogo tra Platone e Protagora sul governo dei tecnici», *Filosofia Politica*, 9/3, 1995.
- Giua, M.A.: «Clemenza del sovrano e monarchia illuminata in Cassio Dione 55.14.22», *Athenaeum*, 59, 1981, pp. 330-332.
- Giunta, F.: *Jordanes e la cultura dell'Alto Medio Evo*, Palermo, 1952.
- Gneuss, H.: «Anglo-Saxon Libraries from the conversion to the Benedictine Reform», *Angli e Sassoni al di qua e al di là del mare*, XXXII Settimane di studio del Centro Italiano di studi sull'Alto Medioevo, vol. 2, Spoleto, 1986, pp. 643-688.
- «King Alfred and the history of Anglo-Saxon Libraries», *Modes of Interpretation in Old English Literature: Essays in Honour of Stanley B. Greenfield*, ed. P.R. Brown, Toronto, 1986, pp. 29-49.
- Gnilka, C.: «Dichtung und Geschichte im Werk Claudians», *Frühmittelalterliche Studien*, 10, 1976.
- Godman, P.: *Poets and Emperors. Frankish Politics and Carolingian Poetry*, Oxford, 1987.
- (ed.) *Charlemagne's Heir. New Perspectives on the Reign of Louis the Pious (814-840)*, Oxford, 1990.
- Goetz, H.W.: «Verschriftlichung von Geschichtskennntnissen. Die Historiographie der Karolingerzeit», *Schriftlichkeit im frühen Mittelalter*, ed. U. Schaefer, Tübinga, 1993, pp. 229-253.
- Goffart, W.: «Jordanes and his Three Histories», *The Narrators of Barbarian History*, Princeton, 1988, pp. 248-258.
- Goldberg, E.J.: «More devoted to the equipment of battle than the splendor of banquets: Frontier kingship, martial ritual and early knighthood at the court of Louis the German», *Viator*, 30, 1999, p. 44 y ss.
- González, S.: «La formación del clero en la España visigoda», *Miscelánea Comillas*, 1, 1943, pp. 373-393.
- Gorman, M.: «The Commentary on Genesis of Claudius of Turin and Biblical Studies under Louis the Pious», *Speculum*, 72, 1997, p. 280 y ss.
- Gregory, T.: *Platonismo medievale*, Florencia, 1958.
- Griswald, J.H.: *Archéologie de l'épopée médiévale. Structure trifonctionnelles et mythes indoeuropéens dans le cycle des narbonnais*, Paris, 1981.
- Grundmann, H.: «Litteratus-Illitteratus: Der Wald einer Bildungsnorme von Altertum zum Mittelalter», *Archiv für Kulturgeschichte*, 40, 1958, p. 42 y ss.
- Gudeman, A.: *Historia de la antigua Literatura latino-cristiana*, Zaragoza, 1928.
- Guenée, B.: *Histoire et culture historique dans l'Occident médiéval*, Paris, 1980.
- Guerreau-Jalabert, A.: «La renaissance carolingienne: modèles culturels, usages linguistiques et structures sociales», *Bibliothèque de l'École des Chartes*, 139, 1981, pp. 5-35.

- Haefele, H.: «Studien zu Notkers *Gesta Karoli*», *Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters*, 15, 1959.
- Hagendahl, H.: *Latin Fathers and the Classics*, Goteborg, 1958.
- Halphen, L.: «Grégoire de Tours, historien de Clovis», *Mélanges d'histoire du Moyen Age offerts à Ferdinand Lot par ses amis et ses élèves*, Paris, 1925.
- «Le *De Ordine Palatii* d'Hincmar», *Revue Historique*, 183, 1938, p. 8 y ss.
- «L'idée d'Etat sous les carolingiens», *Revue Historique*, 185, 1939, pp. 59-70.
- «La cour d'Otton à Rome», *A travers l'histoire du Moyen Age*, Paris, 1950, pp. 107-117.
- Hansen, E.T.: *The Solomon Complex. Reading Wisdom in Old English Poetry*, Toronto, 1988.
- Hanson, R.P.C.: «The *Oratio ad Sanctos* attributed to the emperor Constantine and the Oracle of Daphnae», *Journal of Theological Studies*, 24, 1973, pp. 505-511.
- Hartmann, W.: «Die karolingische Reform und die Bibel», *Anuarium Historiae Conciliorum*, 18, 1986, pp. 57-74.
- Heer, F.: «Die Renaissance Ideologie im frühen Mittelalter», *Mitteilungen des Institut für Österreichische Geschichtsforschung*, 57, 1949.
- Heikel, I.: *Die griechisch-römische Biographie nach ihrer literarischen Form*, Berlin, 1931.
- Hen, Y.: *Culture and Religion in Merovingian Gaul (481-751)*, Leiden, 1995.
- Heuss, A.: «Alexander der Grosse und die politische Ideologie des Altertums», *A&A*, 4, 1954, pp. 65-104.
- Hidalgo de la Vega, M.J.: *El intelectual, la Realeza y el poder político en el Imperio Romano*, Salamanca, 1995.
- Hill, T.D.: *Old English Poetry and the Sapiental Tradition*, tesis doctoral, Cornell University, 1968.
- Hillgarth, J.N.: «Historiography in Visigothic Spain», *La Storiografia altomedievale*, Spoleto, 1970.
- «El III Concilio de Toledo y Bizancio», *XIV Centenario del Concilio III de Toledo*, Toledo, 1991, pp. 297-306.
- Hiscock, N.: «The Aachen Capel: A Model of Salvation», *Science in Western and Eastern Civilisation in Carolingian Times*, ed. P.L. Butzer, Basilea, 1993, pp. 115-126.
- Hoeflich, M.H.: «Between Gothia and Romania: the Image of the King in the Poetry of Venantius Fortunatus», *Res Publica Litterarum*, 5, 1982, p. 123 y ss.
- Hoffmann, H.: *Buchkunst und Konigtum im ottonischen und frühsalischen Reich*, MGH Schriften, vol. 30, Stuttgart, 1986.
- «Profil der lateinischen Historiographie im zehnten Jahrhundert», *Il Secolo di Ferro: mito e realta del secolo X*, XXXVIII Settimane De Studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, vol. 2, Spoleto, 1991, pp. 837-903.
- Holte, R.: *Béatitude et Sagesse. Saint Augustin et le problème de la fin de l'homme dans la philosophie ancienne*, Paris, 1960.
- Houben, H.: «*Visio cuiusdam pauperulae mulieris*: Überlieferung und Herkunft eines frühmittelalterlichen Visiontextes», *Zeitschrift für die Geschichte des Oberrheins*, 85, 1976, pp. 31-42.
- Hubert, M.P.H.: «Auctoritas», *Bulletin Du Cange*, 34, 1964, pp. 99-124.

- Hubert, J.: «Les prémisses de la *renaissance carolingienne* au temps de Pépin III», *Francia*, 2, 1975.
- Innes, M.: «Kings, monks and patrons. Political identities and the abbey of Lorsch», *La Royauté et les élites dans l'Europe carolingienne*, ed. R. Le Jan, Lille, 1998, pp. 301-324.
- «The writing of history», *Carolingian Culture: emulation and innovation*, ed. R. McKitterick, Cambridge, 1994, pp. 193-220.
- Iogna-Prat, D.: «Le baptême du schéma des trois ordres fonctionnels. L'apport de l'école d'Auxerre dans la seconde moitié du IXe siècle», *Annales E.S.C.*, 41, 1986, pp. 101-126.
- Isla Frez, A.: «Los reinos bárbaros y el Papado entre los siglos VI y VII», *De la Antigüedad al Medioevo*.
- Jacobsen, P.C.: «Formen und Strukturen der lateinischen Literatur der Ottonischen Zeit», *Il secolo di ferro: mito e realtà del secolo X*, XXXVIII Settimane De Studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 2, Spoleto, 1991.
- Jaeger, C.S.: *The Origins of Courtliness. Civilizing Trends and the Formation of Courty Ideals (939-1210)*, Philadelphia, 1985.
- «Cathedral Schools and Humanist Learning, 950-1150», *Deutsche Vierteljahrschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*, 61, 1987, pp. 572-575.
- *The Envy of Angels: Cathedral Schools and Social Ideals in Medieval Europe (950-1200)*, Philadelphia, 1995.
- Jaeger, W.: *Paideia. Die Formung des griechischen Menschen*, Berlín, 1933; ed. esp. *Paideia. Los ideales de la cultura griega*, Madrid, 1993.
- *Early Christianity and Greek Paideia*, Cambridge, Ma., 1961, ed. esp. *Cristianismo primitivo y paideia griega*, México, 1965.
- Jaski, B.: «The Irish Conception of Early Medieval Kingship and the Old Testament», *Early Medieval Europe*, 7, 1998, pp. 329-334.
- Jones, A.H.M.: «The Constitutional position of Odoacer and Theodoric», *Journal of Roman Studies*, 52, 1962.
- Jones, C.P.: «Aelius Aristides, *Eis Basileia*», *Journal of Roman Studies*, 62, 1972, pp. 134-152.
- Jones, L.W.: «The Influence of Cassiodorus on Mediaeval Culture», *Speculum*, 20, 1945, pp. 433-442.
- Jones, P.F.: «The Gregorian Mission and English Education», *Speculum*, 3, 1928, pp. 335-348.
- Jongkees, A.G.: «*Translatio Studii*: les avatars d'un thème medieval», *Miscellanea Medievalia in memoriam J.F. Niermeyer*, Groningen, 1967.
- Jonsson, E.M.: «La situation du *speculum regale* dans la littérature occidentale», *Études Germaniques*, 42, 1987, pp. 391-408.
- *Le Miroir: naissance d'un genre littéraire*, Paris, 1995.
- Juaristi, J.: *El bosque originario. Genealogías míticas de los pueblos de Europa*, Madrid, 2000.
- Judic, B.: «La tradition de Grégoire le Grand dans l'idéologie politique carolingienne», *La Royauté et les élites dans l'Europe carolingienne*, ed. R. Le Jan, Lille, 1998, pp. 17-58.
- Kampers, F.: «*Rex et Sacerdos*», *Historisches Jahrbuch*, 45, 1925, pp. 495-515.

- Kantorowicz, E.H.: «Plato in the Middle Ages», *Philosophical Review*, 51, 1942, pp. 312-323.
- *Laudes Regiae: A Study in Liturgical Acclamations and Medieval Ruler Worship*, Berkeley, 1949.
- «The Carolingian King in the Bible of San Paolo Fuori le Mura», *Late Classical and Mediaeval Studies in Honor of A.M. Friend Jr.*, ed. Kurt Weitzmann *et al.*, Princeton, 1955.
- *The King's Two Bodies. A Study in Medieval Political Theology*, Princeton, 1957; ed. esp. *Los dos cuerpos del Rey. Un estudio de teología política medieval*, Madrid, 1985.
- Karpf, E.: *Herrscherlegitimation und Reichsbegriff in der ottonischen Geschichtsschreibung des 10. Jahrhunderts*, Stuttgart, 1985.
- Kaske, R.E.: «*Sapientia et Fortitudo* as the controlling theme of *Beowulf*», *Studies in Philology*, 55, 1958, pp. 423-457.
- Keller, H.: «Herrscherbild und Herrschaftslegitimation. Zur Deutung der ottonischen Denkmäler», *Frühmittelalterliche Studien*, 19, 1985, pp. 290-311.
- Kelly, S.: «Anglo-Saxon Lay Society and the Written Word», *The Uses of Literacy in Early Medieval Europe*, ed. R. McKitterick, Cambridge, 1990, pp. 36-62.
- Keynes, S.: «Royal Government and the Written Word in Late Anglo-Saxon England», *The Uses of Literacy in Early Medieval Europe*, ed. R. McKitterick, Cambridge, 1990, pp. 226-257.
- Kirby, D.P.: *The Earliest English Kings*, Londres, 1991.
- Klaeber, F.: «Zu König Aelfred's Vorrede zu seiner Übersetzung der *Cura Pastoralis*», *Anglia*, 47, 1923, pp. 53-65.
- Kleinclausz, A.: *Eginhard*, Paris, 1942.
- Klibansky, R.: *The Continuity of the Platonic Tradition during the Middle Ages*, Londres, 1939.
- Koch, J.: *Artes Liberales von der antiken Bildung zur Wissenschaft des Mittelalters, Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters*, 5, Leiden, 1959.
- Kolmel, W.: «*Regimen Christianum*»: *Weg und Ergebnisse des Gewaltverhältnisses und des Gewaltverständnisses (8. bis 14. Jahrhundert)*, Berlin, 1970.
- Kottje, R.: «Hrabanus Maurus-Praeceptor Germaniae?», *Deutsches Archiv*, 31, 1975, pp. 534-545.
- *Hrabanus Maurus: Lehrer, Abt und Bischof*, Akademie der Wissenschaften und der Literatur Mainz, 4, Wiesbaden, 1982.
- Lacombrade, C.: *Le Discours sur la Royauté de Synesios de Cyrène*, Paris, 1951.
- Ladner, G.: «Die mittelalterliche Reform-Idee und ihr Verhältnis zur Renaissance», *Mitteilungen der Österreichische Geschichtsforschung*, 60, 1952.
- *The Idea of Reform: Its impact on Christian Thought and Action in the Age of the Fathers*, Cambridge, Mass., 1959.
- Lana, I.: «L'ultimo libro dell'*Institutio Oratoria* di Quintiliano: la fondazione teoretica della collaborazione dell'oratore con il principe», *Hispania Romana*, Roma, 1974.
- Laistner, M.L.W.: «The Church's attitude to pagan literature», *History*, 20, 1935.
- «The Library of the Venerable Bede», *Bede: His Life, Times and*, ed. A.H. Thompson, Oxford, 1935, pp. 237-266.

- *Thought and Letters in Western Europe (A. D. 500-900)*, Londres, 1957.
- Lapidge, M.: (& Keynes, S.) *Alfred the Great*, Harmondsworth, 1983.
- «Schools, Learning and Literature in Tenth Century England», *Il Secolo di Ferro: Mito e Realtà del Secolo X*, XXXVIII Settimane di studi del Centro Italiano di Studio sull'Alto Medioevo, Spoleto, 1991, p. 956 y ss.
- Lapôtre, P.: *L'Europe et le Saint-Siège à l'époque carolingienne. Première partie: le pape Jean VIII*, París, 1895.
- Lasso de la Vega, J.S.: «Ética homérica», *Introducción a Homero*, ed. L. Gil, Barcelona, 1984, vol. 1.
- Lebreton, J.: «Le désaccord de la foi populaire et de la théologie savante dans l'Église chrétienne du III siècle», *Revue d'Histoire Ecclesiastique*, 19, 1923, pp. 481-505.
- Le Goff, J.: *Les intellectuels au Moyen Age*, París, 1957, ed. esp. *Los intelectuales en la Edad Media*, Barcelona, 1996.
- *La civilisation de l'Occident médiéval*, París, 1965; ed. esp. *La civilización del Occidente medieval*, Barcelona, 1969.
- «Les trois fonctions indoeuropéennes, l'historien et l'Europe féodale», *Annales E.S.C.*, 34, 1979, pp. 1187-1215.
- «Culture cléricale et traditions folkloriques dans la civilisation mérovingienne», *Annales E.S.C.*, 1967, pp. 780-791; ed. esp. «Cultura clerical y tradiciones folkloricas en la civilización merovingia», *Tiempo, trabajo y cultura en el Occidente medieval*, Madrid, 1983.
- Lehmann, P.: «Das Problem der karolingischen Renaissance», *I problemi della civiltà carolingia*, I Settimane di studi del Centro Italiano di studi sull'Alto Medioevo, Spoleto, 1954.
- «Panorama des Literarischen Kultur des Abendlandes im 7. Jahrhundert», *V Settimane di studio del Centro Italiano di studi sull'Alto Medioevo*, vol. 2, Spoleto, 1958, pp. 845-871.
- Lens Tuero, J.: «De la cultura antigua a la cultura medieval: ética, historiografía, etnografía», *De la Antigüedad al Medioevo (siglos IV-VIII)*, III Congreso de Estudios Medievales, Fundación Sánchez-Albornoz, 1993.
- Leonardi, C.: «Alcuino e la scuola palatina: le ambizioni di una cultura unitaria», *Nascità dell' Europa ed Europa carolingia*, XXVIII Settimane di studio del Centro Italiano di studi sull'Alto Medioevo, Spoleto, 1979.
- Lesne, E.: «Les livres, *scriptoria* et bibliothèques du commencement du VIIIe siècle à la fin du XIe siècle», *Histoire de la propriété ecclésiastique en France*, vol. 4, Lille, 1938.
- *Les écoles en Gaule de la fin du VIIIe à la fin du XIIe siècle*, Lille, 1940.
- Levison, W.: *England and the Continent in the Eighth Century*, Oxford, 1946.
- Leyser, K.J.: *Rule and Conflict in an Early Medieval Society: Ottonian Saxony*, Londres, 1979.
- «Ottonian government», *English Historical Review*, 381, 1981, p. 724 y ss.
- «Ends and Means in Liutprand of Cremona», *Byzantium and the West, c. 850-c. 1200: Proceedings of the XVIII Spring Symposium of Byzantine Studies*, ed. J.D. Howard-Johnston, Amsterdam, 1988, p. 128 y ss.

- «The Ottonians and Wessex», *Communications and Power in Medieval Europe: the Carolingian and Ottonian Centuries*, Londres, 1994, pp. 78-86.
- «*Theophanu Divina Gratia Imperatrix Augusta: Western and Eastern Emperors in the Later Tenth Century*», *Communications and power in Medieval Europe: the Carolingian and Ottonian Centuries*, Londres, 1994, pp. 78-86.
- Liebeschütz, H.: «Wesen und Grenzen des karolingischen Rationalismus», *Archiv für Kultur-geschichte*, 33, 1950, p. 17 y ss.
- Linage Conde, A.: «Un leit-motiv de la Edad Media: la Biblia latina», *Medievalismo*, 3, 1993.
- Lindgren, U.: *Gerbert von Aurillac und das Quadrivium*, Wiesbaden, 1976.
- Llewellyn, P.: *Rome in the Dark Ages*, Londres, 1971.
- Lomas Salmonte, F.J.: «Propaganda e ideología: la Imagen de la Realeza en los panegíricos latinos», *La imagen de la Realeza en la Antigüedad*, ed. J.M. Candau Morón, F. Gascó, A. Ramírez, Madrid, 1988.
- Löwe, H.: «Von den Grenzen des Kaisergedanken in der Karolingerzeit», *Deutsches Altertum*, 14, 1958, p. 345 y ss.
- «*Religio christiana. Rom und das Kaisertum in Einhards Vita Karoli Magni*», *Storiographia e Storia. Studi in onore de Eugenio Dupré Theseider*, Roma, 1974, p. 19 y ss.
- «Die Entstehungszeit der *Vita Karoli Einhards*», *Deutsches Archiv*, 39, 1983, pp. 85-103.
- Loyen, A.: «Sidoine Apollinaire et les dernier éclats de la culture classique dans la Gaule occupée par les Goths», *III Settimane di studio del Centro Italiano di studi sull'Alto Medioevo*, Spoleto, 1956.
- Loyn, H.R.: «The term *ealdorman* in the translations prepared at the time of King Alfred», *English Historical Review*, 68, 1953, pp. 513-525.
- *The Governance of Anglo-Saxon England (500-1087)*, Londres, 1984.
- «Bede's kings: a comment on the attitude of Bede to the nature of secular Kingship», *Trivium*, 26, 1991, pp. 54- 64.
- Ludwig, G.: *Cassiodor: über den Ursprung der Abenländischen Schule*, 1967.
- Macpherson, R.: *Rome in Involution: Cassiodorus «Variae» in their literary and historical setting*, Poznan, 1989.
- Makarius, L.: «Du Roi magique au Roi divin», *Annales E.S.C.*, 25, 1970, p. 668 y ss.
- Mallon, A.: «La Sagesse de l'Egyptien Amen-em-opé et les Proverbes», *B.I.*, 1927, pp. 3-30.
- Marenbon, J.: *From the Circle of Alcuin to the School of Auxerre*, Cambridge, 1981.
- «Carolingian Thought», *Carolingian Culture: emulation and innovation*, ed. R. McKitterick, Cambridge, 1994, pp. 171-192.
- Markus, R.A.: *Saeculum: History and Society in the Theology of St. Augustine*, Cambridge, 1970.
- «Gregory the Great and the origins of a papal missionary strategy», *Studies in Church History*, 6, 1970, pp. 29-38.
- Marrou, H.I.: *Saint Augustin et la fin de la Culture antique*, París, 1958.

- *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité*, Paris, 1965.
- «Isidore de Séville et les origines de la culture médiévale», *Revue Historique*, 235, 1966.
- «Les Arts Libéraux dans l'Antiquité classique», *Arts Libéraux et philosophie au Moyen Age, Actes du Quatrième Congrès International de philosophie médiévale*, Montreal, 1969, p. 13 y ss.
- *Décadence romaine ou Antiquité tardive? IIIe-VIe siècle*, Paris, 1977; ed. esp. *Decadencia romana o Antigüedad Tardía?*, Madrid, 1980.
- «Sinesio de Cirene y el neoplatonismo alejandrino», *The Conflict between Paganism and Christianity*, pp. 145-149.
- Martin, J.: «Inventing Sincerity, Refashioning Prudence», *American Historical Review*, 102, 1997, p. 1323 y ss.
- Martínez Ángel, L.: «Reflexiones sobre el paganismo y la cristianización», *Medievalismo*, 8, 1998.
- Martino, A.B.: *Mentalidades e Historia. La Francia medieval en los siglos IX al XI*, Buenos Aires, 1992.
- Mazza, M.: «L'intellettuale como ideologo: Flavio Filostrato ed uno *speculum principis* del III secolo d.C.», *Governanti e intellettuali. Popolo di Roma e popolo di Dio (I-VI secolo)*, Turín, 1982, pp. 102-111.
- McCormick, M.: «The liturgy of War in the Early Middle Ages: Crises, Litanies and the Carolingian Monarchy», *Viator*, 15, 1984, pp. 1-23.
- *Eternal Victory. Triumphal Rulership in Late Antiquity, Byzantium and the Early Medieval West*, Cambridge, 1986.
- McKitterick, R.: *The Frankish Church and the Carolingian Reforms (789-895)*, Londres, 1977.
- «Charles the Bald (823-877) and his library: the patronage of Learning», *English Historical Review*, 95, 1980, p. 29 y ss.
- *The Frankish Kingdoms under the Carolingians (751-987)*, Nueva York, 1983.
- *The Carolingians and the Written Word*, Cambridge, 1989.
- «The Palace School of Charles the Bald», *Charles the Bald: Court and Kingdom*, ed. J.L. Nelson, Aldershot, 1990, pp. 326-339.
- «Royal patronage of culture in the Frankish Kingdoms under the carolingians: motives and consequences», *Committenti e produzione artistico-letteraria nell'Alto Medioevo occidentale*, XXXIX Settimane de studio del Centro Italiano di studi sull'Alto Medioevo, Spoleto, 1991.
- «Continuity and Innovation in Tenth-Century Ottonian Culture», *Intellectual Life in the Middle Ages: Essays presented to Margaret Gibson*, ed. Lesley Smith, Londres, 1992, pp. 17-18.
- «Ottonian Intellectual Culture in the Tenth Century and the Role of Teophanu», *Early Medieval Europe*, 2, 1993, p. 72 y ss.
- «L'idéologie politique dans l'historiographie carolingienne», *La Royauté et les élites dans l'Europe carolingienne*, ed. R. Le Jan, Lille, 1998, pp. 59-70.
- «Political Ideology in Carolingian Historiography», *The Uses of the Past in the Early Middle Ages*, ed. Y. Hen y M. Innes, Cambridge, 2000, pp. 162-174.

- McLure, J.: «Bede's Old Testament Kings», *Ideal and Reality in Frankish and Anglo-Saxon Society*, ed. P. Wormald, D. Bullough, R. Collins, Oxford, 1983, pp. 76-98.
- Melamed, A.: *The Philosopher-King in Medieval and Renaissance Jewish Political Thought*, Nueva York, 2003.
- Messina, N.: *Pseudo-Eugenio de Toledo: Speculum per un nobile visigoto*, Universidad de Santiago de Compostela, 1983.
- Meyendorff, J.: «Wisdom-Sophia: contrasting approaches to a complex theme», *Studies Ernst Kitzinger*, 243, 1988, pp. 391-401.
- Miller, D.A.: «Sacral Kingship, biblical Kingship and the elevation of Pepin the Short», *Religion, Culture and Society in the Middle Ages*, Michigan, 1987, pp. 131-154.
- Mohr, W.: «Die kirchliche Einheitspartei und die Durchführung der Reichsordnung von 817», *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 72, 1961, p. 8 y ss.
- *Die karolingische Reichsidee*, Aevum Christianum: Salzburger Beiträge zur Religions- und Geistesgeschichte des Abendlands, 5, Münster, 1962.
- Momigliano, A.: «El Cristianismo y la decadencia del Imperio Romano», *The Conflict between Paganism and Christianity in the Fourth Century*, ed. A. Momigliano, Oxford, 1963, ed. esp. *El conflicto entre el paganismo y el Cristianismo en el siglo IV*, Madrid, 1989.
- *Sagesses barbares. Les limites de l'hellenisation*, París, 1984, ed. esp. *La Sabiduría de los bárbaros. Los límites de la helenización*, México, 1988.
- Monteverdi, A.: «Il problema del rinascimento carolino», *I problemi della civiltà carolingia*, I Settimane De studio del Centro Italiano di studi sull'Alto Medioevo, Espoleto, 1954, p. 367 y ss.
- Morrish, J.: «King Alfred Letter as a Source of Learning in England», *Studies in Earlier Old English Prose*, ed. P. E. Szarmach, Albany, N.Y., 1986, pp. 87-107.
- Morrissey, R.: *L'Empereur à la barbe fleurie: Charlemagne dans la mythologie et l'histoire de France*, París, 1997, ed. ingl. *Charlemagne and France. A Thousand Years of Mythology*, Notre Dame University, 2003.
- Munitiz, J.A.: «War and Peace Reflected in Some Byzantine Mirrors of Princes», *Peace and War in Byzantium. Essays in Honor of George T. Dennis*, ed. T.S. Miller, Washington, 1995.
- Munk Olsen, B.: «La réutilisation des classiques dans les écoles», *XLVI Settimane de studio del Centro Italiano di studi sull'Alto Medioevo*, Spoleto, 1999, p. 229.
- Murray, A.: *Reason and Society in the Middle Ages*, Oxford, 1979, ed. esp., *Razón y Sociedad en la Edad Media*, Madrid, 1982.
- Murray, O.: «Aristeas and Ptolemaic Kingship», *Journal of Theological Studies*, 18, 1967.
- Nederman, C.J.: «Nature, Sin and the Origins of Society: The Ciceronian Tradition in Medieval Political Thought», *Journal of the History of Ideas*, 49, 1988, pp. 6-14.
- Nees, L.: *A Tainted Mantle. Hercules and the Classical Tradition at the Carolingian Court*, Philadelphia, 1991.

- Nelson, J.L.: «Gelasius the I's Doctrine of Responsibility», *Journal of Theological Studies*, 18, 1967.
- «The Problem of King Alfred's Royal Anointing», *Journal of Ecclesiastical History*, 18, 1967, p. 309 y ss.
- «Royal Saints and Early Medieval Kingship», *Studies in Church History*, 10, 1973.
- «On the Limits of the Carolingian Renaissance», *Studies in Church History*, 14, 1977.
- «Kingship, Law and Liturgy in the Political Thought of Hincmar of Rheims», *English Historical Review*, 92, 1977, p. 140 y ss.
- «Queens as Jezabels. The Careers of Brunhild and Bathild», *Medieval Women*, ed. D. Baker, *Studies in Church History*, 2, Oxford, 1978, pp. 36-76.
- «Public Histories and Private History in the Work of Nithard», *Speculum*, 60, 1985, p. 259 y ss.
- «Legislation and Consensus in the Reign of Charles the Bald», *Ideal and Reality in Frankish and Anglo-Saxon Society*, ed. P. Wormald, Oxford, 1983, p. 215 y ss.
- «A King across the sea: Alfred in Continental Perspective», *Transactions of the Royal Historical Society*, 5h. ser., 36, 1986, pp. 45-68.
- «Wealth and Wisdom: the politics of Alfred the Great», *Kings and Kingship*, ed. K. Rosenthal, Nueva York, 1986, pp. 31-52 .
- «Translating images of authority: the Christian Roman Emperors in the Carolingian world», *Images of Authority. Papers presented to Joyce Reynolds*, ed. M.M. Mackenzie y C. Roueché, Cambridge, 1989, pp. 194-205.
- «Women at the Court of Charlemagne: a case of monstrous regiment?», *Medieval Queenship*, ed. J.C. Parsons, Nueva York, 1993, pp. 43-61.
- «The Political Ideas of Alfred of Wessex», *Kings and Kingship in Medieval Europe*, ed. A.J. Duggan, Exeter, 1993, pp. 125-158.
- «La cour impériale de Charlemagne», *La Royauté et les élites dans l'Europe carolingienne*, ed. R. Le Jan, Lille, 1998, pp. 177-192.
- «History-writing at the courts of Louis the Pious and Charles the Bald», *Historiographie im frühen Mittelalter*, ed. A. Scharer y G. Schreibelreiter, Viena, 1994, pp. 435-442.
- «Charles le Chauve et les utilisations du savoir», *L'école carolingienne d'Auxerre*, ed. D. Iogna-Pratt, París, 1996, p. 43 y ss.
- «The Intellectual in Politics: Context, Content and Authorship in the Capitulary of Coulaines, November 843», *The Frankish World (650-900)*, Londres, 1996, pp. 155-168.
- «Literacy in Carolingian government», *The Uses of Literacy in Early Medieval Europe*, ed. R. McKitterick, Cambridge, 1990, pp. 258-296.
- «Sicut olim gens Francorum... nunc gens Anglorum: Fulk's Letter to Alfred revisited», *Alfred the Wise. Studies in honour of Janet Bately*, ed. J. Roberts y J.L. Nelson, Londres, 1997, p. 6 y ss.
- Nixon, C.E.V.: «Latin Panegyric in the Tetrarchic and Constantinian Periods», *History and Historians in Late Antiquity*, ed. B. Croke, Hong Kong, 1983, pp. 88-99.

- Noble, T.F.X.: «The Revolt of King Bernard of Italy in 817: Causes and Consequences», *Studi Medievali*, 15, 1974, pp. 315-326.
- *Louis the Pious and the Papacy: Law, Politics and the Theory of Empire in the Early Ninth Century*, Tesis doctoral, Michigan State University, 1974.
- «Literacy and the Papal Government in Late Antiquity and the Early Middle Ages», *The Uses of Literacy in Early Medieval Europe*, ed. R. McKitterick, Cambridge, 1990, pp. 82-108.
- North, H.F.: «Canons and Hierarchies of the Cardinal Virtues in Greek and Latin Literature», *The Classical Tradition: Literary and Historical Studies in Honor of Harry Caplan*, ed. L. Wallach, Ithaca, N.Y., 1996, pp. 165-183.
- Noth, M., y Winston Thomas, D. (eds.): *Wisdom in Israel and in the Ancient Near East*, Leyden, 1955.
- O'Corráin, D.: «Nationality and Kingship in pre-Norman Ireland», *Historical Studies*, 11, ed. T.M. Moody, Belfast, 1978, pp. 5-8.
- Olsen, G.W.: «From Bede to the Anglo-Saxon Presence in the Carolingian Empire», *XXXII Settimane di studio del Centro Italiano di studi sull'Alto Medioevo*, Spoleto, 1986, pp. 328-329.
- Orcástegui, C., y Sarasa, E.: *La Historia en la Edad Media*, Madrid, 1991.
- Orlandis, J.: «En torno a la noción visigoda de tiranía», *Anuario de Historia del Derecho Español*, 29, 1959, pp. 5-43.
- «El Rey visigodo católico», *De la Antigüedad al Medioevo (siglos IV-VIII)*, III Congreso de Estudios Medievales, Fundación, Sánchez-Albornoz, León, 1993, pp. 53-64.
- «Los laicos en los concilios visigóticos», *Anuario de Historia del Derecho Español*, 50, 1980, pp. 177-187.
- Ortenberg, V.: «Aux périphéries du monde carolingien: liens dynastiques et nouvelles fidélités dans le royaume anglo-saxon», *La Royauté et les élites dans l'Europe carolingienne*, ed. R. Le Jan, Lille, 1998, pp. 505-517.
- Ortigue, E.: «L'élaboration de la Théorie des Trois Ordres chez Haymon d'Auxerre», *Francia*, 14, 1988, pp. 27-43.
- Pacaut, M.: *La theocratie. L'Eglise et le pouvoir au Moyen Age*, París, 1957.
- Parsons, W.: «The Medieval Theory of the Tyrant», *Review of Politics*, 4/2, 1942, p. 133 y ss.
- Patlagean, E.: «Byzance, le barbare, le hérétique et la loi universelle», *Ni juif ni grec...*, ed. L. Poliakov, p. 81 y ss.
- Paul, J.: *L'Église et la culture en Occident*, París, 1985; ed. esp. *La Iglesia y la cultura en Occidente (siglos IX-XII)*, Barcelona, 1988, 2 vols.
- *Histoire intellectuelle de l'Occident médiéval*, París, 1998, ed. esp. *Historia intelectual del Occidente medieval*, Madrid, 2003.
- Pavón, P.: «El *Eis Basilea*: un *speculum principis* del siglo III», *Habis*, 28, 1997.
- Payne, A.: *King Alfred and Boethius: an Analysis of the Old English Version of the Consolation of Philosophy*, Madison (Wisconsin), 1968.
- Pérez Jiménez, A.: «El Ideal del buen Rey según Plutarco», *La Imagen de la Realeza en la Antigüedad*, ed. J.M. Candau Morón, F. Gascó, A. Ramírez, Madrid, 1988, pp. 89-113.

- Perry Pride, E.: «Ecclesiastical Legislation on Education (300-1200)», *Church History*, 12, 1943, pp. 235-254.
- Peters, E.: *The Shadow King. «Rex inutilis» in medieval law and literature (751-1327)*, New Haven, 1970.
- Picotti, G.B.: «La politica religiosa di Teoderico», *III Settimane de studio del Centro Italiano di studi sull'Alto Medioevo*, Spoleto, 1956.
- Piganiol, A.: *L'Empire Chrétien*, París, 1947.
- Pirenne, H.: «De l'état de l'instruction des laïques à l'époque mérovingienne», *Revue Bénédictine*, 46, 1934, pp. 165-167.
- *Mahomet et Charlemagne*, Bruselas, 1937, ed. esp. *Mahoma y Carlomagno*, Madrid, 1978.
- Pisapia, A.: «Civilitas e missione divina negli *specula principum* dell'imperatore Giuliano l'Apostata», *Specula principum*, ed. A. De Benedictis, Frankfurt, 1999, p. 267 y ss.
- Plácido, D.: «La teoría de la Realeza y las realidades históricas del siglo IV a.C.», *La imagen de la Realeza en la Antigüedad*, Madrid, 1988.
- Pokorny, R.: «Eine Brief-Instruktion auf dem Hofkreis Karls des Grossen an einen geistlichen *Missus*», *Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters*, 52, 1996, pp. 80-82.
- Portinaro, P.P.: «Aristocrazie artificiali: governo dei custodi, elitismo tecnocracia», *Filosofia Politica*, 9, 1995.
- Pratt, D.R.: *The Political Thought of Alfred the Great*, Tesis doctoral inédita, Universidad de Cambridge, 1999.
- Préaux, C.: *Le monde hellénistique*, París, 1978, ed. esp. *El mundo helenístico*, Barcelona, 1984.
- Quispel, G.: «The Holy Spirit as Woman in *Apocalypse 12*», *Compostellanum*, 34, 1989, pp. 37-39.
- Rabe, S.A.: *Faith, Arts and Politics at Saint-Riquier. The symbolic vision of Angilbert*, Philadelphia, 1995.
- Raby, F.J.E.: *A History of Christian-Latin Poetry from the Beginnings to the Close of the Middle Ages*, Oxford, 1953, 2 vols.
- Rädle, F.: *Studien zur Smaragd von Saint Michel*, Medium Aevum philologische Studien, 29, Munich, 1974.
- Radošević, N.: «The Emperor as the Patron of Learning in Byzantine *Basilikoi Logoi*», *To Ellenikon: Studies in honor of Speros Vryonis, Jr.*, eds. J. Stanojevich et al., Nueva York, 1993, pp. 270-287.
- Recchia, V.: «La poesia cristiana: introduzione alla lettura del *Carmen de Luna* di Sisebuto di Toledo», *Vetera Christianorum*, 7, 1970, pp. 21-58.
- Reuter, T.: «Otto III and the Historians», *History Today*, 41, 1991, p. 23 y ss.
- Reviron, J.: *Les idées politico-religieuses d'un évêque du IX^e me siècle. Jonas d'Orléans et son «De Institutione regia»*. *Etude et texte critique*, París, 1930.
- Reydellet, M.: «Les intentions idéologiques et politiques dans la Chronique d'Isidore de Séville», *Mélanges d'Archéologie et d'Histoire de l'École Française de Rome*, 82, 1970, pp. 363-400.
- *La Royauté dans la littérature latine de Sidoine Apollinaire a Isidore de Séville*, Roma, 1981.

- Riché, P.: «La survivance des écoles publiques en Gaule au Ve siècle», *Moyen Age*, 63, 1957.
- «L'instruction des laïcs en Gaule merovingienne au VIIe siècle», *Caratteri del Secolo VII in Occidente*, V Settimane de studio del Centro Italiano di studi sull'Alto Medioevo, vol. 2, Spoleto, 1958.
- «Recherches sur l'instruction des laïcs du IXe au XIIe siècle», *Cahiers de civilisation médiévale*, 5, 1962, p. 175 y ss.
- «Les bibliothèques de trois aristocrates laïcs carolingiens», *Le Moyen Age*, 69, 1963, pp. 87-104.
- *Éducation et culture dans l'Occident barbare (VI-VIIIe siècles)*, Paris, 1967.
- «L'éducation a l'époque wisigothique: les *Institutionum Disciplinae*», *Anales Toledanos*, 3, 1971.
- *L'empire carolingien (VIIIe-IXe siècles)*, Paris, 1973.
- «*Divina pagina, ratio et auctoritas* dans la theologie carolingienne», *XXVII Settimane de studio del Centro Italiano di studi sull'Alto Medioevo*, Spoleto, 1981.
- *Les carolingiens. Une famille qui fit l'Europe*, Paris, 1983.
- «Les clercs carolingiens au service du pouvoir», *Idéologie et propagande en France*, ed. M. Yardeni, Paris, 1987, p. 14 y ss.
- *Gerbert d'Aurillac, le Pape de l'an mil*, Paris, 1987, ed. esp. *Gerberto. El Papa del Año Mil*, Madrid, 1990.
- Rivera Recio, J.F.: «Los arzobispos de Toledo en el siglo VII», *Anales Toledanos*, 3, 1971.
- Robert, A.: «Les scribes du roi et l'origine des *Proverbes*», *Revue Apologétique*, 1938, pp. 461-467.
- Rodríguez de la Peña, M.A.: «*Imago Sapientiae*: los orígenes del Ideal sapiencial medieval», *Medievalismo*, 7, 1997.
- «La Realeza sapiencial y el ciclo del *Alexandre* medieval: tradición gnómica y arquetipos políticos en la literatura del Occidente latino (siglos XII y XIII)», *Historia, Instituciones, Documentos*, 26, 1999, pp. 459-490.
- «El paradigma de los reyes sabios en el *De Rebus Hispaniae* de Rodrigo Jiménez de Rada», *Sevilla, 1248. Congreso Internacional Conmemorativo del 750 Aniversario de la Conquista de la ciudad de Sevilla por Fernando III*, Madrid, 2000, pp. 757-765.
- Rolfe, J.C.: *Cicero and His Influence*, Nueva York, 1963, pp. 115-119.
- Roques, R.: *L'Univers dyonisien, structure hiérarchique du Monde selon le Pseudo-Denys*, Paris, 1954.
- Rouche, M.: «Miroir des Princes ou Miroir du clergé?», *Committenti e produzione artistico-letteraria nell'Alto Medioevo occidentale*, XXXIX Settimane de studio del Centro Italiano di studi sull'Alto Medioevo, Spoleto, 1991.
- Rucquoi, A.: «El Rey Sabio: cultura y poder en la monarquía medieval castellana», *Repoblación y Reconquista*, Actas del III Curso de Cultura Medieval, Aguilar de Campóo, 1991.
- Ruhbach, G.: «Die politische Theologie Eusebs von Caesarea», *Die Kirche angesichts der konstantinischen Wende*, ed. G. Ruhbach, Darmstadt, 1976, pp. 236-258.

- Sabine, G.H.: *History of Political Theory*, Londres, 1937.
- Sánchez Albornoz, C.: «El aula regia», *Cuadernos de Historia de España*, 5, 1946.
- Sapori, A.: «Moyen Age et Renaissance vus d'Italie: por un remaniement des périodes historiques», *Annales E.S.C.*, 11, 1956, pp. 434-457.
- Sassier, Y.: «L'utilisation d'un concept romain aux temps carolingiens: la *res publica* aux IXe et Xe siècles», *Médiévales*, 15, 1988, pp. 17-29.
- Savigni, R.: «Storia universale e storia ecclesiastica nel *Chronicon* di Freculfo de Lisieux», *Studi Medievali*, 28, 1987, pp. 155-192.
- Sawyer, P.H.: *From Roman Britain to Norman England*, Londres, 1978.
- Schaller, D.: «Vorstrags- und Zirkulardichtung am Hof Karls des Grossen», *Mittelateinisches Jahrbuch*, 6, 1970, pp. 14-36.
- «Der Dichter des *Carmen de Conversione Saxonum*», *Studien zur lateinischen Dichtung des Frühmittelalters*, Stuttgart, 1975, pp. 313-331.
- «Das Aachener Epos für Karls des Grossen», *Frühmittelalterlich Studien*, 10, 1976, pp. 134-168.
- Scharer, A.: «The Writing of History at King Alfred's Court», *Early Medieval Europe*, 5, 1996, pp. 177-206.
- Scheibe, W.: «Alcuin und die *Admonitio generalis*», *Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters*, 14, 1958.
- Schieffer, R.: «Ludwig der Fromme. Zur Entstehung eines karolingischen Herrscherbeinamens», *Frühmittelalterliche Studien*, 16, 1982, pp. 58-73.
- (ed.) *Beiträge zur Geschichte des Regnum Francorum*, Sigmaringen, 1990.
- «Zwei karolingische Texte über das Königtum», *Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters*, 46, 1990, pp. 1-3.
- Schneider, W.C.: «Die *generatio imperatoris* und der *generatio Christi*. Ein Motiv der Herrschaftstheologie Ottos III in Trierer, Kölner und Echternacher Handschriften», *Frühmittelalterliche Studien*, 25, 1991, pp. 226-258.
- Schramm, P.E.: «Das alte und das neue Testament in der Staatslehre und Staatssymbolik des Mittelalters», *La Biblia nell'Alto Medioevo*, X Settimane De Studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, Spoleto, 1963, pp. 229-255.
- «Carlomagno: su pensamiento y sus principios ideológicos», *Anuario de Estudios Medievales*, 1, 1964, p. 22 y ss.
- «Salbung und Krönung bei den Ostfranken bis zur Thronbesteigung König Heinrichs I (919)», *Kaiser, Könige und Päpste*, vol. 2, Stuttgart, 1968.
- «Kaiser Otto III (980-1002): seine Persönlichkeit und sein byzantinischer Hofstaat», *Kaiser, Könige und Päpste*, Stuttgart, 1968, vol. 3, pp. 277-297.
- Schröder, I.: «Zur Überlieferung von *De Institutione Laicali* des Jonas von Orléans», *Deutsches Archiv*, 44, 1988, pp. 83-97.
- Schütt, M.: «The Literary Form of Asser's *Vita Alfredi*», *English Historical Review*, 72, 1957, pp. 209-220.
- Schwab, U.: «Il rapporto tra letteratura anglo-sassone e sassone antica-la sua ambivalenza culturale», *Angli e Sassoni al di qua e al di là del mare*, XXXII Settimane di studio del Centro Italiano di studi sull'Alto Medioevo, vol. 2, Spoleto, 1986, pp. 537-546.

- Semmler, J.: «Reichsidee und kirchliche Gesetzgebung bei Ludwig dem Frommen», *Zeitschrift für Kulturgeschichte*, 71, 1960, pp. 37-43.
- «Pippin III und die fränkischen Kloster», *Francia*, 3, 1975, pp. 88-146.
- «*Renovatio Regni Francorum*. Die Herrschaft Ludwigs des Frommen im Frankenreich, 814-829/830», *Charlemagne's Heir: New Perspectives on the Reign of Louis the Pious (814-840)*, ed. P. Godman y R. Collins, Oxford, 1990, pp. 125-146.
- Senellart, M.: *Les arts de gouverner. Du regimen medieval au concept de gouvernement*, París, 1995.
- Setton, K.M.: *Christian Attitudes towards the Emperor in the Fourth Century*, Nueva York, 1967.
- Shipley Duckett, E.: *Alcuin, Friend of Charlemagne: His World and His Work*, Nueva York, 1951
- Shippey, T.A.: «Wealth and Wisdom in King Alfred's Pastoral Care», *English Historical Review*, 94, 1979, pp. 346-365.
- Siegrist, T.: «Herrscherbild und Weltsicht bei Notker Balbulus», *Geist und Werk der Zeiten*, vol. 8, Zürich, 1963.
- Skehan, P.W.: «The Text and Structure of the Book of Wisdom», *Traditio*, 3, 1945, pp. 1-12.
- Smalley, B.: *Medieval exegesis of Wisdom Literature*, Atlanta, 1986.
- Smyth, A.P.: *King Alfred the Great*, Oxford, 1995.
- Socas, E.: «Paganos y cristianos en los Reconocimientos pseudoclementinos», *La conversión de Roma*, ed. J.M. Candau Morón, F. Gascó, Madrid, 1990.
- Sorabji, R.: «Aristotle on the Role of Intellect in Virtue», *Essays on Aristotle's Ethics*, ed. A. Oksenberg, Berkeley, 1980, pp. 206-214.
- Spörl, J.: «Augustinus-Schöpfer einer Staatslehre?», *Historisches Jahrbuch*, 74, 1955, pp. 62-78.
- Stach, W.: «Bemerkungen zu den Gedichten des Westgotenkönigs Sisebut», *Monumenta Germaniae Historica Schriften*, 6, 1941, pp. 91-93.
- Stancliffe, C.: «Kings who opted out», *Ideal and Reality in Frankish and Anglo-Saxon Society*, ed. P. Wormald, D. Bullough, R. Collins, Oxford, 1983, pp. 154-176.
- Staubach, N.: *Das Herrscherbild Karls des Kahlen: Formen und Funktionen monarchischer Repräsentation im früheren Mittelalter*, Tesis doctoral, Münster, 1981.
- «*Rex christianus*». *Hofkultur und Herrschaftspropaganda in Reich Karls des Kahlen*, 2 vols., Colonia, 1993.
- Steger, H.: «*David rex et propheta*». *König David als vorbildliche Verkörperung des Herrschers und Dichters im Mittelalter nach Bilddarstellungen des 8-12 Jahrhunderts*, Munich, 1961.
- Stengel, E.: «*Imperator und Imperium bei den Angelsachsen*», *Deutsches Altertum*, 16, 1960, pp. 1-65.
- Stenton, F.M.: *Anglo-Saxon England*, Oxford, 1943.
- Stevenson, J.: «Literacy in Ireland: the evidence of the Patrick dossier in the Book of Armagh», *The Uses of Literacy in Early Medieval Europe*, ed. R. McKitterick, Cambridge, 1990, pp. 11-35.

- Story, J.: «Cathwulf, Kingship, and the Royal Abbey of Saint-Denis», *Speculum*, 74, 1999.
- Straub, J.: «Augustins Sorge und die *Regeneratio Imperii*», *Historische Jahrbuch*, 73, 1954, pp. 36-60.
- «Kaiser Konstantin als *episkopos ton ektos*», *Regeneratio Imperii*, Darmstadt, 1972, pp. 119-134.
- Struthers, L.B.: «The Rethorical Structure of the Encomia of Claudius Claudian», *Harvard Studies in Classical Philology*, 30, 1919.
- Sullivan, R.E.: (ed.) *The Coronation of Charlemagne: What did it signify?*, Boston, 1959.
- «The Carolingian Age: reflections on its place in the History of the Middle Ages», *Speculum*, 64, 1989, pp. 267-306.
- Sutherland, J.N.: *Liutprand of Cremona, Bishop, Diplomat, Historian: Studies of the Man and His Age*, Spoleto, 1988.
- Szarmach, P.E.: «The Meaning of Alfred's Preface to the *Pastoral Care*», *Medievalia*, 6, 1980, pp. 57-86.
- Szoverffy, J.: «A la source de l'humanisme chrétien medieval – *romanus et barbarus* chez Venance Fortunat», *Aevum*, 45, 1971, pp. 82-86.
- Teillet, S.: *Des Goths à la nation gothique. Les origines de l'idée de nation en Occident du Ve au VIIe siècle*, Paris, 1984.
- «L'*Historia Wambae* est-elle une oeuvre de circonstance?», *Antigüedad y Cristianismo*, vol. 3.
- Teutsch, L.: «Cassiodorus Senator: Grunder der Klosterbibliothek von Vivarium», *Libri*, 9, 1959.
- Thacker, A.: «Bede's Ideal of Reform», *Ideal and Reality in Frankish and Anglo-Saxon Society*, ed. P. Wormald, D. Bullough, R. Collins, Oxford, 1983, pp. 130-153.
- Théry, G.: «L'entrée du Pseudo-Denys en Occident», *Mélanges Madonnet*, vol. 2, Paris, 1930, pp. 23-30.
- «Scot Erigene traducteur de Denys», *Bulletin du Cange*, 6, 1931.
- Thiebaut, C.: *Cabe Aristóteles*, Madrid, 1988.
- Thompson, J.W.: *The Literacy of the Laity in the Middle Ages*, Nueva York, 1960.
- Townend, G.B.: «Suetonius and his influence», *Latin Biography*, ed. T.A. Dorey, Londres, 1967, pp. 79-111.
- Toynbee, A.J.: *A Study of History*, Oxford, 1972, ed. esp. *La Historia*, Barcelona, 1975.
- Traill, D.A.: *Walahfrid Strabo's «Visio Wettini»*, Lateinische Sprache und Literatur des Mittelalters, Berna, 1974.
- Treadgold, W.: «The revival of Byzantine learning and the revival of the Byzantine State», *American Historical Review*, 84, 1979, pp. 1245-1266.
- «The Macedonian Renaissance», *Renaissances before the Renaissance: Cultural Revivals of Late Antiquity and the Middle Ages*, ed. W. Treadgold, Stanford, 1984, pp. 75-98.
- Tremp, E.: *Studien zu den «Gesta Hludowici Imperatoris» des Trierer Chorbischof Thegan*, Studien des Monumenta Germaniae Historica, 32, Hannover, 1988.

- «Zwischen *stabilitas* und *mutatio Regni*: Herrschafts und Staatsauffassungen in Umkreis Ludwigs des Frommen», *La Royauté et les élites dans l'Europe carolingienne*, ed. R. Le Jan, Lille, 1998, pp. 111-128.
- Troncoso, V.A.: «La *paideia* del príncipe en el tiempo de los Diadocos», *Ancient History Bulletin*, 14, 2000.
- Turcan, R.: «Culto imperial y sacralización del poder en el Imperio romano», *Tratado de Antropología de lo Sagrado* (ed. esp. del *Trattato di Antropologia del Sacro*, Milán, 1992), ed. Julien Ries, t. 3, Madrid, 1997.
- Ullmann, W.: «The Bible and principles of government in the Middle Ages», *X Settimane De studio del Centro Italiano di studi sull'Alto Medioevo*, Spoleto, 1963.
- *A History of Political Thought: The Middle Ages*, Londres, 1965, ed. esp. *Historia del pensamiento político en la Edad Media*, Barcelona, 1992.
- *The Carolingian Renaissance and the Idea of Kingship*, Londres, 1969.
- *A Short History of the Papacy in the Middle Ages*, Londres, 1972.
- *Law and Politics in the Middle Ages: an introduction to the sources of medieval political ideas*, Londres, 1975.
- Vaccari, P.: «Concetto ed ordinamento dello Stato in Italia sotto il governo dei Gotti», *III Settimane De studio del centro Italiano di studi sull'Alto Medioevo*, Spoleto, 1956, pp. 585-594.
- Vauchez, A.: *La spiritualité du Moyen Age occidental (VIIIe-XIIe siècles)*, París, 1985, ed. esp. *La espiritualidad del Occidente medieval (siglos VIII-XII)*, Madrid, 1995.
- Viscardi, A.: «Boezio e la conservazione e trasmissione dell'eredità del pensiero antico», *III Settimane De studio del centro Italiano di studi sull'Alto Medioevo*, Spoleto, 1956, pp. 323-343.
- Vogel, C.: «La reforme culturelle sous Pepin le Bref et sous Charlemagne», *Das Karolingische Renaissance*, ed. E. Patzelt, Graz, 1965, pp. 173-242.
- Von Bezold, F.: «Kaiserin Judith und ihre Dichter Walahfrid Strabo», *Historische Zeitschrift*, 130, 1924, pp. 375-439.
- Von Campenhausen, H.: *Griechische Kirchenväter*, Stuttgart, 1967, ed. esp. *Los Padres de la Iglesia*, vol. 1, *Los Padres griegos*, Madrid, 1974, pp. 157-162.
- Von Lilienfeld, F.: «Frau Weisheit - in byzantinischen und karolingischen Quellen des 9. Jahrhunderts - allegorische Personifikation, Hypostase oder Typus?», *Typus, Symbol, Allegorie*, ed. M. Schmidt, Eichstätter Beiträge, 4, Ratisbona, 1982, pp. 146-186.
- Von Severus, E.: *Lupus von Ferrières: Gestalt und Werk eines Vermittlers antiken Geistesgutes an das Mittelalter im 9. Jahrhundert*, Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums und des Benediktinerordens, 21, Münster, 1940.
- Wallace-Hadrill, J.M.: *The Long-Haired Kings*, Londres, 1962.
- «The *Via Regia* in the Carolingian Age», *Trends in Medieval Political Thought*, ed. B. Smalley, Oxford, 1965, pp. 22-41.
- «Gregory of Tours and Bede: their views of the personal qualities of kings», *Frühmittelalterliche Studien*, 2, 1967, pp. 31-44.
- *Early Germanic Kingship in England and on the Continent*, Oxford, 1971.

- «A Carolingian Renaissance Prince: the Emperor Charles the Bald», *Proceedings of the British Academy*, 64, 1978, p. 155 y ss.
- Wallach, L.: «Charlemagne's *De Litteris Colendis* and Alcuin», *Speculum*, 26, 1951, pp. 288-305.
- *Alcuin and Charlemagne. Studies in Carolingian History and Literature*, Itaca, N.Y., 1959.
- Warmington, B.: «Aspects of Constantinian Propaganda in the *Panegyrici Latini*», *Transactions of the American Philological Association*, 104, 1974, pp. 371-384.
- Weber, H.: *Die Staats- und Rechtslehre Plutarchs von Chaironeia*, Bonn, 1959.
- Weber, W.: *Prudentia gubernatoria*, Tübingen, 1992.
- Wehlen, W.: *Geschichtsschreibung und Staatsauffassung im Zeitalter Ludwig des Frommen*, Lübeck, 1970.
- Weihls, A.: *Pietas und Herrschaft. Das Bild Ludwigs des Frommen in den «Vitae Hludowici»*, tesis doctoral, Munster, 1995.
- Weinfurter, S.: «Idee und Funktion des *Sakralkönigtums* bei den ottonischen und salischen Herrschern (10. und 11. Jahrhundert)», *Legitimation und Funktion des Herrschers. Vom ägyptischen Pharao zum neuzeitlichen Diktator*, eds. R. Gundlach y H. Weber, Stuttgart, 1992, pp. 99-127.
- Weinrich, L.: *Wala. Graf, Mönch und Rebel. Die Biographie eines Karolingers*, Lübeck, 1963.
- Werminghoff, A.: «Die Fürstenspiegel der Karolingerzeit», *Historische Zeitschrift*, 89, 1902, pp. 193-214.
- Werner, K.F.: «Gott, Herrscher und Historiograph. Des Geschichtsschreiber als Interpret des Wirken Gottes in der Welt und Ratgeber der Könige (4. bis 12. Jahrhundert)», *Deus qui mutat tempora. Menschen und Institutionen im Wandel des Mittelalters*, ed. E.D. Hehl, Sigmaringen, 1987, pp. 1-31.
- «*Hludowicus Augustus*: gouverner l'empire chrétien: idées et réalités», *Charlemagne's Heir*, ed. P. Godman y R. Collins, Oxford, 1990, pp. 3-123.
- Wiedemann, T.E.J.: «Between men and beasts: barbarians in Ammianus Marcellinus», *Past perspectives. Studies in Greek and Roman historical writing*, ed. I.S. Moxon, Cambridge, 1986.
- Wifstrand, A.: *L'Église ancienne et la culture grecque*, París, 1962.
- Williams, G.: «Christology and Church-State relations in the Fourth Century», *Church History*, 20, 1951, III, pp. 3-33 y IV, pp. 3-26.
- Williams, R.: «Politics and the Soul: A Reading of the *City of God*», *Milltown Studies*, 19, 1987, p. 58 y ss.
- Wilmart, A.: «L'admonition de Jonas au roi Pépin et le florilège canonique d'Orléans», *Revue Bénédictine*, 45, 1933, pp. 214-233.
- Wolf, G. (ed.): *Zum Kaisertum Karls des Grossen: Beiträge und Aufsätze*, Wege der Forschung, 38, Darmstadt, 1972.
- Wolfram, H.: «Methodische Fragen zur Kritik am Sakralen Königtum», *Festschrift O. Höfner*, Viena, 1968, p. 668 y ss.
- «The Shaping of the Early Medieval Principality as a type of Non-Royal Rulership», *Viator*, 2, 1971, pp. 33-51.

- Wolfram, W.: «Gottisches Königtum und römisches Kaisertum von Theodoricus dem Grossen bis Justinian I», *Frühmittelalterliche Studien*, 13, 1979, p. 78 y ss.
- Wood, I.N.: «Administration, Law and Culture in Merovingian Gaul», *The Uses of Literacy in Early Medieval Europe*, ed. R. McKitterick, Cambridge, 1990, pp. 63-81.
- *The Merovingian Kingdoms (450-751)*, Londres, 1993.
- Wood, M.: «The Making of King Aethelstan's Empire; an English Charlemagne?», *Ideal and Reality in Frankish and Anglo-Saxon Society*, ed. P. Wormald, D. Bullough, R. Collins, Oxford, 1983, pp. 250-272.
- Woodman, T., y West, D. (eds.): *Poetry and Politics in the Age of Augustus*, Londres, 1984.
- Wormald, P.: «Bede and Benedict Biscop», *Famulus Christi*, ed. G. Bonner, Londres, 1976.
- «*Lex scripta et verbum regis*: legislation and Germanic Kingship from Euric to Cnut», *Early Medieval Kingship*, ed. P.H. Sawyer, Leeds, 1977, p. 132 y ss.
- «Bede, *Beowulf* and the conversion of the Anglo-Saxon aristocracy», *Bede and Anglo-Saxon England*, ed. R. T. Farrell, *British Archeological Reports*, 46, Oxford, 1978, pp. 94-95.
- (ed.) *Ideal and Reality in Frankish and Anglo-Saxon Society. Studies presented to John Michael Wallace-Hadrill*, Oxford, 1983.
- «Bede, the *bretwaldas* and the Origins of the *Gens Anglorum*», *Ideal and Reality in Frankish and Anglo-Saxon Society*, ed. P. Wormald, D. Bullough, R. Collins, Oxford, 1983, pp. 99-129.
- «The Uses of Literacy in Anglo-Saxon England and its Neighbours», *Transactions of the Royal Historical Society*, 5h ser., 27, p. 107 y ss.
- Yorke, B.: «The vocabulary of Anglo-Saxon overlordship», *Anglo-Saxon Studies in Archaeology and History*, vol. 2, *British Archeological Reports*, 92, Oxford, 1981, pp. 171-200.
- Xifra, J.: *Las ideologías del poder en la Antigüedad*, Barcelona, 1983.
- Zanker, P.: *Augustus und die Macht der Bilder*, Munich, 1987, ed. esp. *Augusto y el poder de las imágenes*, Madrid, 1992.
- Zimmermann, O.: *The Vocabulary of the «Variae» of Cassiodorus*, The Catholic University of America, 1944.
- Zimmermann, H.: «Gerbert als kaiserlicher Rat», *Gerberto: Scienza, Storia e Mito*, Bobbio, 1985, p. 235 y ss.
- Znaniecki, F. *The Social Role of the Man of Knowledge*, Nueva York, 1940.
- Zotz, T.: «Carolingian tradition and Ottonian-Salian innovation: comparative observations on palatine policy in the Empire», *Kings and Kingship in Medieval Europe*, ed. A.J. Duggan, Londres, 1993, pp. 69-100.
- «Le palais et les élites dans le royaume de Germanie», *La Royauté et les élites dans l'Europe carolingienne*, ed. R. Le Jan, Lille, 1998, pp. 233-248.
- Zwierlein, O.: «Karolus Magnus-alter Aeneas», *Literatur und Sprache in europäischen Mittelalter*, ed. A. Onnerfors et alii, Darmstadt, 1973, pp. 44-52.