



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

Posgrado en Letras

Facultad de Filosofía y Letras
Instituto de Investigaciones Filológicas

*La elocuencia de la sencillez:
la dignificación del sermo humilis
en la literatura cristiano-latina de la Antigüedad tardía*

Tesis

Que para optar por el grado de

**Maestría en Letras
(Letras Clásicas)**

P R E S E N T A

MARCO ANTONIO SALINAS MARTÍNEZ

DIRECTORA DE TESIS: DRA. MARÍA ALEJANDRA VALDÉS GARCÍA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS DE LA UNAM

CIUDAD DE MÉXICO, OCTUBRE DE 2017



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Agradecimientos

No habría terminado *La elocuencia de la sencillez* sin el compromiso y apoyo constantes de la Dra. María Alejandra Valdés García. Este texto guarda detrás su comprensión y tolerancia como persona, y su trabajo siempre incondicional como asesora. Espero en el futuro otra oportunidad para colaborar académicamente con ella, y corresponder así su profesionalismo con un trabajo académico formativo y de calidad y, sobre todo, no extemporáneo.

Debo a mis demás lectores, y ahora miembros del sínodo de mi examen profesional, el dr. Alfonso Javier González Rodríguez, el mtro. José David Becerra Islas, el mtro. Pedro Emilio Rivera Díaz y el mtro. Miguel Ángel Ramírez Batalla, gran parte del peso argumentativo de mi tesis; ellos también le aportaron muchas correcciones, breves, solamente en apariencia porque surgen de mejores conocimientos e ideas sobre mis palabras originales.

A nivel administrativo, no habría concluido mi texto sin el seguimiento administrativo de la mtra. Brenda Franco Valdés y de la secretaria Rocío Marín Trueba. De su parte vi facilidades y trámites ágiles para mis excesivas y repetidas demoras y postergaciones.

Quiero agradecer, antes de finalizar, al dr. Raúl Torres Martínez, quien durante los dos primeros años fue el asesor de mi tesis asignado por la Coordinación del Posgrado en Letras de la Unam. Promoví su cambio por la dra. Valdés con la intención de aligerar su carga de trabajo y beneficiar su salud. Queda entre nosotros, sin embargo, la amistad y el apego por educar en las culturas griega y romana antiguas.

ἀπλοῦς ὁ μῦθος τῆς ἀληθείας ἔφυ,
κοῦ ποικίλων δεῖ τᾶνδιχ' ἐρμηνευμάτων:
ἔχει γὰρ αὐτὰ καιρόν: ὁ δ' ἄδικος λόγος
νοσῶν ἐν αὐτῷ φαρμάκων δεῖται σοφῶν.¹

EURÍPIDES, *Phoen.* 469-72

¹ “Sencillo es el relato de la verdad y no requiere además rebuscados comentarios. Porque los hechos mismos le dan oportunidad. En cambio el discurso injusto, al ser enfermizo de por sí, necesita sabios medicamentos”.

Índice

Introducción	8-16
Capítulo 1: El ambiente intelectual de la Antigüedad tardía	17-48
Interacción entre paganos y cristianos en la Antigüedad tardía	17-31
El concepto παιδεία durante la Antigüedad tardía	31-44
La παιδεία literaria como marca del intelectual tardoantiguo	33-35
Traducción ética	35-36
Funcionalidad política dentro del Estado romano	37-38
Παιδεία y aristocracia	38-40
<i>Curriculum</i> ofrecido por la παιδεία literaria	41-42
Aprovechamiento de la παιδεία literaria por el cristianismo	42-44
Desvalorización de la παιδεία literaria en el cristianismo	44-48
Capítulo 2: La apropiación de la παιδεία literaria por el cristianismo en la Antigüedad tardía	49-76
Motivos de aculturación en la Antigüedad	49-59
La apropiación de la cultura pagana	59-74
Antecedentes en el mundo clásico y en el paleocristianismo	59-64
Aceptación de la cultura clásica	64-65
La formación de grupos intelectuales cristianos y su función dentro de la institución eclesiástica	64-66
Figuras de apropiación de la παιδεία literaria por el cristianismo tardoantiguo	66-76
Capítulo 3: La dignificación de la <i>humilitas</i> en la literatura cristiano-latina	

tardoantigua	77-97
Antecedentes clásicos	77-78
Vertiente socrático-platónica	77-79
Séneca (4 a. C.-65)	79-80
Dignificación del <i>sermo humilis</i> en la literatura cristiano-latina tardoantigua	81-95
<i>Humilis</i> como la Encarnación de Cristo	81-84
<i>Humilis</i> en su sentido social	84-86
<i>Humilis</i> como el <i>sermo humilis</i> bíblico	87-97
Crítica de los autores paganos hacia el <i>sermo humilis</i> bíblico	87-89
Imitación del <i>sermo humilis</i> en la literatura cristiano-latina tardoantigua	89-90
La dignificación del <i>sermo humilis</i> en las literaturas cristianas bíblica y tardoantigua	90-95
Apología agustiniana del <i>sermo humilis</i> bíblico ante las críticas de los paganos	96-97
Conclusiones	98-104
Bibliografía	105-113
Fuentes	105-109
Bibliografía crítica	109-113
Manuales de estilo	113

Introducción

En esta tesis abordo un fenómeno histórico de interés para la filología clásica, la construcción de la παιδεία literaria cristiano-latina durante la Antigüedad tardía, término historiográfico acuñado por el francés Henri Marrou a mediados del siglo XX, y que, siguiendo el esquema tradicional de Peter Brown, comprende del año 200 al siglo V, si no vamos más allá de la época antigua (Inglebert 4 y ss.). Me enfocaré en explicar, contextual e ideológicamente hablando, uno de sus aspectos: la dignificación del *sermo humilis* (“estilo bajo”) bíblico en los escritores cristiano-latinos tardoantiguos. A esto me refiero con el título de la presente investigación “La elocuencia de la sencillez...”.

La dignificación de la sencillez estilística o estilo bajo (*sermo humilis*) ya había sido promovida por los escritores paganos de la Antigüedad. Nombres como el de Platón o el de Séneca nos vienen al camino; ellos vieron en el *sermo humilis* un modo de expresión capaz de portar una verdad trascendental. Incluso, para Séneca y para los escritores cristianos antiguos como lo fue san Pablo (Capítulo 3, 92), el estilo bajo se reconoció como el lenguaje de un hombre moralmente ejemplar: el *sermo humilis* es propio del filósofo estoico que se emancipa del conocimiento barroco y superficial, para luego alcanzar una cima moral (Capítulo 3, 79-80).

Encontramos la enunciación literal de la dignificación cristiano-latina del *sermo humilis* bíblico, por ejemplo, en el apartado veintiséis del libro IV del *De doctrina christiana* de Agustín de Hipona, una parte de la obra donde su autor describe la cualidad principal del estilo de composición de los escritores bíblicos: *Haec illi locuti sunt, nec ipsos decet alia nec alios ipsa. Ipsis enim congruit; alios autem, quanto videtur humilior,*

*tanto altius non ventositate, sed soliditate transcendit.*² La superioridad que atribuye aquí Agustín de Hipona al *sermo humilis* bíblico se fundamenta en la dignificación espiritual —referida en este pasaje con la palabra latina *soliditas*— otorgada por la tradición cristiana tardoantigua a la sencillez estilística de las Sagradas Escrituras. Vislumbramos cuál es esta dignificación espiritual en la evolución de la sensibilidad literaria que el mismo Agustín de Hipona nos narra en sus *Confessiones*:

*Itaque institui animum intendere in scripturas sanctas et videre quales essent. et ecce video rem non compertam superbis neque nudatam pueris, sed incessu humilem, successu excelsam et velatam mysteriis, et non eram ego talis ut intrare in eam possem aut inclinare cervicem ad eius gressus. non enim sicut modo loquor, ita sensi, cum attendi ad illam scripturam, sed visa est mihi indigna quam Tullianae dignitati compararem. tumor enim meus refugiebat modum eius et acies mea non penetrabat interiora eius. uerum autem illa erat quae cresceret cum parvulis, sed ego dedignabar esse parvulus et turgidus fastu mihi grandis videbar.*³

El capadocio Gregorio Nacianceno (*PG* 36:508b) asimismo expresará esta convicción diciendo que la educación más noble que poseen los cristianos —la que se deduce de la doctrina de las Sagradas Escrituras— se lee despojada de cualquier ornamento retórico (*κομψός*) y de gloria alguna (*φιλόθυμος*). De acuerdo con Robert Kaster (79-83), este

² *Doctr. chr.* 4.26: “Aquellos [los autores bíblicos] han dicho todo esto, y con una elocuencia acorde con ellos y no con otros. Y, en verdad, mientras [esta elocuencia] les [a los intelectuales paganos] parezca más humilde, trascenderá con mayor profundidad no por su ornamento, sino por su solidez”. En esta tesis todas las traducciones son personales. Cuando me he apoyado en alguna otra, lo indico.

³ *Conf.* 3.5.9: “Así me decidí a dedicarme de lleno a las Sagradas Escrituras y ver de qué clase eran. Y heme aquí, viendo una cosa que no se ha revelado a los soberbios, ni se muestra tal cual a los niños, sino que es humilde en su llegada, gallarda en su modo de andar y cubierta de misterios; pero, yo no estaba aún preparado para penetrar en ella o inclinar mi cuello ante su paso. Entonces, cuando me aboqué sobre aquella escritura, no pensé como ahora pienso, sino cuán indigna me pareció al compararla con la majestuosidad tulliana, pues mi arrogancia rehuía a su estilo y mi agudeza no penetraba sus recovecos. Sin embargo, era ella la que podía crecer con los más pequeños, pero yo me indignaba de ser pequeño y me veía muy por encima colmado de una enorme presunción”.

mismo ideario estilístico lo encontramos, en Oriente, en cristianos como Teodoreto y, en Occidente, en san Jerónimo.⁴

En esta tesis contextualizaremos históricamente la dignificación del *sermo humilis* bíblico presente en la literatura cristiano-latina tardoantigua, a fin de contar con un marco más amplio en su análisis. Tomando como punto de partida el *De doctrina christiana*, —concluido antes del 426 o 427—,⁵ ubicamos la dignificación del *sermo humilis* bíblico en el ambiente intelectual de la Antigüedad tardía. Ahora bien, diremos que la dignificación agustiniana, y en general cristiano-latina, del *sermo humilis* bíblico, se gestó en las directrices del sistema de educación pagano de la época, institución retomada por Peter Brown en su estudio de la παιδεία (“cultura”) tardoantigua.⁶ A grandes rasgos, la παιδεία literaria donde se gestó la dignificación del *sermo humilis* bíblico en la literatura cristiana tuvo como protagonistas principales a paganos y a cristianos. Ambos bandos interactuaron en un ambiente de apertura intelectual. Más bien, fueron los historiadores cristianos de la Antigüedad tardía quienes, en su estrategia por presentar el cristianismo como una religión victoriosa, etiquetaron a paganos y a cristianos como “antagonistas” (Rappe 405, n. 1). Sin embargo, en esta investigación asumo una postura más objetiva —resultado de la lectura de bibliografía crítica actual (Brown, Fitzgerald, Kaster, Moreschini & Norelli, Rapp, Rappe, Watts)—, a fin de evitar ver un conflicto, a no ser en el plano religioso, en la interacción de ambos grupos sociales. Con base en esta bibliografía, vemos

⁴ No conozco literatura crítica al respecto, pero en la tesis resultará muy conveniente señalar la semejanza que existe entre la dignificación cristiana del *sermo humilis* bíblico y la teoría estilística de Séneca, enfocada en definir un estilo de composición para el filósofo estoico. Así como lo dijimos antes, en el Capítulo 3 (79-80) se perciben dos ideas principales en la teoría estilística del filósofo de la Hispania, que convergen con el ideario cristiano: en las palabras de Séneca, “el discurso empeñado en la verdad debe mostrarse sin adornos y sencillo; aquel que gusta al pueblo no contiene verdad alguna” (*Ep.* 40.4); y “tal es el estilo de los hombres cual es su vida” (*Ep.* 114.1).

⁵ Ver la nota 18.

⁶ Peter Brown abordó sumariamente en su *Power and Persuasion in Late Antiquity* (35-70) las distintas expresiones de la παιδεία de la Antigüedad tardía: su naturaleza clasista y conservadora, su dimensión ética, sus intereses literario-filosóficos. Este será un tema de nuestro Capítulo 1.

que los paganos y los cristianos de la época poseían un mundo semejante de ideas. Los temas filosóficos son un ejemplo. Agustín de Hipona, así, afirmó en su *De civitate Dei* que los neoplatónicos eran intelectualmente capaces de comprender predicados filosóficos ya antes vislumbrados por el cristianismo,⁷ quizás con la intención de presentar su fe a estos paganos como una alternativa espiritual viable.

Desde el punto de vista de la antropología social y cultural, la apertura ideológica del ambiente intelectual de la Antigüedad tardía donde convivieron paganos y cristianos, se debe a que la formación literaria ofrecida por el sistema de educación tardoantiguo constituyó una marca de distinción social para ambos grupos (Emberling 300-4):⁸ un intelectual tardoantiguo, pagano o cristiano, evidenciaba con su cultura literaria la pertenencia a la sociedad aristocrática del Imperio romano y no a una confesión religiosa determinada (Bowersock & Brown & Grabar 341-3). Emblema de prestigio social, este fue el valor de la formación literaria de los aristócratas, ya como paganos ya como cristianos, en la sociedad imperial.

Aunque muchos cristianos se apegaron a la παιδεία literaria clásica —como san Jerónimo, quien fue censurado por el Juez celestial: [...] «*mentiris, ait, Ciceronianus es, non Christianus; ubi thesaurus tuus, ibi et cor tuum*»—,⁹ con frecuencia los cristianos que,

⁷ *Civ. Dei* 10.29.2.

⁸ En el ámbito de la antropología social y cultural, Geoff Emberling (300-4) define esta distinción social como *etnicidad*, el acto de auto-reconocimiento con el que distintos individuos (en nuestra tesis: los paganos y los cristianos que participaron del sistema de educación de la Antigüedad tardía) señalan su pertenencia a un mismo grupo social (en nuestra tesis: la aristocracia romana tardoantigua). Para él la identidad social se confirma por medio de marcas muy diversas, como la posesión de un ancestro o de un descendiente común, ideas construidas en torno a un tiempo pasado, percepciones de injusticia en el pasado o en el presente, la esperanza de una futura reunificación política o hablar una lengua que sea inteligible para todos los miembros del grupo (en nuestra tesis: la posesión de la formación literaria extraída del sistema de educación pagano tardoantiguo). Según Emberling, los grupos étnicos existen en implicación con amplias entidades sociopolíticas, usualmente el Estado. Para nuestra tesis es importante mencionar que los grupos sociales antiguos que mantuvieron un contacto con entidades estatales, se conservaron como tales cuando estas últimas se desarticulaban; tal es el caso de los cristianos y el Imperio romano, respectivamente. Una definición semejante del término *etnicidad* la da Mike Morris (84).

⁹ San Jerónimo, *Ep.* 22.30: “[...] mientes, dijo, eres ciceroniano, no cristiano; donde está tu tesoro allí está tu corazón”.

con una preparación ascética y una παιδεία literaria lograda, alcanzaron un cargo en la Iglesia, intentaron encontrar un equilibrio entre los alcances del saber secular y sus aspiraciones religiosas... «En privado me dedicaré a la filosofía (la de Cristo), pero en público contaré fábulas en mis enseñanzas»,¹⁰ fue una exigencia personal que dejó en claro el antes neoplatónico Sinesio de Cirene cuando le pedían aceptar el obispado; no estaba dispuesto a abandonar sus ideas filosóficas paganas (*fabulae*).



Con la intención de articular lo mejor posible lo antes dicho y de formular la conclusión que anotamos en seguida, abajo, consagraremos las dos primeras partes de esta tesis a allanar el terreno que dé cuenta del marco filosófico-religioso —es decir, el contexto— en torno a la dignificación del *sermo humilis* bíblico en la literatura cristiano-latina de la Antigüedad tardía. Dedicaremos el primer capítulo, así pues, a historizar la época, y llamaremos la atención sobre la apertura ideológica de su ambiente intelectual, en el que paganos y cristianos se alimentaban de una misma παιδεία literaria. Luego, en el segundo capítulo, expondremos la apropiación de la παιδεία literaria pagana por parte del cristianismo tardoantiguo, ya que este proceso histórico fue la consecuencia obvia de la convivencia intelectual entre paganos y cristianos en la Antigüedad, ante la carencia en el cristianismo antiguo de un sistema educativo propio. El capítulo tercero contendrá, en su totalidad, un recuento representativo de la dignificación del *sermo humilis* bíblico en la literatura cristiano-latina de la Antigüedad tardía. Dado que en los dos capítulos anteriores ya planteamos una continuidad histórica entre paganos y cristianos, al inicio de este capítulo asentaremos los antecedentes clásicos de la dignificación cristiana del *sermo humilis* bíblico. Como mencionamos arriba, en el caso del filósofo Séneca, expondremos la

¹⁰ *Cartas* 105.85-90.

proyección del estilo bajo en la dimensión ética del ser humano. Es aquí donde se hará presente el filósofo excelente de Séneca, portador de un estilo de composición acorde con su doctrina. Después, ya comenzamos nuestro esbozo de la historia espiritual del término latino *humilis* en la literatura cristiano-latina de la Antigüedad tardía, adjetivo que —según Erich Auerbach en su obra *Lenguaje literario y público en la baja latinidad y la Edad Media*— fue utilizado por los autores cristiano-latinos de entonces para conceptualizar el *sermo humilis* bíblico. Finalmente, las conclusiones estarán dedicadas a explicar por qué la dignificación cristiana del estilo bajo bíblico representa un producto teórico que inviste valores espirituales auténticamente cristianos, aun cuando en esa época de la Antigüedad el cristianismo se había declarado un deudor intelectual de la cultura pagana.



En principio, será muy valioso retomar en nuestra investigación algunos debates historiográficos e investigaciones previas sobre el tema que nos ocupa. Cuando ilustremos el contexto histórico en el Capítulo 1, cuestionaremos la sombra de antagonismo con que se inviste la interacción de paganos con cristianos en la Antigüedad tardía, pues la cultura intelectual de ambos fue, según dijimos, muy semejante por participar de un mismo sistema de educación, el cual fue ajeno a alguna preferencia religiosa. En el Capítulo 2, será necesaria otra actualización bibliográfica relacionada con la aportación de la *παιδεία* literaria pagana en el desarrollo de la literatura cristiana en la Antigüedad tardía.

Mi investigación tiene la ventaja de que la bibliografía consultada ha tratado todos los aspectos teóricos de nuestro tema —aunque de manera independiente, sin analizar sus respectivas implicaciones—. No existe, así, ninguna idea de nuestra investigación carente de fundamento bibliográfico. Mi labor, en este sentido, se ha orientado a conjuntar y dar un rumbo al material bibliográfico, hallando en la época el clima mental afín a la

dignificación del *sermo humilis* bíblico entre los cristianos tardoantiguos. Contribuye mucho aquí hacer un recuento de los principales fundamentos bibliográficos de nuestros argumentos: R. P. H. Green (edición moderna del *De doctrina christiana* y traducción literaria al inglés); Bowersock & Brown & Grabar, Fitzgerald, Reynolds, Watts, Wilson (cronología y descripción de la cultura desarrollada durante la Antigüedad tardía); Kaster (exposición sobre la naturaleza de la cultura literaria en la Antigüedad tardía); Cameron, Moreschini & Norelli, Rappe (apropiación de la cultura clásica por el cristianismo); Baldwin y Kennedy (construcción de la teoría retórica de Agustín de Hipona y apropiación agustiniana de la tradición retórica clásica); Brown (biografía intelectual de Agustín de Hipona); Rapp (formación intelectual y espiritual de los obispos cristianos); Merino (filosofía cristiana tardoantigua), Morris (conceptos antropológicos), MacFarland (conceptos teológicos).

Asimismo, me gustaría indicar una herramienta que me permitió establecer algunos marcos teóricos en la comprensión de la cultura literaria cristiana de la Antigüedad tardía: la aplicación de conceptos formulados en la investigación académica moderna. El análisis de la información extraída de la bibliografía en el molde de estas definiciones me llevó a formular deducciones estructurales en el estudio de la dignificación del *sermo humilis* bíblico en la literatura cristiano-latina tardoantigua. Este es el listado de los conceptos (en cursivas), junto con las deducciones que obtuve al aplicarlos: *etnicidad*, la *παιδεία* literaria tardoantigua señala la pertenencia de su poseedor a la aristocracia romana imperial; *παιδεία literaria tardoantigua*, la cultura literaria provista por el sistema de educación de la Antigüedad tardía posee características particulares de esa época; *aculturación*, la reorientación de la *παιδεία* literaria pagana a los fines cristianos fue parte de la construcción de la etnicidad cristiana tardoantigua; *revelación*, el empleo del saber secular

por parte de los intelectuales cristianos tardoantiguos trajo consigo repercusiones espirituales.

Y, por último, me gustaría aclarar algunas características del formato de mi tesis.

Es notorio que tanto en el índice como en el cuerpo del texto no utilicé la numeración decimal de números arábigos (1, 1.1, 1.2...) para jerarquizar la información o para indicar la importancia de esta información. De acuerdo con Martínez de Sousa esta práctica es propia de las obras técnicas y científicas. Por ello, señalé la jerarquía de la información variando la grafía de los títulos de los capítulos, de sus temas, subtemas, apartados, así como lo dicta el editor mencionado (451-2): yendo de lo general a lo particular, los títulos de los capítulos con una letra dos puntos mayor (14) que la del cuerpo del texto (12); los títulos de los temas, con **negrita redonda**; los títulos de los subtemas, con **negrita cursiva**, y los títulos de los apartados, con **VERSALITA NEGRITA REDONDA**...

Luego, pueden generar confusión qué señalan los números escritos dentro de los paréntesis a lo largo del texto. Aquí sigo un estilo de citación textual, descrito en *Coordenadas para la escritura*, de Irma Munguía, manual de estilo para los textos humanísticos. Lo resumo. Si a un costado de los números entre paréntesis se encuentra el nombre de un autor o de un personaje de la Antigüedad, dichos números corresponden a los años de su vida. En todos los casos, a no ser que se lean las abreviaturas a. C., los años pertenecen a la Era Común. Cuando algunos números entre paréntesis son acompañados por el nombre o apellido de un autor, los números señalan la parte de la única obra de ese autor citada en la Bibliografía; y cuando son acompañados por el nombre o apellido de un autor y por una obra, los números indican la parte de esa obra escrita del autor. Los otros números entre paréntesis indican páginas de la tesis.

En las abreviaturas de las obras antiguas —paganas o cristianas— sigo el formato del manual *SBL Handbook of Style for Ancient Near Eastern, Biblical and Early Christian Studies*. En la Bibliografía indico con un asterisco (*) cuáles son las obras antiguas cuyo texto original en griego o latín consulté, (por ello en la tesis uso la abreviatura de su título en latín cuando lo cito). Si únicamente consulté la traducción de una obra antigua (la registrada en la Bibliografía), escribo o abrevio entre paréntesis el nombre de esta obra en la lengua de su traducción. Y, ya que su criterio es más específico, sigo el *The Chicago Manual of Style* para puntuar las referencias a las obras antiguas o a sus partes.

En otro orden de cosas, aclaro también que mis traducciones al español de los textos originales en griego y en latín citados buscan comunicar en nuestra lengua el sentido de las ideas en los originales, mas no alguna pretensión literaria. Ello explica por qué originales griegos o latinos en verso fueron tratados como textos en prosa.

Capítulo 1: El ambiente intelectual de la Antigüedad tardía

Interacción entre paganos y cristianos en la Antigüedad tardía

La Antigüedad tardía fue otro de los escenarios donde los cristianos enriquecieron su cultura gracias, en gran medida, a las dinámicas de interacción que sostuvieron con los “paganos”, término este con el que la cancillería romana identificaba a los no cristianos en una sociedad ya cristianizada.¹¹ Desde la óptica de los estudios antropológicos, la aceptación en esa época de elementos culturales paganos por parte del cristianismo ejemplifica un fenómeno histórico llamado “aculturación”, esto es, la modificación paulatina de la identidad de un grupo social al entrar en contacto con otro (Morris 1). Aquí, en nuestra tesis, emplearemos el término *aculturación* para referir la reorientación de la cultura pagana a los fines cristianos, dentro del proceso de construcción de la identidad cristiana durante la Antigüedad tardía.

Cabe decir que el de los cristianos fue uno entre los varios casos de aculturación suscitados en la Antigüedad: en la Grecia helenística, los romanos asimilaron de los griegos convenciones formales para escribir su propia literatura; también, judíos de la diáspora en Alejandría, como Filón, se apoyaron en el platonismo medio para ofrecer a sus propios connacionales judíos y a los gentiles su religión investida de una lógica racional (Piñero 127-31).

A partir de estudios recientes sobre el tema, el día de hoy sabemos que la interacción entre paganos y cristianos que envolvió este proceso de aculturación no fue

¹¹ En el *Codex Theodosianus* (16.5.46), una obra judicial de espíritu romano-cristiano publicada en el 438 por mandato del emperador Teodosio II, la palabra *pagani* se utiliza como un término que engloba tanto a judíos como a gentiles o a herejes: [...] *ne donatistae vel ceterorum vanitas haereticorum aliorumque eorum, quibus catholicae communionis cultus non potest persuaderi, iudaei adque gentiles, quos vulgo paganos appellant, arbitrentur legum ante adversum se datarum constituta tepuisse* [...] (“[...] los donatistas o la vanidad de otros herejes y de otros tantos iguales a ellos —a quienes la Iglesia no puede convencer de convertirse a la comunión católica—, incluyamos a los judíos y también a los gentiles, conocidos vulgarmente como *paganos*, todos ellos no deben de pensar que lo establecido en las leyes promulgadas hace tiempo en contra suya será más tolerante con ellos [...]”. Las cursivas son mías.

esencialmente conflictiva (Brown, *Christianization...* 632 y ss.; *Power and Persuasion...* 126-46, Cameron 667 y ss.; Kaster 70 y ss.; Rape 407-8; Watts 14 y ss.). De hecho, los cristianos, un grupo social emancipado por completo del judaísmo hacia fines del siglo II, participaron del mismo ambiente intelectual —y también del mismo sistema de educación— que los paganos durante la Antigüedad tardía. No debe apreciarse, de modo tajante, a paganos y a cristianos como dos actores antagonistas. Antes bien su interacción fue muy fructífera.

Me parece muy representativo de la cercanía intelectual de paganos con cristianos durante la Antigüedad tardía un pasaje del *De civitate Dei* de Agustín de Hipona, en el cual su autor pone en primer plano las coincidencias ideológicas entre ambos grupos sociales al refutar las críticas que el neoplatónico Porfirio (232-303) había proferido en contra de la figura de Cristo. Se sabe (Cross 1309) que en su obra perdida *Κατὰ Χριστιανῶν*, *Contra los cristianos*, Porfirio había negado la Encarnación de Cristo —un maestro por el cual Agustín de Hipona sentía admiración— porque su muerte en la cruz contradecía su naturaleza divina. Un poco más de un siglo después, Agustín de Hipona le preguntó al escucharlo: [...] *quid, inquam, vobis incredibile dicitur, cum dicitur Deus assumpsisse humanam animam et corpus?*¹² Para el africano la impiedad de Porfirio no se encontraba en sus aseveraciones: Agustín de Hipona piensa que la hermandad cultural entre neoplatónicos y cristianos era tal —él mismo había sido un neoplatónico— que aquellos eran intelectualmente capaces de comprender los presupuestos filosóficos que sustentaban dogmas cristianos, como el de la Encarnación. Inclusive, si los mismos neoplatónicos no hubieran estado cegados por su prestigio social, habrían reconocido que el conocimiento obtenido por su sistema filosófico era el mismo que predicaba la fe cristiana.

¹² *Civ.* 10.29.2: “[...] ¿qué hay de increíble en decir, pienso, que Dios ha asumido un alma y un cuerpo humanos?”

Volvemos a decirlo, en la Antigüedad tardía, la pertenencia a un mismo ambiente intelectual fomentó el acercamiento entre paganos y cristianos. En la lectura de esta parte del *De civitate Dei* leemos, de acuerdo con la interpretación agustiniana, que los neoplatónicos ya habían formulado la idea de la corporeidad, idea esencial en su sistema filosófico, para concebir la consubstancialidad del alma racional humana (*anima intellectualis*) con el Hijo de Dios, de qué modo se forma un hombre pleno al unirse el alma con el cuerpo o, mejor aún, que el cuerpo debe despreciarse para unirse en bienaventuranza con Dios.¹³ El error de Porfirio, la causa por la cual no podía comprender el misterio del Cristo encarnado, se encontraba en su conducta ética, no en su capacidad de raciocinio. A Porfirio, según Agustín de Hipona, le hacía falta actuar de manera semejante a la verdad que su intelecto niega, pero su alma anhela entender: la Encarnación; el Hijo de Dios se había humillado al hacerse hombre, y así si él u otro filósofo griego quería asir la profundidad espiritual de este misterio, primero tenía que ser humilde, como lo fue el Hijo de Dios al encarnarse, y no anteponer su razón.¹⁴ Daremos continuidad a este pensamiento cuando en el Capítulo 3 (79) retomemos este pasaje de *De civitate Dei*.

Es notorio cómo este pasaje del *De civitate Dei* muestra la empatía intelectual que existía entre paganos y cristianos, aunque los neoplatónicos rechazaban por su orgullo cualquier cercanía con los cristianos porque *Pudet videlicet doctos homines ex discipulis Platonis fieri discipulos Christi [...]*.¹⁵

Sin hacer a un lado sus obvias diferencias religiosas, y en general culturales, reconocemos que el antagonismo latente en la relación paganos-cristianos en la

¹³ Idem.

¹⁴ Idem: *Sed huic veritati ut possetis acquiescere, humilitate opus erat, quae cervici vestrae difficillime persuaderi potest* (“Pero para que ustedes [los neoplatónicos] puedan alcanzar esta verdad, se requiere ser humilde, una actitud que difícilmente puede doblar su cerviz”).

¹⁵ Idem: “Naturalmente avergüenza a los hombres doctos que los discípulos de Platón se conviertan en discípulos de Cristo [...]”.

Antigüedad tardía nació de la visión histórica legada por los escritores cristianos y la documentación del gobierno imperial. En específico, las fuentes donde se deforma la imagen del paganismo son el trabajo historiográfico cristiano del siglo V y documentos imperiales, resultado de la política religiosa romana asumida entre Constantino el Grande (306-337) y Teodosio II (408-450); estas son las fuentes históricas donde paganos, e incluso judíos y cristianos, se retratan en pugna, pugna de la que, al final, el cristianismo se yergue victorioso (Brown, *Power and Persuasion...* 126 y ss.). El *Codex Theodosianus*, una compilación de leyes con un espíritu auténticamente tardoantiguo, por ejemplo, declara que, hacia el fin del mundo antiguo, quizás todavía existían en el pueblo romano algunos rastros “de la estupidez de la impiedad judía y de la necedad del errado paganismo”,¹⁶ el último obstáculo para que el cristianismo triunfara, así como había sido anunciado por el mismo Nazareno, según el *Codex*.

Este espíritu apologético de la literatura cristiana y de las leyes imperiales buscaba fabricar un discurso que tipificara a los distintos grupos religiosos no cristianos —los herejes, los judíos y paganos— como los actores de un error histórico (Brown, *Christianization...* 638 y ss.). Los portavoces de esta literatura —Agustín de Hipona, Teodoreto de Ciro, Epifanio de Salamis, Isidoro de Pelusio o el citado *Codex Theodosianus*— fomentaron en sus escritos una ideología de la intolerancia, cuya intención doctrinal no fue la conversión de los disidentes,¹⁷ sino estereotiparlos, según dijimos, como “los vencidos” frente a un cristianismo triunfante. Al Estado romano le interesaba mucho mostrar un apoyo sincero a la fe cristiana, una religión que encajaba ya bien en la

¹⁶ *Cod. theod.* 15.5.5: *Si qui etiamnunc vel Iudaeae impietatis amentia vel stolidae paganitatis errore adque insania detinentur [...]* (“Si todavía hay quienes se extravían por la estupidez de la impiedad judía o por el error e, incluso, insensatez del necio paganismo [...]).

¹⁷ Esta sería una empresa que, por los numerosos no cristianos que habitaban en el territorio hacia fines del Imperio, esperaría a la acción política de Justiniano (en el siglo VI en contra de los politeístas) y a los reyes visigodos de España (entre el VI y el VIII en contra de los judíos).

estructura de la sociedad imperial, y esto lo logró asumiendo una postura autoritaria en su política de exclusión hacia las alternativas espirituales de entonces.

Dentro de estas mismas coordenadas ideológicas excluyentes, encontramos otra malformación de la cultura pagana. Me refiero al retrato agustiniano de los representantes de la segunda sofística elaborado por Agustín de Hipona en el libro IV de su *De doctrina christiana*. Este movimiento cultural y literario surgido en los siglos II y III en las partes griegas del Imperio, en el siglo IV atravesaba por un periodo de renovación.¹⁸

El juicio de Agustín de Hipona contra los sofistas —quienes enseñaban las *figurae elocutionis*, transmitidas en los manuales de retórica a cambio de una suma cuantiosa de dinero—¹⁹ está fundado a partir de la contraposición entre los ideales oratorios del sofista y los del predicador cristiano —quien para el africano es la realización cristiana del *vir bonus* de la tradición oratoria romana—. El principal argumento de Agustín de Hipona contra la práctica oratoria sofística es que esta no pretende, como la elocuencia cristiana, la transformación, primero, de los ánimos y, luego, de la conducta, sino el simple encanto de una lectura placentera:

Cui suavitati tantum operae impensum est ab hominibus ut non solum non facienda verum etiam fugienda ac detestanda tot et tanta mala atque turpia, quae malis et turpibus

¹⁸ El libro IV del *De doctrina christiana* no fue, sin embargo, contemporáneo al auge sofístico. Fue concluido en el 426/427. Un pasaje suyo (4.139) se toma como una referencia común para datarlo. Agustín de Hipona refiere allí un suceso ocurrido ocho años antes de que compusiera este libro IV. Estuvo en Cesarea, la capital de Mauritania, para convencer a su población de que ya no viviera en la salvaje caterva en la que los encontró. R. P. H. Green (*Augustine...*, xi-xiv) da una visión de conjunto sobre la problemática alrededor de la datación del *De doctrina christiana*.

¹⁹ *Doctr. chr.* 4.45. La crítica es ya antigua. Es bien sabido que los sofistas de la Grecia clásica fueron criticados porque enseñaban a cambio de un sueldo a los políticos y a los oradores públicos la *ὑπετή* que los haría ser excelentes. P. Kotzia (1094) describe así la consecuencia: *Thus σοφιστική came to be regarded as φαυνομένη σοφία 'apparent, not real wisdom' and the adjective σοφιστικός as synonymous with 'deceitful' or 'fraudulent'*.

*disertissime persuasa sunt, non ut eis consentiatur, sed sola delectationis gratia lectitentur.*²⁰

Asimismo, como otro argumento en su estereotipación del sofista, para Agustín de Hipona el espíritu sofístico es vulgar en relación con el del predicador cristiano, debido a la orientación del ejercicio discursivo pagano. El predicador cristiano aprende los elementos de la retórica clásica para componer un discurso elocuente, que porte la doctrina cristiana y cuide del bienestar espiritual de su congregación. El oficio del sofista, en cambio, es profano, pues en sus apariciones públicas no funge como un intermediario de la verdad cristiana; es más, su oficio es agresivo, utilitario y falso,²¹ por más que sus palabras se escuchen verosímiles por ser elocuentes.²²



Lejos del ideario prejuicioso que encontramos en las fuentes mencionadas, la literatura académica actual testimonia que la relación entre paganos y cristianos durante la Antigüedad tardía se dio, como lo dijimos antes, en el marco de una apertura ideológica donde convivían distintas confesiones religiosas. Junto a las alternativas espirituales representadas por los paganos y los cristianos, durante los siglos de este periodo histórico presenciamos diferentes esfuerzos religiosos por regular la conducta humana: una interpretación rabínica del judaísmo en las comunidades judías de Palestina y

²⁰ Ibid. 4.81: “Tanta atención ha sido depositada por los hombres en ese dulce estilo, que tantos y tan grandes males —defendidos por los malos y los malvados [los sofistas] con su gran elocuencia—no solo no debieran realizarse, sino también debe huírse de ellos y despreciarlos; a estos sofistas se les lee con avidez, no para asentir con ellos, sino con la sola intención de deleitarse”. En otra parte del *De doctrina christiana* (2.48) Agustín de Hipona refiere el discurso sofístico como aquel tendiente a reñir, al engaño y labrado con un lenguaje preciosista.

²¹ *Cresc.* 1.2.3: *Haec non est eloquentia, quae utinam mihi ad explicanda ea quae sentio pro desiderio provenisset: sed quaedam sophistica et maligna professio, quae sibi proponit, non ex animo, sed ex contentione vel commodo, pro omnibus et contra omnia dicere. De hac ait sancta Scriptura: Qui sophisticè loquitur, odibilis est* (“Esta no merece llamarse *elocuencia* —la que, ojalá, se me hubiera presentado para explicar mis pensamientos según me lo dictaba mi deseo—: es, mejor dicho, una cierta ocupación propia de sofistas y maligna, cuyo propósito es hablar a favor de todos o de ninguno, no desde una convicción personal, sino por rivalizar o buscar qué beneficio obtendría. De esta elocuencia dice la Escritura: ‘Quien habla como los sofistas se hace odioso’”). Las cursivas del español son mías.

²² *Doctr. chr.* 4.17.

Mesopotamia o, también, la formalización y propagación del zoroastrismo a lo largo del Imperio sasánida. Incluso en ciudades multiculturales del Imperio (como Atenas y Afrodisias en Caria), paganos y cristianos cohabitaron sin que importaran sus diferencias religiosas (Brown, *Power and Persuasion* 126-46). En medio de esta diversidad, dentro del territorio del Imperio romano se practicó un modo de interacción hasta cierto punto pacífico entre los grupos religiosos: *Elsewhere, throughout the Mediterranean, the rule seems to have been the convivencia (las redondas son del original) of a triumphant Christianity with a tenacious, if discreet, polytheism, and with confident Jewish communities* (Brown, *Christianization...* 642).

Asimismo, con estudios recientes (*Power and Persuasion...* 129 y ss.), se ha abandonado la idea de que el politeísmo pagano se haya diluido por completo del panorama social del Imperio romano en los siglos previos a la Edad Media. Todo lo contrario, hoy se piensa que la religiosidad pagana tradicional siguió siendo cultivada en las provincias de la sociedad imperial; en el Este lo fue en todas, y en algunas regiones hasta el siglo VI, siglos después de la caída del Imperio romano. Creo que tal pervivencia de la religiosidad helena en el Oriente se debe a la continuidad que tuvo la cultura griega en esta parte del Imperio desde su romanización en el siglo II a. C. La tradición cultural griega antigua atrajo, incluso, a sus contemporáneos occidentales. Se ha registrado un importante trasiego de intelectuales (sin adscripción religiosa alguna) desde Occidente a los centros educativos orientales (Dilhe 507). Puede hablarse, además de esto, de la existencia de una cultura grecolatina en el Oriente tardoantiguo. No olvidemos que la fuerza del latín en esta región imperial no tuvo poco empuje: su cultivo fue rico en el Alto Imperio del Este, y así se consolidó como la lengua de la política y (al igual que el nativo

griego) de la cultura, sobre todo en los ámbitos del derecho, el ejército y la administración (Saïd & Trédé 155).

Latente aún el paganismo en el Oriente, cabe destacar que la sociedad politeísta culta de esta región imperial, sobre todo en las ciudades, estaba tan arraigada en su modo de vida tradicional que fue indiferente a los cambios que trajo consigo la cristianización de su sociedad. De hecho, en el Oriente, fue más bien dentro del mismo politeísmo, y no entre paganos y cristianos, donde se suscitó un conflicto entre sus miembros por elegir la mejor alternativa de desarrollo espiritual.

Esta es una muestra del ambiente cultural de la Antigüedad tardía, uno de encuentros entre las variopintas concepciones espirituales. El historiador eclesiástico de principios del siglo V, Sozómoeno, nos lo recuerda: en la vieja sociedad romana, entre los mismos paganos, las opiniones concernientes a lo religioso eran “multifacéticas” (πολυπλάσιοι).²³ Incluso, en ciertos sectores de la sociedad romana, como en la élite aristocrática, la adscripción a una religión determinada se consideró una fuerza débil para cohesionar a los individuos como grupo. Los miembros de la élite imperial, en parte, se reconocieron entre sí a partir de criterios civiles y no religiosos; estimarían como los principios comunes más altos la fidelidad al emperador y un sentimiento de superioridad frente a los *humiles* (“la clase social baja”).

Incluso, como consecuencia de esta abierta convivencia pagano-cristiana, el cristianismo llegó a resultar un modo de vida muy atractivo para los paganos, debido a la oportunidad de ascenso social que representaba la conversión a esta fe; los privilegios políticos que recibieron los cristianos de parte de Constantino y los emperadores posteriores del siglo IV les allanaron el terreno para ganar el reconocimiento de la sociedad

²³ *Hist. eccl.* 6.36.16.

romana. Este proceso se remataría con la promulgación del Edicto de Tesalónica (380) que formalizó al cristianismo como la religión imperial.

La alianza que el Estado sostuvo con el cristianismo benefició la aristocracia romana más allá de un cambio de mentalidad religiosa. Según Peter Brown, los aristócratas, principalmente los orientales y los pertenecientes a grupos bajos en Occidente, convertidos al cristianismo, que buscaban el ascenso social a través del *cursus honorum* entraban a una estructura estatal coordinada por un emperador ahora protegido por un Dios monoteísta (*Christianization...* 653). Fue por ello que la aristocracia romana comenzó a sentirse atraída por una institución cristiana que había adquirido gran fama social en los dos últimos siglos imperiales: el cargo de obispo. A fines del Imperio, la figura obispal irradiaba el prestigio que siglos antes se percibía en las carreras ahora devaluadas de la abogacía o de la administración burocrática. La carrera episcopal representó entonces para la aristocracia un trampolín, entre otros, para ingresar a la clase dirigente del gobierno imperial y, con el fin del Imperio romano, a la corte de los reinos bárbaros.

Se iniciaba así la conversión de las familias aristócratas romanas más influyentes a la fe cristiana. El poeta del siglo IV, Prudencio, lo relata:

*Iamque ruit, paucis Tarpeia in rupe²⁴ relictis,
ad sincera virum penetralia Nazareorum
atque ad apostolicos Evandria curia fontes
Anniadum soboles, et pignora clara Proborum:
fertur enim ante alios generosus Anicius Urbis
illustrasse caput: sic se Roma inclyta jacat.²⁵*

²⁴ Referencia al politeísmo: la roca Tarpeya estuvo asociada con los dioses Júpiter y Saturno (Platner 509-10).

²⁵ *Symm.* 548-53: “Enseguida la curia de Evandro y la descendencia de los Aníades y lo máspreciado e ilustre de los Probos corren hacia los templos más puros de los Nazarenos y hacia las fuentes

Ahora bien, en esta tesis, percibimos al sofista —el orador que fundamenta su elocuencia sobre el deleite, y no sobre el adoctrinamiento de la verdad, como el orador cristiano del *De doctrina christiana* (Baldwin 185-203)— desde una perspectiva histórica no tendenciosa, una que busque dar su justo lugar a esta figura pagana en la historia de la Antigüedad tardía.

Agustín de Hipona criticó el ideario oratorio del sofista de su *De doctrina christiana* buscando contraponerlo a los ideales discursivos de su orador cristiano, y no con la intención de reconstruir una visión histórica no tendenciosa sobre dicho personaje pagano. De hecho, el rechazo agustiniano a la práctica oratoria sofística reitera un tópico de la literatura cristiana antigua, con antecedentes en el Antiguo Testamento (Murphy 63). Por ejemplo, en el pasaje del *Contra Cresconium* antes citado (ver nota 21), Agustín de Hipona deslegitimó la elocuencia sofística con un versículo del libro *Ben Sira* de la *Vulgata*;²⁶ en esta misma línea de argumentación, el autor cristiano vuelve a echar mano de este mismo pasaje en otro lugar del *De doctrina christiana*, para afirmar que las Sagradas Escrituras detestan los *sophismata*, “las falsas conclusiones del raciocinio”, que imitan las cuestiones verdaderas engañando a los de poco ingenio pero, también, a los más inteligentes.²⁷ Entre los Padres orientales de la Iglesia hay también ejemplos literarios de la crítica a la elocuencia sofista; Gregorio Nacianceno (*Poemata de se ipso* 2.1.39:1-15) nos

apostólicas, y dejan a pocos abandonados en la roca Tarpeya. Se dice que el noble Anicio había glorificado antes que los demás la clase principal de la ciudad. De ello se jacta la ilustre Roma”.

²⁶ *Sir.* 37:23: *Qui sophisticè loquitur, odibilis est.* Versículos como este no deben hacernos pensar que la retórica hebrea no concibiera los beneficios espirituales de un discurso lleno de sabiduría y que también es elocuente. Cfr. también *Prov.* 16:23-4: “Mente sabia perfecciona la boca y añade convicción a sus palabras. / Las palabras amables son un panal de miel: endulzan el alma y tonifican el cuerpo”.

²⁷ *Doctr. chr.* 2.48. Me parece interesante retomar la opinión de W. B. Anderson —el traductor al inglés de los poemas y cartas de Sidonio Apolinar consultados— cuando explica por qué el pensamiento cristiano rechaza todo saber que proviene del mundo. Según el investigador —esta idea será un eje argumentativo del Capítulo 2 (59 y ss.) al analizar la apropiación de la cultura pagana por los cristianos—, ello se debe a que las religiones de la revelación solo seleccionan aquellos recursos intelectuales que pueden fortalecer sus creencias; para ilustrar esto, Anderson cita un pasaje de la *Primera Epístola a los Corintios* (1 *Cor.* 1:21), donde san Pablo desprestigia la sabiduría humana porque no fue un testigo de Dios cuando Él se manifestó en su divina sabiduría (Sidonio Apolinar, *Poems and Letters* 205).

recuerda en uno de sus poemas autobiográficos los vicios expresivos que padecían los literatos paganos durante la Antigüedad tardía:

Πολλοὺς ὄρων γράφοντας ἐν τῷ νῦν βίῳ
λόγους ἀμέτρους, καὶ ῥέοντας εὐκόλως,
καὶ πλεῖστον ἐκτρίβοντας ἐν πόνοις χρόνον,
ὥς κέρδος οὐδὲν ἢ κενὴ γλωσσαλγία·
ἀλλ' οὖν γράφοντας καὶ λίαν τυραννικῶς,
ὡς μεστὰ πάντα τυγχάνειν ληρημάτων,
ψάμμοῦ θαλασσῶν ἢ σκνιπῶν Αἰγυπτίων·
πάντων μὲν ἂν ἤδιστα καὶ γνώμην μίαν,
ταύτην ἔδωκα, πάντα ῥίψαντας λόγον,
αὐτῶν ἔχεσθαι τῶν θεοπνεύστων μόνον,
ὡς τοὺς ζάλην φεύγοντας ὄρμων εὐδίων.
εἰ γὰρ τοσαύτας αἱ Γραφαὶ δεδώκασι
λαβὰς, τὸ Πνεῦμα, τουτί σοι σοφώτερον,
ὡς καὶ τόδ' εἶναι παντὸς ὀρμητήριον,
λόγου ματαίου τοῖς κακῶς ὀρμωμένοις.²⁸

De igual forma cabe mencionar que los sofistas contemporáneos a Agustín de Hipona no fueron simples oradores que únicamente rindieron culto a la belleza expresiva. Es cierto que, ya sea que eligieran el griego, ya el latín, el efectismo en la declamación fue la virtud retórica que debían alcanzar los estudiantes enrolados en el sistema de enseñanza de la segunda sofística. No obstante, el orador sofista no siempre se afanaba por hallar el

²⁸ “Viendo a muchos en esta época escribiendo palabras sin medida que fluyen fácilmente y derrochando una gran cantidad de tiempo en esfuerzos para los cuales no hay recompensa alguna o solo una charla vacía; en todo caso, viéndolos escribir, por cierto, arrogantemente y percatándome que todo acontece lleno de bagatelas —como la arena del mar o un enjambre de insectos egipcios—, pude darles este, mi mejor y único consejo: rechazando todas las palabras, ellos deberían prenderse solo de las inspiradas, como quienes huyen de la tormenta en pos de puerto seguro. Pues si las Sagradas Escrituras conceden tan grandes oportunidades, esta, Espíritu, es la que va más contigo, como si fuera una fortaleza en contra de toda palabra orgullosa pronunciada por quienes meditan males en su mente”.

equilibrio manipulando el lenguaje; esta virtud del discurso, el tenso preciosismo estilístico que se acopla al tema, se lo exigía el sofista solo cuando la relevancia de un acontecimiento público lo ameritaba (Kennedy, *New History...* 232).

Por otro lado, el oficio secular de la segunda sofística no fue un puro pragmatismo, tal como lo tachó Agustín de Hipona. La labor de los sofistas tuvo una gran importancia para la sociedad romana de la Antigüedad tardía. Vemos en ellos a hombres cultivados en el helenismo, que se abocaron al diseño de un sistema de enseñanza, cuya impartición cultivaba más que un gusto literario refinado: los sofistas se presentaron ante la sociedad romana como los portavoces de la antigua religiosidad pagana y los valores griegos de antaño, como los críticos del desapego de su sociedad a la moral (Kennedy, *New History...* 230-1). Esta es la razón por la que historiadores, como Kennedy, reconocen la segunda sofística como la verdadera educadora de la aristocracia romana tardoantigua, pues la proveyó de los fundamentos literarios base de su formación.

Asimismo, entrevemos, de nueva cuenta, afinidades intelectuales entre el paganismo y el cristianismo al analizar la relación entre la segunda sofística y los cristianos, relación de la cual el cristianismo obtuvo beneficios.

Cuando los sofistas entraron en contacto con la aristocracia romana, obtuvieron un reconocimiento social, en aumento al ser designado alguno de ellos titular de alguna cátedra municipal de retórica o, por su talento, al comenzar a instruir a discípulos en privado. Eran los quehaceres de la única tradición oratoria activa en la vida pública durante la Antigüedad tardía. Fue así como el movimiento comenzó a emanar una fuerza centrípeta entre los intelectuales de la sociedad romana, sin importar su adscripción religiosa. Los cristianos fueron unos de estos intelectuales. Recibieron de los sofistas una cultura literaria, que emplearon como un vehículo formal para expresar su mundo de ideas. Van en este

sentido las palabras del mencionado W. B. Anderson (nota 27). Él nos recuerda que la abundante literatura epistolar del siglo IV, producida por los líderes intelectuales cristianos, devela una ética que asimismo comparten los sofistas en sus textos; incluso, estas epístolas reflejan la utilidad que la intelectualidad cristiana encontró en la preparación literaria recibida de la segunda sofística para relacionarse en un tono diplomático con las autoridades del Estado romano y solicitar su apoyo en situaciones personales (Sidonio Apolinar, *Poems and Letters* 212-3).

Esta argumentación nos lleva a pensar que en cada referencia del libro IV del *De doctrina christiana* a la práctica discursiva de los sofistas, Agustín de Hipona se dejó guiar por un celo de autoafirmación cristiana con la intención de persuadir a sus lectores sobre la validez de su propio ideario retórico. Las referencias de Agustín de Hipona a la figura del sofista y a sus ideales oratorios no están inspiradas por una sinceridad histórica; estas le habrían servido como contrapeso para situar en otro fundamento ético al predicador cristiano como individuo y precisar que su oficio estaba motivado por una retórica con fines fuera del alcance del orador profano.



No obstante, la afirmación de la historiografía moderna que encuentra una empatía intelectual entre paganos y cristianos de la Antigüedad tardía no puede hacerse extensiva a toda la historia del Imperio romano. Paganos y cristianos sí se enfrentaron culturalmente. De ello daremos un ejemplo en el apartado “Desvalorización de la παιδεία literaria por el cristianismo” al final de este capítulo. Por el momento diremos que, siglos atrás, sí existió una crítica abierta de parte del Estado romano mismo, y de varias figuras del paganismo, hacia los cristianos. Mas estas críticas deben valorarse en el contexto particular en que se gestaron, el siglo II, periodo al que la Patrología denomina *apologético*, empresa

intelectual cristiana que buscó legitimar al cristianismo como la religión verdadera. Durante la apologética, el cristianismo tuvo que hacer frente a las acusaciones que el Estado y la clase culta romanos lanzaron en su contra, pues su culto era sinónimo de deslealtad y falta de apego al orden imperial. Una de las voces romanas más críticas hacia la convivencia cristiana (ἀγαπή), Luciano de Samosata (125-180), vio en el cristianismo un crimen contra el culto oficial y la majestad del Emperador, ya que renegaba de los dioses griegos y orillaba a vivir según los principios, en las propias palabras de Luciano (*Sobre la muerte...* 55.13) del *sofista crucificado*. También, en otro sentido, que el cristianismo fuera una religión novedosa en la sociedad imperial y que se desconociera el cuerpo doctrinal cristiano, suscitaba incomodidad entre los intelectuales romanos (Moreschini & Norelli 97).

Pero aún a pesar de ello, el conflicto se fraguó en el cristianismo. Durante la apologética la intolerancia hacia la diversidad religiosa no fue característica del espíritu romano, sino cristiano, al igual que siglos después, en la Antigüedad tardía, la enemistad floreció en el seno de la ortodoxia cristiana, en la lucha entre las distintas herejías. La adoración exclusiva al Dios cristiano exigida por la fe de los apologistas Arístides o Justino —una práctica esencialmente inaceptable en la cultura grecorromana— contradecía, como arriba revisamos, la diversidad religiosa y de culto promovida por el orden legal del Imperio romano, incluyente de tantas naciones. Otro intelectual pagano del siglo II, el filósofo platónico Celso en su obra hoy perdida, el *Discurso verdadero*, también argumentó en contra del obtuso monoteísmo cristiano arguyendo que, precisamente, la libertad religiosa y de culto salvaguardaba, ni más ni menos, la relación entre el hombre y el ser divino, incluyendo al único Dios supremo (Dihle 339).

Así pues la distorsión de la identidad pagana registrada en las fuentes cristianas antiguas no debe suponer en nosotros un estorbo histórico en el análisis de las personalidades de la Antigüedad tardía. Además, el examen anterior nos permite deducir que las afinidades intelectuales, esas que entrevimos en el *De civitate Dei*, compartidas por paganos y cristianos durante la tardoantigüedad, fueron posibles por la apertura ideológica característica de la sociedad tardoantigua. Por su importancia en nuestro análisis de la dignificación del *sermo humilis* bíblico en la literatura cristiano-latina tardoantigua, en el Capítulo 2 retomaremos una de estas afinidades: la búsqueda de la *sapientia caelestis* por el intelectual de la Antigüedad tardía, pagano o cristiano, y el recurso a las disciplinas racionales para alcanzarla.

Para lograr ello, el fundamentar este marco filosófico-religioso compartido por paganos y cristianos, nos corresponde ahora reconstruir la formación cultural, principalmente literaria, que compartieron estos dos grupos sociales, pues este es el origen de sus afinidades intelectuales. Nos centraremos en exponer el concepto de educación (*παιδεία*) en la Antigüedad tardía. A partir de allí, contaremos con un marco teórico fidedigno desde el cual desarrollar la dignificación del *sermo humilis* bíblico en la literatura cristiano-latina.

El concepto *παιδεία* durante la Antigüedad tardía

Durante la Antigüedad tardía, la formación literaria tanto de paganos como de cristianos, por lo menos en las clases altas, fue muy semejante, ya que, según dijimos (11), ambos grupos sociales participaron del mismo sistema de educación, ajeno a alguna preferencia religiosa. La cultura gestada en torno de este sistema de educación ha sido referida, por ejemplo, por el historiador Peter Brown con el término griego *παιδεία* en su *Power and*

Persuasion in Late Antiquity (35-70), obra donde este autor consagra un capítulo a ilustrar las distintas expresiones de la educación antigua en la sociedad imperial de la época: su naturaleza clasista y conservadora, sus intereses literario-filosóficos, su dimensión ética, su remarcada tendencia hacia la cultura retórica. Congruentemente, entre los autores cristianos en griego tardoantiguos, la palabra παιδεία refería, en lo literal, el “entrenamiento”, “enseñanza” o “educación” de los niños paganos —o cristianos— y, en general, la cultura intelectual del adulto, la vida literaria, la tradición cultural pagana y cristiana, la ética del individuo social.

En los textos cristianos de la Antigüedad tardía, el término παιδεία contrapone los ideales civilizatorios del cristianismo frente a los paganos, y señala la superioridad histórica de la fe cristiana y su doctrina sobre la cultura clásica. De este sentido se deriva el uso que da Taciano a παιδεία como “educación y sabiduría cristianas”, una formación religiosa opuesta a las ciencias racionales del paganismo, basadas en la percepción sensible (*Orat.* 12).

Asimismo, la dimensión ética que asume el significado del término παιδεία en la cultura de la Antigüedad tardía, fue compartida tanto por autores cristianos como por paganos: su sentido de “disciplina”, “modo de vida disciplinado” se aplica al hombre pagano de comportamiento recto, así como también al cristiano de ética virtuosa. En este sentido, Orígenes nos habla (*Lampe*, s. v. παιδεία B.) de la doctrina cristiana como una παιδεία μετριοπαθεία (“una educación humilde”), un adoctrinamiento religioso que purifica la dimensión fáctica del espíritu humano; y Antíoco, el Monje (*PG* 89:1681a), de la franqueza de la “disciplina de Dios” (παιδεία κατὰ Θεόν), debido a su origen sobrenatural.

De igual forma, en nuestra tesis será importante retomar (Capítulo 2, 64) uno de los sentidos que el término *παιδεία* adquirió en los textos tardoantiguos, el de “educación superior en las ciencias paganas”. Dicho significado perfila perfectamente el planteamiento que encontramos en los *Stromata* (PG 8:809b) de Clemente de Alejandría, cuando su autor habla de un *curriculum* completo en las ciencias griegas (ἐγκύκλιος παιδεία), cuya meta es disponer al alma cristiana para recibir los bienes intelectuales adecuados. La referencia inmediata de este *curriculum* es la educación secular de origen grecolatino que se brindaba en las instituciones escolares de la Antigüedad tardía, educación que estuvo acotada, muchas veces, al aprendizaje filosófico o retórico.

La παιδεία literaria como marca del intelectual tardoantiguo

En un sentido antropológico, cuando la *παιδεία* denotaba la educación superior en las ciencias paganas fungió, sobre todo, como la marca cultural que señalaba la pertenencia de su portador a la élite de la sociedad romana imperial. Es decir, en la sociedad romana de la Antigüedad tardía la posesión de la *παιδεία* literaria señalaba quiénes eran miembros de la élite o de la alta cultura romana. La formación literaria que se obtenía de la *παιδεία* fungía así como una marca de identidad social. La importancia social del hombre intelectual cultivado desde la *παιδεία* llegó a ser tal que, inclusive, fue estimado como un agente que mantuvo viva la tradición de la literatura latina en medio del colapso de la estructura imperial en el siglo V.²⁹ E incluso, en pocas palabras, la formación literaria fue un indicio

²⁹ Es la imagen que Sidonio Apolinar (*Ep.* 8.2.1) nos da de su contemporáneo, el gramático Juan: *Credidi me, vir peritissime, nefas in studia committere, si distulisses prosequi laudibus quod aboleri tu litteras distulisti, quarum quodammodo iam sepultarum suscitator fautor assertor concelebraris, teque per Gallias uno magistro sub hac tempestate bellorum Latina tenuerunt ora portum, cum pertulerint arma naufragium* (“Créeme, hombre culto, que debería prohibirme el entregarme a los estudios, si me hubiera reprimido brindarte las alabanzas que mereces por haber impedido el ocaso de la literatura, la que —aunque pareciera que ya es estéril en estos tiempos— tú, cultivándola, reviviste, tú animaste, tú dominaste; créeme que por ti, el único maestro que queda en las Galias azotadas por la tempestad de las guerras, las letras latinas llegaron a un puerto seguro, en medio del naufragio que provocaron las armas”).

del hombre superior que portaba un arte que lo separaba de la gente común y de los animales. Al inicio de su *Ars grammatica*, comenta el gramático tardoantiguo Diómedes:

*Superest ut singula recolendo memoriae tenaci mandentur, ne frustra cum tempore evanescat labor, quo tanto maxime rudibus praestare cognoscimur, qui rusticitatis enormitate incultique sermonis ordine sauciant, immo deformant examussim normatam orationis integritatem politumque lumen eius infuscant ex arte prolatum, quanto ipsi a pecudibus differre videantur.*³⁰

De acuerdo con el crítico inglés Robert Kaster, el intelectual de fines del Imperio que portaba la παιδεία literaria estaba versado tanto en los autores cristianos como en los paganos (*Guardians of Language* 90). Sin duda lo fue solo el cristiano, ya que el pagano en general desconocía la literatura cristiana. Y así mismo, sin definición ideológica alguna, lo fue el ambiente social donde participó dicho intelectual: de una naturaleza sincrética, un ambiente común también compartido por el pagano donde no se promovía tendencia religiosa alguna. Allí, al contrario de lo que pudiera pensarse, se satisfacían más que inquietudes literarias. Sidonio Apolinar (ca. 430-ca. 484) nos revela que el círculo social del hombre de letras tardoantiguo no fue solo una reunión de intelectuales; en una epístola dirigida a su amigo Donidio cuenta las excentricidades, la cultura y los hábitos literarios, así como la vida festiva que presenció durante su estancia en la propiedad italiana del pretor Ferreolo:

ilicet a deliciis in delicias rapiebamur. vix quodcumque vestibulum intratum, et ecce hac sphaeristarum contrastantium paria inter rotatiles catastropharum gyros duplicabantur, hac inter aleatoriarum vocum competitiones frequens crepantium fritillorum

³⁰ *CGL* I.299.17-23: “Resta que cada una de las partes [en que se divide mi arte gramatical] se grave en la memoria que se cultiva con tesón, para que nuestro trabajo no se pierda con el paso del tiempo y haya sido en vano; de ahí que nos percatemos que nuestra superioridad frente a los ignorantes —quienes lastiman nuestros oídos con su enorme tosquedad y con la ilación de sus palabras carentes de refinamiento; mejor dicho, degradan la pureza de una conversación perfectamente bien encauzada y oscurecen su pulido relieve, materializado desde la técnica—, es tan grande como la que ellos mismos creen que los diferencia del ganado”.

*tesserarumque strepitus audiebatur; hac libri affatim in promptu (videre te crederes aut grammaticales pluteos aut Athenaei cuneos aut armaria extracta bybliopolarum); sic tamen, quod qui inter matronarum cathedras codices erant, stilus his religiosus inveniebatur, qui vero per subsellia patrumfamilias, hi coturno Latiaris eloquii nobilitabantur;*³¹ *licet quaequam volumina quorumpiam auctorum servarent in causis disparibus dicendi parilitatem: nam similis scientiae viri, hinc Augustinus hinc Varro, hinc Horatius hinc Prudentius lectitabantur.*³²

Traducción ética

La παιδεία literaria, como apuntamos en su definición, tuvo una traducción ética (Brown, *Power and Persuasion* 61 y ss.; Watts 5-7). En la sociedad romana de la Antigüedad tardía, existió la creencia de que el hombre con una formación literaria llevaba consigo, además de la cultura del intelectual, los códigos de comportamiento que eran considerados socialmente correctos. A los ojos de todos, era una verdad consabida que el sistema de educación había inculcado en este hombre culto tardoantiguo una serie de valores comunes, que eran acreedores de la estima y del reconocimiento sociales. Recordemos una vez más que dicha educación ética derivada del *curriculum* de estudios clásicos se impartió en el ambiente de apertura ideológica y de igualdad, característico de la época. Es

³¹ Es novedoso el énfasis de Sidonio en señalar que la belleza en el estilo de composición en latín — *Latiaris eloquium*—, y no una doctrina determinada, es el factor que determina quiénes son los autores dignos de integrarse al patrimonio literario de lectores que no dejan morir la identidad romana en el alba de la Edad Media (*Poems and Letters* 453).

³² *Ep.* 2.9.4: “Ahora bien, apenas entraba a cualquier vestíbulo y era arrebatado de sorpresa en sorpresa; imagina lo que vi: allí, una frente a la otra, dos esferas que se inclinaban hacia sí a la misma altura dando movimiento con sus constantes giros al invento ingenioso; allá, mezclado con las voces de quienes rivalizaban, se escuchaba el estrépito de los cubiletes y los dados chocando entre sí; imagina en otro vestíbulo un gran número de libros a tu disposición —creerías verte en los escritorios de los gramáticos o en las gradas del Ateneo o frente a las torres de volúmenes de los libreros—. Imagina más de la escena: lo que se encontraba entre las sillas de las damas eran códices, entre los cuales estaban los de tema religioso; en cambio, de banco en banco de los caballeros, se encontraban los escritos que han ganado fama por el tono solemne de su estilo en latín; contrastaba que había algunos volúmenes de ciertos autores que poseían una semejanza estilística a pesar de que sus doctrinas eran distintas: se leían con detenimiento Agustín junto a Varrón, Horacio junto a Prudencio, todos ellos considerados hombres semejantes en sabiduría”.

representativo en este clima de cercanía pagano-cristiana el hecho de que uno de los objetivos de la reflexión filosófica del momento fuera —en convergencia con los intereses intelectuales tanto de paganos como de cristianos—, abrir una discusión sobre los ideales de conducta existentes y sobre la naturaleza de estos, discusión que ubicaba al anhelado comportamiento ético universal fuera del marco de alguna adscripción religiosa (Watts 4-5). Se definieron, entonces, cuáles eran las habilidades, los códigos de conducta y reglas de educación que un hombre de alta clase social necesitaba para desenvolverse con sus iguales; incluso, esta normativa de comportamiento común permitió estrechar los vínculos de socialización entre individuos de orientación religiosa distinta (Watts 21).

Como resultado de dicha reflexión abierta, los varones apegados a la ética derivada de la παιδεία literaria desarrollaron un sentimiento de pertenencia a una fraternidad (φιλία). En su trato, según dicen las fuentes, estos varones ennoblecieron su carácter con la práctica de dos virtudes: χάρις (“gracia”) y ἡμερότης (“dulzura”). Dichas asociaciones por φιλία pudieron cobrar tintes, como el que retrata Sinesio de Cirene (*Cartas* 101.65), refiriéndose al θέατρον de su ciudad, una clase de asamblea donde se reunían los hombres más cultivados y sus colegas, y en la que en ocasiones se daban a conocer y se discutían sus propias producciones literarias. No obstante, en otras ocasiones el centro de irradiación de la φιλία fueron las cortes de las provincias imperiales, en donde los intelectuales se relacionaron con la franja gobernante; fue un ambiente donde los lazos de fraternidad disfrazaron favores diplomáticos, el beneficio pragmático personal, y asimismo se aceitó el ejercicio del poder regional por medio de favoritismos y alianzas.

Funcionalidad política dentro del Estado romano

Además de su reputación social como individuo de comportamiento intachable, la *παιδεία* literaria fue motivo de otro reconocimiento social en su poseedor: su inclusión en los puestos políticos del Estado romano. El mismo curso académico de Agustín de Hipona demuestra el prestigio social construido en torno a la *παιδεία* literaria en la Antigüedad tardía.³³ La preparación literaria del hombre culto tardoantiguo fue un rasgo muy valorado en los círculos de élite de la sociedad imperial, pues se consideraba una antesala de la carrera política. En algunos autores de la época, conscientes de que la actividad literaria expresaba un reconocimiento social productivo para el Estado romano, el ejercicio literario se concibió más como un deber que como una actividad lúdica. Un ejemplo muy ilustrativo es el que da Símaco (354-402) en una de sus epístolas (1.7-11); como un miembro de la clase senatorial romana, redactó esto a uno de sus amigos:

*Ne mihi vitio vertatur intermissio litterarum, malo esse promptus officii quam longa expectatione vicissitudinis desiderare; [...] itaque vester sermo ex beneficio profiscitur, noster ex debito. haec me atque alia huiusmodi oppido perpulerunt scribendi munus insuper non habere. nunc vobis actuum nostrorum ordo pandendus est: libet enim non minus otii quam negotii praestare rationem.*³⁴

Fue la clase curial el sector de la sociedad romana que vio en la cultura literaria una puerta al ascenso social. Las oportunidades de servir al Estado romano, multiplicadas desde las

³³ Agustín de Hipona (Brown, *Biografía* 81 y ss.) comenzó su lucha por el ascenso social al trasladarse a Cartago, la segunda ciudad en importancia en el Imperio de Occidente, en el año 376. Allí se desempeñó como rétor, oficio que le permitió entrar en relación con los intelectuales vinculados con Símaco, el procónsul de Cartago que lo promovió más tarde como profesor de retórica de Milán, donde residía la corte del Imperio. Agustín de Hipona obtuvo el puesto y lo ejerció con ahínco entre el 384 y el 387; a sus treinta años el africano estaba ocupando ya una posición de gran reconocimiento académico en el ambiente latino. Aún no sabía que al convertirse al cristianismo abandonaría Milán y con ello, tal vez, una prometedora vida anclada en la literatura y en la política.

³⁴ “Para que no se me vuelva un vicio el dejar de escribirte, prefiero estar pronto a mi deber que desear la larga espera de un cambio; [...] y así tu conversación surge del provecho, la mía de mi deuda contigo. Estas y otras cosas por el estilo propias de la vida urbana me desanimaron a escribirte por el momento. Ahora debo manifestarte la razón de mi actuar: me agrada dedicar mi mente al ocio no menos que a mi deber”. Un juicio complementario lo da Peter Brown (*Biografía de Agustín de Hipona* 82-3).

reformas administrativas de Diocleciano (245-313) y Constantino el Grande, no se habían cerrado, y fue en los jóvenes romanos de la clase curial donde inspiraron el ánimo por ingresar al ciclo de la educación retórica o aprender la abogacía. Muchos obispos cristianos se sintieron atraídos por esta última carrera: Gregorio, el Hacedor de maravillas, obispo de la Nueva Cesarea; el obispo de Tagaste, Alipio, amigo íntimo de Agustín de Hipona; Triflio, obispo de Ledri en Chipre; los obispos donatistas Marcolo y Petiliano, a cargo de Cirta en Numidia. Consciente del peso burocrático de la cultura literaria, traemos de nueva cuenta al estadista Símaco, quien confiesa a su amigo cristiano Ausonio: “Así, de este modo, con creces, se te recompensará, con un cargo por tu gran cultura literaria”.³⁵

Παιδεία y aristocracia

Por estas razones, resulta lógico ver que los valores ético-políticos vinculados con la παιδεία literaria hayan resultado tan atractivos para la aristocracia de cada región imperial (Brown, *Power and Persuasion* 36). Durante el siglo IV, la educación literaria constituyó el patrimonio de la aristocracia romana, que entonces se integraba casi solo por terratenientes. Estos fueron la clase social del Imperio romano tardío con más posibilidades para adquirir al aprendizaje de la παιδεία ofrecida en las aulas imperiales, gracias a la riqueza material que habían acumulado, prestando en su tierra natal servicios burocráticos y desempeñando funciones administrativas (Bowersock & Brown & Grabar 314).

Por otro lado, ya que (según planteamos en la Introducción, 11 y ss.) en los miembros de la élite romana se encontraron hombres de letras leales al paganismo, pero también, conversos al cristianismo, en la Antigüedad tardía la pertenencia a una determinada religión no fue un obstáculo para que la aristocracia romana se hiciera de una

³⁵ *Ep.* 1.22: *Plenius enim secundis litteris contestabor huiusmodi de te gratulationem.* Mi traducción está basada en la versión ofrecida por Peter Brown (*Biografía de Agustín de Hipona* 88).

cultura literaria; de tal forma, la posesión de la παιδεία literaria posibilitó la interacción entre intelectuales de ambos grupos en el seno de la aristocracia, ya sea que habitaran la región occidental o la oriental del Imperio romano (Brown, *Biografía de Agustín de Hipona* 42-3). Por esta razón, los aristócratas romanos que adoptaron el cristianismo como su religión, no tuvieron que prescindir de su cultura literaria al asumir su nueva orientación ideológica. De hecho, estos aristócratas cristianizados encontraron que los ideales de su fe llegaban a coincidir con los de la παιδεία literaria, como la concepción tardoantigua según la cual las escuelas preparaban al hombre a la santidad: [...] *et gymnasium sapientiae, quo ad beatam vitam semita demonstratur* (CGL 5.411.6-7).³⁶

Incluso la llegada del cristianismo a las altas clases romanas no alteró los tres emblemas de poder y reconocimiento sociales en los que un aristócrata romano reconocía su estatus social: su origen noble, la παιδεία literaria y su hacienda. Paulino de Nola (353/5-431) celebraría estas tres dignidades como el patrimonio psicológico de los ciudadanos cristianos acaudalados de su tiempo (aquí, de un tal Citerio, de origen galo):

*coeunt in unum purpurae et panni gregem
pastore concordés deo.
commune regnum, sanguis unus omnibus,
summís et ímís, Christus est,
quí te decorum gloríosis saeculi,
honore litteris domo
ditavit humili corde, et aeternam tibi
conferret altitudinem
et ut coheres divítum caeli <fores>,*

³⁶ “[...] la escuela de la sabiduría, en donde se abre un camino que conduce a la santidad”.

*istic amator pauperum.*³⁷

En relación con la literatura como marca de élite social, conviene retomar el juicio de Charles Baldwin, originado de su análisis de la concepción retórica de Agustín de Hipona (“Saint Augustine on Preaching” 193), en nuestra construcción de la dignificación del *sermo humilis* en la literatura cristiano-latina tardoantigua. El autor piensa que la formación retórica que Agustín de Hipona construye en su *De doctrina Christiana* se vio influida por las condiciones de la educación imperial en ese entonces, donde el ingreso a los estudios superiores facilitaba el ascenso social. En *Doctr. chr.* 4.22 Agustín de Hipona afirma que, si un predicador cristiano aprende los recursos de la retórica mediante la imitación y no el tradicional seguimiento de preceptos, desarrollará más rápidamente su capacidad oratoria, una circunstancia que, según Baldwin, lo sitúa en una posición más cómoda para obtener méritos sociales.

Ya como cristianos, los aristócratas romanos solo tuvieron que integrar su nueva religiosidad a su cultura literaria y a las otras marcas de prestigio y autoridad características de su identidad en la sociedad pagana. Robert Kaster lo confirma así en su obra *Guardians of Language* (89):

It is more accurate and more productive to think of literary culture as a neutral zone of communication and shared prestige, across which the best families could move, near the turn of the fifth century, toward a “respectable, aristocratic Christianity.” Having made the passage, the Christianized aristocracy brought the literary culture with it as naturally as it brought the traditional values and perquisites of family and class.

³⁷ *Carm.* 24.479-86: “Los vestidos de púrpura y los andrajos van en un solo rebaño, en armonía gracias al pastor divino. Cristo es un reino universal, una sola sangre para todos, para los más ilustres y para los más humildes. Él es quien a ti ha adornado con las vanidades de la gloriosa mundanidad: con un cargo, con una educación liberal, con una familia; Él te ha enriquecido con un corazón humilde, para conferirte la altitud eterna y para que fueras el heredero de los opulentos del cielo, ya que aquí fuiste el amante de los pobres”.

Curriculum ofrecido por la παιδεία literaria

Aunque la παιδεία literaria podía transmitirse en el seno de la misma familia aristocrática, su impartición estuvo a cargo de dos instituciones tradicionales romanas: las escuelas de gramática y las de retórica (algunas de estas situadas en importantes sedes urbanas);³⁸ pero también de modo privado y con base en la libre competencia (Marrou 391-2).

El *grammaticus* se enfocaba en desarrollar en los niños un modo correcto de expresión tal y como los manuales técnicos lo inducían, por medio de un conocimiento lingüístico y de un análisis de las partes del discurso. Era una tarea complementaria del *grammaticus* hacer comprensibles las obras poéticas con explicaciones históricas y éticas, para luego hacer ver a los estudiantes que la lengua de estos autores era la expresión que debían anhelar.³⁹ El *grammaticus*, también, deducía el porqué de los personajes, de los hechos narrados, de cualquier elemento literario digno de mención y de aspectos filosóficos o religiosos en la obra; además, juzgaba en términos de la moral socialmente aceptada los actos de hombres y dioses, privilegiando los comportamientos éticamente correctos.

El estudio de la retórica constituía el nivel superior de la παιδεία literaria y estaba a cargo de un *rhetor*. Poseía un carácter conservador, pues su modelo de enseñanza, si bien había sido fundado en el siglo IV a. C. en griego antiguo,⁴⁰ seguía siendo funcional en la época de Agustín de Hipona: aún eran vigentes las convenciones formales y temáticas relacionadas con la construcción del discurso retórico. Desde antes de la Antigüedad tardía, la cultura retórica impregnaba a la sociedad intelectual romana, tanto pagana como

³⁸ Estas sedes urbanas fungirían, después, como sedes episcopales (Bowersock & Brown & Grabar 422).

³⁹ Quintiliano, *Inst.* 1.4.1.

⁴⁰ El modelo educativo en retórica de origen griego —en cuya formalización hallamos el nombre de Isócrates (436-338 a. C.)— tenía como objetivo el brindar al individuo la habilidad de enfrentar los obstáculos lingüísticos que la vida política democrática le exigía, canalizada en el diseño de un discurso con belleza estética y con una complejidad a la altura de las necesidades legales de entonces (Dilhe 17).

cristiana, y fue por ello que su instrucción era vigente (Brown, *Power and Persuasion* 41 y ss.) en la vida política, en la burocrática y en el entretenimiento. Es acertado decir aquí que los cristianos emplearon la retórica clásica para confeccionar sus sermones, y contar así con un instrumento de persuasión para ganarse al público que asistía a los teatros, a los espectáculos, a los baños.

El *rheto*r continuaba con la lectura de los textos clásicos que había fomentado el *grammaticus*, a través de una selección de los mejores textos en prosa y de la enseñanza de las principales partes del discurso persuasivo —*inventio*, *dispositio*, *elocutio*, *memoria*, *pronuntiatio*—. Tras estos preliminares, el estudiante estaba listo para consumir los objetivos que había perfilado el *grammaticus*: lograr un estilo correcto de composición, manejar un pequeño número de textos clásicos y manipular con pericia su saber literario y elocuencia para componer un discurso o, mejor aún, declamar con fluidez (Bowersock & Brown & Grabar 422). Socialmente, el alumno capaz de declamar un discurso estructurado y de un estilo pulido se consideraba como un romano con mayoría de edad.

Aprovechamiento de la παιδεία literaria por el cristianismo

Agustín de Hipona y otros tantos cristianos aprovecharon la tradición retórica clásica directamente de las aulas paganas. Incluso, durante el régimen imperial del cristiano Teodosio II, cristianos ocuparían cátedras de filosofía y de retórica en Atenas y Alejandría (56 y ss.).

Ello se explica porque durante el proceso de construcción de la cultura literaria cristiana en la Antigüedad, la preparación escolar, en contraste con las virtudes morales, no fue valorada entre las instituciones de la Iglesia cristiana —el obispado fue una de estas instituciones (Rapp 178 y ss.)—. Así entonces, el cristianismo se apropió del ciclo de

estudios pagano tradicional impartido en las escuelas estatales, en lugar de promover en la cristiandad la institucionalización de un sistema educativo como contraparte al pagano.

Desde el principio, los cristianos canalizaron la educación secular pagana de acuerdo con sus ideales, aunque manteniendo un corte intelectualista. Por ejemplo, el objetivo en las escuelas cristianas de Alejandría y de Antioquía no fue formar individuos con vista a que ocuparan un cargo eclesiástico, sino formar a los individuos en las letras.⁴¹ En este tenor, fue muy importante en estos centros cristianos el aprendizaje de los métodos de interpretación clásicos, los cuales se aplicaron al examen de las Escrituras (Rapp 179).

Como revisaremos con más detalle en el Capítulo 2 (donde abordaremos la apropiación de la παιδεία literaria clásica por el cristianismo), siendo objetivos, la carencia de un auténtico sistema de educación en el cristianismo fue benéfico a los intelectuales cristianos de la Antigüedad tardía. Agustín de Hipona, al igual que otros escritores cristiano-latinos (Tertuliano, Cipriano y Lactancio), por la habilidad elocuente adquirida en su juventud,⁴² conocía el gran provecho que se podía obtener de una tradición que, en acuerdo con el juicio de George Kennedy (*New History...* 270), no hacía distinciones entre una elocuencia romana, cristiana o judía. En la tardoantigüedad no había otra cultura del lenguaje y de la literatura; y Agustín de Hipona, como los demás escritores cristianos, estaba en plena libertad de emplear sus principios o adaptarlos para los intereses didácticos del discurso cristiano.

El sistema de educación que impartía la παιδεία literaria, aunque con escasez, fructificó en la cultura cristiana, y lo hizo en una de sus principales figuras: el obispo. El nivel de educación adquirido por esta autoridad eclesiástica en ocasiones fue un factor significativo para mantener su cargo. Hubo asentamientos urbanos importantes (Antioquía

⁴¹ Una excepción serían las escuelas orientales de Edesa y Nísibis, a las cuales las familias cristianas nobles enviaban a sus hijos, para ingresar al clero pero también para fundar una carrera académica.

⁴² Ver nota 33.

o Cartago), en donde la cohesión de la comunidad cristiana dentro de la ortodoxia exigía al obispo habilidades efectivas, como el dominio de una retórica persuasiva.

Desvalorización de la παιδεία literaria en el cristianismo

No obstante, entre los cristianos hubo voces que se opusieron al paganismo, aun a pesar de que muchas de ellas maduraron su cultura literaria aprovechando esta “sabiduría externa” pagana, a la que se refiere Basilio en su *Ad adulescentes*. Valga esto como prueba de las diferencias culturales que sostuvieron paganos y cristianos en la Antigüedad (29 y ss.). De acuerdo con Marrou (*Historia...* 410), es la παιδεία pagana entendida en su sentido general, como “la tradición cultural pagana”, “la cultura intelectual del adulto” (31 y ss.), y no como “la educación superior en las ciencias paganas” —la cual sería reorientada según el espíritu cristiano—, la forma de cultura grecolatina a la que el cristianismo se opuso. Entre los cristianos, la παιδεία intelectual pagana no debía valorarse, en tanto institución histórica, como un conocimiento legítimo frente a la revelación de su fe. En este sentido, en uno de los documentos pertenecientes a la Iglesia cristiana antigua del siglo II, las *Constitutiones apostolicae*, no se recomienda al cristiano lego el estudio de la literatura pagana, ya que las Sagradas Escrituras comprenden la totalidad de las disciplinas de la educación, tanto secular como religiosa; es innecesario, por ello, acudir a la literatura pagana para obtener el conocimiento de otras ciencias (*Const. ap.* 1.6.1-6). En este mismo tenor, Tertuliano (*Idol.* 10) recomendó a los cristianos cultos no enseñar en las aulas paganas, ya que de hacerlo tendrían que inmiscuirse con la poesía y la mitología clásicas, y violar el mandamiento bíblico que prohíbe invocar a los dioses profanos por su nombre (*Ex.* 23:13).

Asimismo, un aspecto de la παιδεία pagana también criticado por los cristianos tardoantiguos es su dimensión lúdica. Clemente de Alejandría y Agustín de Hipona (*Civ. Dei* 1.31) son fuertes censores del teatro pagano, un lugar de reunión impregnado de la antítesis del ideal social cristiano. En su *Pedagogo*, Clemente contrapone lo “malvado e injusto” del bullicio del teatro a la actitud modesta y a la personalidad pacífica, piadosa y amable de los iniciados de Cristo (*Pedagogo* 3.76.2 y 3.80.1). Es, en el cuerpo, el despertar del placer sensual en los asistentes al teatro lo que le molesta; es, en el espíritu, el cultivo del afán de vanagloria lo que se opone al progreso moral cristiano. La obras *De spectaculis* de Tertuliano y la homilía *Contra circenses ludos et theatra* de Juan Crisóstomo poseen este mismo espíritu moralizante.

No obstante lo anterior, al reconocer la contraposición cultural entre paganos y cristianos, entendemos por qué la Iglesia cristiana nunca exigió a los candidatos al episcopado la educación superior (esto es, completar el curso de la enseñanza retórica) en calidad de requisito obligatorio para quien se postulara al cargo. Solo, si era posible, se pedía que el aspirante fuera “letrado” (παιδευμένος); en caso contrario, al lego, quien no poseía estudios literarios, le bastaba tener la edad mínima y ser diestro en el manejo de las Sagradas Escrituras (ἔμπειρος τοῦ λόγου).⁴³ En un futuro obispo, la preparación literaria se encontraba en un ámbito distinto al de su formación religiosa, era un bien mundano deseable cuya posesión, como hemos de ver, dependía de su estatus social en tanto individuo romano y no de una confesión religiosa determinada. Asimismo, su erudición teológica y el conocimiento de la tradición literaria eclesial debía adquirirlas por propia iniciativa.

⁴³ *Const. ap.* 2.1.2.

La no obligatoriedad con la que evaluó la Iglesia de la Antigüedad tardía el grado de preparación literaria del candidato al obispado, se debe a que, en el proceso de selección, pesaban más sus virtudes espirituales que la erudición en las letras paganas y cristianas. La definición de este *modus operandi* en la selección del obispo cristiano antiguo ha sido explicada por Claudia Rapp en las páginas de su *Holy Bishops in Late Antiquity* (2005), libro donde la autora reconstruye la compleja personalidad del obispo cristiano entre los siglos III al VI. Su análisis antropológico explica que los atributos deseables en el aspirante al cargo episcopal se deducían con la intención de mantener cohesionada a la sociedad cristiana de la época. La institución eclesiástica antigua buscó en el candidato al episcopado no la preparación intelectual, sino una conducta intachable, ya que esta última virtud, y no aquella, era un indicio de un espíritu ascético, una cualidad donde, para Claudia Rapp, se depositaba la autoridad del obispo, y lo distinguía de los líderes civiles, quienes formaban su conducta poniendo en práctica una serie de virtudes mundanas.

Con este espíritu serían fundadas las escuelas cristianas de Eusebio de Vercelli y Agustín de Hipona, donde la experiencia de una vida comunal bajo la regla monástica (Rapp 180) se combinaba con la práctica de las virtudes cristianas, el ascetismo y la administración eclesiástica. El cristiano que poseyera una conducta intachable estaba a la altura del código de comportamiento exigido para los líderes episcopales en la comunidad cristiana. De modo contundente podemos afirmar, entonces, con *Holy Bishops in Late Antiquity*, que hacia finales del siglo V la historia moral fue una razón de peso en los candidatos que ambicionaban el obispado.

Es por ello que la literatura hagiográfica de la época enfatiza en los obispos cristianos la conducta ejemplar, pues varios de ellos, como Ambrosio, Cipriano o el propio

Agustín de Hipona, no se habían sometido a un régimen ascético —al modo de una preparación— antes de convertirse al cristianismo. Todos ellos habían sido hombres formados en el secularismo a través de la παιδεία literaria. Pontio, un escritor cristiano del siglo III, en su *Vita Cypriani* (5.1) testimonia lo determinante que fue la conducta ejemplar de este antiguo profesor de retórica, Cipriano, cuando, aún siendo joven, fue elegido cabeza de la diócesis de Cartago:

*Longum est ire per singula; enumerare cuncta eius onerosum est. Ad probationem bonorum operum solum hoc arbitror satis esse, quod iudicio Dei et plebis favore ad officium sacerdotii et episcopatus gradum adhuc neophytus et ut putabatur novellus electus est, quamvis in primis fidei suae adhuc diebus et rudi vitae spiritalis aetate sic generosa indoles reluceret, ut, etsi nondum officii, spei tamen fulgore resplendens, imminentis sacerdotii totam fiduciam polliceretur.*⁴⁴



Debemos aclarar un punto. En el cristianismo de la Antigüedad tardía sí encontramos obispos con una gran cultura literaria. El perfil intelectual del funcionario del senado romano y obispo de Clermont, Sidonio Apolinar (*ca.* 430-*ca.* 484), fue el caso más representativo del religioso cristiano donde se anegó la cultura literaria cristiana con la pagana. De acuerdo con Kaster (91), un hombre con esta formación literaria habría sentido admiración por la biblioteca de un φιλόλογος tardoantiguo, el perito en los autores de la tradición literaria griega oriental y la latina occidental.⁴⁵

⁴⁴ “Sería tedioso recapitular sus circunstancias individuales, una gran carga la enumeración de todos los hechos de su vida. Pienso que solo esto basta para probar sus buenas obras: por el juicio de Dios y el favor de la gente él, [Cipriano], fue elegido al oficio del sacerdocio y al grado del obispado cuando aún era un neófito, y cuando se evaluaba su nombramiento, aún un novicio. Aunque, poseía una fe joven y un romo carácter en los inicios de su formación espiritual, ya su espontaneidad viva relucía, y así, manteniéndola encendida por su aura esperanzada, todavía no por la dignidad de un cargo, [él, el joven Cipriano,] transmitía una total confianza en su pronta y prometedora ordenación sacerdotal”.

⁴⁵ No obstante, la literatura cristiana antigua llega a testimoniar este fenómeno en Occidente, cómo en el oficio del obispo la autoridad religiosa se llegaba a mezclar con su vocación educativa. Agroecio, un gramático cristiano occidental del siglo V, dice en la dedicatoria de su *Orthographia* (CGL 7.113-4) a

No debe sorprendernos que el obispo Sidonio haya entablado una correspondencia literaria con los maestros paganos de las artes liberales, mediando entre ellos la *φιλία*. Su producción literaria muestra que los obispos orientales estaban implicados en su propia comunidad intelectual.⁴⁶ Por otro lado, la educación y estilo al escribir de Sidonio —a los que recurrió como a sus posesiones materiales, para cumplir con su deber episcopal— eran acordes con la categoría del obispado que ostentaba en la sociedad romana.

Euquerio: *Libellum Capri de orthographia misisti mihi. haec quoque res proposito tuo et moribus tuis congrua est, ut, qui nos in huius vitae actibus corrigere vis, etiam in scribendi studiis emendes. nihil ergo quod in nobis est alienum a castigatione tua credis: omnia nostra, et quae dictu parva sunt, sollicita indage rimaris, a vivendo ad scribendum, ab animo ad manum, a corde ad articulum pervenis. Hoc est vere summum Dei sacerdotem esse, commissos sibi homines, ut ipsi dicitis, et secundum spiritum imbuere et secundum litteram perdocere* (“Me enviaste el librito de Caper *Sobre ortografía*. Su tema es también familiar con tu propósito y con tus costumbres: tú, quien deseas corregir nuestras obras en este mundo, asimismo tiendes a corregir nuestros hábitos cuando escribimos. Y esto te lleva a creer que en nosotros no hay nada que no sea objeto de tus reprimendas: esforzándote en encontrar en cada detalle alguna prueba, examinas toda nuestra vida, incluso los acontecimientos más breves de decir —vas del vivir al escribir, del alma a la mano, del corazón al dedo—. Este es realmente el sumo sacerdote de Dios, como tú mismo has dicho, quien a los hombres que confían en él colma según el espíritu y los instruye por completo según la letra”).

⁴⁶ La fortaleza de este vínculo no se vio opacada por el hecho de que, en un empeño por ser congruentes con su profesión episcopal, Sidonio y otros intelectuales cristianos de finales de siglo V y del VI hayan reconocido que cultivar las disciplinas paganas contradecía su moral como cristianos. No obstante este ejercicio de coherencia, ni Sidonio ni ningún otro obispo oriental desvalorizó su formación literaria ni le restó importancia.

Capítulo 2: La apropiación de la παιδεία literaria por el cristianismo en la Antigüedad tardía

Motivos de aculturación en la Antigüedad

La dignificación del *sermo humilis* bíblico por parte de los escritores cristiano-latinos de la Antigüedad tardía se dio en el marco de la apropiación de la cultura clásica por el cristianismo en esta época. En términos de los estudios culturales, entenderemos esta apertura cristiana hacia la educación grecolatina imperial como una *aculturación*: el proceso por el cual la identidad de un grupo de personas se modifica al contacto con otro grupo (Morris 1).

La aculturación fue un mecanismo histórico presente en varios momentos de la Antigüedad: lo reconocemos en la Edad helenística, entre griegos y judíos. Gracias a este encuentro el judío Filón de Alejandría aprovechó la tradición filosófica que se brindaba en las escuelas de la época. En su obra, *An Introduction to Philo Judaeus* (154-5), Goodenough hace notar cómo Filón de Alejandría, tras investir los cultos tradicionales judíos bajo la modalidad mística griega de un μυστήριον,⁴⁷ recurrió a la filosofía griega para volver atractiva la religión judía a los prosélitos conversos al judaísmo, en el ambiente de diversidad religiosa alejandrino.

Ya dentro de la historia romana, reconocemos también la aculturación en la influencia de los griegos sobre la sociedad romana de la República. Entonces autores de la época como Livio Andrónico (284-204 a. C.) o Ennio (239-169 a. C.) sentaron las bases de la literatura romana siguiendo los géneros literarios helenos, una aportación tan valiosa de los griegos antiguos a la historia cultural del pueblo romano que vino a enriquecer, según

⁴⁷ “Un misterio”, que entre los filósofos anteriores a Filón de Alejandría tenía como significado “la naturaleza y los objetivos de una determinada enseñanza”.

la opinión de algunos (Bieler 14), el patrimonio literario del Lacio que solo veía en la sátira y en la elegía géneros literarios auténticamente romanos.

Podemos decir, asimismo, que la aculturación provechosa entre distintas identidades del mundo antiguo —por lo menos entre griegos, latinos y cristianos— derivó en la idea de que a la sociedad que se apropiaba de la cultura de una sociedad ajena le correspondía, a su vez, conservar esta cultura y darle continuidad —cultivar la *traditio*—.

En la primera aculturación señalada, durante el Helenismo, hallamos un esfuerzo por parte de los griegos por conservar su propia *traditio* literaria. La diversidad étnica y lingüística de las poblaciones de cada reino helenístico concientizó a la clase culta de las ciudades helenísticas a no olvidar la *traditio* literaria de tiempos pasados —de la época clásica—. El principal mecanismo para conservar esta tradición literaria fue el desarrollo de la ciencia filológica alejandrina, aplicable en el trabajo de edición y de exégesis de los textos griegos recopilados. El trabajo filológico permitió la creación de antologías de los mejores autores griegos en los distintos géneros literarios. Repartiéndose en las escuelas, estas antologías difundirían a lo largo de todo el mundo helenístico la literatura fundamento de la *traditio*; de igual forma, las ediciones realizadas por los filólogos alejandrinos para el uso privado de las familias cultas reanimó esta lectura y relectura formal de la literatura griega antigua durante el Helenismo.

No obstante, en un sentido puramente literario, el estilo de composición de los escritores helenísticos no llegó a calcar los autores canónicos incluidos en las antologías alejandrinas, cuya lengua era la *Kunstprosa* de los rétores atenienses del siglo IV a. C. No importó que dicha prosa literaria ateniense fuera el objeto de estudio en el sistema escolar helenista y un elemento común de interacción en la sociedad culta. Más bien, por su

vitalidad, la *koiné* vernácula helenística influyó el estilo de composición de los autores griegos del periodo.

La *Kunstprosa* de la Atenas clásica fue imitada ya en la historia romana, con el movimiento griego llamado “Aticismo”, datado entre el siglo I a. C. y el II de la Nueva Era. El aticismo quiso reactualizar el ideal cultural de la Atenas clásica, cuyo propósito era consumir en el hombre griego la altitud ética junto con la literaria. Inclusive, los aticistas guardaron un sueño también político, allende el estético, en su rescate y maduración de la *Kunstprosa* clásica. La *pax* política inaugurada por Augusto tras la fundación del Imperio requería, en el terreno literario, el cultivo de una lengua digna del César y de su régimen político. Ya que Roma había devuelto nuevamente su libertad a las ciudades griegas tras la disolución de los reinos helenísticos, el progreso de la cultura imperial sentía necesaria entonces la purificación del griego escrito, una lengua vulgarizada por la pluralidad social, lingüística y cultural del indigenismo de los pueblos conquistados por Alejandro Magno (Gómez 527 y ss.)

En el segundo ejemplo de aculturación mencionado, durante la historia romana, el pueblo del Lacio aceptó tal cual la encomienda de heredar y de propagar en las tierras del Mediterráneo la literatura y la filosofía griegas bajo las formas latinas. Fue común, así, después de la República, el surgimiento de grupos simpatizantes romanos (incluso el mismo Emperador) con la vida cotidiana o literaria, con la filosofía, con los regímenes de gobierno griegos. Estos grupos propagaron que ahora correspondía a Roma cultivar y transmitir la *traditio* cultural griega que estaba heredando. Es famoso el modo en que Marco Tulio Cicerón (106-43 a. C.) tipificó con el término *humanitas* la cultura literaria (παιδεία) que Roma recibía de los griegos, y que correspondía a los intelectuales romanos poner al servicio de la *res publica*.

Los romanos antiguos enriquecieron la *tradio* aprovechando los modelos literarios y artísticos griegos para gestar su propia literatura; y, también, aprovechando la teoría literaria helena, con la cual justificaron, estética y políticamente hablando, la suya. Dilhe (44 y ss.) refiere este tipo de aculturación como una “helenización del latín”, concepto que entendía como la maduración de la capacidad expresiva de la lengua latina y su categorización como un instrumento cultural. Ahora bien, la concreción más visible del espíritu artístico griego en términos latinos será perceptible en la producción literaria de los autores romanos de la República tardía y de la época clásica latina. Con ello, la helenización de la cultura romana fue obvia: un franco bilingüismo griego-latín en las clases dirigentes urbanas acompañó la producción de la literatura de estos siglos; en Roma se constata, asimismo, la apertura de escuelas de retórica y de filosofía desde las Guerras mitridáticas en el siglo I a. C. (Gómez 591-2). No debemos olvidar, sin restar importancia a lo anterior, que el gusto por el modo de vida griego también suscitó distancia entre los romanos debido a que estos veían desafiados los austeros valores pilares de la educación romana, y a que la simple especulación y el disfrute literario característicos de los artistas griegos resultó vano para la *gravitas* latina (Gómez 595-6).

Es curioso mencionar aquí que, en cambio, los griegos antiguos, en lo general, se desinteresaron por la cultura de sus coetáneos romanos, aunque la conquista de Octavio Augusto sobre el último territorio helenístico en Egipto (31 a. C.) hubiera devuelto a Grecia la paz política, ausente en sus territorios tras la muerte de Filipo II. Las aproximaciones, testimoniadas desde el siglo II a. C., de los escritores griegos Polibio, Teófanos de Mitilene y Dionisio de Halicarnaso —así como también de escritores de origen parto, celta, etíope e indio— a la historia de Roma se debieron, más bien, a la necesidad por comprender la génesis del poder político romano y por hacer un encomio

suyo dentro de la política internacional, y no tanto a la inspiración por comprender e imitar la otredad romana (Gómez 601 y ss.).

Más tarde, en la época imperial, la *tradio* fue valorada por la élite urbana romana tanto de Occidente como de Oriente. Fue esta casta social romana la que privilegió la cultura escrita en latín, concebida según los moldes griegos en las aulas del Imperio; desde la óptica de dicho grupo, la formación lingüística, literaria y filosófica adquirida en las escuelas imperiales era esencial, al igual que en la Antigüedad tardía (37 y ss.), para desempeñar cargos estatales económicos y administrativos. Podemos decir que, más allá de sus intereses en el aparato del Estado, la élite romana fogueó la *tradio* simplemente porque quería reencontrarse con los modelos “canónicos” de las tradiciones literarias griegas y latinas. Los romanos cultos del Imperio pensaban, como más tarde algunos cristianos lectores de las obras clásicas (62, referencia al uso de la exégesis textual por Agustín), que comprender de modo certero estos textos magistrales preparaba el ánimo del estudioso para adquirir un conocimiento superior.

Más adelante, el nacimiento y desarrollo de la literatura cristiana asimismo cultivó la *tradio* textual en la Antigüedad. La paulatina formalización del cristianismo como una *religio licita* dentro del Imperio trazaría —un fenómeno del cual fueron testigos los textos cristianos— la transformación de los ideales civilizatorios romanos en esquemas ideológicos del cristianismo. Ejemplo de la continuidad de la *tradio* antigua en el espíritu cristiano es la propuesta, ¡idéntica a la formulada por los aticistas griegos!, de Agustín de Hipona a los jóvenes cristianos para aprender las normas de la retórica leyendo y yendo a escuchar a los ya elocuentes y no desde el apego a los típicos manuales sobre el tema (*Doctr. chr.* 4.12-3).

Ahondemos en la última idea. Los cristianos fueron otro grupo sociocultural que contribuyó a la transmisión de la *traditio* antigua. Los últimos siglos del Imperio (el periodo que hemos denominado Antigüedad tardía) presenciaron la apropiación cristiana de las disciplinas paganas, ante todo de la filosofía, de la retórica, así como también de modelos y herramientas literarias clásicas. Incluso, podemos decir que la producción de la literatura cristiana tardoantigua se dio en los marcos del pensamiento clásico, lo cual fue visible en el hecho de que los cristianos, al modo en que hicieron los griegos y romanos antiguos, tuvieron que deducir criterios morales y estéticos que justificaran los objetivos de su propia tradición literaria. La iniciativa correrá a cargo, como veremos, de un movimiento de intelectuales cristianos, formados en el sistema de educación pagano.

La apropiación de la cultura clásica por el cristianismo se confirmó cuando los cristianos dejaron de ser un grupo disidente dentro de la sociedad del Imperio romano. Esto ocurrió desde el siglo III (Teja 307-16). Los emperadores Galieno (253-268) y Galerio (305-311), cuando se percataron de que los cristianos habían incursionado en el orden ecuestre y senatorial o en la misma familia del emperador, publicaron edictos que otorgaron libertad de culto a los cristianos y les restituyeron sus bienes materiales confiscados. Su reconocimiento como *religio licita* por el mencionado Galerio llegó en el 311; la libertad de culto por Constantino, con el Edicto de Milán (313), y su legalización como religión oficial del Imperio romano, con Teodosio en el 380.

Pues bien, una vez que los cristianos se integraron en la sociedad romana, fue obvia su implicación en el sistema de educación tardoantiguo. Introdujimos ya este tema en el Capítulo 1 (42-4). El cuestionamiento sobre cómo un cristiano aprovecharía la tradición clásica sería una consecuencia inmediata. En términos generales, el acercamiento de los cristianos a las aulas paganas fue su primer paso en presentarse y justificarse como

herederos y continuadores de la *traditio* antigua. Según Averil Cameron (665 y ss.), los siglos IV y V sería el momento en que los cristianos emprenderían la apropiación cristiana de la παιδεία literaria pagana, con la intención de, así como siglos atrás lo habían hecho los romanos en su aculturación con los griegos, crear una literatura y una crítica literaria de corte cristiano.

Creemos que el carácter y fundamentos de la educación cristiana antigua determinaron el modo en que el cristianismo colaboró en la continuidad de la *traditio* antigua. Fue el desinterés del sistema de educación cristiano frente a los aspectos puramente seculares de la educación, lo que habría hecho reconocer a los intelectuales cristianos de la Antigüedad tardía que el cristianismo poseía deficiencias estructurales para formar individuos competentes en la vida pragmática de la época. Las instituciones de educación con las que contaba el cristianismo entonces —escuelas de catecúmenos, escuelas seculares donde se impartía el programa educativo griego y las instituciones monásticas de inspiración ascética— guardaban ideales espirituales no especulativos que se juzgaban por encima del parco saber racional.

La realización espiritual ajena al racionalismo, entendida como un principio formativo del individuo cristiano era un ideal que se remontaba a los orígenes de la sociedad cristiana. Con el transcurso de los siglos del Imperio romano, el modo de vida eremítico, la disgregación social y el retiro solitario que somete al hombre a una regulación ascética y a la contemplación, representaron una alternativa de desarrollo espiritual paralela al *cursus* ofrecido por el sistema de educación romano tradicional.

Dentro de la historia del cristianismo en la Antigüedad, una de las sociedades monásticas derivadas de este anhelo espiritual fue la asociación eremítica de Pacomio (282-346). Su influencia en la pedagogía cristiana antigua fue mayúscula, y asimismo se

ramificó en la creación de otras nueve asociaciones, que reunieron una población estimada en miles. Sin embargo, será más bien en una de las figuras históricas del monaquismo primitivo, en Antonio de Coma (250-358), donde veremos materializarse la espiritualidad ascética que, después, se constituiría en un fundamento ideológico perdurable en el sistema de educación cristiano en la Antigüedad. A partir de su biografía, la *Vita Antonii*—redactada por su amigo Atanasio de Alejandría, y que también nos ha llegado en la versión latina de Evagrio (*PL 73:158a-162a*)—, sabemos que Antonio, en su búsqueda eremítica por llegar a la contemplación divina, rechazó tajantemente la παιδεία literaria propia del sistema de educación de la sociedad romana, y privilegió, más bien, el ejercicio individualista ascético. Antonio es el ejemplo típico del hombre cristiano que pone en práctica predicados religiosos en lugar de deducir verdades racionales por medio de la dialéctica.

El papel jugado por la cultura monástica en la historia de la educación cristiana fue determinante. De hecho, fue una causa de la ausencia en el cristianismo antiguo de un programa básico de alfabetización, que enseñara, incluso, a leer y a escribir. En el terreno de la educación, la literatura de tema ascético representó un parámetro para que los intelectuales cristianos, acostumbrados como estaban a la experiencia estético-moral de esta clase de literatura, filtraran los contenidos de las obras clásicas por considerarlos de poco valor formativo en la construcción del hombre cristiano (Dilhe 415).

A pesar de lo anterior, en la literatura cristiana antigua llega a incluirse la vida intelectual como una faceta de la realización espiritual del hombre cristiano. San Jerónimo (*Ep.* 125.11) incluye las actividades de trabajo textual, como la copia de manuscritos, dentro de las labores piadosas recomendadas a los monjes para purificar su alma (*salus animae*). De igual forma, hubo otros esfuerzos por parte de los cristianos para promover la

formación literaria en las fundaciones monásticas. Es famosa la modernización de la vida monástica de Basilio: la organizó como un cenobio y buscó equilibrarla otorgando un tiempo a las actividades contemplativas y otro a las intelectuales. En el monasterio que fundó Basilio en 356, en la ciudad de Annesi, junto al río Iris, en Cesarea de Capadocia, los monjes, bajo su tutela, consagraron parte de la jornada a la producción de manuscritos y al aprendizaje de la filosofía, además del ejercicio ascético. La abundante copia de manuscritos en el monasterio de san Jerónimo en Belén es otro ejemplo... Uno más, la enseñanza de la apologética por parte de Casiano a los monjes de Provenza, al sur de la Galia... El aprovechamiento de la razón secular, en la casa obispal habitada por Agustín en Hipona.

En este mismo sentido, merece mencionarse el caso de la escuela creada por Protógenes (siglo IV) en Antínoo, en la Tebaida. En dicho recinto se enseñaba, desde los textos sagrados, a escribir y la estenografía a la escasa población cristiana del lugar. La importancia de la institución de Protógenes en la cultura cristiana antigua es considerable. Se valora como el primer centro formal de enseñanza religiosa cristiana en el mundo antiguo, pues los estudiantes obtenían de allí una instrucción escolar a la par de un adoctrinamiento religioso (Marrou 416).

Diremos, además, que durante la época paleocristiana el cristianismo solo llegó a abrir escuelas de teología de nivel superior porque en esa época los cursos de niveles inferiores corrían por cuenta exclusiva de la escuela romana. El objetivo de estos centros de enseñanza cristianos era impartir el conocimiento religioso, categorizándolo por encima del saber secular. Este fue un ideal pedagógico que, por ejemplo, guió a Justino a abrir a mediados del siglo II su διδασκαλεῖον (“escuela”) en Roma.

Pero, ya a lo largo del siglo IV, encontramos al cristianismo participando en el sistema escolar pagano. Los profesores cristianos ocuparon sedes en todos los niveles escolares, en la educación básica, la media y la superior. Su inmersión había sido gradual, y fue favorecida por la tolerancia hacia la cultura cristiana por parte de la sociedad romana; fue entonces que surgieron maestros cristianos importantes: Hipólito de Roma, Orígenes, Anatolio de Laodicea, Malquio, Proeresio, Mario Victorino. El ambiente multiétnico que nutría a la sociedad intelectual de la Antigüedad tardía no dio importancia al perfil religioso de los maestros de las escuelas imperiales; es lógico descubrir que quienes tomaron clases con cristianos acudieron, en principio, para obtener una formación laica, y no por sentirse llamados hacia una doctrina religiosa en específico.

El empoderamiento de las cátedras escolares paganas por parte de los cristianos animó al emperador Juliano (en el poder entre 360 y 363) a echarlos de las escuelas imperiales (Dilhe 507; Marrou 413-4). Juliano promulgó una prohibición en el 362 acusando de hipócritas a los cristianos: sin creer en los dioses griegos los incluían en los temas de sus clases (Juliano, *Ep.* 61).⁴⁸ Si bien aislada, hubo una ofensiva inteligente por parte de la intelectualidad cristiana, la cual ideó la forma de contrarrestar la iniciativa del emperador. Los Apolinarie, padre e hijo, profesores alejandrinos de la segunda mitad del siglo IV, de un modo memorable, volcaron a los géneros literarios clásicos las Sagradas

⁴⁸ Πάντας μὲν οὖν χρῆν τοὺς καὶ ὀτιοῦν διδάσκειν ἐπαγγελλομένους εἶναι τὸν τρόπον ἐπιεικεῖς καὶ μὴ μαχόμενα οἷς δημοσίᾳ μεταχειρίζονται τὰ ἐν τῇ ψυχῇ φέρειν δοξάσματα, πολὺ δὲ πλεον ἁπάντων οἶμαι δεῖν εἶναι τοιοῦτους ὅσοι ἐπὶ λόγοις τοῖς νέοις συγγίγνονται, τῶν παλαιῶν ἐξηγηταὶ γιγνόμενοι συγγραμμάτων, εἴτε ῥήτορες, εἴ γραμματικοί, καὶ ἔτι πλεον οἱ σοφισταί· βούλονται γὰρ πρὸς τοῖς ἄλλοις οὐ λέξεων μόνον, ἠθῶν δὲ εἶναι διδάσκαλοι, καὶ τὸ κατὰ σφᾶς εἶναι φασὶ τὴν πολιτικὴν φιλοσοφίαν ("Así pues sería necesario que todos los que hacen profesión de enseñar cualquier cosa fuesen de carácter equitativo y no llevasen en su alma doctrinas que son contrarias a las que públicamente ejercen [como hacen los profesores cristianos], y opino que deberían ser así, mucho más que todos, cuantos conviven con los jóvenes en literatura, haciéndose intérpretes de los escritos de los antiguos, sean rétores o gramáticos o, más aún, sofistas; pues quieren ser maestros, además de otras cosas, no sólo de elocuencia, sino también de costumbres, y afirman que lo suyo es la filosofía política"). Traducción de J. García Blanco. El comentario entre corchetes es mío. Un resumen de esta prohibición del emperador Juliano se encuentra en *Cod. theod.* 13.3.5.

Escrituras con la intención de que los lectores cristianos contaran con una educación literaria competitiva con los autores clásicos.

Lamentablemente, para los tradicionalistas romanos la iniciativa religioso-educativa de Juliano fue fugaz; los siguientes emperadores no le dieron continuidad a esta empresa: leyendo el *Codex Theodosianus*, nos encontramos con que los sucesores de Juliano derogaron esta ley, pues aceptaron que para educar a los jóvenes solo bastaba un profesor con carácter (*vita*) y elocuencia (*facundia*) (*Cod. theod.* 3.3.6), más no su fe.



Debido a la fuerte inclinación de la cultura paleocristiana hacia el ascetismo, durante la Antigüedad tardía será la síntesis y adaptación al espíritu cristiano de la educación clásica, emprendida por los Padres de la Iglesia, la que provea a los cristianos de una formación literaria. Incluso (Teja 343-4), es algo que debemos notar, el esfuerzo de intelectuales como Orígenes y Clemente de Alejandría por incorporar en sus obras el término griego *παιδεία* formularía el concepto *cultura* bajo un espíritu cristiano —fundamentalmente apologético— pero, ni más ni menos, aún enmarcado en las directrices paganas de pensamiento.

La apropiación de la cultura pagana

Antecedentes en el mundo clásico y en el paleocristianismo

Como mencionamos arriba (54 y ss.), una causa importante que orilló a los cristianos a apropiarse de la cultura pagana —la que aquí hemos denominado *παιδεία* literaria— fue la carencia, en el cristianismo de la Antigüedad tardía, de un sistema de educación que formara en las disciplinas seculares. Recapitularemos lo esencial. A pesar de que el cristianismo ofreció a su juventud centros de enseñanza con tendencias intelectuales y de

que maestros cristianos llegaron a participar en el sistema de enseñanza de la época, la pedagogía cristiana antigua estuvo muy determinada por un ideal no especulativo, el que sobreponía el conocimiento vía revelación a los avances racionales de las ciencias paganas. Aún más, este carácter no especulativo, en la esfera conductual, asumió la forma de la vida religiosa —en solitario o en la convivencia del cenobio—, promoviendo un desarrollo espiritual que contradecía en sus bases epistemológicas al modelo ofrecido por el sistema de educación pagano e, incluso, llegó a obstaculizar la misma alfabetización de la juventud cristiana.

Ahora bien, cuando hablamos de la apropiación de la cultura pagana por el cristianismo, observamos dentro de este carácter antiintelectualista de la educación cristiana el nacimiento y esfuerzo de un proyecto intelectual dentro de la Iglesia cristiana de la Antigüedad tardía. Las limitantes de la vía ascética, promovida por la pedagogía cristiana, junto a la necesidad del cristianismo por mostrar a la sociedad romana imperial que contaba entre sus filas a hombres de cultura capaces, fueron dos factores que orillaron al cristianismo antiguo para integrar al clero a figuras de origen pagano con prestigiosos oficios científicos. Así, la Iglesia antigua se mostró, a través de su nueva *intelligentsia*, como una institución abierta a la sociedad pagana —especialmente, a la élite— y ubicada en la cultura característica de la Antigüedad tardía.



Es importante mencionar que el valerse del saber secular como la antesala de un conocimiento filosófico-religioso fue una estrategia intelectual que ya se había dado entre los clásicos. El filósofo estoico Séneca, en su epístola 88, realiza una valoración de los estudios liberales en el camino del filósofo hacia la virtud. Según Séneca, la serie de disciplinas liberales —el ciclo regular de la *ἐγκύκλιος παιδεία*: la gramática, la música, la

geometría, la aritmética, y también la retórica y dialéctica— en sí mismas no procuran la virtud, sino que disponen el alma para recibirla. Poseen un objetivo mundano. La única ciencia que tiene como meta perfeccionar el espíritu (*animus*) del hombre y convertirlo en un *bonus vir* es la filosofía, la ciencia inmutable que se ocupa del bien y del mal, de lo humano y de lo divino, de lo pasado y de lo venidero, de lo caduco y de lo eterno. Es esta, la filosofía, en la que las disciplinas liberales desembocan el provecho de sus avances. En su valoración de las disciplinas liberales, Séneca parte de la convicción de que el filósofo está definido por su comportamiento virtuoso, no por su capacidad de argüir con sofismas. Este juicio lo lleva a estimar las artes liberales como corruptoras del hombre: lo evade de aprender lo necesario por dar preferencia a aprehender un conocimiento “superfluo”, el cual está depositado en σοφίσματα del lenguaje —*cavillationes* (“sutiles cuestioncillas”), en la terminología ciceroniana—: enunciados que no moldean correctamente la conducta del hombre, sino que cautivan y fascinan su alma engañosamente y, por tanto, no contribuyen a su progreso ético.

Ya en el contexto cristiano, vemos que la Iglesia antigua recurrió a la παιδεία literaria pagana para formalizar su desempeño intelectual en distintas disciplinas aprendidas de los paganos, una diversidad de saberes donde los cristianos cultivaron la semilla de su mundo de ideas y su esfuerzo por legitimar que poseían la idea correcta de las cosas mundanas y sagradas; se definieron así disciplinas o productos racionales cristianos como la teología, la crítica literaria, la acuñación de terminología teológica, la exégesis textual, el ejercicio de la oratoria... Los argumentos que dieron los cristianos al apropiarse de la παιδεία pagana fueron de diversa índole. Así, veremos al apologeta Justino (100-165) aclarando a un intelectualizado público pagano que la verdadera causa de la fundación del Imperio había sido disponer un orden político terrenal para preparar la

llegada de Cristo; o también veremos a Agustín de Hipona apoyándose en el valor del aprendizaje de las normas de interpretación textual (*Doctr. chr.* Pr. 4), a fin de contrarrestar la antedicha tendencia ascética y acultural del cristianismo de la época, que avalaba el conocimiento de las Escrituras “por intermedio de un don divino” (*munere divino*) al estilo del eremita Antonio.

Ahora bien, insertando la apropiación de la *παιδεία* literaria por el cristianismo en el marco ideológico de la Antigüedad tardía, nos percataremos de que este fenómeno cultural va a estar determinado por una directriz ideológica de naturaleza religiosa propia de la época: la certeza, compartida tanto por paganos como por cristianos, de que el objetivo del aprendizaje de las disciplinas seculares era adquirir cierta sabiduría celeste, y por medio de su posesión, la capacidad para establecer un vínculo único con la divinidad. La búsqueda tardoantigua de una sabiduría celeste, desde la guía del saber secular, comenzaba a abrir paso a un nuevo mecanismo de progreso moral, mismo que emancipaba al interesado de sus antiguas creencias y de la razón profesada por la masa; este hombre alcanzaba entonces a una revelación particular y obtendría, por consecuencia, un conocimiento que lo hacía entrar en comunión con un dios único y personal (Brown, *Biografía de Agustín de Hipona* 48-55). A nivel filosófico esta búsqueda espiritual se apoyó en la idea de que Dios y el alma, el núcleo de la personalidad individual, estaban interrelacionados. Es una idea incorporada por la religiosidad de la Antigüedad tardía, con la que se declara el fin de la cultura clásica. Asimismo, es conveniente decirlo, la literatura teológica cristiana, producto de esta búsqueda de la época por lo trascendente, supo encajar en el ideario de la época: en ningún sentido los teólogos cristianos buscaron modificar la espiritualidad provista por la diversidad religiosa del Imperio romano, en la que el racionalismo sustentaba los credos religiosos paganos.

En el cristianismo antiguo, la inquietud por una *sapientia caelestis* está testificada en autores como Clemente de Alejandría, Basilio y Agustín de Hipona, quienes valoraron la παιδεία pagana como un instrumento secular y propedéutico en el tránsito del hombre cristiano a asir este saber trascendental. Destaquemos que los escritores cristianos antiguos identificaron, dentro de sus especulaciones teológicas, esta sabiduría superior con el conocimiento de Dios. Un ejemplo de ello es Lactancio, quien —al igual que Agustín de Hipona, como veremos— ratificó este mismo pensamiento en sus *Divinae institutiones*, diciendo que toda la sabiduría humana consistía en conocer y adorar a Dios (*Inst.* 3.30.3).⁴⁹ Para Lactancio, los cristianos fueron los primeros en encontrarla; los filósofos griegos habían errado en su búsqueda, o bien al aceptar una religión falsa, o bien al prescindir totalmente de alguna (*Inst.* 3.30.4).



Historicemos la apropiación de la παιδεία literaria pagana en el cristianismo antiguo.

Son los autores cristianos antiguos una buena fuente para referir los antecedentes judíos de la apropiación cultural en la historia del cristianismo. De acuerdo con Basilio (*A los jóvenes...* 3.3-4), los precursores de la iniciativa cristiana fueron el patriarca Moisés y el profeta judío Daniel. Ellos aprendieron y valoraron la cultura de otros pueblos, una “sabiduría externa” (σοφία θύραθεν), como un conocimiento preparatorio a la verdad divina de su fe; aquel aprendió la sabiduría egipcia, y este, la astronomía y astrología de Babilonia.

Ya entre los autores bíblicos, se dio una continuidad de la apropiación cultural iniciada por los pueblos hebreo-judíos. San Pablo hizo uso en sus escritos de léxico

⁴⁹ [...] *omnis sapientia hominis in hoc uno est, ut deum cognoscat et colat. hoc nostrum dogma, haec sententia est* (“[...] toda sabiduría del hombre recae en este principio: conocer y adorar a Dios. Este es nuestro dogma, esta es nuestra doctrina”).

filosófico griego y empleó, también, el método de interpretación escriturístico judío, de gran importancia en la secta judía a la que pertenecía. Por otra parte, es sabido que en el *Evangelio* y en los *Hechos de los apóstoles* de Lucas están presentes convenciones literarias griegas, así como también conocimientos generales de la educación griega (Dilhe 211). Además, al igual que san Pablo, Juan hizo uso de vocabulario filosófico de origen griego y de predicados gnósticos.

Aceptación de la cultura clásica

LA FORMACIÓN DE GRUPOS INTELECTUALES CRISTIANOS Y SU FUNCIÓN DENTRO DE LA INSTITUCIÓN ECLESIASTICA

Así entonces, aclaremos que será la παιδεία entendida como educación o instrucción escolar, como “educación superior en las ciencias paganas”, el tipo de cultura adoptada por los cristianos. En la incorporación del paganismo a la cultura cristiana tardoantigua la formación de grupos intelectuales cristianos fue un factor determinante. Verbigracia, los círculos de Martín, Jerónimo y Juan Crisóstomo fueron un mecanismo para que la religión cristiana se posicionara en las distintas clases de la sociedad imperial. Aquí reconocemos un plan exitoso de activismo social cristiano en los siglos IV y V. Recordemos, lo dijimos antes (25 y ss.), que la cristianización de la aristocracia romana simbolizó el triunfo del cristianismo como una religión promovida por el Estado y que, a causa de esto, el obispado se convirtió en una institución atractiva para la élite imperial.

La época más fértil de la apropiación cristiana de la παιδεία literaria pagana se dará en el siglo IV, y tendrá como protagonistas a los paganos con formación clásica, conversos al cristianismo. Como parte de su estrategia de incrustación social, el cristianismo reclutó dentro de su clero a laicos talentosos, involucrados con el aprendizaje del saber secular o

con una capacitación especial: filósofos, doctores, astrólogos e, incluso, sacerdotes politeístas paganos recientemente convertidos (Brown, *Christianization...* 655).

Sus nombres son numerosos y retomaremos algunos de ellos más adelante: Sinesio de Cirene, Sidonio Apolinar, el hispano Prisciliano, Ambrosio, Agustín, Olimpias; emblemáticos en el mundo Oriental fueron los tres capadocios, Gregorio Nacianceno, Gregorio de Nisa y su hermano, Basilio de Cesarea; los dos últimos formularon pautas importantes que mediaron la relación cultura clásica-cristiana antes del fin del Imperio romano y de la desarticulación de las instituciones históricas romanas.

Entre los cristianos llegaron a suscitarse disputas en torno al apego a la cultura clásica. Uno de los encuentros más famosos fue el que sostuvieron los cristianos Rufino y Jerónimo. Rufino confiesa en su *Apologia adversus Hieronymum* (2.7; PL 588d-589a) darle vergüenza que Jerónimo siguiera dedicando su labor como literato a instruir a “niños y mujerzuelas” con ejemplos extraídos de Tulio, Flaco o Marón, y no del verdadero texto inspirado, aun cuando el mismo Jerónimo había jurado en una de sus epístolas no volver a poseer o a leer un libro pagano (22.30).⁵⁰

Uno de los principales grupos cristianos beneficiados de la παιδεία literaria pagana fue el de los teólogos griegos orientales, en la época en que la Iglesia promovía distintos concilios ecuménicos como escenario de sus discusiones dogmáticas. Para sostener un diálogo teológico capaz de definir la ortodoxia, los teólogos cristianos tuvieron que traducir los enunciados religiosos del texto bíblico a los términos de la única filosofía disponible, la clásica (Dilhe 503 y ss.). Esto los forzó a hacerse de una terminología centrada en las preocupaciones principales del pensamiento clásico: la indagación sobre el Ser y la ética. Los tres primeros concilios ecuménicos —el de Nicea en 325,

⁵⁰ [...] *se saeculares libros nec habiturum unquam nec lecturum* (“[...] que él [san Jerónimo] nunca volvería a poseer ni a leer libros paganos”).

Constantinopla en 381, y Calcedonia en 451—, gracias a las estructuras filosóficas griegas, no solo canalizaron las discusiones dogmáticas del momento, sino que abordaron temas colindantes con la cristología y el misterio de la Trinidad en un tono analítico e intelectualizado, y fortalecieron así los cimientos de la especulación teológica en la Antigüedad tardía.

Mientras tanto, en el Occidente latino, con base en la tradición romana se definió una lengua y una literatura latinas adecuadas a la expresión y a los fines literarios cristianos (Herrero 170 y ss. y Dilhe 384 y ss.). Ya a partir del siglo III, los precursores de la latinización del cristianismo van madurando distintos ámbitos de la cultura literaria cristiana en latín: la adopción de la epistolografía por Cipriano, producida con técnicas de la retórica de un alto nivel literario; Hipólito, con la composición de homilías en un latín cristiano vulgar por la temática popular que aborda; Ambrosio e Hilario, componiendo himnos apegados a la prosodia clásica latina; el asentamiento del latín como lengua de la Iglesia y de la liturgia a mediados del siglo III —hecho que trajo consigo la paulatina pérdida del bilingüismo griego-latín en la sociedad cristiana imperial—; el lenguaje teológico de Novaciano; la traducción bíblica *Vulgata* de Jerónimo.

Figuras de la apropiación de la παιδεία literaria por el cristianismo tardoantiguo

En la Antigüedad tardía nos encontramos con varias figuras cristianas que participaron de la apropiación de la παιδεία literaria pagana. Su mención reitera, hay que recordarlo, la apertura ideológica de la época, cuando distintos grupos sociales habitantes del Imperio — griegos, romanos, cristianos—, sin importar su afiliación religiosa, encauzaron la formación que otorgaba la παιδεία literaria a la argumentación de su propio mundo de ideas. Esto explica el porqué se encuentran estructuras estoicas en Clemente de Alejandría

o fórmulas neoplatónicas en Agustín de Hipona. Así, como afirmamos en el Capítulo 1 (17; nota 11), apreciamos, de esta manera, los títulos “paganos” y “cristianos” como referentes de identidades religiosas, y concebimos la interacción entre ambos como un conflicto solamente a través de la perspectiva de las fuentes históricas tardoantiguas, las cristianas y las documentales del Estado romano.

A modo de reflexión, me parece que los cristianos de fines del Imperio romano, al legitimar su apropiación de la παιδεία literaria pagana en aras de sus propios ideales culturales, daban continuidad a la justificación histórica del cristianismo, realizada por los apologetas cristianos en los siglos II y III. En la obra de Justino —esforzándose como los demás apologetas en probar que la cultura greco-romana estaba relacionada con la cristiana— se testimonia claramente esta justificación, cuando le da un lugar en la historia al individuo cristiano, valorando su perfil ético y racional (Dilhe 303). De acuerdo con una tradición historiográfica cristiana que se encuentra en el *Evangelio de Lucas*, en Hipólito (170-236) y, luego, en la *Historia Eclesiástica* de Eusebio de Cesarea (260-340), según Justino, el cristiano es el ciudadano romano ideal porque representa la concreción antropológica de la intercesión divina en la fundación del Imperio romano. El cristiano es el único tipo de hombre con una idiosincrasia ética acorde con el verdadero espíritu del Imperio, que no es fundación humana, sino divina (*I Apol.* 12). La llegada de Cristo había hecho necesario el establecimiento de un orden político terrenal —el Imperio romano— que preparara a la humanidad entera y al mundo para esta experiencia sobrenatural en la historia.

Al comprender la apropiación de la παιδεία literaria pagana por el cristianismo, es muy orientativo el caso de Tertuliano. El africano (160-225) afirma en su obra *De corona* (8.1 y ss.) que las invenciones mundanas —inventadas por los dioses, según la mitología

pagana: la enseñanza de las letras y de la música, por Mercurio; la medicina, por Esculapio; el arte de la navegación, por Minerva, y cualesquiera enseres humanos— existen para facilitar el culto cristiano divino, pues Dios las creó pensando en satisfacer las necesidades humanas. Nos encontraremos con esta misma coartada en los cristianos tardoantiguos Basilio o Agustín de Hipona, cuando echan mano de la poesía o de la retórica paganas. Tertuliano supo, entonces, bajo esta idea, sacar provecho de la cultura pagana, y lo hizo de la mejor manera, al grado que con él se inauguró la tradición de teólogos cristianos en lengua latina (Dilhe 352 y ss.). Antes de Tertuliano, en el cristianismo de Occidente —en ciudades como *Lugdunum* o Roma misma— el griego constituía la lengua de la expresión teológica; pero, a partir de él, el cristianismo tuvo a su disposición un acervo de expresiones y argumentos (generalmente, abocados sobre la situación legal de los cristianos en el Imperio), estructurados en una sintaxis latina de calidad. Retomando al filólogo alemán Friedrich Dilhe, Tertuliano, junto con otro cristiano, también probablemente originario de África, Minucio Félix, reflejan *the gradual social and intellectual integration of Christian communities into the cultural environment of the Roman Empire* (359).

Cuando la apropiación de la παιδεία literaria pagana atraviese la Antigüedad tardía, los cristianos producirán una literatura donde justifiquen el uso y la medida en que puede aprovecharse la cultura clásica. Cristianos donde está muy acentuada la reorientación del saber secular al espíritu cristiano serán Clemente de Alejandría, Basilio y Agustín de Hipona. En el carácter de lo dicho arriba (59 y ss.), en estos se comporta la παιδεία literaria como una cultura propedeútica en la preparación del alma a beneficiarse de la *doctrina christiana*, la *sapientia caelestis*, de acuerdo con los términos del ideario tardoantiguo.

Hacia finales del siglo II, Clemente de Alejandría (150-215) había afirmado en su *Protréptico* (Capítulo VI) que las verdades de los filósofos griegos contenían ya la naturaleza y los objetivos de lo que él llamará una “filosofía cristiana” (Χριστοῦ παιδεία), si bien lo hicieron de un modo deformado, ya que su especulación distaba de la simiente filosófica original, cuyo autor había sido Moisés. La aportación de Clemente habría consistido en dar un lugar a la tradición filosófica griega en la historia de la revelación cristiana; los pensadores griegos habían ya abordado predicados teológicos, como si se tratara de un adelanto o advertencia de la futura verdad cristiana (Merino 91-2): como aquel decir de Platón: “τὸν μὲν οὖν ποιητὴν καὶ πατέρα τοῦδε τοῦ παντὸς εὐρεῖν τε ἔργον καὶ εὐρόντα εἰς πάντας ἀδύνατον λέγειν”,⁵¹ idea concordante con la sentencia cristiana que dicta la imposibilidad de conocer a Dios por la razón. Con su *Protréptico* y *Pedagogo*, Clemente de Alejandría quiso explicar el fin y los objetivos de la educación del hombre en medio de los sistemas filosófico-religiosos confluentes en la Alejandría de su tiempo. Asimismo, quería responder con estas obras a las fuertes críticas que recibían los cristianos de parte de los intelectuales paganos, por la importancia que aquellos concedían a la fe en su sistema teológico. Ello explica por qué buscó acercarse a través del *Protréptico* y del *Pedagogo* a los paganos recién convertidos al cristianismo, que necesitaban de una explicación racionalmente suficiente, tanto del modo de vida como del pensamiento cristiano.

De igual forma, en otro de los libros de Clemente de Alejandría, *Stromata* — “Miscelánea” —, se encuentra una justificación del porqué los cristianos deben valorar y valerse de la παιδεία literaria pagana. Clemente de Alejandría incluye como etapas históricas formativas de la cultura cristiana tanto a los judíos como a los griegos: siguiendo

⁵¹ *Tim.* 28c: “Descubrir al hacedor y padre de este universo es difícil, pero, una vez descubierto, comunicárselo a todos es imposible”.

su reflexión del *Protréptico*, Clemente dice en su *Stromata* (PG 9:257c y ss.) que ambas sociedades han tenido un conocimiento de Dios en su historia, aunque no de acuerdo con el conocimiento cristiano perfecto (γνώσις τέλεια): aquellos, desde las tradiciones del culto judío, y estos, por medio de una especulación filosófica que prescinde de Cristo o parte del mundo material. Desde un punto de vista histórico, la cultura pagana permitió a Clemente de Alejandría madurar su proyecto educativo dentro de la misma comunidad cristiana.

Mencionamos antes que en el cristianismo antiguo existía, paralelamente al surgimiento de grupos intelectuales, una corriente anti-especulativa, que rechazaba la influencia de cualquier saber secular en la formación del cristiano y promovía, en cambio, una vía ascético-espiritual.⁵² Clemente de Alejandría representa igual que Agustín, con la confección de su teoría retórica cristiana (tal como lo sugerimos en las conclusiones), una figura de oposición a este movimiento cristiano antiintelectual. Su modelo de cristiano perfecto, al que llama “gnóstico”, al modo de un personaje literario, funge en su obra como el emblema de dicha oposición; es él el cristiano capaz de aprovechar el ciclo educativo clásico (ἐγκύκλιος παιδεία), y especialmente la filosofía antigua, con vista a adquirir el mayor logro intelectual del cristiano en la Antigüedad: la comprensión de las Sagradas Escrituras. Para el gnóstico, la filosofía (y la cultura clásica en general) será un tipo de entrenamiento preparatorio —una προπαιδεία, “una propedeútica”— en el cual asir este entendimiento de la verdad bíblica a través de la demostración. La búsqueda del gnóstico de Clemente de Alejandría es un claro ejemplo del anhelo tardoantiguo por asir una verdad trascendental.

⁵² En la definición del cristiano no especulativo, Clemente dice en *Stromata* (PG 8:740c): Ἔνιοι δὲ εὐφρεῖς οἰόμενοι εἶναι ἀξιοῦσι μῆτε φιλοσοφίας ἄπτεσθαι μῆτε διαλεκτικῆς, ἀλλὰ μηδὲ τὴν φυσικὴν θεωρίαν ἐκμανθάνειν, μόνῃν δὲ καὶ ψιλῆν τὴν πίστιν ἀπαιτοῦσιν, ὥσπερ εἰ μηδεμίαν ἡξίουσαν ἐπιμέλειαν ποιησάμενοι τῆς ἀμπέλου εὐθύς ἐξ ἀρχῆς τοὺς βότρυας λαμβάνειν (“Algunos, los que se creen poseedores de un buen genio, desacreditan la filosofía y la lógica, y tampoco desean aprender la ciencia natural. Ellos demandan la sola fe desnuda, como si ellos quisieran, sin guardar ningún cuidado por la vid, cosechar inmediatamente desde el inicio sus frutos”).

Otro de los textos emblemáticos dentro de la historia de la apropiación de la παιδεία literaria pagana por el cristianismo antiguo es el discurso de Basilio el Grande (330-379) llamado *Ad adulescentes*. Es un texto cristiano antiguo consagrado a abordar este tema. Su autor, de acuerdo con su biografía, recibió la mejor educación de su tiempo en la retórica y en la filosofía paganas en ciudades como Constantinopla y Atenas. Incluso ocupó también un puesto como profesor de retórica en su ciudad natal, Cesarea de Capadocia. Esta obra cristiana no es, como se dice comúnmente (6 y ss. de la introducción al *Ad adulescentes*), una homilía atribuida a Basilio, sino un tratado protréptico (λόγος προτρεπτικός), esto es, un género literario de tradición entre los filósofos antiguos con el que exhortaban a sus discípulos a engrosar las filas de sus respectivas escuelas y perseguir la felicidad, un objetivo que en términos cristianos significaba el convertirse al cristianismo. Se piensa, asimismo, que el discurso *Ad adulescentes* fue, quizás, el borrador de una obra de futura publicación.

Al igual que en la definición intelectual del gnóstico de Clemente de Alejandría, el *Ad adulescentes* de Basilio está inserto en las coordenadas ideológicas de la Antigüedad tardía: la búsqueda de los intelectuales de entonces de una *sapientia caelestis*. Reconocemos esta creencia en la valoración de la cultura pagana de la obra —en concreto, la griega—, allí donde su autor establece que la lectura de la sabiduría y literaturas griegas representan un primer acercamiento a vivir la revelación cristiana (*Ad adulescentes* 2 y ss.), lo que él llama “la virtud” (5.1), es decir, la realización en la vida cristiana del mensaje evangélico. Es la misma idea de Clemente: la formación intelectual constituye una preparación (προπαιδεύειν), semejante a la que se someten los poetas y los gimnastas antes de alguna competencia.

La pedagogía que formula Basilio en su *Ad adolescentes* desde estas coordenadas —pedagogía que inspiró también el pensamiento de Gregorio Nacianceno y el de Gregorio de Nisa— fue tomada de Orígenes. Ambos buscan educar al cristiano para que, de entre el vasto acervo cultural que supone la formación propedéutica en la παιδεία literaria pagana, este sea capaz de seleccionar cuáles son los elementos útiles para su formación (1.6).⁵³ En este sentido, Basilio valora la literatura griega antigua —se refiere sobre todo a la poesía griega (4.2), aunque también a los prosistas y oradores (4.6 y 7), como cultura propedéutica (2.8 y 7.9, apartado este donde se usa el verbo προπαιδεύειν)—, pero solo en tanto contribuye a que el cristiano se realice espiritualmente y no por el disfrute estético que provoca la calidad formal de sus obras literarias. Cobra aquí sentido la opinión de Campenhausen (111) al afirmar que, para Basilio, el interés del cristiano por la forma y la belleza de la literatura griega antigua quedaba en un segundo término, en contraste con la aportación a su vida espiritual.

Asimismo, para que la literatura griega conserve su aura formativa en la educación del cristiano, es necesario que provea de ejemplos moralmente buenos. Basilio dedicará todo el capítulo 8 de su *Ad adolescentes* a mencionar los mejores ejemplos morales paganos, una función de la literatura antigua, para este intelectual cristiano, en principio ajena a los poetas griegos, quienes representaron detrás de un lenguaje deleitoso (4.2 y 3) a hombres bajos, así como también promovieron un politeísmo enajenado en las luchas de poder (4.5). Siguiendo esta directriz que Basilio anima al cristiano a involucrarse en el estudio de la literatura griega —principalmente de la filosofía (9.2)—, una ciencia pagana que desarticula el binomio alma-cuerpo, cárcel del ser humano, y dispone el alma a adquirir el desarrollo espiritual propio del cristiano.

⁵³ Consultar lo que dice Jerónimo (*Ep.* 21.13), en relación con lo que el cristiano debe someter a una selección la literatura pagana, rescatando lo útil para el modo cristiano de vida.



En el caso de Agustín de Hipona (353-430), la deuda con la cultura pagana se muestra en toda su trayectoria como pensador. Si hacemos un recuento de la evolución de su desarrollo intelectual, podemos esbozar los rasgos más acentuados de su aprovechamiento de la παιδεία literaria pagana.

Durante su estancia en Milán entre los años 384 y 387, Agustín de Hipona vincula la *doctrina christiana* con la filosofía neoplatónica. De los neoplatónicos, Agustín de Hipona obtuvo explicaciones filosóficas básicas para elaborar posteriormente su teología (Rist 29). Así lo hemos recordado antes (18-9), al mostrar las semejanzas entre el pensamiento agustiniano y el del neoplatónico Porfirio en una parte del *De civitate Dei*, donde se discuten las ideas en torno a la corporeidad entre neoplatónicos y cristianos. Llegado el año 386, Agustín compuso sus *Soliloquia*, texto donde asienta un argumento que equilibra la espiritualidad cristiana y la agudeza filosófica, y lo enfoca sobre las dos realidades más importantes para el hombre de acuerdo con su teología: Dios y el alma. Es de este mismo año el *De ordine*, en el cual Agustín aprueba la integración de autores paganos en la formación cristiana (1.11):

*In quibus tamen quia nonnulli reperiuntur quorum animi contemnendi non sunt (aspersi sunt enim quibusdam condimentis humanitatis et facile per aureas depictasque ianuas ad sacrosancta philosophiae penetralia perducuntur) satis eis fecerunt et maiores nostri, quorum libros tibi nobis legentibus notos esse video.*⁵⁴

Ya como sacerdote en el 391, Agustín se hizo de un claro pensamiento metafísico cristiano, tras haber abandonado sus ideas neoplatónicas y su afiliación a la religión

⁵⁴ “Sin embargo, también nuestros antepasados —cuyos libros me doy cuenta que te son conocidos por nuestra lectura—, aprovecharon a aquellos [los autores paganos] lo suficiente, pues hay algunos cuyo espíritu no debe ser rechazado, pues están barnizados con un delgada chapa de cultura y son conducidos con facilidad hacia los misterios de la sacrosanta filosofía a través de doradas y hermosas puertas”.

maniquea y al escepticismo. Para el 393, con su *De genesi ad litteram*, Agustín de Hipona había logrado una narración cosmogónica del *Génesis* no contraria a las ciencias humanas ni a las doctrinas filosóficas. Y en el 398, escribe *De vera religione*, donde afirma que el cristianismo representa la consumación de la filosofía pagana.

Ahora bien, el antiguo neoplatónico cuenta también, como Clemente de Alejandría y Basilio, con una obra donde justifica la apropiación cristiana de la παιδεία literaria pagana, el *De doctrina christiana*, una obra de exégesis bíblica cuyo objetivo principal —según su editor más moderno, R. P. H. Green— es continuar la tarea paulina de enseñar el cristianismo.⁵⁵ Dicha enseñanza se propone en este libro como una παιδεία cristiana: Agustín de Hipona ofrece al lector herramientas de trabajo textual, retomadas de la tradición retórica clásica —principalmente Cicerón (Baldwin 187-203 y 219-33)— con las cuales abordar las Sagradas Escrituras como texto literario y texto religioso. Es bien sabido que, en este libro IV, los obispos y el laicado culto —e incluso cualquier interesado capaz de aprender su contenido—⁵⁶ encontrarían cómo confeccionar un sermón cristiano persuasivo.

Hay un pasaje del libro II donde se justifica la apropiación de la literatura pagana (2.144 y ss.). Los cristianos, al aprovechar las disciplinas seculares, estarían emulando a los hebreos, quienes, siguiendo la narración del *Éxodo* (3:21-2, 12:35-6), se llevaron consigo las riquezas egipcias, vasos, alhajas de oro y plata, vestidos, al escapar de Egipto

⁵⁵ En *Doctr. chr.* 4.166, pasaje donde Agustín de Hipona reflexiona sobre el sentido del escrito que está por terminar, alude a la idea que lo inspiró en esta tarea, la *doctrina sana* paulina, la “enseñanza salvífica” (*Tit.* 1:9)—: *Ego tamen deo nostro ago gratias quod in his quattuor libris non qualis ego essem, cui multa desunt, sed qualis esse debeat qui in doctrina sana, id est Christiana, non solum sibi sed etiam aliis laborare studet, quantulumcumque potui facultate disserui* (“Mas yo agradezco a nuestro Dios que en estos cuatro libros tuve la capacidad de disertar, aunque con una elocuencia escasa, no como quien soy en verdad —un hombre que no está a la altura de un buen orador—, sino como quien debe hacerlo quien está implicado en la doctrina salvífica, es decir, la cristiana, y se esfuerza en trabajar no solo por sí mismo, sino también por los otros”).

⁵⁶ En el prólogo (Pr. 1) del *De doctrina christiana*, Agustín de Hipona ofrece su enseñanza a una comunidad discursiva más abierta: *Haec tradere institui volentibus et valentibus discere* (“Decidí legar todo esto para quienes deseen y tengan el ánimo de aprenderlo”).

tras su cautiverio. Agustín, luego, estima con más detalle estas disciplinas: existen unas con un contenido que redundante en la superficialidad y en las gimnasias intelectuales; otras, las conocidas como “liberales”, se preocupan por los mismos temas (la verdad, la moral y el culto religioso) como la religión cristiana, pero orientadas, sin embargo, hacia intereses mundanos. Los cristianos pueden usurpar estas últimas con todo el derecho, pues les darán un uso justo (*usus iustum*) como instrumento de la predicación evangélica (2.145).

No obstante, la aceptación de las disciplinas liberales por Agustín de Hipona no es cabal en toda su obra. En una de sus epístolas (*Ep.* 101.1), el de Hipona las desacredita por no trazar un plan de desarrollo intelectual serio que conduzca a los cristianos hacia la verdadera libertad, la cual solo portan las Escrituras y solo es alcanzada estudiándolas bajo el espíritu cristiano anunciado por Juan (8:36): *Si ergo Filius vos liberaverit vere liberi eritis*: “Si el Hijo los librara, entonces serán verdaderamente libres”. De aquí se deduce que, para Agustín de Hipona, el estudio de las Sagradas Escrituras es el único que merece ser nombrado “liberal”, ya que su meta consiste en volver al hombre “libre”. Las Escrituras albergan el índice de la verdadera libertad humana, y con este calibre tasan en qué medida las disciplinas paganas portan “lo liberal”.



En el siguiente capítulo expondremos el trasfondo espiritual del *sermo humilis* bíblico, referido por Agustín de Hipona en el libro IV del *De doctrina christiana* (Introducción 8 y 9); los diversos sentidos espirituales que adquirió una palabra latina, *humilis*, en los escritores cristiano-latinos tardoantiguos. Ofreceremos, en la primera parte del capítulo, los antecedentes paganos del *sermo humilis* como un nivel estilístico digno de portar el conocimiento verdadero. Luego, abordaremos ya su plano espiritual en los autores cristianos tardoantiguos, una clase de revelación que al mismo Agustín de Hipona fue

vedada cuando se aferraba al paganismo; según citamos en la introducción: [...] *et non eram ego talis, ut intrare in eam possem aut inclinare cervicem ad eius gressus. Non enim sicut modo loquor, ita sensi, cum attendi ad illam scripturam [Sanctam Scripturam], sed visa est mihi indigna, quam Tullianae dignitati compararem. Tumor enim meus refugiebat modum eius et acies mea non penetrabat interiora eius.*⁵⁷

⁵⁷ *Conf. 3.5.9*: “[...] pero, aún yo no era como ahora soy como para penetrar en ella [la Sagrada Escritura] o inclinar mi cuello ante su paso. Entonces, cuando me aboqué sobre aquella escritura, no pensaba como lo hago ahora, sino cuán indigna me pareció al compararla con la majestuosidad tuliana. Pues mi arrogancia rehuía a su estilo y mi agudeza no penetraba sus recovecos”.

Capítulo 3: La dignificación de la *humilitas* en la literatura cristiano-latina tardoantigua

Antecedentes clásicos

Vertiente socrático-platónica

Platón (427-347 a. C.) opina que el lenguaje es insuficiente en la comprensión de la realidad. Desconfía que las palabras puedan llegar a ser un vehículo para asir las *idéai* — verdades trascendentales independientes y unitarias—. Tal incapacidad se debe a que el lenguaje, para Platón, adolece de unicidad y de corrección al ser usado por el hombre. Los varios casos de homonimia (πολύσημον) y de sinonimia (ισόρροπον) impiden que la inteligencia o la parte superior del alma (νοῦς) aspiren, sin rango de error, a la comprensión de los inteligibles trascendentales. Platón nos dice en el *Crátilo* que los nombres traducen solo con cierta fidelidad las realidades, en cuanto son imágenes de cosas y procesos (Rodríguez 132). Este es el preámbulo teórico que Platón necesita para proponer su método de la διαίρεσις (“división”), la posesión del dialéctico y un instrumento que posibilita la comprensión de las *idéai*. En el método de la διαίρεσις entrevemos la típica aspiración de Platón por conocer “la verdad, la esencia, a partir de las cosas mismas” (*Cratylus* 239b: ἀλήθεια τῶν ὄντων), más que de los nombres.

Ahora bien, en el diálogo socrático *Protágoras* (335a y ss.) encontramos elementos de la dignificación platónica del *sermo humilis* como un estilo de composición, portavoz de un conocimiento trascendental. Platón expone sus ideas allí donde contrasta el modo de expresión de su maestro Sócrates (470-399 a. C.) con el sofístico en relación con las pretensiones discursivas de cada uno. Sócrates emplea las palabras como un vehículo de la Verdad; para los sofistas, constructores de discursos persuasivos, las palabras constituyen,

en cambio, formas materiales de “lo verosímil” (τό εἰκός), un conocimiento aparente desde la óptica platónica.

El *Protágoras* ubica a Sócrates y a los sofistas en realidades discursivas distintas: respectivamente, “el diálogo en persona” (τὸ διαλεγεῖν ἀλλήλοισι) y “la exposición pública de la asamblea” (τὸ δημηγορεῖν). Sócrates emprendía, así, intervenciones de corte analítico y no expositivas como los sofistas. Platón caracteriza al sofista Protágoras como un hombre capaz de montar “largos discursos” (μακρολογία) o también de “hablar con frases breves” (βραχυλογία). Esta destreza lo hace merecedor del título σοφός, el sabio que posee el conocimiento y se distingue por él en cuestiones prácticas, intelectuales, mundanas, profesionales. Por su parte, Sócrates manifiesta un estilo de conversación construido con “preguntas y respuestas breves” (διὰ βραχέων) y, además, “preguntas precisas” (τὰ ἐρωτώμενα). Sócrates, luego, recurre a la parénesis y a “la refutación” (ἔλεγχος).

No obstante la información del *Protágoras* sobre el estilo de discursar de Sócrates, en la *Apología*, Platón hace explícita su dignificación del *sermo humilis* al vincularlo con el modo de hablar de su maestro. El discurso de Sócrates carece de ornato retórico alguno y, además, “dice la verdad” (τάληθῆ λέγειν); en tales términos se dirige al jurado de los 501 atenienses: [...] ἀκούσεσθε εἰκῆ λεγόμενα τοῖς ἐπιτυχοῦσιν ὀνόμασιν⁵⁸ (*Apology* 17c), consciente, valga reiterarlo, de que el deber de un rétor es decir la verdad.

Por lo anterior, diremos que el filósofo griego Platón problematizó el significado y la capacidad expresiva del *sermo humilis* bajo el esquema de categorías filosóficas y —de acuerdo con Rodríguez (122 y 155)— con la intención de fundamentar una moral de base racional. Explicamos esto último enseguida.

⁵⁸ “[...] vas a oír frases dichas al azar con las palabras que me vengan a la boca”.

Bajo la voz de su maestro Sócrates, Platón atribuye a las palabras una función protréptica: conocer el sentido que invisten implica llevarlo a la práctica. Encuentro dicha visión platónica muy emparentada con el pensamiento que el estoico Séneca asienta en una de sus epístolas: *Quod sentimus loquamur, quod loquimur sentiamus; concordet sermo cum vita* (Ep. 75.4),⁵⁹ y que se reflejará, también, en el pensamiento de Agustín de Hipona, por ejemplo, cuando expresó (Civ. Dei 10.29.2) que los neoplatónicos no pueden comprender el misterio de la Encarnación (referido con la palabra *humilitas*) porque no tienen un comportamiento humilde (*humilis*).

Séneca (4 a. C.-65)

El filósofo estoico Séneca nos brinda razones tanto didácticas como éticas al dignificar el *sermo humilis*. Para él es el modo de expresión propio del filósofo. En lo didáctico, la sencillez estilística es idónea en el tratamiento de temas de importancia filosófica, como las cuestiones sobre el alma. Así también, el *sermo humilis* es la expresión adecuada para aprender. En un sentido ético, decimos que Séneca favorece el recurso al *sermo humilis*, ya que —una afirmación aproximada a la de Platón— es la expresión propia del conocimiento verdadero (*consilium*), un principio formativo del carácter humano.

Dicha dignificación del *sermo humilis* por Séneca encontrará resonancia en la estimación cristiana (90 y ss.) hacia este nivel estilístico en dos aspectos.

En el primero de estos, Séneca opone la funcionalidad pedagógica y espiritual del *sermo humilis* al modo de composición recurrido por los filósofos que se apoyan en las artes liberales (60 y ss.). Desde que lo referimos, ya habíamos entendido que Séneca reconoce a los σοφίσματα como el contenido de las artes liberales, y que estas eran

⁵⁹ “Expresemos lo que sintamos, que no suene hueco lo que hablemos: concuerden nuestras palabras con el modo en que vivimos”.

incapaces de construir éticamente al hombre. Aunque en el marco de su dignificación del *sermo humilis*, Séneca reconocerá que las artes liberales sí albergan un conocimiento útil. Estas últimas, tal como pensarán los cristianos posteriormente (68 y ss.), aun cuando se desenvuelven muchas veces en cuestiones solo teóricas, deben incorporarse en el estudio de la filosofía porque disponen el alma para recibir la virtud (*Ep.* 88.20).

En el segundo aspecto, Séneca afirma que el filósofo que haga del *sermo humilis* su estilo literario, debe poseer una ecuanimidad y pureza de carácter. El pensamiento cristiano parafraseará ello (92 y ss.). La expresión filosófica contiene la verdad, y por ello (como el discurso de Sócrates) ha de carecer de ornatos retóricos excesivos, los cuales son más propios del discurso agradable para la masa: *Adice nunc, quod quae veritati operam dat oratio incomposita esse debet et simplex. Haec popularis nihil habet veri [...]*.⁶⁰ En este sentido Séneca concibe el estilo de composición como un reflejo de la condición espiritual del escritor (*Ep.* 59.5). El filósofo consagró una epístola completa a este tema, la 114. Allí asocia las costumbres del hombre o de la gente y su estilo al hablar; nos recuerda que los enojosos hablan con enojos; los apasionados, ardientemente; los afeminados, con ligereza y tenuemente (114.20). Séneca refiere en esta epístola a Mecenas como la clase de espíritu del cual hay que alejarse, pues, según dice a Lucilio, “siempre que halles corrupción en las palabras, seguramente allí mismo, también, los hábitos ya se desviaron de la rectitud”.⁶¹ Lo recomendable es escribir atendiendo al *sermo humilis*, la expresión que conviene al filósofo porque está en consonancia con la bondad humana: *Aperta decent et simplicia bonitatem* (*Ep.* 48.12).⁶²

⁶⁰ *Ep.* 40.4: “El discurso empeñado en la verdad debe mostrarse sin adornos y sencillo. Aquel que gusta al pueblo no contiene verdad alguna [...]”.

⁶¹ *Ep.* 114.11: *Itaque ubicumque videris orationem corruptam placere, ibi mores quoque a recto descivisse non erit dubium.*

⁶² “La transparencia y la sencillez concuerdan con la bondad”.

Dignificación del *sermo humilis* en la literatura cristiano-latina tardoantigua

Revisemos ahora la dignificación del *sermo humilis* entre los escritores cristianos tardoantiguos, el último de los cuales será Agustín de Hipona.

En la literatura cristiano-latina de la Antigüedad tardía, el estilo bajo (*sermo humilis*) va a ser referido directamente con el adjetivo latino *humilis* —un derivado del sustantivo *humilitas* (“humildad”)—. El uso de este adjetivo constituyó un tópico literario en la literatura cristiana en latín de la época porque todos los autores cristianos que lo emplearon estaban conscientes de la dimensión espiritual detrás de su uso. Asimismo, podemos decir que el adjetivo *humilis* fungió como una marca social: gracias a que sus connotaciones eran consabidas entre ellos, los escritores cristianos que lo utilizaban reafirmaban así su pertenencia a la sociedad intelectual cristiana.

Ahora bien, la dignificación del *sermo humilis* bíblico que encontramos en la literatura cristiana tardoantigua, siguiendo la obra de Erich Auerbach, *Lenguaje literario y público en la baja latinidad y la Edad Media*, se va a concretizar, precisamente, en el sentido espiritual tripartito que den los escritores cristianos latinos al adjetivo *humilis*. Expongamos cada uno de estos sentidos.

Humilis como la Encarnación de Cristo

Los autores cristiano-latinos tardoantiguos recurren en sus escritos a la palabra *humilis* en un sentido dogmático, aludiendo a la humanidad de Cristo. Así lo corrobora Erich Auerbach (44) señalando que, entre los autores cristianos en lengua latina, el adjetivo *humilis* se convirtió en el calificativo más importante para designar el misterio de la Encarnación de Cristo, acontecimiento histórico que invistió de humanidad la naturaleza divina del nazareno. De modo generalizado dice Auerbach que, entonces, en la literatura

latina antigua el adjetivo *humilis* expresó la atmósfera y altitud de vida y sufrimiento de Cristo como hombre. Antes de que se formulara como un dogma —algo que vendría con la celebración del Concilio de Calcedonia en el 451—⁶³, la creencia en la doble naturaleza de Cristo fue parte de la tradición católica cristiana antigua, y su aceptación en autores como Agustín de Hipona era franca (Berardino, *Patrología III* 513 y ss.). En este sentido, si ambos hubieran sido contemporáneos, Agustín de Hipona no habría discrepado con la postura doctrinal que abanderó el papa León I en las sesiones del Concilio de Calcedonia al frente de la ortodoxia católica; los dos hubieran coincidido con la doctrina teológica occidental latina, promotora de formalizar dogmáticamente la Encarnación de Cristo (Perrone 89-91).

La homilía 184 de Agustín de Hipona, dedicada al nacimiento de Jesús, ejemplifica este sentido cristológico del adjetivo *humilis* en los escritores latinos tardoantiguos, y resalta la función religiosa y cultural que su contenido espiritual tuvo en la vida cristiana. En este sermón, Agustín de Hipona exhorta a los cristianos para que conmemoren un aniversario más del nacimiento de Cristo. El misterio de la Encarnación (*tantae sublimitatis humilitas*) ha sido legado a los cristianos como la constitución de su fe, a la par que los enaltece moralmente sobre los *superbi* (“los soberbios”), los sabios y prudentes de este mundo.⁶⁴ Se apoya aquí Agustín de Hipona en una oposición cultural ya inscrita desde las Sagradas Escrituras: el misterio de la Encarnación es la propiedad intelectual de los cristianos —*parvuli*, “pequeños”, un adjetivo latino próximo a *humiles*—, cuando a los

⁶³ La definición completa del dogma de la Encarnación del Concilio de Calcedonia sería esta: [...] ὁμοούσιον τῷ πατρὶ κατὰ τὴν θεότητα, καὶ ὁμοούσιον ἡμῖν τὸν αὐτὸν κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα, κατὰ πάντα ὅμοιον ἡμῖν χωρὶς ἁμαρτίας [...] (“consustancial con el Padre en cuanto a la divinidad, y él mismo consustancial con nosotros en cuanto a la humanidad, en todo semejante a nosotros, excepto en el pecado [...]”) (Denzinger y Schönmetzer §301).

⁶⁴ *Ep.* 184.1.74: *Nam si esset in eis vera sapientia, quae Dei est et Deus est, intellegerent a Deo carnem potuisse suscipi, nec eum in carnem potuisse mutari, intellegerent eum assumpsisse quod non erat, et permansisse quod erat [...]* (“Pues si estuviera en ellos [los sabios y prudentes de este mundo] la verdadera sabiduría, la que es de Dios y es Dios mismo, comprenderían que la carne pudo asumir a Dios y no que Él pudo convertirse en carne; comprenderían que Él adoptó lo que no era, y permaneció en lo que era [...]”).

poseedores de otras doctrinas —los *superbi*— se les niega su comprensión.⁶⁵ Vemos entonces un camino agustiniano de constitución humana vedado para los sabios impíos (*remotum a cordibus impiorum*): ellos prefieren pensar que la Encarnación es mentira y no un hecho; niegan lo humano y no creen en lo divino (184.1.75). Aunque en otros momentos de su obra, Agustín de Hipona reconozca que él mismo había conocido “con otras palabras” el misterio de la Encarnación a través de los mismísimos libros paganos; leemos esto en sus *Confessiones*.⁶⁶

Asimismo, entre los autores cristianos el término *humilitas*, con su carga cristológica, se opuso a la palabra *superbia* (“soberbia”). Para Agustín *superbia* es la raíz del pecado, la inclinación connatural del hombre a buscar un camino intelectual, moral, espiritual sin atender los designios de Dios (Agustín de Hipona, *Augustine...* 85). “La soberbia es para Agustín el origen de todo pecado por contravenir el orden de la creación, en cuanto que da la espalda y dirige hacia uno mismo el amor que debe dirigirse a Dios” (Agustín de Hipona, *Confesiones* nota 3). Otros pasajes de la obra de Agustín de Hipona conciben la *superbia* como la condición humana, la existencia mortal a la que descendió el Hijo del Hombre.⁶⁷ En otro momento de su obra, el de Hipona asocia la palabra *superbia* —en realidad, el adverbio *superbius*— con su antiguo modo de pensar como maniqueo, un tipo de “locura” que lo llevó a igualarse a Cristo, con el argumento de que él y Dios poseían en común una naturaleza humana (*Conf.* 4.15.26). Es, sin embargo, solamente

⁶⁵ Mt. 11:25.

⁶⁶ *Conf.* 7.9.13: [...] *procurasti mihi per quendam hominem, immanissimo typho turgidum, quosdam platoniorum libros ex graeca lingua in latinam versos, et ibi legi, non quidem his verbis sed hoc idem omnino multis et multiplicibus suaderi rationibus, quod in principio erat verbum et verbum erat apud deum et deus erat verbum: hoc erat in principio apud deum* [...] (“[...] me procuraste, por intermedio de cierto hombre, hinchado de un orgullo exagerado, cierta clase de libros sobre el platonismo, traducidos del griego al latín; y allí leí —para ser sincero, no precisamente en estas palabras, sino prácticamente lo mismo en las muchas y diversas razones de las que aquellos se valían para convencer— que en el principio era el verbo y el verbo estaba junto a Dios y Dios era el verbo: y este estaba en el principio junto a Dios” [...]).

⁶⁷ *Conf.* 1.11.17: *Audieram enim ego adhuc puer de vita aeterna promissa nobis per humilitatem domini dei nostri descendentis ad superbiam nostram* (“Pues aún siendo niño escuchaba sobre la vida eterna que se nos prometió por la humildad de Dios nuestro Señor, quien descendió a nuestra soberbia”).

cuando Agustín de Hipona califica con *superbia* a los neoplatónicos en su incapacidad por aceptar el misterio de la Encarnación —una fórmula filosófica lejana a su lógica intelectual presente en nuestro reiterado pasaje *Civ. Dei* 10.29.2—, que el término se opone al sentido cristológico del adjetivo *humilis*.

Es común que Agustín cifre el concepto de *superbia* como opuesto a *humilis* en una frase de inspiración bíblica: *Deus superbis resistit, humilibus autem dat gratiam*, “Dios se opone a los soberbios, y en cambio concede su gracia a los humildes”.⁶⁸ De inmediato, la frase bíblica hace eco de la encomienda patriótica de Virgilio a Eneas en el inframundo (*Aeneis* 6.851-53): [...], *Romane, memento [...], pacique imponere morem, parcere subiectis et debellare superbos*, (“[...] Romano, recuerda tu destino [...]: lograr una paz duradera, asistir a los miserables y vencer en lucha a los soberbios”). Ya utilizada como fórmula literaria, con esta sentencia de los *Proverbios*, Agustín de Hipona afirma en su *De doctrina christiana* (3.74 y 75) que la *superbia* es tan inherente a la condición humana que casi todo el contenido de las Sagradas Escrituras comprende la narración de los pecados humanos motivados por ella.

Humilis en su sentido social

El segundo sentido espiritual del adjetivo latino *humilis* en la literatura cristiana antigua apunta a la condición social de los hombres que comprenden cuál es la dimensión cristológica de la *humilitas*. Ellos han de ser humildes en un sentido material de igual forma que humilde es la esencia de la Encarnación (*humilitas*) de Cristo. En la Antigüedad, el adjetivo *humilis* poseía una carga de marginalidad muy fuerte (Agustín de Hipona,

⁶⁸ Ver Pr. 3:34 LXX; Iac. 4:6; 1 Pt. 5:5. Otro pasaje de Agustín de Hipona donde aparece esta frase bíblica está en *Conf.* 1.1.1: *et laudare te vult homo, aliqua portio creaturae tuae, et homo circumferens mortalitatem suam, circumferens testimonium peccati sui et testimonium quia superbis resistis [...]* (“Y el hombre, que es parte de tu creación, desea alabarte, y el hombre, manifestando su condición mortal, dando prueba de su pecado y de que resistes a los soberbios [...]).

Augustine... 102): se designaba *humiliores* a los integrantes de las clases menos favorecidas por el desarrollo sociopolítico y económico, integrantes que fueron objeto del desprecio y de la desatención y, además, de brutales castigos físicos no prescritos para los *honestiores* (“los más respetables”), congratulados con una educación más provechosa (*studia honesta*). Los dos términos, *humiliores* y *honestiores*, eran categorías jurídicas.

Dentro de la lógica del razonamiento agustiniano, este segundo significado “social” del adjetivo *humilis* es aprehendido por la vía conductual, no la del intelecto. Es el mismo pensamiento de Platón y Séneca al hablar de la función protréptica de las palabras (79 y 80): asir plenamente su sentido requiere vivir acorde con la verdad que contienen. Ya lo habíamos advertido antes (18): en *Civitas Dei* Agustín de Hipona pregunta abiertamente a los neoplatónicos: [...] *quid, inquam, vobis incredibile dicitur, cum Deus dicitur assumpsisse humanam animam et corpus?*⁶⁹ El africano es contundente en su respuesta: quien desee comprender el misterio de la Encarnación debe actuar de manera semejante a la verdad (*veritas*) que inviste este dogma: ser humilde.⁷⁰ Si ustedes, neoplatónicos, dictamina Agustín de Hipona, no aceptan la humanidad de Cristo es porque *Christus humilis venit, vos superbi estis* (“Cristo se hizo humilde, y ustedes son soberbios”).⁷¹

Esta consideración agustiniana, fundamentada en el sentido “social” del adjetivo *humilis*, tiene sus raíces en las Sagradas Escrituras (Auerbach 46 y ss.). De la misma manera, Cristo depositó la comprensión del misterio de su encarnación en hombres, cuya condición material y social reflejaba humildad (*humilitas*). Los *Hechos de los Apóstoles* relatan que la aristocracia sacerdotal judía se maravilló de que, aun cuando Pedro y Juan

⁶⁹ 10.29.2: “[...] ¿Qué hay de increíble, pregunto, en decirles que Dios ha asumido un alma y un cuerpo humanos [...]?”.

⁷⁰ Idem: *Sed huic veritati ut possetis acquiescere, humilitate opus erat, quae cervici vestrae difficillime persuaderi potest* (“Pero para que puedan alcanzar esta verdad, se requiere un esfuerzo de humildad, la que es muy difícil que pueda doblegar su cerviz”).

⁷¹ Ibid.

eran iletrados e ignorantes (*sine litteris et idiotae*), en nombre de Jesús de Nazaret curaron a un tullido a las puertas del Templo de Jerusalén.⁷² “Dios eligió lo débil del mundo para confundir a lo fuerte; lo plebeyo (*ignobilia*) y despreciable (*contemptibilia*) y lo que no es para destruir lo que es” (1 Cor. 1:27-8). Mientras tanto, otros pasajes bíblicos parafrasean la frase de Mateo “Porque tú, Señor, has ocultado estas cosas a sabios e inteligentes, y se las has revelado a los pequeños” (11.25).⁷³

Esta tradición bíblica, heredada por las primeras comunidades cristianas, es glosada repetidas veces por los escritores cristianos de la Antigüedad tardía. Jerónimo es uno de ellos (*Ep.* 14.11) y también el de Hipona; la encuentro en su *Civitas Dei*, y la encuentro en sus sermones;⁷⁴ asimismo, la encuentro en su literatura técnica, como el *De doctrina christiana*, donde resalta la humildad de los escritores bíblicos: san Pablo, quien se mostró ante los corintios como *inperitus sermone, sed non scientia*,⁷⁵ y el profeta del Antiguo Testamento, Amós, al que califica de *rusticus*.⁷⁶

⁷² Act. 4:13.

⁷³ Luc. 10:21; Rom. 12:16; Iac. 4:6.

⁷⁴ Como en un cierto pasaje de *Civitas Dei* (18.49), donde dice que Cristo eligió como discípulos y llamó “apóstoles” a hombres de cuna humilde (*humiliter nati*), despojados de honor alguno (*inhonorati*) e iletrados (*illetterati*). Otro pasaje de Agustín Hipona muy representativo del sentido social de *humilis* se encuentra en su *Sermón 43* (6), pues allí dignifica la condición social del apóstol Pedro, quien era pescador: *Da mihi, inquit, illum piscatorem, da mihi idiotam da mihi imperitum, da mihi cum quo non dignatur loqui senator, nec quando emit piscem [...] Potest senator gloriari de semetipso, potest orator, potest imperator: non potest nisi de Christo piscator. Veniat propter docendam humilitatem salubrem, prius veniat piscator; per ipsum melius adducitur imperator* (“Dame, dice [Jesús], a aquel pescador, dame al ignorante y al tardo, dame a aquel con el cual el senador no se molesta en hablar, ni siquiera cuando le compra pescado [...] El senador puede regodearse de sí mismo, también el orador y el emperador puede hacerlo. Pero el pescador no puede gloriarse sino en Cristo. Que primero llegue el pescador, pues él enseñará la benéfica humildad; el emperador será mejor atraído por medio de este”).

⁷⁵ 2 Cor. 11:5-7: *existimo enim nihil me minus fecisse magnis apostolis / et si inperitus sermone, sed non scientia in omnibus autem manifestatus sum vobis / aut numquid peccatum feci me ipsum humilians ut vos exaltemini quoniam gratis evangelium Dei evangelizavi vobis* (“Pues considero que yo no he hecho menos que esos grandes apóstoles; pues en todo lo que me he dado a conocer a ustedes, carezco de discurso pero no de ciencia. ¿Acaso cometí un error humillándome a mí mismo para que ustedes se enaltecieran? ¿Por qué entonces, sin interés, alguno les prediqué la palabra de Dios?”).

⁷⁶ *Doctr. chr.* 4.49: *Cum igitur argueret impios, superbos, luxuriosos et fraternae ideo neglegentissimos caritatis, rusticus vel ex rustico iste Propheta exclamavit, dicens [...]* (“Así, cuando aquel profeta [Amós] campesino o de origen campesino denunciara a los impíos, a los soberbios, a los lujuriosos y a los que, por ello, rechazan como nadie más el amor fraterno, exclamó diciendo [...]”).

Humilis como el sermo humilis bíblico

Los escritores cristianos de los siglos IV y V atribuyeron al adjetivo *humilis* un tercer significado, además de los dos antes descritos —el Misterio de la Encarnación de Cristo y la pobreza material de sus seguidores—. En la literatura cristiana latina de la Antigüedad tardía, *humilis* denotará la sencillez estilística de las Sagradas Escrituras, nivel estilístico denominado *sermo humilis*, cuyo testimonio literario más mediato es el lenguaje empleado por Jesús y sus discípulos en el Nuevo Testamento, pero también el de los autores cristianos en latín (como el estilo de composición literario de Minucio Félix o de Cipriano), portador este lenguaje de “la elocuencia de la sencillez”. ¿A qué me refiero con este título?. Así como explicaremos más abajo, los escritores cristianos tardoantiguos en latín dignificaron el estilo bajo bíblico ante las críticas de los intelectuales paganos hacia la parquedad del *sermo humilis* bíblico. Aquellos apelaron en su defensa el contenido espiritual que albergaba el *sermo humilis*; su estilo bajo, a pesar de su sencillez, cifraba la misma revelación cristiana. Ante la sencillez bíblica, la elocuencia pagana se presentaba “efectista” e “intrascendental”.

CRÍTICA DE LOS AUTORES PAGANOS HACIA EL *SERMO HUMILIS* BÍBLICO

En la vida cultural de la Antigüedad tardía, la valoración literaria del adjetivo *humilis*, entendido como el *sermo humilis* bíblico, fue otro motivo de controversia entre los intelectuales paganos y los cristianos —al igual que en su sentido como el Misterio de la Encarnación—. Los escritores imperiales paganos menospreciaron la bajeza de estilo de las Sagradas Escrituras cristianas, ya que reconocían la escasa calidad literaria de este nivel estilístico en comparación con la prosa artística en la que estaban confeccionadas las obras clásicas.

Uno de los testimonios antiguos de este conflicto lo da Orígenes (185-254). En su obra *Contra Celso* (1.62), el cristiano recapitula las críticas pronunciadas por el platónico Celso (finales del siglo II) hacia la baja condición social de los apóstoles y su *sermo humilis*. Celso había declarado que el estilo de composición de los textos bíblicos era demasiado pobre como para ser digno de una interpretación alegórica, al modo en que los estoicos habían hecho con la literatura homérica, buscando deducir verdades trascendentales. Celso, así entonces, por tradición literaria, aceptaba que los textos mitológicos paganos poseían un lenguaje alegórico, pero rechazaba que las Sagradas Escrituras fueran capaces de ello, posibilidad que solo ocultaría su estupidez. Por su parte, Orígenes respondió a la crítica de Celso, apelando a la dimensión espiritual del estilo bajo en la tradición literaria cristiana tardoantigua: comenzaba formalmente la dignificación del *sermo humilis* bíblico cristiano por la ascendencia divina de su contenido.

Poco después de Orígenes, el escritor cristiano Lactancio (250-325) también enfrentó las críticas de los intelectuales paganos hacia la sencillez estilística del *sermo humilis* bíblico. Recapituló en sus *Institutiones* (5.1.15-28) el rechazo de los que llama “sabios y principales del mundo” hacia el estilo bíblico —en realidad, el de los profetas del Antiguo Testamento— e, incluso, hacia escritores cristianos en latín de talla literaria, tal como Minucio Félix, Tertuliano o Cipriano. Para Lactancio, los profetas judíos que escribieron en el Antiguo Testamento acudieron al *sermo humilis* porque su público lector, ordinario, hablaba en la cotidianeidad de este nivel estilístico; dicha simpatía había hecho comprender a este público la revelación (una música tosca para los paganos). A los paganos, de acuerdo con Lactancio, la veracidad del contenido de un texto literario ¡no

importa!, en tanto su hechura estilística sea preciosista.⁷⁷ Sumemos a este recuento de críticas en contra del *sermo humilis* bíblico las palabras del propio Agustín de Hipona —que recogimos en la introducción (9) —, quien conoció las Escrituras antes de convertirse a la fe del Nazareno.⁷⁸

IMITACIÓN DEL *SERMO HUMILIS* BÍBLICO EN LA LITERATURA CRISTIANO-LATINA TARDOANTIGUA

La dignificación del *sermo humilis* bíblico que emprenden los autores cristianos de la Antigüedad tardía será la respuesta de la cultura cristiana ante las críticas paganas contra la bajeza del estilo bíblico. El estilo de composición bíblico era aceptado entre los escritores cristianos tardoantiguos, pues al imitarlo elevaban el nivel artístico de su producción literaria (Dihle 295-6, 415). Fue un proceso que corrió a la par del influjo de la *παιδεία* literaria clásica sobre la formación de la cultura literaria cristiana. El peso de la tradición literaria clásica seguía siendo fuerte entre los intelectuales cristianos, por más que el texto bíblico representara una autoridad literaria para estos. Los cristianos redactores de hagiografías son un ejemplo; sus obras muestran rasgos del clasicismo literario a la par que se apegan al estilo del texto sagrado.

De igual forma, en esta valoración del *sermo humilis* bíblico se implicaron las disputas filosóficas que enfrentó el cristianismo de la época. Es muy representativo el juicio de Atanasio, quien, a favor de la salvación de las almas por la sola fe, sin ninguna condición educativa, en su *Vita Antonii* opuso el analfabetismo —una forma muy parca de *sermo humilis*— del ermitaño Antonio al exceso argumentativo de los filósofos paganos

⁷⁷ *Inst.* 5.1.17: *adeo nihil verum putant nisi quod auditu suave est, nihil credibile nisi quod potest incutere voluptatem: nemo rem veritate ponderat, sed ornatu* (“[Los paganos críticos] no consideran, de tal forma, que haya verdad sino en lo que es dulce de escuchar, que haya algo de verídico, sino en lo que puede agujonear el placer: ninguno de ellos sopesa los hechos por la verdad que contienen, más bien por el adorno de sus ropajes”).

⁷⁸ Otra referencia semejante de Agustín de Hipona está en *Conf.* 6.5.8.

que lo visitaban en su retiro, con la intención de ensalzar la superioridad espiritual del asceta. En cada una de las disputas que tuvo con ellos, el iletrado Antonio se sobrepuso al modo especulativo (*via rationalis*) de estos con un *animus ingeniosissimus et prudentissimus* (“una hábil inteligencia práctica y un educado sentido común”) (*PL* 73:158a, para la versión latina de Evagrio).

Y ya como imitadores del estilo bíblico, dichos escritores cristianos justificaron de distintas formas el porqué cultivar el *sermo humilis* en sus obras: Arnobio (*Ad. nat.* 1.59), para que el discurso cristiano no se manchara de la elocuencia mundana; Pedro Crisólogo (*Serm.* 43), para abarcar una comunidad discursiva tanto culta como popular. Agustín de Hipona, en su caso, abogará (*Doc. chr.* 4.97 y 4.104 y ss.) a favor del *sermo humilis* porque el predicador cristiano necesita de un estilo retórico bajo (*sumisse*) —al mismo tiempo que del estilo medio y del solemne, de acuerdo con la tipología ciceroniana— en su oficio tratando las *ecclesiastici quaestiones* (“cuestiones eclesiásticas”); así también, el predicador agustiniano requiere acercar a la comunidad cristiana los difíciles contenidos teológicos, tarea en la que es inmejorable basarse en el *sermo humilis*. Agustín de Hipona estaba consciente de que el cristianismo occidental necesitaba llegar a una audiencia no educada e incorporar dentro de la cultura cristiana occidental latina a la comunidad cristiana de origen púnico, mezclada en un ambiente latinoparlante.

LA DIGNIFICACIÓN DEL *SERMO HUMILIS* EN LAS LITERATURAS CRISTIANAS BÍBLICA Y TARDOANTIGUA

Cabe destacar que en las Sagradas Escrituras no hay una referencia explícita al *sermo humilis* (“la sencillez estilística”) con el adjetivo *humilis*. No se da tampoco, por consecuencia, su dignificación. El pasaje más próximo a esta estimación, referido por

Erich Auerbach⁷⁹ es 1 Cor. 1:17: *non enim misit me Christus baptizare sed evangelizare non in sapientia verbi ut non evacuetur crux Christi [...]*,⁸⁰ donde se afirma, más bien, que el discurso de los portavoces del mensaje cristiano divino —los apóstoles, él mismo— es ajeno a la reflexión filosófica estéril y al artificio retórico; es un mensaje lleno de verdad. Basándonos en la ausencia de testimonios bíblicos, podemos decir que la identificación del estilo de composición bíblico como *sermo humilis*, y su consecuente dignificación apoyada en motivos espirituales, fue una construcción teórica surgida en los autores cristianos de lengua latina en la Antigüedad tardía.

Pero los testimonios de la literatura cristiano-latina donde leemos dicha dignificación llegan hasta la Edad Media. El español Isidoro de Sevilla todavía dedica un capítulo entero de sus *Sententiae* —en el tercer libro, el décimo tercero, titulado *De libris gentilium* (“Sobre la literatura pagana”)— para, por un lado, reiterar la crítica cristiana contra la superficialidad del contenido filosófico-espiritual del discurso pagano y, por otro, enaltecer la profundidad espiritual del *sermo humilis* bíblico.⁸¹ Sin embargo, otros escritores cristianos antiguos sí marcan la deuda del estilo bíblico con la elocuencia pagana, como Casiodoro (*Inst.* 1.15.7.).

⁷⁹ Auerbach 59 y ss.

⁸⁰ “Cristo no me envió para bautizarlos, sino para evangelizarlos; pero no acudiendo a un discurso artificioso, de lo contrario la cruz de Cristo perdería valor”. La afirmación de san Pablo en los versículos siguientes (1 Cor. 1:27-8) se mantiene en este mismo marco ideológico: la revelación cristiana se manifiesta en caminos inusuales para la razón humana: *sed quae stulta sunt mundi elegit Deus ut confundat sapientes et infirma mundi elegit Deus ut confundat fortia / et ignobilia mundi et contemptibilia elegit Deus [...]* (“Dios ha escogido las cosas torpes del mundo para confundir al sabio, y las débiles para confundir a los fuertes; y Dios eligió las cosas ínfimas y despreciables [...]).

⁸¹ *Sent.* 3.13.3-4: *Gentilium dicta exterius uerborum eloquentia nitent, interius uacua uirtutis sapientia manent; eloquia autem sacra exterius incompta uerbis apparent, intrinsecus autem misteriorum sapientia fulgent* (“La cubierta de los libros gentiles es de un material brillante y elocuente, pero en sus páginas se lee una sabiduría hueca; en cambio, las palabras sagradas son de un estilo no acabado, pero en el fondo resuena la sabiduría de sus misterios”).

Los testimonios de la dignificación del *sermo humilis* bíblico son más numerosos en dos escritores cristianos, ambos poseedores de una gran cultura literaria: Jerónimo y Agustín de Hipona.

Jerónimo dignifica el *sermo humilis* a la par que exhorta a la vida cristiana santa. Dicho predicado nos recuerda el de Séneca con su filósofo estoico perfecto que redacta con un estilo sencillo. Al igual que otros más, Jerónimo halló en la figura bíblica de san Pablo la encarnación del binomio *sermo humilis-sanctitas vitae*. Nos encontramos con una tradición cristiana que justifica el pasaje bíblico 2 Cor. 11:5-7 —sobrentendido por Agustín de Hipona en su *De doctrina christiana* (cfr. nota 75)—, donde san Pablo había reconocido la pobreza de sus palabras para anunciar a Cristo, si bien atesoraban sabiduría: [...] *et si inperitus sermone, sed non scientia in omnibus autem manifestatus sum vobis...* En su comentario a esta carta paulina (*Homilia in 2 Cor.*), el cristiano Ambrosiaster había resuelto la controversia, diciendo que san Pablo no fue elocuente, pues dicha personalidad hubiera distraído a sus escuchas. Antes bien, san Pablo prefirió captar la atención de quienes lo oían con un mensaje de fe.⁸² San Jerónimo, a su vez, dirá que en la tarea catequética de Pablo era preferible poseer un desarrollo espiritual a una erudición literaria (*Ep.* 52.9).

Inspirado por esta misma lógica, san Jerónimo, en una de sus epístolas más conocidas, la 57, referida como *De optimo genere interpretandi*, hace extensiva al estilo de composición de todos los escritores bíblicos la justificación religiosa concedida a san Pablo por la tradición literaria cristiana: los escritores bíblicos se expresaron de esa forma, con

⁸² PL 17.321c: *Quamobrem Apostulus, sprete eloquentia, id agebat, ut fides teste virtute acceptabilis esset; ut non fidem eloquentia commendaret, sed virtus, cui cedit eloquentia* (“El apóstol [san Pablo], confiando en su capacidad para hablar, dijo esto [‘carezco de discurso, pero no de ciencia’], para que su fe se aceptara como prueba de su virtud; para que su virtud, ante la cual retrocede la elocuencia, no su elocuencia, otorgara valor a su fe”). Otro ejemplo de este pensamiento se encuentra en Juan Crisóstomo, *Hom.* 23, dedicada también a 2 Cor. 11:5-7.

palabras tan sencillas, porque era el estilo en consonancia con su santidad de vida. No obstante, al cristiano ordinario, apunta san Jerónimo en esta epístola, no le resulta asequible imitar el estilo bíblico, referido como *simplicitas*, solamente aspirar a la perfección moral de los primeros testigos de Cristo. Mas esto le será suficiente; entre los cristianos, la realización de una vida santa cristiana está por encima del conocimiento provisto por cualquier sistema teórico pagano que conceptualice la vida misma:

*Nec reprehendo in quolibet Christiano sermonis imperitiam —atque utinam Socraticum illud haberemus: “scio, quod nescio” et alterius sapientis: “te ipsum intellege!”—, venerationi mihi semper fuit non verbosa rusticitas sed sancta simplicitas: qui in sermone imitari se dicit apostolos, prius imitetur in vita. Illorum in loquendo simplicitatem excusabat sanctimoniae magnitudo, et syllogismos Aristotelis contortaque Chrysippi acumina resurgens mortuus confutabat.*⁸³

La comprensión de la altura espiritual del *sermo humilis* bíblico se proyecta, por consiguiente, como una coronación al cabo de un trecho de vida en santidad. San Jerónimo se situará, pues, en el otro extremo de aquel rechazo inicial de la belleza del *sermo humilis* bíblico, cuando pesaban más en sus inclinaciones literarias el ejemplo y el gusto por los libros y el estilo paganos.

Ahora bien, en la obra de san Jerónimo tiene también lugar la dignificación del *sermo humilis*, fuera ya del binomio *sermo humilis-sanctitas vitae*. El contexto literario ahora es la referencia a la labor *intelectual* del tratadista bíblico.

⁸³ *Ep. 57.12*: “Pero no es que reprenda en un cristiano cualquiera su torpeza al hablar —ojalá que ello nos haga recordar aquel dicho socrático: ‘sé que no sé nada’; y el del otro sabio: ‘¡conócete a ti mismo!’—, pues siempre consideraré digno de alabanza no el exceso del habla ordinaria, sino la sencillez de la expresión santa: quien se dice imitador de los apóstoles en su estilo de composición, antes imítelos con su vida. La gran santidad de ellos justifica la sencillez de sus palabras, y a los silogismos de Aristóteles y a las complejas sutilezas de un Crisipo los refuta el milagro de la resurrección de un muerto”.

Jerónimo en su epístola 36, donde responde a las críticas del papa Dámaso, por dedicar poco tiempo a escribir y dar a conocer sus hallazgos,⁸⁴ utiliza el término *simplicitas* para referir el lenguaje literario con el que el tratadista bíblico comenta las Sagradas Escrituras. Como un conocedor del trabajo textual con los libros inspirados, Jerónimo sabe que el trato con las Sagradas Escrituras (*de Hebraeis litteris disputans*) requiere de una firme posición argumentativa, pues hay que tomar en cuenta las distintas versiones que ofrecen sobre un pasaje los manuscritos hebreos o griegos, interpretarlas y tomar partido por una al momento de traducir. Jerónimo, de esta manera, recuerda al papa Dámaso que, en este oficio, no se parte de las habilidades intelectuales adquiridas con la formación clásica; al tratadista bíblico le apremia más la didáctica del explicar y poner en claro el sentido de las Escrituras que esas demostraciones de vanidad intelectual.⁸⁵ Quien busque la pretenciosidad literaria y la vanagloria de sí mismo las hallará entre los paganos y en su hablar ocioso, pero quien pretenda adentrarse en la espiritualidad de la *humilitas*, ha de imitar el sencillo estilo de sus libros (*simplicitas*)⁸⁶ hasta lograr la sencillez sagrada con sus propias palabras, sin sacrificar la calidad expresiva (*oratio neccesaria*); con ello el tratadista bíblico se hará de un estilo de composición auténticamente cristiano al interpretar

⁸⁴ Ep. 35.1: [...] *non quo et legere non debeas —hoc enim veluti cotidiano cibo alitur et pinguescit oratio—, sed quo lectionis fructus sit iste si scribas* (“No porque no debas continuar leyendo —pues esto es como la comida diaria en la que el discurso se alimenta y robustece—, sino porque, si escribes, fructificará tu lectura”).

⁸⁵ Como lo es el modo de argumentación aristotélico (*Aristotelis argumenta*), o la competencia retórica, cuyo modelo de perfección es la elocuencia de Cicerón (*flumen Tullianus eloquentiae*) o, inclusive, del modo con que entonces se conservaba, la ejercitación escolar al estilo de un Quintiliano (*Quintiliani flosculus et scolar declamatio*). Vid. Ep. 36.14: [...] *sed de Hebraeis litteris disputantem non decet Aristotelis argumenta conquirere, nec ex flumine Tulliano eloquentiae ducendus est rivulus, nec aures Quintiliani flosculis et scolar declamatione mulcendae* (“[...] pero al comentar las Sagradas Escrituras, no conviene buscar los argumentos de Aristóteles, ni que el caudal de la elocuencia tenga que extraerse de aguas tulianas, ni tampoco que los oídos sean halagados por los adornos de Quintiliano y la declamación escolar”).

⁸⁶ Idem.: *Pedestris et cotidiana similis et nullam locubrationem redolens oratio necessaria est, quae rem expliquet, sensum edisserat, obscura manifestet, non quae verborum compositione frondescat* (“La explicación requiere que sea semejante al habla común y cotidiana y que no huela a desvarío alguno, que exponga el asunto, detalle el sentido, deje claro lo obscuro, no que se arregle con un follaje de palabras”).

los libros sagrados: [...] *mihi sufficit sic loqui, ut intellegar, et ut de scripturis disputans scripturarum imiter simplicitatem.*⁸⁷

En la epístola 36 de Jerónimo, el *sermo humilis* bíblico está integrado a la problemática del tratadista bíblico, y se avala su eficacia como un recurso intelectual entre el público cristiano letrado de la Antigüedad tardía (cuya alusión está representada por el papa Dámaso), subrayando su superioridad discursiva frente al *curriculum* literario clásico ofrecido en las aulas del momento.

Finalmente, la dignificación del *sermo humilis* bíblico en Jerónimo ejemplifica el punto de ruptura y simpatía con la παιδεία clásica, que los intelectuales cristianos manifestaron en la formación de su idiosincrasia cultural en la tardoantigüedad. Profundamente arrepentido, Jerónimo contó a una tal Eustoquia cómo en sueños los jueces celestiales le reprocharon su antiguo gusto por la literatura pagana:

Itaque miser ego lecturus Tullium, ieiunabam. Post noctium crebras vigilias, post lacrimas, quas mihi praeteritorum recordatio peccatorum ex imis visceribus eruebat, Plautus sumebatur in manibus. Si quando in memet reversus prophetam legere coepissem, sermo horrebat incultus, et quia lumen caecis oculis non videbam, non oculorum putabam culpam esse, sed solis [...] Interrogatus conditionem, Christianum me esse respondi. Et ille qui residebat: "Mentiris", ait, "Ciceronianus es, non Christianus: ubi thesaurus tuus, ibi et cor tuum [...] Tandem ad praesidentis genua provoluti, qui adstiterant precabantur ut veniam tribueret adulescentiae, ut errori locum paenitentiae commodaret, exacturus deinde cruciatum si gentilium litterarum libros aliquando legissem. Ego qui tanto constrictus articulo vellem etiam maiora promittere, deiurare coepi et nomen eius obtestans, dicere: "Domine, si unquam habuero codices saeculares, si legero, te negavi."⁸⁸

⁸⁷ Idem: "Me basta hablar así, para que se me comprenda, y al discutir sobre las Escrituras, imitar su sencillez".

⁸⁸ Ep. 22.30: "Así yo, miserable, ayunaba para leer a Tulio. Luego de las numerosas vigilias de las noches, luego de las lágrimas, que el recuerdo de mis pecados pasados arrancaba desde mis entrañas más

APOLOGÍA AGUSTINIANA DEL *SERMO HUMILIS* BÍBLICO ANTE LAS CRÍTICAS DE LOS PAGANOS

Un ejemplo muy representativo de la dignificación del *sermo humilis* bíblico de Agustín de Hipona es el *De catequizandis rudibus*. Vemos que esta dignificación, de nueva cuenta, es parte de la defensa del estilo bíblico y de la demás literatura cristiana antigua ante las críticas del paganismo. La defensa del *sermo humilis* bíblico, de acuerdo con Agustín, tiene lugar con los paganos intelectuales —*exculți liberalibus doctrinis* (“hombres cultos formados en las doctrinas liberales”)— que buscan convertirse al cristianismo. A ellos su formación literaria les ha dado a conocer —por medio de su inquietud literaria, quizás a través de textos herejes— principios teológicos de la ortodoxia cristiana, por lo que ahora solo les falta averiguar y cumplir las regulaciones de la vida cristiana. Los catequizadores deben completar las lagunas doctrinales de estos advenedizos, despejar sus discrepancias o controversias teológicas, y referir las ideas correctas y las autoridades cristianas que las formularon. Y, en lo tocante a la calidad de la literatura cristiana, el catequizador debe mostrarles su altura artística (*Cat. rud.* 8.12.3): en las Escrituras, “es digna la altitud de su sencillez estilística” —*admirandae altitudinis saluberrimam humilitatem*—, y en los textos de los cristianos antiguos, hay que notar su estilo sonoro (*sonans*) y acabado (*tornans*), apto para los educados y los no educados.

Los otros a quienes, según Agustín de Hipona (*Cat. rud.* 9.13), el catequizador debe hacer notar la belleza única del *sermo humilis* cristiano, son los paganos educados en la

profundas, me sumía en lectura de Plauto sobre mis manos. Si en alguna ocasión, recapacitando, comenzaba a leer al profeta, su habla inculta empezaba a horrorizarme y porque no veía la luz con mis ojos ciegos, no pensaba que era culpa de ellos, sino del sol [...] Interrogado sobre mi condición, respondí que yo era cristiano. Y aquél que estaba a cargo dijo: “Mientes, eres ciceroniano, no cristiano: donde está tu tesoro, allí está tu corazón” [...]. En fin, arrojados a los pies del que presidía, los asistentes le rogaban me otorgara el perdón por mi insensatez, que me diera la oportunidad de una penitencia acorde a mi falta, pues luego terminaría de completar mi castigo si en alguna ocasión seguía leyendo los libros de las letras gentiles. Yo que, acorralado en momento tan importante, quería prometer cosas mayores, comencé a jurar y a testificar en su nombre: “Señor, habré renegado de ti si alguna vez llego a poseer códices de saber mundano, si llego a leerlos”.

παιδεία literaria en las instituciones escolares imperiales, esto es, en las escuelas de gramática y retórica (41-2). Ya que es claro que ellos han adquirido una habilidad discursiva por encima del promedio, el catequista tiene que recordarles que en un cristiano se valora más la virtud moral que cualquier habilidad discursiva —como había dicho arriba Jerónimo en su *Epístola 57*—. Aunado a ello, la esencia del discurso cristiano es ser universal y abarcar una amplia audiencia, al grado que se permite que sus oradores caigan en vulgarismos —*barbarismi et soloecismi*— al invocar a Dios, o “ni siquiera pronunciar bien o comprender lo que dicen”. No va en pos, pues, la educación cristiana de la elocuencia.⁸⁹ La pedagogía cristiana, al contrario, sensibiliza a los elocuentes en la apreciación del tosco estilo de las Escrituras; además, les muestra cómo leer alegóricamente las narraciones bíblicas de contenido sexual y a tomar la lectura de los pasajes oscuros (*latebrae aenigmatum*) de las Escrituras como un ejercicio intelectual que estimula el amor a la verdad y aleja el tedio de una lectura llana.

⁸⁹ *Cat. rud.* 9.13.6: [...] *sed tamen pie toleranda sunt ab eis qui didicerint, ut sono in foro sic voto in ecclesia benedici* (“[...] esto, más bien, deben tolerarlo por santidad quienes han aprendido que en la Iglesia se reconocen las obras, y en el foro, la elocuencia”).

Conclusiones

En repetidas ocasiones, a lo largo de esta tesis, hemos referido uno de los textos de Agustín de Hipona, en el cual su autor nos deja entrever sus predicados en torno al lenguaje: el *De doctrina christiana*. Si bien Agustín de Hipona no fue el autor antiguo central de esta tesis, tomaré esta obra suya como punto de partida —así como lo hicimos en la introducción— para cerrar mi acercamiento a la dignificación del *sermo humilis* bíblico en la literatura cristiano-latina de la Antigüedad tardía y asentar las conclusiones de mi examen.

La importancia del *De doctrina christiana* en la Antigüedad se devela cuando recordamos que el montaje cristiano de la cultura clásica que Agustín de Hipona se propone en este libro fue de las pocas contribuciones en el Occidente antiguo —una zona imperial que, igual que en el Oriente, durante la tardoantigüedad, era predominantemente agrícola y con un alto nivel de subdesarrollo— a la construcción de la cultura intelectual cristiana. El famoso historiador de retórica, George A. Kennedy (*Classical Rhetoric and its Christian... 181*), valora el *De doctrina christiana* como el importante esfuerzo de un escritor cristiano-latino por hacer de la tradición retórica pagana una *institutio divina* y acoplarla al ánimo misionero del discurso cristiano. Ya con esta obra, un lector cristiano podía recurrir a los preceptos de la elocuencia antigua sin que Cicerón fuera el primer nombre que recordara. Como dijimos antes (74), un público cristiano beneficiado con este libro fue el propio obispo, ya que tras su estudio adquiriría las herramientas provenientes de la tradición retórica clásica para realizar una crítica literaria de las Sagradas Escrituras y dilucidar el sentido oscuro de algunos de sus pasajes.

La reorientación cristiana de la retórica clásica que Agustín de Hipona emprende en el *De doctrina christiana*, se debió —según dijimos (55 y ss.)— a que, durante la Antigüedad tardía, el cristianismo no contó con planes de estudio basados estrictamente en

autores cristianos y orientados según la ideología de su ortodoxia (Reynolds & Wilson 42-5). El nacimiento de un sistema escolar en esencia cristiano se data hasta el siglo VI, aproximadamente, con la fundación de las escuelas monásticas y episcopales. Por dicha trascendencia, en el Capítulo 2 historizamos la apropiación de la cultura pagana por el cristianismo antes de la Edad Media, porque la educación liberal que los cristianos requirieron para crear su propia cultura literaria, no fue sino la síntesis y divulgación que los Padres de la Iglesia realizaron, tanto del saber pagano como de los modelos literarios cristianos (Fitzgerald 20).

El *De doctrina christiana*, ahora lo vemos, fue una pieza central en la continuidad de la tradición clásica dentro de la cultura cristiana tardoantigua. Para argumentarlo, diremos que, debajo del libro IV de esta obra, hallamos como armazón estructural un ideario retórico ¡fundado en la Grecia del siglo IV a. C.!, el cual todavía fue funcional a Agustín para dar coherencia a su retórica cristiana al componer esta obra. Esta inquietante vigencia de la tradición retórica clásica en los tiempos de Agustín se debió a que el diseño del discurso retórico en la Antigüedad estaba ya preconfigurado y sujeto a adaptarse a distintas situaciones lingüísticas. Por ello él concibió el discurso retórico como un recurso técnico moldeable a casi todas las formas de comunicación escrita (Brown, *Power and Persuasion...* 42).

El africano, por su propia trayectoria como rétor (nota 33), sabía cuál era el potencial de la tradición retórica pagana. Cobra entonces su justo valor un llamamiento que él hace en su *De doctrina christiana* (4.4.5) para despojar a la maldad sofista de la elocuencia, y disponerla al servicio de la cristiandad. Su advertencia no fue motivada por un enfrentamiento directo contra el paganismo. De acuerdo con el juicio del mencionado George A. Kennedy (*A New History...* 270), para el de Hipona no había distinciones entre

una elocuencia romana, cristiana o judía. Solo existía una tradición retórica y él, como los demás escritores cristianos de la Antigüedad, estaba en plena libertad de emplear o adaptar los principios de esta tradición en beneficio de los fines espirituales de su fe.

Así como había propuesto Clemente de Alejandría con su proyecto pedagógico (69 y ss.), Agustín de Hipona, con el replanteamiento de la tradición retórica clásica que estructura su *De doctrina christiana*, también buscó hacer a un lado la tendencia antiintelectualista en el cristianismo monacal de su época, que rechazaba el aprendizaje del manejo textual de las Escrituras por una vía alfabetizada y, en su lugar, creía que solo era necesario templar el alma mediante la ascesis para interpretar las obscuridades del texto bíblico, así como habían hecho el asceta Antonio y el siervo de Dios, Bárbaro. La lucha agustiniana asumida en el *De doctrina christiana* contra el analfabetismo cristiano no es, no obstante, totalmente sincera. Como abajo menciono, hay juicios obvios legados por Agustín en su obra, donde, como ahora veremos, fomenta la adquisición de habilidades literarias evadiendo las instituciones de enseñanza tradicionales (Kaster 87). Y estas son las coordenadas ideológicas —en el ámbito de los recursos irracionales— desde donde Agustín alude en el libro IV del *De doctrina christiana* la dignificación del *sermo humilis* bíblico, y en esta tesis concluimos que dicha dignificación solo se actualiza bajo el velo de este ideario agustiniano.

Mencionemos el porqué. La dimensión espiritual del *sermo humilis* bíblico debe apreciarse bajo la definición del discurso escrito concebida por Agustín de Hipona, la cual no posee una lógica ni artística ni gramatical: su ideario retórico no asocia la corrección lingüística del discurso o con la *integritas locutionis* (“el hablar apropiadamente”) —que enseña la tradición pagana del gramático y sus reglas— o con la naturaleza, como lo expresa Arnobio en su *Adversus nationes* (1.59.7): [...] *nullus sermo natura est integer*

(“ninguna lengua es consistente por naturaleza”). Más bien, Agustín dice en su *De doctrina christiana* (4.66) que un discurso eficaz para comunicar y enseñar la *doctrina christiana*, cuyo primer ejemplo es el *sermo humilis* bíblico, es en principio claro, si bien en ocasiones puede no llegar a respetar las convenciones formales. Incluso, en un apartado de esta obra (4.13), su autor recomienda el aprendizaje de las normas de la retórica mediante la imitación de los elocuentes, antes que consumarlas desde las normas de la gramática, es decir, lucir en un discurso público una *integritas locutionis*.⁹⁰

La dignificación del *sermo humilis* bíblico, aludida por Agustín de Hipona en el *De doctrina christiana* —*Haec illi locuti sunt, nec ipsos decet alia nec alios ipsa. Ipsis enim congruit; alios autem, quanto videtur humilior, tanto altius non ventositate, sed soliditate transcendit*—,⁹¹ se encuentra en las coordenadas de este ideario retórico: recapitula, o nos recuerda, que el lenguaje, además del de la gramática —al cual se accederá si se posee una παιδεία literaria—, posee un plano espiritual, accesible a través de una vía carismática. Solo desde aquí se llenan de verdad, y se sujetan a comprensión humana, los distintos sentidos espirituales de la *humilitas* (reseñados en el Capítulo 3): el misterio de la Encarnación, la pobreza material de los destinatarios del mensaje evangélico, la sencillez estilística de las Sagradas Escrituras. La dignificación del *sermo humilis* bíblico agustiniano encuentra aquí su peso cultural, únicamente desde esta coherencia y *formamentis*: en la certeza de que el lenguaje literario posee un sentido racional y también uno espiritual.

Pensadores tardoantiguos como Agustín de Hipona ven en el lenguaje de los textos sagrados esta dimensión espiritual: está cimentado en una elocuencia de origen divino,

⁹⁰ Cfr. la nota 40.

⁹¹ (4.26): “Aquellos [los autores bíblicos] han dicho todo esto, y con una elocuencia acorde con ellos y no con otros. Y, en verdad, mientras [esta elocuencia] les [a los intelectuales paganos] parezca más humilde, trascenderá con mayor profundidad no por su ornamento, sino por su solidez”.

elocuencia que actúa de manera sutil debajo de las varias formas precederas de las palabras, palabras de las que participan Dios y el hombre, si se transmite la verdad evangélica.⁹² En la introducción dijimos que Agustín recuerda haber sido sordo a esta elocuencia bíblica cuando era todavía un neoplatónico y estaba convencido de que el lenguaje otorga sus significados, si se le descifra con los principios gramaticales adecuados. Retomemos la cita: *Itaque institui animum intendere in scripturas sanctas et videre, quales essent. et ecce video rem non compertam superbis neque nudatam pueris, sed incessu humilem, successu excelsam et velatam mysteriis [...]*.⁹³ Los escritores cristiano-latinos de la tardoantigüedad reconocían que el *sermo humilis* bíblico estaba asentado en este plano del lenguaje: donde la comunicación, según Agustín de Hipona, es un acontecer que surge de un acto de amor y no de un procedimiento racional:

*Quisquis igitur scripturas divinas vel quamlibet earum partem intellexisse sibi videtur, ita ut eo intellectu non aedificet istam geminam caritatem dei et proximi, nondum intellexit. Quisquis vero talem inde sententiam duxerit, ut huic aedificandae caritati sit utilis, nec tamen hoc dixerit quod ille quem legit eo loco sensisse probabitur, non perniciose fallitur nec omnino mentitur.*⁹⁴

Comprenderemos mejor el pensamiento del antiguo neoplatónico desde un concepto derivado de la teología, el de *revelación*: las palabras, dicta la teología, son capaces de

⁹² Agustín de Hipona, hablando sobre el modo en que debe transmitirse la doctrina cristiana, dice en su *De gratia Christi* (1.13.14): [...] *sic dicatur ut altius et interius eam Deus cum ineffabili suavitate credatur infundere, non solum per eos qui plantant et rigant extrinsecus, sed etiam per se ipsum qui incrementum suum ministrat occultus, ita ut non solum ostendat tantummodo veritatem, verum etiam impertat caritatem* (“Así dígase de manera que se piense que Dios, con una inefable dulzura, la suministra más profunda y ocultamente, no solo por quienes la plantan y riegan por fuera, sino también por él mismo, quien provee, oculto, de su alimento, de manera que no solo se muestre la verdad sino que también se comunique el amor”).

⁹³ *Conf.* 3.5.9: “Y heme aquí, viendo una cosa que no se ha revelado a los soberbios, ni se muestra tal cual a los niños, sino que es humilde en su arribo, gallarda en su modo de andar y cubierta de misterios; pero, yo no estaba aún preparado para penetrar en ella o inclinar mi cuello ante su paso [...]”. Hemos dado la cita completa en la introducción, nota 3.

⁹⁴ *Doctr. chr.* 1.86: “Quien, pareciendo haber entendido las Sagradas Escrituras, no fomente con su inteligencia este doble amor a Dios y a su semejante, en realidad, no las ha comprendido; y, de manera inversa, quien extraiga de ella algo útil para fomentarlo, a pesar de haber malentendido lo que leyó, ni se engaña con perjuicio, ni miente del todo”.

portar la *revelación*, entendida como la manifestación de la naturaleza y los propósitos de Dios. De acuerdo con esta idea, la comunicación de un sentido espiritual de las palabras se atribuye más a la voluntad divina —la *gratia Dei* (“gracia de Dios”), actuando bajo la forma de un discurso elocuente— que a la humana, ya que no es suficiente el esfuerzo intelectual humano en la comprensión alegórica del texto inspirado (MacFarland *et al.* 445-6) y en la conversión espiritual consecuente a toda lectura espiritual de un texto sagrado. El actuar de la voluntad divina en el lenguaje se relaciona con el concepto “revelación” en tanto que la finalidad de la primera es la conversión, efecto que comúnmente es acarreado por esta última.

Bajo este entendido, la posibilidad de que la revelación se canalice a través de las Escrituras lleva a Agustín de Hipona a afirmar que el origen de la elocuencia cristiana es una sabiduría celeste y no humana (*Doctr. chr.* 4.18). Es por ello, buscando trazar una ruta humana para acceder a esta sabiduría, que Agustín ve en la ἀμαθία (“ignorancia”, “condición iletrada”) la condición básica en el cristiano para comprender la verdad revelada de las Escrituras, y motivar a una conversión espiritual. Basta al cristiano —según dice el de Hipona en nuestra última cita del *De doctrina christiana*— para acceder a la revelación, la sola fe humana, incluso si este no comprende o no tiene el alfabetismo literario para comprenderla por la vía escrita.

En el vertiz de estas creencias del cristianismo tardoantiguo, no nos resulta absurdo encontrarnos con que Agustín de Hipona, en su *De doctrina christiana*, haya otorgado a una palabra como *humilis* una dimensión espiritual. Él era partícipe de una sociedad religiosa que apreciaba el lenguaje, en específico, la escritura del texto bíblico, como un instrumento capaz de transmitir el mensaje divino.

En nuestras conclusiones, también diremos que la dignificación del *sermo humilis* bíblico que encontramos en el libro IV del *De doctrina christiana* es empática con el ánimo cristiano antiespeculativo y de atraso cultural de la Antigüedad tardía, el cual inspiró las palabras de Jerónimo (*Ep.* 107.8) a Leta, preocupada por la educación de su hija Paula: *Surda sit ad organa: tibia, lyra, cithara cur facta sint, nesciat*,⁹⁵ indiferentes a la aportación de cualquier principio material “externo y secular” en la formación del hombre cristiano antiguo.

Asimismo, fundamentada en este ideario religioso, también concluimos que la dignificación del *sermo humilis* bíblico contribuyó a la construcción de una literatura de genuinos rasgos cristianos en la Antigüedad tardía. Fincó, de esta manera, un punto de ruptura con la *παιδεία* clásica de la época (recapitulada en el Capítulo 1), delegando en esta únicamente la formación racional del hombre, mientras dejaba en claro que las Sagradas Escrituras, y la demás literatura cristiana, eran la sustancia de la formación espiritual de este mismo hombre mirando hacia la fe de Cristo.

⁹⁵ “Ha de ser sorda a todos los instrumentos musicales; ignorar de dónde vienen la flauta, la lira, el arpa”.

Bibliografía

Fuentes

Agustín de Hipona. *Confesiones*. Introd., trad., y notas por Alfredo Encuentra Ortega. Madrid: Gredos, 2010.

* -----. *Augustine: Confessions. Books I-IV*. Ed. por Gillian Clark. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

* -----. *Augustine: De doctrina christiana*. Ed. y trad. por R. P. H. Green. Oxford: Oxford University Press, 1995.

* -----. “Réplica al gramático Cresconio, donatista”. En *Obras completas de San Agustín XXXIV*. Edición bilingüe. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1994. 155-568.

* -----. “La catequesis a principiantes”. En *Obras completas de San Agustín XXXIX*. Edición bilingüe. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1988. 422-534.

* -----. “Del orden”. En *Obras completas de San Agustín I*. Edición bilingüe. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1969. 589-707.

* -----. “La ciudad de Dios”. Volumen completo en *Obras completas de San Agustín XVI*. Edición bilingüe. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1958.

* -----. “De la gracia de de Jesucristo y del pecado original”. En *Obras completas de San Agustín VI*. Edición bilingüe. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1956. 314-458.

* -----. “Cartas 1 y 2”. Volúmenes completos en *Obras completas de San Agustín VIII y XIa*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1951 y 1953.

Ambrosiaster. *Homilia in 2 Cor*. En Vol. 17, *tomus secundus et ultima pars posterior (2.2)* de la *Patrologia latina*. Ed. por J.-P. Migne. Referencia local sobre la editorial: Paris, 1845. 275c-338c.

Antiochus Monachus (el Monje). *Opera*. Vol. 89, *tomus secundus et ultima pars posterior* (2.2) de la *Patrologia graeca*. Ed. por J.-P. Migne. Referencia local sobre la editorial: Paris, 1865. 1411a-1856c.

Arnobius, *Adversus nationes*. 24 de febrero de 2017.
<http://www.thelatinlibrary.com/arnobius/arnobius1.shtml>

* Basilio de Cesarea. *A los jóvenes: cómo sacar provecho de la literatura griega*. Edición bilingüe. Madrid: Ciudad Nueva, 2011.

Biblia de Jerusalén. 4 tomos. Barcelona: Editorial Descleé De Brouwer-Ediciones Folio: 2006.

Casiodorus. *Institutiones*. 24 de febrero de 2017.
http://www.intratext.com/IXT/LAT0482/_PG.HTM

Clemente de Alejandría. *Pedagogo*. Madrid: Gredos, 1998.

-----. *Protréptico*. Madrid: Gredos, 1994.

-----. *Stromata*. Vols. 8 y 9 completos de la *Patrologia graeca*. Ed. por J.-P. Migne. Referencia local sobre la editorial: Paris, 1857.

Codex Theodosianus. 11 de abril de 2017.

<http://ancientrome.ru/ius/library/codex/theod/>

Constitutiones apostolicae. Ed. por Franciscus Xaverius Funk. Ferdinandus Schoeningh librarius: Paderborn, 1905.

Corpus Gramaticorum Latinorum. Ed. por Heinrich Keil. 1855 a 1880. 15 de abril de 2017. <http://kaali.linguist.jussieu.fr/CGL/index.jsp>

Enchiridion Symbolorum Definitionum et Declarationum de Rebus Fidei et Morum. Ed. por Henricus Denzinger y Adolfus Schönmetzer. 32.^a ed. Barcelona; Friburgo: Herder, 1963.

- * Euripides. “Phoenician Maidens”. En *Euripides III*. Bilingual edition. London: Cambridge University Press, 1930. 339-491.
- Evagrius. *Vita beati Antonii abbatis*. Vol. 73 de la *Patrologia latina*. Ed. por J.-P. Migne. Paris, 1879. 115b-194c.
- * Gregory of Nazianzus. *Autobiographical Poems*. Bilingual edition. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- , *Oratio XLIII*. Vol. 36 de la *Patrologia graeca*. Ed. por J.-P. Migne. Referencia local sobre la editorial: Paris, 1857. 494a-606a.
- Isidoro de Sevilla. *Sententiae*. 24 de febrero de 2017. http://www.intratext.com/IXT/LAT0908/_P2H.HTM
- * Jerónimo. *Epistolario*. Vols. 1 y 2. Edición bilingüe. Ed. y trad. por Juan Bautista Bueno. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1993 y 1995.
- Juliano. *Cartas y fragmentos*. Trad. José García Blanco. Madrid: Gredos, 1982.
- , *Iuliani imperatoris epistulae et leges*. Ed. I. Bidez y F. Cumont. London: Oxford University Press, 1922.
- Justino. *I Apología*. 9 de septiembre de 2017. <http://www.newadvent.org/fathers/0126.htm>
- Lactantius. *Opera omnia. Pars I: Divinae institutiones et epitome divinarum institutionum*. Vol. 19 del *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*. Ed. por Samuel Brandt y Georg Laubnamm. Vindobonae, F. Tempsky: Viena, Praga, Leipzig, 1890.
- Luciano de Samosata. *Sobre la muerte de Peregrino*. Madrid: Gredos, 1990.
- Orígenes. *Contra Celso*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1967.
- Paulinus Nolanus. *Carmina*. Vol. 30, *pars II* del *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*. Ed. por Wilhelm August Hartel. Vindobonae, F. Tempsky: Viena, Praga, Leipzig, 1894.

- Peter Chrysologus. *Saint Peter Chrysologus Selected Sermons and Saint Valerian Homilies*. New York: Catholic University of America, 1953.
- * Plato. "Protagoras". Bilingual edition. En *Plato*. Loeb Classical Library 165. Cambridge: Harvard University Press, 1952. 85-257.
- * -----. "Cratylus". Bilingual edition. En *Plato*. Loeb Classical Library 167. Cambridge: Harvard University Press, 1926.
- * -----. "Apology". Bilingual edition. En *Plato*. Loeb Classical Library 36. Cambridge: Harvard University Press, 1914. 61-154.
- * -----. "Timaeus". Bilingual edition. En *Plato*. Loeb Classical Library 234. Cambridge: Harvard University Press, 1929. 1-253.
- Pontius. *Vita Cypriani*. Ed. por A. A. Bastiaensen. Milán: Fundazioni Lorenzo Valla: A. Mondadori Editore, 1975.
- Prudentius. "Contra orationem Symmachi, Liber 1". En *Prudentius I*. Bilingual edition. Cambridge: Harvard University Press, 1949. 344-401.
- * Quintilian. "Institutio oratoria. Book I-III". Bilingual edition. En *Quintilian I*. Loeb Classical Library 124. Cambridge: Harvard University Press, 1920.
- Rufinus. *Apologia in sanctum Hieronimum*. Vol. 21 de la *Patrologia latina*. Ed. por J.-P. Migne. Paris, 1849. 541a-624a.
- Sacra Biblia Vulgata*. 4.^a ed. Ed. por Robertus Weber. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1994.
- Seneca. *Ad Lucilium epistulae morales*. Bilingual edition. Vol. 1, 3; 2. London & New York: Heinemann, 1925; 1920.
- Sidonius. *Poems and Letters*. Bilingual edition. Loeb Classical Library 296. Trad. por W. B. Anderson. Cambridge: Harvard University Press, 1963.

-----, *Epistulae*. 25 de febrero de 2017. <http://www.thelatinlibrary.com/sidonius8.html>

Símaco. *Epistulae*. 17 de abril de 2017.

http://www.dmgh.de/de/fs1/object/display/bsb00000794_00213.html?zoom=0.75&html=true&sortIndex=010:010:0006:010:01:00

Sinesio de Cirene. *Cartas*. Madrid: Gredos, 1995.

Sozomenus. *Historia ecclesiastica*. Ed. por Robertus Hussey. Oxonius et typographeus academicus: 1853.

Tacianus. *Oratio ad Graecos*. Vol. 6 del *Corpus Apologetarum Christianorum*. Ed. por Otto J. C. Th. Jena: Friedrich Mauke, 1851.

Tertulianus. *De corona*. 25 de febrero de 2017.

http://www.tertullian.org/latin/de_corona.htm

-----, *De idolatria*. 25 de febrero de 2017.

http://www.tertullian.org/latin/de_idololatria.htm

Virgilio. "Aeneis". En P. *Vergili opera*. Ed. por R. A. B. Minors. Oxford: Clarendon Press, 1977. 103-422.

Bibliografía crítica

A Greek Patristic Lexicon. Ed. G. W. H. Lampe, D. D. Oxford: Oxford University Press, 1961.

Auerbach, Erich. *Lenguaje literario y público en la baja latinidad y la Edad Media*. Barcelona: Seix Barral, 1969.

Baldwin, Charles. "Sain Augustine on Preaching". En *The Rhetoric of St. Augustine of Hippo: De doctrina christiana & the Search for a Distinctly Christian Rhetoric*. Ed. por

- Enos, Richard y Roger Thompson. Waco, Texas: Baylor University Press, 2008. 187-203.
- Berardino di, Angelo. *Patrología III: La edad de oro de la literatura patristica latina*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1981.
- Bieler, Ludwig. *Historia de la literatura romana*. Madrid: Gredos, 1971.
- Brown, Peter. *Power and Persuasion in Late Antiquity: Towards a Christian Empire*. Madison, Wisconsin: University of Wisconsin Press, 1992.
- . "Christianization and Religious Conflict". En *The Cambridge Ancient History*. Vol. XIII. Ed. por Averil Cameron y Peter Garnsey. Cambridge: Cambridge University Press, 1998. 632-64.
- . *Biografía de Agustín de Hipona*. Madrid: Revista de Occidente, 1969.
- Bowersock, G. W., Peter Brown y Oleg Grabar. *Late Antiquity: A Guide to the Postclassical World*. Cambridge: Belknap Press of Harvard University Press, 1999.
- Cameron, Averil. "Education and Literary Culture". En *The Cambridge Ancient History*. Vol. XIII. Ed. por Averil Cameron y Peter Garnsey. Cambridge: Cambridge University Press, 1998. 665-707.
- Campanha von, Hans. *Los padres de la Iglesia: I Padres griegos*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1974.
- Dilke, Albrecht. *Greek and Latin Literature of the Roman Empire: From Augustus to Justinian*. London: Routledge, 1994.
- Emberling, Geoff. "Ethnicity in Complex Societies: Archaeological Perspectives". *Journal of Archaeological Research* 5. No. 4. (1997): 295-344.

- Inglebert, Hervé. "Late Antique Conceptions of Late Antiquity". En *The Oxford Handbook of Late Antiquity*. Ed. por Scott Fitzgerald. New York: Oxford University Press, 2012. 3-28.
- Gómez, Francisco, *Introducción a la Grecia antigua*. 2.^a ed. Madrid: Alianza Editorial, 2014.
- Goodenough, Erwin. *An Introduction to Philo Judaeus*. Oxford: Yale University Press, 1962.
- Herrero, Víctor. *Introducción al estudio de la filología latina*. Madrid: Gredos, 1976.
- Kaster, Robert. *Guardians of Language: The Grammarian and Society in the Late Antiquity*. California: University of California Press, 1988.
- Kennedy, George. *Classical Rhetoric and its Christian and Secular Tradition from Ancient to Modern Times*. 2.^a ed. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1999.
- , *A New History of Classical Rhetoric*. New Jersey: Princeton University Press, 1994.
- Kotzia, Paraskevi. "Philosophical vocabulary". En *A History of Ancient Greek: From the Beginnings to Late Antiquity*. Ed. por A.-F. Christidis. Cambridge: Cambridge University Press, 2007. 1089-1103.
- MacFarland, et al. *The Cambridge Dictionary of Christian Theology*. New York: Cambridge University Press, 2011.
- Marrou, Henri-Irénée. *Historia de la educación en la Antigüedad*. Madrid: Akal, 1985.
- Merino, Alejandro. "Fe y razón en Clemente de Alejandría. *Teología y Vida* 52. No. 1-2 (2011): 51-92.
- Moreschini, Claudio y Enrico Norelli. *Patrología: Manual de literatura cristiana antigua griega y latina*. Salamanca: Sígueme, 2009.

- Murphy, James. *La retórica en la Edad Media: Historia de la teoría retórica desde San Agustín al Renacimiento*. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica, 1986.
- Morris, Mike. *Concise Dictionary of Social and Cultural Anthropology*. Malden, Mass.; Oxford: Wiley-Blackwell, 2012.
- Oxford Dictionary of Christian Church*. Ed. por F. L. Cross. 3.^a ed. New York: Oxford University Press, 1997.
- Perrone, L. “De Nicea (325) a Calcedonia (451)”. En *Historia de los concilios ecuménicos*. Ed. por G. Alberigo. Salamanca: Sígueme, 1993. 17-95.
- Piñero, Antonio. *La literatura judía en época helenística en lengua griega*. Madrid: Síntesis, 2006.
- Platner, Samuel. *Topographical Dictionary of Ancient Rome*. 12 de mayo de 2017.
http://penelope.uchicago.edu/Thayer/E/Gazetteer/Places/Europe/Italy/Lazio/Roma/Rome/_Texts/PLATOP*/home.html
- Rapp, Claudia. *Holy Bishops in Late Antiquity: The Nature of Christian Leadership in an Age of Transition*. Berkeley: University of California Press, 2005.
- Rappe, Sara. “The New Math: How to Add and to Subtract Pagan Elements in Christian Education”. En *Education in Greek and Roman Antiquity*. Ed. por Yun Lee Too. Leiden; Boston; Köln: Brill, 2001. 405-32.
- Reynolds, Durham y Wilson Nigel Wilson. *Copistas y Filólogos: Las vías de transmisión de las literaturas griega y latina*. Madrid: Gredos, 1986.
- Rist, John. “Faith and Reason”. En *Cambridge Companion to Augustine*. Ed. por Stump, Eleonore y Norman Kretzman. Cambridge: Cambridge University Press, 2001. 26-39.
- Rodríguez, Adrados. *Palabras e ideas*. Madrid: Ediciones Clásicas, 1992.

Saïd, Suzanne y Monique Trédé. *A Short History of Greek Literature*. London: Routledge, 1999.

Teja, Ramón. “El cristianismo y el Imperio romano”. En *Historia del cristianismo. I. El mundo antiguo*. Coords., Sotomayor Manuel y José Fernández. Madrid: Trotta, 2003. 293-327.

Watts, Eduard. *City and School in Late Antique Athens and Alexandria*. Berkeley: University of California Press, 2006.

Manuales de estilo

Chicago Manual of Style. 16.^a ed. Chicago: The University of Chicago Press, 2010.

Martínez de, Souza. *Ortografía y ortotipografía del español actual*. 2.^a ed. Gijón: Trea, 2008.

Munguía, Irma. *Coordenadas para la escritura*. Ciudad de México: Universidad Autónoma Metropolitana, 2015.

SBL Handbook of Style for Ancient Near Eastern, Biblical and Early Christian Studies. Ed. por Patrick H. Alexander et al. Peabody, Massachusetts: Hendrickson Publishers, 1999.