

## PEDAGOGÍA Y MUERTE EN LA EDAD MEDIA: DE CATÓN A PRÓSPERO\*

Guillermo Alvar Nuño  
Universidad de Alcalá/IEMSO  
guillermo.alvar@uah.es

### Introducción

La relación del hombre con la muerte ha sido objeto de una cantidad inagotable de estudios. Son muy conocidas las páginas que dedicó al tema Huizinga, que comenzó uno de los capítulos de su obra *El otoño de la Edad Media* con la siguiente afirmación: «No hay época que haya impreso a todo el mundo la imagen de la muerte con tan continuada insistencia como el siglo xv» (Huizinga 1994: 194); igualmente célebres fueron los estudios de Ariès, quien se acercó al hecho de la muerte desde un punto de vista moral (Ariès 1975; 1977), y *Le Péché et la Peur* de Delumeau (1983), quien sostenía que ninguna civilización le ha dado tanta importancia a la culpa y la vergüenza como la occidental entre los ss. XIII y XVIII (Delumeau 1990: 1-5).

En esta contribución se hablará de la actitud vital que se le exigía a un cristiano como garantía para obtener la salvación del alma<sup>1</sup>. Para ello, se utilizarán textos de un corpus de lecturas que los gramáticos medievales llamaron

---

\* Este estudio ha sido realizado gracias al proyecto de investigación *DHuMAR II: From Middle To Golden Age: Translation & Tradition* (PY20\_00469), financiado por la Consejería de Transformación Económica, Industria, Conocimiento y Universidades de la Junta de Andalucía y por FEDER. Una manera de hacer Europa, cuya investigadora principal es Elisa Borsari. Además, me gustaría expresar mi agradecimiento al Ludwig Boltzmann Institut für Neulateinische Studien (Innsbruck, Austria) y a los investigadores que lo componen, gracias a cuyo interés y ayuda he podido realizar este artículo. También deseo expresar mi más profundo agradecimiento a los evaluadores de este artículo por sus correcciones y observaciones, pues han sido muy escrupulosos con su tarea y, como resultado, este texto es sin duda mejor que la versión inicial.

<sup>1</sup> La teología cristiana se basó desde la misma Antigüedad en el convencimiento de que: «La misión de la Iglesia es indicar al individuo, y al mayor número posible de hombres, el camino que ha de llevarlo a su salvación sobrenatural, el camino del cielo» (Hertling 1993: 62-63).

*auctores minores* desde la época de Elio Donato (s. IV), quien acuñó, según parece, esta expresión. Por medio de ellos, se explicará cómo se enseñaba a morir a los –pocos– niños que iban a la escuela. No se trata de las cumbres intelectuales de grandes pensadores, pero sí de los textos que primero se aprendían y permanecían de forma más duradera en sus lectores.

En el s. XII, el monje benedictino Conrado de Hirsau escribió la obra *Dialogus super auctores*, considerada una compilación pionera que podría ser tomada como uno de los primeros compendios de historia literaria<sup>2</sup>. En ella, expuso qué autores debían emplearse para aprender latín en la escuela, organizados en *minores* y *maiores*, en línea con la clasificación de Donato: «ahora queda, como habías prometido, que empieces por los [autores] menores y llegues hasta los mayores; que proporciones leche a los pequeños y comida sólida a los destetados» (*restat nunc, sicut promiseras, a minoribus incipias et sic ad maiores peruenias; lac praemittas paruulis, cibum solidum ablactatis*; ed. de Schepss 1889: 28). Algunos de los textos *minores* tuvieron un éxito especial y acabaron conformando una suerte de manual de aprendizaje del latín y de la moral que acabó siendo conocido simplemente como *Libri octo*.

Del *Dialogus super auctores* se han seleccionado aquellos textos que mencionó Conrado de Hirsau en la sección de autores menores y que abordaban la relación entre el pecado y la muerte, algunos de los cuales fueron reunidos en una colección de obras escolares de gran difusión conocida como *Libri octo*; se trata, básicamente, los que gozaron de una difusión mayor. Bajo estas premisas, el corpus lo han acabado conformando los *Disticha Catonis*, el *Carmen Paschale* de Sedulio, los *Euangeliorum libri quattuor* de Juvenco, el *Liber sententiarum* de Próspero y los anónimos *Liber de contemptu mundi* y *Liber floretus*. El presente artículo se centrará en las cuatro primeras obras, pues fueron escritas en época romana, lo que permite establecer un marco cronológico concreto, y permiten ver cómo se pasó de un sistema moral romano a uno cristiano. El *Liber de contemptu mundi* y el *Liber floretus* se estudiarán en el futuro, pues su marcado carácter teológico reflejó los cambios espirituales y doctrinales del cristianismo de los ss. XI al XIII y, por eso, necesitan un trabajo mayor de contextualización que excede los límites de un artículo.

De los textos mencionados, los *Disticha Catonis*, el *Liber de contemptu mundi* y el *Liber floretus* formaron parte de los *Libri octo*. El *Carmen Paschale*, los *Euangeliorum libri quattuor*, el *Liber sententiarum* y los *Epigrammata*, en cambio, no recibieron tal honor, pero el hecho de que fueran comentados por Conrado de Hirsau denota que gozaron de gran popularidad al

<sup>2</sup> Acerca del autor y la obra, *vid.* Whitbread (1972).

menos hasta el s. XII. Por otro lado, no se han considerado los textos de los ss. XIV y XV, pues la relación del hombre medieval con la muerte sufrió nuevos cambios debido a la enorme mortandad provocada por la Peste Negra en el s. XIV<sup>3</sup>. Además, el asunto de la muerte durante los siglos del otoño medieval ha recibido mayor atención por parte de los especialistas<sup>4</sup>.

## 1. La angustia de ser niño y la buena doctrina como vía de salvación

Como es bien sabido, la Iglesia se preocupó por inculcar una sólida formación moral a los alumnos desde las primeras etapas de la educación<sup>5</sup>. Una función importante de los maestros medievales consistía en actuar como guardianes de la moral y, por eso, se daba tanta importancia a que enseñaran buenas costumbres (*boni mores*) junto con las primeras letras (Alvar Nuño 2022: VIII-IX). A un profesor se le exigía ser humilde, pues solo Dios era la fuente de todo conocimiento. Su vida debía ser recta desde el punto de vista ético y, en consecuencia, se le exigía practicar todas las virtudes propias de un cristiano. De forma más concreta, debía cultivar las que tenían que ver con el ejercicio de su profesión: imparcialidad, bondad, devoción por su trabajo y combatir los vicios que les podían acechar, a saber, avaricia, desidia o vanidad. Así, por ejemplo, un profesor de teología en una universidad no podía

<sup>3</sup> Vid. Jost (2016), quien elaboró un excelente panorama sobre cómo afectó la Peste Negra a la religión, literatura y arte tardomedievales.

<sup>4</sup> Un ejemplo característico han sido los estudios dedicados al género de las *Artes moriendi*. Este subgénero literario se desarrolló a partir de la tercera parte del *Opusculum tripartitum de praeceptis decalogi, de confessione et de arte bene moriendi* de Jean de Gerson (1363-1429). A raíz de esta obra, se compuso un anónimo *Ars moriendi*, quizás durante el Concilio de Constanza (1414-1418), cuyo éxito fue fulgurante: un inventario contabilizó hasta 234 manuscritos, de los cuales 126 están en latín, 75 en alemán, 11 en inglés, 10 en francés, 9 en italiano, 1 en provenzal, 1 en catalán, más un último del que no se especificó la lengua escrita –probablemente, la castellana–, y todo ello sin contar las ediciones impresas (Chartier 1976: 53). Sin embargo, este subgénero no revistió un carácter específicamente educativo, sino más bien técnico, pues se trataba de un texto que ayudaba a un individuo a prepararse para la muerte o a asistirlo en la hora suprema (Duclow: 379-381). González Rolán, Saquero Suárez-Somonte y Caerols Pérez (2008) editaron las versiones latina, catalana y castellana; Sanmartín Bastida (2006), por su parte, realizó un estudio interpretativo del *Ars moriendi* con abundante bibliografía; otro estudio de gran interés sobre este subgénero fue el de Adeva Martín (2002). Otro subgénero literario que gozó de mucho éxito en el otoño medieval fue el de las danzas de la muerte, para lo que remito a Álvarez Pellitero (1991) y a Infantes (1997); pero, de nuevo, no formaba parte de los textos escolares, sino que el origen parece que estuvo ligado a las *artes praedicandi*. Como último ejemplo, Morrás Ruiz-Falcó (2002) dedicó un estudio seminal al tratamiento de la muerte en la poesía cortesana del s. XV castellano.

<sup>5</sup> Ni mucho menos querría dar a entender que la educación en el mundo medieval de los ss. XI-XIII fuera uniforme, pero sí estaba controlada por la Iglesia. De modo general, vid. Riché (1999) hasta el s. XI, Jaeger (1994), quien prestó especial atención a los espacios germánico y francés de los ss. XI-XII, Guijarro González (2004) para la Castilla medieval desde el s. XI y De Ridder-Symoens (1992) para la educación universitaria medieval.

perder de vista que estaba formando a futuros sacerdotes y predicadores que iban a influir en los fieles; del mismo modo, uno de derecho debía ser consciente de que sus opiniones contribuían a la creación de una opinión común, pues la elaboración de leyes influía en la vida religiosa, social y política de su comunidad (Verger 2003: 162-164).

Los maestros, por su parte, encontraban un sólido apoyo en los textos, ya fueran literarios –para ser comentados– o didácticos –para complementar las enseñanzas gramaticales y éticas–. En ellos abundaban los ejemplos de buen comportamiento<sup>6</sup> y, entre ellos, eran frecuentes las recomendaciones o advertencias de que una buena vida servía de preparación para una muerte honorable. Estos textos se suelen dividir en tres grandes grupos. En primer lugar, la Biblia y los Padres de la Iglesia (Alexandre-Bidon 2010: 15-32). En segundo lugar, los clásicos, entre los que destacaban Cicerón, Séneca y, por supuesto, Boecio –quienes ofrecían al lector, además, sendos ejemplos de muertes de filósofos– y, desde el s. XII en adelante, también Aristóteles. Además, los poemas épicos de Virgilio –y su descripción de los infiernos en el canto VI– y de Lucano ofrecían un sinfín de modelos de bien morir. Dentro del género historiográfico, la obra *De Vita Caesarum* de Suetonio y la *Historia aduersus paganos* de Orosio eran los textos preferidos; por último, los escritos de diferentes *auctoritates* medievales que, a pesar de sus innovaciones, solían ser tremendamente respetuosas con la tradición que los precedía (Alexandre-Bidon 2010: 36-40).

Conviene notar que estas sucintas referencias literarias pertenecen por lo general a estudios avanzados, es decir, se trataba de *auctores maiores*, según la división medieval del saber que remonta a Elio Donato y su gramática, dividida en dos secciones, el *Ars minor* para los párvulos, y el *Ars maior* para los iniciados (Copeland y Sluiter 2009: 82-85). Siguiendo esta división, se empezaron a clasificar las diferentes obras literarias según se consideraran aptas para una etapa u otra de la formación latina. Si los autores mencionados antes complementaban un estudio avanzado de la gramática, ¿en qué textos se apoyaban los principiantes para dar los primeros pasos en el aprendizaje de la lengua latina? A lo largo del medievo se ha conservado una serie razonablemente amplia de textos que complementaron esa *ars minor*, por ejemplo, los *Disticha Catonis*, el *Liber de contemptu mundi*, obras como las de Sedulio, Juvenco y Próspero, y un largo etcétera. De todo ello se hablará a continuación.

---

<sup>6</sup>Cfr. Copeland y Sluiter (2009: 51-60), esp.: «The content of the canonical texts which grammarians taught and expounded was itself ethics: the texts exemplified moral behavior to be imitated or immoral behavior to be avoided» (2009: 52).

Por otro lado, en el mundo medieval se sentía la obligación de proporcionar una «educación fúnebre» –por usar la expresión de Alexandre-Bidon– desde la más tierna infancia:

Les enfants, plus encore que les adultes, ont besoin de connaître les rites de la mort: au Moyen Age, ils meurent en grand nombre. Or, il est indispensable d'apprendre aux tout-petits les gestes et les prières qui sauvent, l'état d'enfance ne les dispensant pas des derniers sacrements (Alexandre-Bidon 2020: 47)<sup>7</sup>.

Este punto causó preocupación entre los pensadores medievales y constituye sin duda otra estrategia de la Iglesia en la imposición de un modelo de comportamiento. Agustín de Hipona, por ejemplo, escribió (*Sermo CCXCIV*) que a los niños no bautizados les esperaba irremediablemente el infierno: «Pero nosotros defendemos en cambio que ellos no tendrán la salvación y la vida eterna a no ser que sean bautizados en Cristo» (*Sed nos dicimus eos aliter salutem et uitam aeternam non habituros, nisi baptizentur in Christo*, Aug. Hipp., *Sermo CCXCIV* 1, 2)<sup>8</sup>.

Gregorio Magno, por su parte, trató este asunto en sus *Dialogi*. Ofreció una visión en apariencia más suave de la muerte infantil que Agustín, pues, según él, se podía creer que a los niños bautizados y muertos en edad temprana les correspondía el Reino de los Cielos<sup>9</sup>. Sin embargo, independientemente de que hubieran sido bautizados o no, una vez habían adquirido la facultad del habla y, por tanto, la capacidad de razonar, la situación de los niños ante el pecado cambiaba. Entonces, aunque no pudieran ser considerados adultos, perdían el estado de inocencia, e incluso sus propios padres les podían cerrar la puerta de la salvación eterna si los criaban mal (*Dial.* IV 19, 1)<sup>10</sup>.

Para defender estos argumentos, refirió el ejemplo de un hombre muy conocido en Roma (*in hac urbe*, dice el Padre de la Iglesia) que tenía un niño de unos cinco años al que quería demasiado (*nimis carnaliter diligens*). El pequeño, cada vez que algo iba en contra de sus caprichos, tenía la costumbre de blasfemar, de manera que se lo llevó la muerte (*mortalitate percussus, uenit ad mortem*; *Dial.* IV 19, 2). Gregorio se permitió adornar todavía más el

<sup>7</sup> Sobre las causas de muerte infantil, *vid.* Orme (2003: 95-128); Alexandre-Bidon/Lett (2013: 61-72).

<sup>8</sup> A finales del s. XII se desarrolló el concepto del limbo o *limbus inferni*, es decir, un espacio infernal en donde no gozarían de la salvación, pero tampoco de los castigos que esperaban a los condenados (Lett 1997: 77-92; Orme 2003: 124). A no ser que se indique lo contrario, las traducciones de los textos latinos son propias.

<sup>9</sup> En efecto, el cristianismo también desarrolló una doctrina, según la cual la infancia tierna (hasta el desarrollo del habla) era una edad de inocencia, y tomaba su origen en el episodio de Herodes y los Santos Inocentes (Mt. 2: 13-18); *cfr.* Alexandre-Bidon/Lett (2013: 41-43).

<sup>10</sup> Sigo el texto latino de De Vogüé/Antin (1980).

relato, pues añadió que, según testigos que estaban presentes (*sicut hii testati sunt qui praesentes fuerunt*), su padre lo tenía entre sus brazos cuando el niño vio venir unos espíritus malignos hacia sí, lo que le hizo chillar: «¡Impídelo, padre! ¡Impídelo, padre!» (*Obsta, pater! Obsta, pater!*). Inmediatamente escondió su rostro en el regazo paterno para esconderse. El padre, al preguntarle qué es lo que estaba viendo, recibió por respuesta que eran moros que se lo querían llevar (*Mauri homines uenerunt, qui me tollere uolunt*). Nada más terminar de decir eso, blasfemó contra Dios (*Maiestatis nomen protinus blasphemauit*) y entregó su alma (*Dial. IV 19, 4*). El juicio de Gregorio Magno era condenatorio: por haber descuidado el alma de su hijo, había engordado los fuegos de la Gehenna con un pecador no pequeño (*Dial. IV 19, 5*).

Por eso, la Iglesia intentó imponer la norma de que a los niños había que bautizarlos nada más nacer o, por lo menos, antes de que supieran hablar. Además, se fue desarrollando paulatinamente el sacramento de la confirmación, que, aunque no estuvo excesivamente extendido en los siglos medievales, se debía administrar a la edad de los siete años, cuando el infante había alcanzado ya edad para razonar (Swanson 1995: 31-32). Esto implicaba su entrada plena en la comunidad religiosa. En la etapa que media entre el desarrollo completo del habla –2-3 años– y el fin de la «primera edad» –hasta los siete años<sup>11</sup>, los niños debían aprender los primeros dogmas del cristianismo, que consistían en la memorización del *Credo* y de las oraciones más elementales, como el *Pater noster* y el *Aue Maria*, en latín o por lo menos en lengua vulgar<sup>12</sup>. A estos fundamentos se irían añadiendo nuevas oraciones: *In*

<sup>11</sup> Sobre la división de las edades del hombre, *vid.* Alvar Nuño/Borsari (2021: 149 y 160-161). De manera general, *vid.* Sears (1986) y Burrow (1988). También son importantes las observaciones sobre las edades del hombre que se pueden leer en Trujillo Martínez (2021), aunque él se centra en la educación del caballero. Su artículo, rico en datos, se puede resumir con la siguiente cita: «La literatura caballerescas presenta una educación basada en la preparación física, venatoria y social, que permite destacar en las armas, especialmente la esgrima, y hacer frente a diferentes situaciones cortesanías. A ello se añade una instrucción moral en las principales virtudes aristocráticas, que pretende reforzar las supuestamente innatas –*prouesse, loialte, largesse*– e inculcar las propias de un príncipe –*sapientia, fortitudo, franchisse*, etc.–, junto con algunas normas de comportamiento; sin embargo, apenas tenemos referencias al aprendizaje de una religiosidad básica y ritualizada, y muy escasas de la instrucción intelectual –por ejemplo, en la escritura o la retórica–, o de cómo y en qué momento se adquieren los diferentes «enseñamientos» que componen este bagaje del noble. Con todo, la ética del héroe caballeresco siempre es el producto de esta combinación de linaje y educación elevada, que antecede a sus gestas» (Trujillo Martínez 2021: 431).

<sup>12</sup> Cfr. Schulze-Busacker (2012: 44) y Trujillo Martínez (2021: 439-444) para la Europa medieval en general, y Orme (2003: 263-270) para el caso inglés. Aunque este autor estudió la infancia en las islas británicas medievales, el castellano Sánchez de Arévalo contaba, en el s. xv, que su madre se había hecho cargo de su educación al morir el padre: «Resulta que, al fallecer mi padre, mi piadosa madre, cuando yo era todavía muy niño, me encomendó a los estudios de letras» (*Patre itaque uita functo, infantulum me, pia mater ad litterarum studia destinauit*; Sánchez de Arévalo, *Spec. Vit. Hum.*, praef. 14-15; ed. y traducción de Ruiz Vila 2012). Nebrija aseveró que antes de los cinco años no era conveniente instruir a

*nomine Patris* –al persignarse–, *Confiteor*, *Misereatur*, confesiones y gracias. Con el tiempo, el público laico aristocrático añadiría, además, los contenidos de los libros de horas<sup>13</sup>. No era infrecuente que esta educación, caracterizada por ser *uerbo et exemplo*, se produjera en el seno familiar o con ayuda de algún párroco local. A esto se reduciría la educación «letrada» del grueso de la sociedad, y de ello dependería la salvación del niño (Orme 2003: 242-246; Alexandre-Bidon/Lett 2013: 75-76).

## 2. ¿Y si un niño recibía educación letrada? La muerte en los primeros *auctores minores*

En torno a los siete años, edad que en castellano medieval se denominó «mocedad» empezaba la educación letrada en las escuelas monásticas o catedralicias y, desde el s. XII en adelante, también en las universidades. Precisamente, las necesidades de estas últimas dieron lugar a la fijación de un canon de textos *minores* para acompañar las enseñanzas del maestro de gramática, que tuvo gran difusión y acabó conociéndose como *auctores sex* (s. XII), que fue a la vez modificado y aumentado con el tiempo hasta conformar los *libri octo* o *auctores octo*. Esto no quiere decir ni mucho menos que se tratara de la única forma de aprender latín, pero sí de una muy extendida en el Occidente europeo, pues los textos reunidos en ambas colecciones provenían de una tradición escolar que se remonta siglos y siglos atrás hasta la escuela tardorromana a los que se habían ido añadiendo opúsculos cristianos doctrinales<sup>14</sup>. En ellos, como se verá a continuación, las referencias a la muerte son continuas, por lo que me limitaré a comentar lo que enseñan estos textos al respecto con la ayuda de algunos ejemplos.

Sin llamarlos así, Conrado de Hirsau († ca. 1150) mencionó y describió la mayoría de los textos que componen esos *libri octo* en su *Dialogus super auctores*, que, como su nombre indica, se trata de un diálogo en el que un maestro y un alumno conversan acerca de las lecturas que convienen a este último. Aquí aparece la definición de *minores*:

---

los pequeños en ninguna disciplina ni obligarles a trabajar, pero que se les podía ir instruyendo si mostraban cualidades, pues se ganaba terreno a las necesidades educativas de la adolescencia (cfr. Alvar Nuño/Borsari 2021: 160-161).

<sup>13</sup> Cfr. Pearsall (2001: 158): «The book of hours was the favourite prayer-book of lay-people, and enabled them to follow, in private, the church's programme of daily devotion at the seven canonical hours». Remitimos también a Borsari (2022), en este mismo volumen.

<sup>14</sup> De forma general, *vid.* Hunt (1991: 59-89); Schulze-Busacker (2012: 37-50); Alvar Nuño (2019). Las causas de la creación de estos «cánones» de aprendizaje se deben probablemente a los cambios educativos acaecidos desde el s. XI, una síntesis de los cuales se puede leer en Châtillon (1984: 164-169).

DISCIPULUS. Secularis disciplinae congrua meae tarditati dare sponderas olim rudimenta, quibus a minoribus quibusdam auctoribus inciperem et per hos ad maiores peruenirem et gradus auctorum inferiorum occasio mihi fierent in discendo superiorum (*Dialogus super auctores*, Schepss 1889: 20).

[DISCÍPULO. Habías prometido hace tiempo dar a mi lento entendimiento los rudimentos adecuados de la educación secular, con los que empezaría por algunos autores menores y por medio de ellos llegaría a los mayores, pues los pasos en los autores inferiores me brindarían la ocasión de aprender los superiores.]

### 3. Vida virtuosa y actitud ante la muerte según los *Disticha Catonis*

El *Dialogus super auctores* continuaba con lo que se podría clasificar como una explicación de teoría literaria, ya que el maestro enseñaba a su discípulo asuntos tales como las partes en que se divide un texto, qué es un libro, la diferencia entre prosa y verso, autor y vate, en qué consiste un argumento y los tipos de interpretación que se pueden hacer de un texto (literal, alegórica, tropológica y teológica). Tras estas premisas, necesarias –según dice Conrado de Hirsau– para poder leer, situó al gramático Elio Donato como autor de referencia para aprender latín. El siguiente autor que mencionó fue a Catón, por los *Disticha Catonis*<sup>15</sup>:

Catonem igitur iunge Donato quasi sillabarium abecedario; sicut enim literam sillabae uel dictionis cognitio, sic Cato Donatum in paruulorum studio subsequitur (*Dialogus super auctores*, Schepss 1889: 31).

[Por tanto, une Catón a Donato como un silabario al abecedario; en efecto, igual que el aprendizaje de una sílaba o expresión va después de una letra, Catón sigue a Donato en el estudio que realizan los pequeños<sup>16</sup>.]

---

<sup>15</sup> Está muy bien documentada la introducción a los *Disticha Catonis* de Gutiérrez (2009: 109-132) en lo que respecta a autoría, datación y difusión; sin embargo, no realizó comentarios respecto al contenido de la obra. Sobre la inclusión de los *Disticha Catonis* en los *libri sex*, cfr. Alvar Nuño (2019: 349-363), y en los *libri octo*, Gutiérrez (2009: 115-118).

<sup>16</sup> Cfr. Schulze-Busacker (2012: 44): «Le premier but à atteindre est l'apprentissage de la langue latine, qu'on aborde par trois biais différents: tout d'abord, par l'éducation religieuse, la mémorisation du *Notre Père*, de l'*Ave Maria*, du *Credo*, du *Salve Regina*, d'un choix de psaumes (*Psalterium puerorum*) et le début de l'évangile selon saint Jean. Par la suite, il s'agit de passer à la mémorisation des règles de la grammaire latine à l'aide de l'*Ars minor* de Donat qui présente sous forme de dialogues les huit parties essentielles du discours latin. Cette partie de l'apprentissage inclut d'ordinaire aussi les premiers exercices d'écriture. Le troisième volet est formé par la lecture. La première lecture d'un texte suivi restent, à travers tout le Moyen Âge et même au-delà, les *Distiques* du Pseudo-Catón; le recueil devient à partir des VII<sup>e</sup>-VIII<sup>e</sup> siècles le manuel de base servant autant aux exercices d'écriture et de grammaire qu'à la mémorisation des principes moraux. Aucun auteur médiéval n'est entièrement libre de son empreinte».

La importancia del texto catoniano, como se indica en el pasaje citado, radica en que era el primero que se aprendía en la escuela, tanto en la monástica como en la universitaria. En efecto, una vez aprendidas las primeras plegarias, los *Disticha Catonis* se empleaban para enseñar a los estudiantes los primeros conceptos de carácter moral –y métrico– (Martins 1968). Por eso, para un monje como Conrado de Hirsau, Catón era importante porque había escrito sentencias para la educación moral del hombre (*Dialogus super auctores*, Schepss 1889: 32). En ellas, por supuesto, no faltaban consejos acerca de la muerte. Dado que se compuso en época romana<sup>17</sup>, no tenía nexos doctrinales con el cristianismo y, desde luego, las referencias escatológicas no siguen la línea de espiritualidad y desprecio del mundo que se impondrá desde el s. XI en adelante. El primer monástico del primer libro dice así: «A dios ruega» (*Deo supplica*), y apenas merece la pena destacar otro relacionado con el aprendizaje de las letras (*Disce litteras*, monástico 34) y un último que incide en la práctica de la virtud (*Virtute utere*, monástico 38). Sin embargo, el progreso del aprendizaje, coincidente con el cambio de monásticos (libro I) a *dísticos* (libros restantes), permitió redondear de forma paralela el contenido de los preceptos. En los dísticos afloraban contenidos de carácter estoico<sup>18</sup>, donde se exhortaba, de nuevo, al ejercicio de la virtud:

Si deus est animus, nobis ut carmina dicunt,  
Hic tibi praecipue sit pura mente colendus (I, 1<sup>19</sup>)

[Si divino es el espíritu, como nos dicen los poemas,  
éste principalmente sea por ti ejercitado con mente pura.]

Los *Disticha Catonis* cumplían con una serie de condiciones que los convirtieron en el texto educativo por excelencia. Se caracterizaban por su brevedad, su rotundidad –contenían un pensamiento completo–, su carácter

<sup>17</sup> Aunque tradicionalmente la composición de la obra se situó en torno al año 300 d.C., se han propuesto fechas más antiguas, como el s. II a. C. y, más recientemente, Connolly (2012), ha defendido que esta colección de sentencias podría haber sido realizada por Catón de Útica († 46 a. C.).

<sup>18</sup> Connolly (2012), al defender que Catón de Útica fue el autor de los *Disticha Catonis*, los situó en el ámbito de la filosofía estoica: «The Stoic flavor of the *Disticha* points to a connection to Cato Uticensis, rather than his grandfather, and his renown as a figure of wisdom and virtue in political, cultural, and educational circles strengthens the connection. That renown grew over the first century, when he was also established as a source of wise pronouncements and as a model of correct behavior, but declined in the second century; all of this adds further weight to first-century composition» (Connolly 2012: 128). Schulze-Busacker (2012: 64) ofreció una opinión más matizada: «Il n'adhère à aucune école philosophique spécifique, même si un certain stoïcisme semble transparaître par moments».

<sup>19</sup> Todas las citas a los *Disticha Catonis* siguen el texto latino y numeración de la edición de Boas (1952).

estético y métrico, que les facilitaba su memorización y su carácter didáctico y moralizante. Los estudiosos modernos han señalado con frecuencia que esta colección de dísticos ofrecía consejos que, aun promoviendo un horizonte moral elevado, no exponían necesariamente un ideal de perfección, sino que se caracterizaron por un sentido común de enorme coherencia y un marcado sentido pragmático, expresado a través de sentencias que sugerían propuestas alcanzables para cualquier individuo (Martins 1968: 103; Schulze-Busacker 2012: 63). Por eso, no resultaba difícil que los dísticos incidieran a menudo en conceptos de gusto del cristianismo como, por ejemplo, la práctica de la mesura frente a los halagos ajenos y frente a los embates de la Fortuna:

Cum te aliquis laudat, iudex tuus esse memento,  
atque aliis de te quam tu tibi credere noli (I, 14)

Cum fueris foelix, quae sunt aduersa caueto.  
Non eodem cursu respondent ultima primis.  
Cum dubia et fragilis sit nobis uita tributa,  
in mortem alterius spem tu tibi ponere noli (I, 18-19)

Rebus in aduersis animum summittere noli.  
Spem retine, spes una hominem nec morte relinquit. (II, 25)

[Cuando alguien te alaba, acuérdate de ser tu propio juez;  
no pretendas creer más a otros acerca de ti que a ti mismo.]

[Cuando la felicidad alcances, cuídate frente a los malos momentos,  
no van por el mismo camino los finales y los comienzos.  
Si una vida incierta y frágil a nosotros nos toca,  
no quieras albergar para ti esperanza en la muerte de otro.]

[En las adversidades no permitas que te invada el desánimo,  
Mantén la esperanza, solo ella no abandona al hombre ni en la muerte.]

En definitiva, los *Disticha* proponían que una vida feliz se alcanzaba con la práctica de la virtud. Por eso, todos los preceptos catonianos daban a entender que la *ataraxia*, entendida como *tranquillitas*, era el estado de ánimo que permitía alcanzar esa felicidad, pues en el estoicismo este concepto implicaba una supresión de los placeres para reforzar el control sobre las emociones (Striker 1990: 99-100). El disfrute de la vida venía proporcionado no por placeres carnales, sino morales y espirituales, de ahí el cultivo de la virtud y la indiferencia por todo aquello que no dependiera de uno mismo. Como

ejemplos de la práctica de la virtud, además del monástico ya mencionado, ilustran la intención moral del texto dísticos como los siguientes:

Vt sapiens uiuas, audi quae discere possis,  
per quae semotum uitii deducitur aeuum. (II, praef. 8-9)

Instrue praeceptis animum ne discere cesses,  
nam sine doctrina uita est quasi mortis imago. (III, 1)

[Para que vivas cual sabio, escucha las cosas que puedas aprender  
con las que se lleva una vida apartada de vicios.]

[Instruye con preceptos tu alma para no dejar de aprender,  
pues sin doctrina la vida es como un reflejo de la muerte.]

Aprender letras era naturalmente uno de los rasgos propios de un hombre sabio. En consecuencia, hay ocasión de leer en los *Disticha Catonis* que la sabiduría es un refugio contra la Fortuna. Cuando un joven se iniciaba en el estudio del latín, el aprendizaje de estos preceptos resultaba un *accessus* que preparaba con particular acierto para lecturas posteriores como la *Consolatio Philosophiae* de Boecio<sup>20</sup>, con la que coincidía en notable armonía conceptual<sup>21</sup>:

Disce aliquid, nam cum subito Fortuna recedit,  
ars remanet uitamque hominis non deserit umquam. (IV, 19)

[Aprende algo, pues si de repente desaparece Fortuna,  
el saber queda y nunca la vida de un hombre abandona.]

Por otro lado, la indiferencia por lo que escapaba al control del individuo se puede ver de manera manifiesta en todos los dísticos que hacían referencia a la divinidad o al *fatum*, es decir, a la expresión de la voluntad divina:

Quid deus intendat noli perquirere sorte.  
Quid statuat de te, sine te deliberat ipse. (II, 12)

<sup>20</sup>De hecho, Boecio y la *Consolatio Philosophiae* recibieron un extenso comentario de parte de Conrado de Hirsau en su *Dialogus super auctores*. Este último destacó el valor moral de la obra del autor romano (Doñas 2006).

<sup>21</sup>Schulze-Busacker (2012: 48): «Ce n'est que la *Consolatio Philosophiae* de Boèce qui se maintiendra parmi les oeuvres de l'Antiquité tardive dont le rôle a été si prépondérant dans les canons de lecture des siècles précédants».

[No quieras desvelar con adivinación cuál es el designio de dios,  
lo que de ti determine, él mismo sin ti lo decide.]

De manera muy significativa, la mención a un dios se hacía aludiendo a la necesidad del hombre por conocer su destino. Por supuesto, la angustia última tenía que ver con desvelar qué sucedería en el momento de la muerte. En cambio, el origen romano de los *Disticha Catonis* implicaba que las referencias a la divinidad no eran del todo asimilables a la doctrina de Dios entre los cristianos (Gutiérrez 2009: 113-114 y n. 18). Así, no expresaban la relación escatológica entre el temor a algún dios y el momento de la muerte, y tampoco se despreciaba la vida, por lo que no se daba valor escatológico a la práctica de la virtud –tener un buen comportamiento para ganarse el reino de los cielos–:

Mitte arcana dei, coelum inquirere quid sit.  
Cum sis mortalis, quae sunt mortalia cura.  
Linque metum leti, nam stultum est tempore in omni  
dum mortem metuis amittere gaudia uitae (II, 2-3)

[Olvida los misterios de la divinidad y no indagues qué es el cielo,  
puesto que eres mortal, ocúpate de las cosas de los mortales.  
No tengas miedo a morir, pues es insensato en todo momento,  
mientras temes a la muerte, desperdiciar las alegrías de la vida.]

En conclusión, los *Disticha Catonis* proponían que la práctica de una vida virtuosa y la aspiración a la sabiduría, encarnada en el modelo de hombre letrado, señalaban el camino para lograr la felicidad. La vida había que disfrutarla mientras duraba y no se estimulaba el sentimiento de angustia por la llegada de la muerte, ya que ello impedía vivir con alegría<sup>22</sup>. Por eso aparecían en contadísimas ocasiones nociones a las que la renovación espiritual de los ss. XI y XII dio una importancia enorme. Una de ellas es la de la brevedad de la vida, expresada en un tono sombrío:

Tempora longa tibi noli promittere uitae,  
nam quocunque ingredieris, sequitur mors corporis umbram. (IV, 37)

---

<sup>22</sup> «Tudo se processa à base de pensamentos breves e densos, dum bom-senso robusto e corajoso que, sem excluir o outro mundo, não foge deste» (Martins 1968: 109), y: «Catão, por conseguinte, não pensa demasiadamente na morte. Ainda assim, lembra-se dela, levando-nos, no entanto, a encará-la com nobre tranquilidade» (Martins 1968: 111).

[No te imagines un largo tiempo para tu vida,  
pues allá donde fueras, sigue la muerte la sombra del cuerpo.]

Tan solo una vez se mencionó el desprecio a la vida, cuya importancia del s. XI en adelante fue ciertamente enorme. En cambio, no se puede pasar por alto que en esa mención se empleó el verbo *contemnere*, lo que parece un anticipo al género del *Contemptus mundi*:

Multum uenturi ne cures tempora fati.  
Non metuit mortem qui scit contemnere uitam. (IV, 22)

[No te preocupes mucho de lo que el hado depara.  
No teme la muerte quien desprecia la vida.]

¿Por qué los *Disticha Catonis* gozaron de tanto éxito? Hay quien se ha preguntado, y con razón, cómo una obra que transmitía una moral tan ostensiblemente romana fue utilizada de manera tan amplia por una sociedad tan consciente de sus profundas raíces cristianas como lo fue la europea medieval (Hazelton 1957: 160). En efecto, su carácter práctico y más bien desinteresado por las cuestiones divinas debió plantear inconvenientes a los lectores medievales. Hazelton expuso que la aclimatación de los *Disticha Catonis* a un público cristiano se produjo por dos cauces. Uno primero, gracias al parecido de sus dísticos con los textos bíblicos del Libro de los Proverbios, el Eclesiastés y el Eclesiástico, contenidos en el Antiguo Testamento. Una segunda parte del proceso consistió en los comentarios medievales que se hicieron de la obra, que la explicaron a la luz de las verdades cristianas, por norma general encontrando pasajes bíblicos similares o estableciendo comparaciones más o menos forzadas con el plano de lo divino. Por ejemplo, al aforismo «lucha por la patria» (*pugna pro patria*) un comentario medieval añadió lo siguiente: «Lucha por la patria, es decir, la celeste, pues esta patria terrena no es nuestra, ya que nuestra vida en la tierra es ajena y pasajera» (*Pugna pro patria, id est celesti, quia ista patria terrena non est habitatio nostra, quia aliena et aduena est habitatio terrena*; la cita está tomada de Hazelton 1957: 166).

A la propuesta de Hazelton se debe añadir una tercera vía por la que se adaptaron los *Disticha Catonis* a las necesidades medievales, a saber, las numerosas reversiones que se hicieron de ellos, de títulos variopintos, tales como *Nouus Cato*, *Cato rythmicus*, *Cato interpolatus*, *Cato leoninus* o *Cato*

*secundus*<sup>23</sup>. También se redactaron nuevos «catones» que pretendían continuar y completar la obra original con contenidos propios de las novedades que surgieron en los ss. XII y XIII, tales como el auge de la cortesía, que requería unas normas precisas de comportamiento<sup>24</sup>.

#### 4. La muerte cristiana: Sedulio, Juvenco y Próspero

Después de exponer la importancia de la doctrina de Catón en la educación, el personaje del maestro en el *Dialogus super auctores* repasó qué otros *auctores minores* resultaban valiosos en esa etapa de la educación, al tiempo que explicaba pacientemente a su pupilo qué se podía aprender de esas lecturas. En concreto, habló del género de la fábula y de sus dos más ilustres autores, Esopo –en versión latina– y Aviano<sup>25</sup>. Ambos se alternaron en las diferentes versiones de los *auctores sex*, con preferencia por Esopo, y de los *auctores octo*, que por lo general cambiaron a Esopo por Aviano (Alvar Nuño 2019: 362-363). Aunque la fábula se caracteriza por su contenido didáctico, no aparecen referencias específicas a la muerte en la selección que se recoge en estos manuales.

Sedulio<sup>26</sup>, Juvenco<sup>27</sup> y Próspero de Aquitania<sup>28</sup> eran los siguientes autores que debía aprender un estudiante de acuerdo con el programa que propuso Conrado de Hirsau. La obra de los dos primeros, el *Paschale carmen* (Sedulio) y los *Evangeliorum libri quattuor* (Juvenco), forman parte de un subgénero literario que se ha denominado «épica bíblica», ya que en ambos

<sup>23</sup> Cfr. Schulze-Busacker (2012: 103-116), en donde añade a los nuevos catones también traducciones vernáculas francesas. Los catones latinos y las traducciones al alemán han quedado recogidos en la web del proyecto de la Universität Hamburg titulado *Datenbank der deutschen Übersetzungen*: <<https://www.archiv.fdm.uni-hamburg.de/disticha-catonis/literatur.html>> [consulta: 21/09/22]. Vid. Zarncke (1863: 24-48; 1865: 102-103) y Henkel (1988) para el *Nouus Cato*; Zarncke (1863: 49-73; 1865: 102-103) para el *Cato rhythmicus*; Zarncke (1865: 54-102) y Henkel (1997: 268-283) para el *Cato interpolatus*; Zarncke (1870) para el *Cato leoninus*; Boas (1930) para el *Cato secundus*.

<sup>24</sup> Algunos ejemplos de obras que continuaban los *Disticha Catonis*, y ciñéndome solo a las que están en latín, fueron el *Quisquis es in mensa* (cfr. Alvar/Alvar Nuño 2020: 125-126), el *Facetus: Cum nihil utilius* (cfr. Alvar/Alvar Nuño 2020: 139-144) o, ya en el s. xv, el *Liber conuiuii: De facessia circa mensam* (cfr. Alvar/Alvar Nuño 2020: 317-323).

<sup>25</sup> Conviene notar que Conrado de Hirsau no mencionó a Fedro, quizás porque no lo conociera.

<sup>26</sup> En efecto, Sedulio fue un poeta de la Antigüedad tardía y compuso el *Paschale carmen* posiblemente en la primera mitad del s. v d. C. (Green 2006: 135-143; Springer 2013: XIII-XLIII). De él se sabe poco, pero sí lo suficiente como para desechar que se tratara de un monje irlandés, como había hecho, por ejemplo, Riché (1984: 149), quien lo situó, además, en época carolingia. Es más plausible que viviera en la península itálica y quizás en Roma.

<sup>27</sup> Vid. Castillo Bejarano (1998: 7-12) y Green (2006: 1-134).

<sup>28</sup> Sobre Próspero de Aquitania, remito a Valentin (1900) y, más recientemente, a las páginas que escribió sobre su vida Muhlberger (1990: 48-55). Sobre la contextualización de su obra, vid. De Plinval (1958).

casos se versionó la vida de Cristo en hexámetros a partir de la narración de los evangelios<sup>29</sup>. De Próspero de Aquitania, que fue discípulo y apologista de Agustín de Hipona contra los pelagianos, le interesaban a Conrado de Hirsau el *Liber sententiarum*, en prosa, y los *Epigrammata*, que extractaban y condensaban el pensamiento agustiniano en dísticos elegíacos:

MAGISTER. Prosper et ipse diuinus et recte catholicus in tractatibus sanctorum patrum studiosissimus et fecundus librum suum de floribus, id est, de sententiis Agusutini undecumque collectis ordinauit. Qui currens impari metro, id est, exámetro et pentámetro, geminum scolaribus tyrunculis fructum contulit [...]. Vocauit autem ipsas ab Augustino collectas sententias epigrammata, id est, superscriptiones, eo quod earum sensum sequeretur metricus calamus. (*Dialogus super auctores*, ed. de Schepss 1889: 42)

[MAESTRO. Próspero, también él mismo divino y católico intachable, versadísimo y experto en los tratados de los santos padres, organizó su libro de flores, es decir, de sentencias de Agustín, recogidas de diferentes sitios. Este, escribiendo en metro desigual, es decir, en hexámetro y pentámetro, aportó un doble fruto a los escolares aprendices [...]. Por otro lado, llamó ‘epigramas’, es decir, ‘inscripciones’, a las sentencias mismas recogidas de Agustín, por aquello de que su pluma en metro seguía el sentido de aquellas.]

El doble fruto al que se hacía referencia alude a las ganancias moral y gramatical que recibían los alumnos. En efecto, si por medio de Próspero de Aquitania un estudiante aprendía a reconocer dísticos elegíacos, con Sedulio y Juvenco memorizaba la vida y Pasión de Cristo al tiempo que aprendía hexámetros, el ritmo propio de la épica. No en vano, estos dos últimos escritores tuvieron como modelo formal a Virgilio<sup>30</sup>.

El motivo por el que Sedulio y Juvenco escogieron el hexámetro como cauce de expresión tiene que ver con el tipo de público al que iban originalmente dirigidas sus obras, probablemente élites bien educadas en literatura clásica, de modo que este tipo de verso y la maestría retórica de sus autores eran las dos piedras de toque con las que aunar el mensaje bíblico y los gustos propios de quienes se habían formado bajo los estándares de la escuela romana (Green 2006: 156). En cambio, según señaló Conrado de Hirsau, durante la Edad Media el valor de la obra fue principalmente didáctico. Como se

<sup>29</sup>La actividad de estos autores se enmarca en el proceso de la Antigüedad tardía que se ha denominado «Cristianización del Estado», que se caracterizó por la unión íntima entre la Iglesia y el poder político. Remito a Llorca (1976: 846-870).

<sup>30</sup>Para el caso de Juvenco, cfr. Castillo Bejarano (1998: 17-24).

puede ver, este monje consideraba obras *minores* tanto el *Paschale carmen* como los *Euangeliorum libri quattuor*, aunque en realidad no llegaron a formar parte de los cánones de los *auctores sex* u *octo*. La extensión de ambas composiciones y el estilo rebuscado de Sedulio y Juvenco limitaban su utilidad para un niño que daba sus primeros pasos en la lengua latina, de modo que pasaron a formar parte del currículo de los *auctores maiores*. Próspero tampoco fue incluido en el canon de los *libri sex* o *libri octo*, pero las obritas mencionadas fueron sin duda empleadas en la escuela y bien conocidas a lo largo de los siglos medievales, pues iniciaban al estudiante en el otro gran esquema métrico usado en la Edad Media —el dístico elegíaco— y le hacían memorizar la *Vita Christi* y lo esencial de la doctrina agustiniana.

#### 4.1. Sedulio y Juvenco

De los autores de esta terna, Sedulio es el que parece tener mayor importancia, pues Conrado de Hirsau lo mencionó en primer lugar, aunque cronológicamente fue el último de los tres. El monje benedictino dijo del *Paschale carmen* de Sedulio que proponía cosas del Nuevo y del Antiguo Testamento «para iniciar a los principiantes en la ley divina de Cristo» (*tirunculis Christi lege diuina imbuendis; Dialogus super auctores*, Schepss 1889: 38). Al explicar por qué Sedulio decidió escribir esta obra, el maestro le cuenta a su discípulo que en época de su autor se estudiaban más las canciones (*nenias*) de los libros de los gentiles que textos eclesiásticos, por lo que decidió resolver el problema reelaborando los cuatro evangelios en un solo poema, de suerte que los niños que «tomaran este bebedizo» en sus años tiernos podrían retener sus enseñanzas para que dieran fruto en edades más avanzadas (*Dialogus super auctores*, Schepss 1889: 39). El poema se divide en cinco libros: el primero de ellos recogía milagros del Antiguo Testamento que prefiguraban los que llevaría a cabo Cristo, y los cuatro restantes narraban su vida desde el nacimiento hasta su Pasión y Resurrección.

Parece absurdo evocar siquiera la importancia que tiene la figura de Cristo en una religión que lleva su nombre<sup>31</sup>. Su significado religioso es clave en la concepción de la vida y la muerte, o de la muerte y la vida (Mitre Fernández 2019: 37-39). Según la concepción teológica del pecado, este fue originado

<sup>31</sup> Sobre la extensión del culto a Cristo al final de la Antigüedad, cfr. Llorca (1976: 866-867). Los poemas de Sedulio y Juvenco eran la contraparte culta de las manifestaciones de devoción popular en época imperial que fueron tomando la forma de diferentes festividades, de las cuales las principales fueron la *dies dominica* («día del Señor»), la conmemoración de la Pasión, Muerte y Resurrección de Cristo y, por último, el día de *Pentecostés* o venida del Espíritu Santo (Llorca 1976: 291-294).

por Adán y Eva en el Paraíso (Gen. 3: 16-24)<sup>32</sup>, y, desde entonces, el mundo estuvo íntimamente ligado al mal, cuya consecuencia era la muerte, como se lee en Pablo de Tarso (Rom. 5:12): «Así pues, como por un hombre entró el pecado en el mundo, y por el pecado la muerte, y así la muerte pasó a todos los hombres, por cuanto todos habían pecado». En una vívida descripción sobre las raíces del pesimismo europeo, Delumeau (1990: 11) describió, empleando diferentes pasajes bíblicos con enorme habilidad, que para el cristianismo Satán se convirtió en el príncipe de los tiempos desde la expulsión de Adán, y por eso el hombre se encontraba constantemente asediado por los engaños del mundo, un sinsentido cuya paz era una farsa y sus delicias, pasajeras. Ello conducía al hombre a la desesperación, y la desesperación a la muerte. Incluso Jesús –continuaba argumentando Delumeau– declaró que su reino no era de este mundo e incluso que el mundo lo odiaba, de modo que los cristianos que creían en las Bienaventuranzas no podían esperar un trato diferente al de su Señor<sup>33</sup>.

En algún momento de su recorrido educativo, el estudiante aprendía estos versos de Sedulio, que vinculaban la certeza de la muerte propia con la de Adán, el primer pecador:

Expulerat primogenitum saeuissimus anguis  
 florigera de sede uirum blandique saporis  
 illecebris letum misero portarat amarum.  
 Nec solus meritam praesumptor senserat iram  
 mortali sub lege iacens, sed prorsus ab ipso  
 humanum simul omne genus. Heu noxia coniunx!  
 Noxia tu coniunx magis an draco perfidus ille?  
 Perfidus ille draco, sed tu quoque noxia coniunx.  
 Pro dolor! Aeterni fuerant duo. Crescere postquam  
 coepit origo, perit clademque a semine sumpsit.  
 Quid numerosa dies, quid tempore proderat illo  
 cernere nongentos ultra feliciter annos  
 progeniemque senum decimam spectare nepotum  
 iamque suum nescire genus, cum uicta supremis

<sup>32</sup>No deja de ser relevante que, desde Agustín de Hipona, al relato de Adán se le quiso dar consistencia histórica: «Augustine's perspective came to shift from seeing Adam as an allegorical topos to seeing Adam as a concrete, historical personality. Within his theology, Adam begins to function as the individual ancestor of humanity, a person created body and soul together. Accordingly, Adam becomes as well as the discrete point of origin for human sin and, thus, for human mortality» (Fredriksen 2012: 115).

<sup>33</sup>Cfr. ahora Swanson (1995: 30-31): «While ecclesiastical authorities were adamant that belief in fate and the fates was anti-Christian, nevertheless malefic forces did affect mankind. The devil and all his works were built into Christian cosmology, as part of the Creation, even if in no sense equivalent to the Creator».

cursibus extremae sors irreparabilis horae,  
sera licet, uentura fore, longumque per aeuum  
uita breuis nihil esse diu cum fine doleret?<sup>34</sup>

(Sed. *Carm, Pasch.* II 1-17)

[Expulsó la crudelísima sierpe al hombre primero  
en nacer de la sede florida y con los encantos  
de un dulce sabor trajo al miserable amarga la muerte.  
Tampoco fue este arrogante el único en sentir merecida la ira  
que bajo ley mortal yace, sino que en adelante tras él  
también todo el género humano. ¡Ay, esposa nociva!  
¿Fuiste más nociva tú, esposa, o el dragón pérfido aquel?  
Pérfido fue aquel dragón, pero también tú, esposa nociva.  
[¡Cuánto dolor! Eternos habrían sido ambos. Cuando el principio  
empezaba a crecer, pereció y tomó de raíz la desgracia.  
¿De qué servía una larga vida, de qué en la época aquella  
ver pasar más de novecientos años de manera feliz,  
ver a los nietos de la décima generación ya envejecidos  
y no conocer ya la propia estirpe, si al final de la carrera,  
siendo vencida, la suerte de la inevitable última hora,  
aunque tarde, llegaba, y, por larga que fuera,  
la vida breve lamentaba que nada dura si llega a su fin?]

Sin embargo, no siempre se describía un panorama tan desalentador. El universo no dejaba de ser una creación divina y era también bello y majestuoso. Simplemente, estaba inacabado, y correspondía a la descendencia de Adán perfeccionarlo con su trabajo. De hecho, Cristo, con su sacrificio, había limpiado la mancha de este pecado original, aunque la humanidad no recuperaría el estatus anterior a la caída hasta el día del Juicio Final. De ahí que un comportamiento virtuoso redundara en la salvación del alma y del mundo, mientras que las almas de los pecadores representaban las impurezas que serían purgadas. La muerte de Cristo no señalaba, por tanto, el final de un proceso, sino el primer paso –la muerte primera– hacia la reconciliación con un Dios que era el único juez que podía perdonar los pecados –la muerte segunda–. Así lo grababa en su mente un niño desde su más tierna infancia:

Nec reducem spes ferret opem primique sepulchrum  
terrigenae caeca sorberet fauce nepotes,  
ni pius ille sator culpas ignoscere promptus,  
reddere difficilis, sua ne factura periret

<sup>34</sup>Tomo el texto editado por Springer (2013).

quaeque Deo similis uiuens astaret imago  
 dissimilis de morte foret, ueniale misertus  
 instauraret opus pomisque uetaret acerbis,  
 quae mandere patres, natorum horrescere dentes  
 donaretque suis semper placatus, ut unde  
 culpa dedit mortem, pietas daret inde salutem.  
 (Sed. *Carm, Pasch.* II 18-27)

[Tampoco la esperanza traería poder de vuelta y el sepulcro del hombre primero con sus fauces ciegas seguiría devorando a los nietos, de no ser porque el Creador piadoso, a perdonar las culpas dispuesto, a asignarlas reacio para que su creación no pereciera –y cierta imagen viviente se presentó a Dios parecida, que sería diferente por su muerte–, emprendió por piedad su obra de perdón y prohibió los frutos amargos que mordieron los padres, que los dientes de sus hijos aborrecieron, y concedió a los suyos, siempre propicio, que así como la culpa trajo la muerte, su piedad traería salvación.]

La falta de Adán, según los preceptos de la Iglesia, permitió la venida salvadora de Cristo<sup>35</sup>. Cada hombre, o eso es lo que se estudiaba en la escuela medieval, cargaba con un pecado original, pero el sacramento del bautismo, la vida al amparo de las reglas marcadas por la Iglesia y la celebración de la eucaristía como ritual de salvación, como manera de ser parte del cuerpo de Cristo, permitían albergar la esperanza de una *renouatio* o *salus*, es decir, de que la pérdida de un cuerpo terrenal permitiera un nuevo comienzo, espiritual y perfecto, a imitación de lo que sucedió a Cristo<sup>36</sup>.

<sup>35</sup> Esta idea es la esencia misma de la religión cristiana, expresada a través de los misterios de la fe. Al respecto, *vid.* Arnau-García (1994: 38-47). Sobre la autoridad de la Iglesia respecto a la gestión de los misterios, Arnau-García (1994: 45-46): «Pero la universalidad de la obra salvífica obrada por Cristo, tiene para Pablo un concreto campo de acción en una realidad corporativa y nueva, a la que denomina Iglesia de Cristo [...]. A la Iglesia, en cuanto Cristo lleva a término en ella y por ella el misterio salvífico del Padre sobre todos los hombres, se le ha de entender como un instrumento subalternado a Cristo, por medio del cual pervive en el tiempo, y se lleva a su total cumplimiento el misterio como designio salvífico de Dios Padre en Jesucristo. Con fina sagacidad advierte Penna que en San Pablo el misterio de la Iglesia nunca es presentado con entidad independiente, sino en íntima conexión con el misterio de Cristo. Y desde aquí nos es dado reafirmar la que hemos denominado funcionalidad subsidiaria de la Iglesia. Y puesto que estamos en una reflexión sobre los sacramentos, quizás lo más correcto fuese hablar de la función instrumental de la Iglesia, por cuya mediación se aplica a los hombres el misterio salvífico del Padre, llevado a cumplimiento en su Hijo Jesucristo».

<sup>36</sup> Cfr. Delumeau (1990: 189-191). Sobre el desarrollo teológico de estos conceptos en periodo escolástico, paralelo a la fijación definitiva de los sacramentos en siete, *vid.* Arnau-García (1994: 83-121).

Al explicar la utilidad de los textos de Sedulio en un programa educativo, Conrado de Hirsau contaba que, en la medida en que tanto el plano celeste como el terrenal y el infernal estaban sometidos a la ley divina, el ejemplo de la vida de Cristo servía para estimular el ejercicio de la virtud y evitar que se incurriera en el pecado (*Dialogus super auctores*, Schepss 1889: 40). Y exactamente lo mismo valía para explicar la inclusión de los *Evangeliorum libri quattuor* de Juvenco en su canon de lecturas:

Fructus finalis in opere fides est et spes legentium, ut quod fide didicerint, spe sequantur uitando perfidorum iudicium et bonorum imitando meritum, ut consequantur et praemium (*Dialogus super auctores*, Schepss 1889: 42)

[El fruto final en la obra es la fe y la esperanza de los lectores, de modo que lo que hayan aprendido con la fe, lo sigan con la esperanza, evitando la creencia de los malvados e imitando la valía de los buenos, para conseguir así su premio.]

Como señaló Bejczy, la antropología de la moral cristiana difería de los sistemas éticos de la Antigüedad, pues en el caso cristiano resultaba esencial la noción de la naturaleza pecadora como consecuencia de la caída del hombre. Por tanto, la práctica de la virtud no consistía en estimular la bondad innata del hombre, sino en corregir los defectos de un alma vinculada a una naturaleza humana y mortal. Un comportamiento virtuoso se echaba a perder con facilidad por culpa del pecado y solo se volvía a él con esfuerzo enorme (Bejczy 2011: 223-224). A cambio, el premio por cultivar la virtud y alejarse del pecado era, en definitiva, escatológico, pues no se trataba de otra cosa que lograr la salvación del alma venciendo la muerte física, tal y como lo logró Cristo<sup>37</sup>:

Dic ubi nunc tristis uictoria, dic ubi nunc sit  
mors stimulus horrenda tuus, quae semper opimis  
instaurata malis cunctas inuadere gentes  
poenali ditione soles? En pessima, non tu  
peruenis ad Christum, sed Christus peruenit ad te,  
cui licuit sine morte mori quique omnia gignens,  
omnia constituens te non formauit ut esses.  
(Sed. *Carm, Pasch.* V 276-282)

---

<sup>37</sup>Mitre Fernández (2002: 36-38) recordó que la creación de un *ars bene moriendi* suponía la culminación de un *ars bene uiuendi*, y que la imagen de un Cristo salvador era también la de un *Christus medicus*, en la medida en que el alma necesitaba de especialistas –sacerdotes–, es decir, de médicos de almas, que administraran medicinas –diferentes sacramentos, cuya dispensación dependía del comportamiento virtuoso del individuo– cuando no surtían efecto los remedios que aplicaba el médico del cuerpo.

[Di, ¿dónde está ahora tu triste victoria? Di ¿dónde está tu aguijón,  
 Muerte horrenda, ahora? ¿Tú, que tienes costumbre  
 de atacar, siempre renovada por males copiosos,  
 a todos los pueblos con tu dominio castigador? He aquí que tú, desgraciada,  
 no alcanzas a Cristo, sino que Cristo contra ti se aproxima,  
 a quien se permite sin muerte morir, y el que todo lo crea,  
 el que todo establece, no consintió que existieras.]

#### 4.2. Próspero de Aquitania

Por otro lado, no era casual que Conrado de Hirsau añadiera, después de los poemas de Sedulio y Juvenco que relataban la vida y Pasión de Cristo, el *Liber sententiarum* y los *Epigrammata* de Próspero. Como se ha dicho antes, ambas obras extractaban el pensamiento agustiniano, y fue precisamente Agustín de Hipona quien desarrolló y articuló el concepto de pecado que conoció el hombre medieval, debido sobre todo a su polémica con los pelagianos. Aunque estas preocupaciones atravesaron el conjunto de la obra del Padre de la Iglesia, se pueden destacar quizás *De gratia et libero arbitrio* y, por supuesto, *De ciuitate Dei*. Siendo imposible resumir el pensamiento de Agustín en unas pocas líneas, bastará con señalar que para él cuerpo y alma formaban una unidad indivisible por voluntad divina desde antes de la Caída. Por eso, el pecado de Adán se convirtió en un pecado de la naturaleza humana (*natura humana*) y, en consecuencia, hereditario. El hombre, al quedar reducido a la condición de criatura mortal e imperfecta desde la expulsión de Adán, solo podía salvarse por medio de la gracia de Dios. De igual modo, aunque deseara obrar bien, incurría una y otra vez en el pecado, pues la voluntad humana es imperfecta y, por decirlo de alguna manera, compulsiva:

His et talibus testimoniis diuinis probatur, gratiam Dei non secundum merita nostra dari; quandoquidem non solum nullis bonis, uerum etiam multis meritis malis praecedentibus uidemus datam, et quotidie dari uidemus. Sed plane cum data fuerit, incipiunt esse etiam merita nostra bona, per illam tamen; nam si se illa subtraxerit, cadit homo, non erectus, sed praecipitatus libero arbitrio. Quapropter nec quando coeperit homo habere merita bona, debet sibi tribuere illa, sed Deo, cui dicitur in Psalmo: *Adiutor meus esto, ne derelinquas me*. Diciendo *ne derelinquas me*, ostendit quia si derelictus fuerit, nihil boni ualet ipse perse. (Aug. *De lib. arb.* VI 13; ed. y trad. de Capanaga *et al.* 1956: 244-245).

[Por estos y otros semejantes testimonios queda probado que la gracia de Dios no se nos confiere según nuestros méritos. Es más: a veces hemos visto

y diariamente vemos que la gracia de Dios se nos da no solo sin ningún mérito bueno, sino con muchos méritos malos por delante. Pero cuando nos es dada, ya comienzan nuestros méritos a ser buenos por su virtud; porque, si llegare a faltar, cae el hombre, no sostenido, sino precipitado por su libre albedrío. Por eso cuando el hombre comenzare a tener méritos buenos, no debe atribuirselos a sí mismo, sino a Dios, a quien decimos en el Salmo: *Sé mi socorro, no me abandones*. Al decir *no me abandones* manifiesta que, si abandonado fuera, nada bueno por sí hacer podría.]

En cualquier caso, acceder al pensamiento de Agustín era y es una tarea ardua y compleja y no exenta de contradicciones –¿por qué los niños van al infierno? ¿Por qué no vale solo con obrar bien?–. Próspero de Aquitania se percató de ello y supo presentar de manera condensada y armoniosa las teorías de su maestro.

Al igual que él, también combatió activamente contra los pelagianos, sobre todo en torno al periodo 420-430 d. C., cuando se encontraba en Marsella. Su actitud supuso una defensa y apología de las doctrinas de Agustín en la Galia; tanto es así que, cuando arreció la polémica, pidió asistencia al santo, quien les envió a él y a un amigo suyo llamado Hilario dos tratados, *De praedestinatione sanctorum* y *De dono perseuerantiae*. Próspero escribió por su parte *De ingratis* y, años después, *Contra collatorem*, donde defendía el prestigio y doctrina de su maestro. El conocimiento que tenía de las ideas y obras de Agustín le permitió extractar su pensamiento en el *Liber sententiarum* y los *Epigrammata*, lo que resultó ser una manera eficaz de difundir la teología agustiniana (De Plinval 1958: 343-348; Muhlberger 1990: 50-53). De manera perspicaz, Próspero fue capaz de forjar pequeñas perlas a partir del pensamiento de Agustín que, a pesar de sus paradojas –o, precisamente, gracias a ellas– ayudaban a hacer llevadera la vida de los fieles cristianos. Valga de ejemplo esta *sententia*:

Sicut non impediunt ab aeterna uita iustum quaedam peccata uenialia, sine quibus haec uita non ducitur, sic ad salutem aeternam nihil prosunt impio aliqua bona opera, sine quibus difficillime uita cuiuslibet pessimi hominis inuenitur. (Prosp. *Lib. sent.*, XLVI; Migne 1861: col. 434)<sup>38</sup>.

[Del mismo modo que al justo no lo separan de la vida eterna ciertos pecados veniales, sin los que no puede transcurrir esta vida, así al impío tampoco aprovechan en nada de cara a la salvación eterna realizar algunas buenas obras, ya

<sup>38</sup> *Sententia* tomada de Aug., *De spir. et litt.* 27.

que resulta extremadamente difícil hallar la vida de cualquier hombre pésimo sin ellas.]

Ni que decir tiene que la postura pesimista de Agustín respecto al hombre no implicaba que quedara liberado de obrar bien para morir bien, como resumió Próspero en otra *sententia*:

Mala mors putanda non est, quam bona uita praecesserit. Non enim facit malam mortem, nisi quod sequitur mortem. Non itaque multum curandum est necessario morituris, quid accadat ut moriantur, sed moriendo quo ire cogantur. (Prosp. *Lib. sent.*, L; Migne 1861: col. 435)<sup>39</sup>.

[No hay que pensar que es mala la muerte a la que ha antecedido una vida buena. En efecto, no hace mala una muerte nada salvo lo que sigue a la muerte. Así pues, para quienes van a morir no hay necesidad de preocuparse mucho sobre qué acaecerá cuando mueran, sino dónde irán cuando se los lleve la muerte.]

En efecto, la mancha del pecado original implicaba cargar con el fardo de una vida mortal:

Corpus carnis nostrae ornamentum nobis fuit: peccauimus, et compedes inde accepimus, ut uinculis mortalitatis omnis humanarum actionum cursus praepeditetur. (Prosp. *Lib. sent.*, LXXV; Migne 1861: col. 438)<sup>40</sup>.

[El cuerpo de nuestra carne fue un pertrecho para nosotros: pecamos, y por eso aceptamos que con las cadenas de la mortalidad sea abrumado el curso entero de las acciones humanas.]

De ahí el elogio de una vida esforzada y humilde para llegar a Dios:

Vera fidelium humilitas est, in nullo superbire, in nullo murmurare; nec ingratum esse, nec querulum, sed in omnibus Dei iudiciis gratias Deo agere Deumque laudare, cuius omnia opera aut iusta sunt aut benigna (Prosp. *Lib. sent.*, LXXXIII, Migne, col. 439)<sup>41</sup>.

Non acceditur ad altitudinem Dei, nisi per humilitatem; et cui propinquat subditus, longe ab eo recedit elatus (Prosp. *Lib. sent.*, LXXVIII; Migne 1861: col. 439)<sup>42</sup>.

<sup>39</sup> *Sententia* tomada de Aug., *De ciuit.*, I 11.

<sup>40</sup> *Sententia* tomada de Aug., *In ps.* CXLV 17.

<sup>41</sup> Esta sentencia parece una reformulación del propio Próspero, lo que muestra que no era un simple compilador, sino que supo depurar los aspectos más ásperos de la doctrina de Agustín de Hipona.

<sup>42</sup> *Sententia* tomada de Aug., *Enarr.* II 23.

[La verdadera humildad de los fieles es no ser soberbio en nada ni murmurar por nada; ni ser ingrato, ni quejumbroso, sino en todos los dictámenes divinos dar las gracias a Dios y alabar a Dios, todas cuyas obras o son justas o benignas.]

[No se llega a la altura de Dios sino por medio de la humildad, y a quien se le acerca un siervo, este se aparta lejos de él engrandecido.]

Desde el punto de vista de la jerarquía eclesiástica, un aspecto fundamental de la doctrina agustiniana era el valor de la obediencia: el pecado original había acaecido por culpa del libre albedrío de Adán y significaba simbólicamente una rebelión a los mandatos del Señor. La desobediencia no liberó al hombre de su naturaleza humana, sino de su naturaleza inmortal. Por tanto, un buen cristiano debía buscar el Reino de los Cielos por medio de la obediencia. En ese sentido, esta *sententia* resultaba lapidaria:

Homo factus erat immortalis, Deus esse uoluit: non perdidit quod homo erat, sed perdidit quod immortalis erat; et de inobedientiae superbia contracta est poena naturae. (Prosp. *Lib. sent.*, CCLX; Migne 1861: col. 464)<sup>43</sup>

[El hombre creado era inmortal, Dios quiso que fuera así. No perdió lo que tenía de hombre, sino lo que tenía de inmortal, y por la soberbia de la desobediencia se recibió un castigo en su condición.]

Próspero recogió hasta 392 *sententiae* en su *Liber sententiarum*, según la edición de Migne (1861). Esto suponía una cantidad de material enorme con la que podía trabajar un maestro, insistiendo en los aspectos en los que considerara más oportuno incidir. Los ejemplos aquí traídos muestran solo el tipo de lectura que se proporcionaba a quien estudiaba gramática en la escuela. Por supuesto, también tuvieron importancia para la educación medieval otros autores cristianos que escribieron en verso, como Prudencio (ss. IV-V, famoso por sus himnos, como los recogidos en el *Peristephanon*, y por la *Psychomachia*)<sup>44</sup> y Arator (s. VI, autor del libro *De actibus apostolorum*)<sup>45</sup>, pero se solían estudiar en etapas más avanzadas del recorrido formativo.

---

<sup>43</sup> De nuevo, esta *sententia* puede ser una interpretación de Próspero.

<sup>44</sup> Se trata, por supuesto, de otro autor de referencia para Conrado de Hirsau (*Dialogus super auctores*, Schepss 1889: 49-51).

<sup>45</sup> Como en el caso de Prudencio, Conrado de Hirsau también le dedicó a Arator un capítulo propio en *Dialogus super auctores* (Schepss 1889: 47-49). Resulta interesante que el maestro germano comentó antes la obra de Arator que la de Prudencio, a pesar de que el primero vivió después que el segundo. Es probable que considerara que la obra del primero era menos compleja para un estudiante que la del segundo.

## Conclusiones

El itinerario de textos escolares propuesto por Conrado de Hirsau en la primera mitad del s. XII pone de relieve algunos aspectos interesantes. Del listado de 21 autores que propuso para su estudio en las aulas, llama la atención que solo un texto, la *Ecloga Theoduli*, comentada en octavo lugar, fuera el único que no se compuso en época romana. En cambio, los siete primeros –Elio Donato, Catón, Esopo, Aviano, Sedulio, Juvenco, Próspero– eran de época tardorromana y solo a partir de Cicerón –número 11 en el listado– se empezaban a estudiar obras de lo que hoy se consideran los grandes clásicos latinos. De estas siete obras, la primera era el *Ars grammatica* de Elio Donato; Catón, Esopo y Aviano introducían los primeros conceptos éticos heredados del mundo romano, pero aplicables en la Edad Media occidental, junto con las primeras nociones en latín. Debe entenderse que se enseñaban junto a las primeras páginas sagradas, como el Libro de los Salmos o el Libro de los Proverbios. Catón y las fábulas habían persistido como pilares fundamentales de la educación por su sencillez y su moral pragmática y universal.

Los *Disticha Catonis* fueron el texto más antiguo y más duradero con el que se aprendió latín en la Edad Media. El más antiguo, porque se utilizaba ya en la escuela romana, pero sobrevivió a ella (Marrou 1964: 395); el más duradero, porque se usó ampliamente hasta el Renacimiento y llegó a los programas educativos de las universidades<sup>46</sup>. Las referencias a la muerte que figuran en ellos son esporádicas y se basaban en las propuestas morales de la filosofía antigua, especialmente la escuela estoica. De acuerdo con estas, la felicidad del hombre estaba ligada a la práctica de la virtud, es decir, al control racional de los impulsos corporales. Los *Disticha Catonis* no asociaron los *boni mores* con una concepción escatológica de la vida: la felicidad era

<sup>46</sup> Cfr. García Masegosa (1997). En las universidades, basten estas palabras de Nebrija a la introducción de su edición de los *Libri minores*, en los que los *Disticha Catonis* figuraban como primer texto: «Vide quam sint laboris minime recusans, Pater clementissime, ut, qui profestis diebus professione duplici Salmanticensis Academiae sim distractus, qui ferias omnes ad scribendas Principum nostrum res gestas consecratim, admonitus tamen ab Arnaldo Guillelmo, typicae artis egregio artifice, ut libellos quosdam, in quibus post artis grammaticae prima erudimenta consueuerunt pueri ad Latinas litteras initiari, castigarem castigatosque officinae suae chalcographis imprimendos traderem, nihil mihi indulsi, quin homini praeclare demerito et Amplitudinis tuae clienti obseruantissimo morem gererem» («Ved, Padre clementísimo, qué poco me quejo del trabajo yo, que, aunque los días laborables esté ocupado con mi doble dedicación de la Universidad de Salamanca y dedique todos los días festivos a escribir las gestas de nuestros Príncipes, con todo, incitado por Arnaldo Guillén, distinguido maestro del arte de la imprenta, para que corrigiera ciertos libritos con los que suelen iniciarse los niños en el conocimiento de la lengua latina después de los primeros rudimentos de la gramática, y, una vez corregidos, los entregara a los tórculos de su taller para ser impresos, no pude negarme a complacer a un hombre muy benemérito y respetuosísimo cliente de tu eminencia», Gutiérrez 2009: 84-85).

una tarea del hombre en el momento presente y un comportamiento virtuoso denotaba un alma en perfecto control de las necesidades del cuerpo. Por otro lado, no solo era incognoscible el plano de lo divino para el individuo, sino que las divinidades no tenían por qué mostrar interés por cosas insignificantes como la vida de los mortales. Por eso, el hombre debía ocuparse del plano que le correspondía, el mortal, y actuar bien en él. En consecuencia, los *Disticha Catonis* insistían en que no se debía temer la muerte, ya que el miedo formaba parte de las emociones incontrolables que desordenaban la actividad de la razón. Por el contrario, advertían de la brevedad de la vida y de la necesidad de hacer de ella algo útil. En definitiva, el ejercicio de un comportamiento virtuoso se argumentaba bajo la perspectiva ética de regirse de forma honorable desde un punto de vista social. Estas razones explican por qué, a pesar de que la moral estoica no estuviera alejada de la cristiana, los *Disticha Catonis* sufrieron numerosas reelaboraciones en los siglos medievales para acomodarlos a un sistema ético propio de la Edad Media.

El estudio de Sedulio, Juvenco y Próspero introducía precisamente los primeros conceptos teológicos cristianos y un nuevo modelo ético, si bien estos tres autores todavía escribieron con una calidad literaria compatible con la educación que podía brindar el mundo romano; justamente por eso resultaban útiles para el aprendizaje. Los dos primeros textos elaboraron sendos poemas épicos de la vida de Cristo fundiendo la lección de los cuatro evangelios, mientras que Próspero se empeñó con gran esfuerzo en extraer el pensamiento de Agustín de Hipona. Sedulio y Juvenco fueron aprovechados desde el final de la Antigüedad en la escuela, a menudo junto a o en sustitución de Virgilio, pues escribían una épica en hexámetros, pero con un horizonte estético que eliminaba todo rastro de paganismo (Green 2006: 351-366). En el caso de Próspero, fue uno de los primeros autores occidentales en estructurar el dogma cristiano y en sintetizar el pensamiento de Agustín de Hipona y, en el caso de las obras mencionadas, en estricta observancia de la doctrina católica (Hwang 2009: 1-2; 204-205). Las formas compositivas, en hexámetros –caso de los poemas épicos–, dísticos elegíacos –caso de los epigramas–, o formas prosísticas breves –en el caso de las sentencias–, ayudaron sin duda a que fueran textos predilectos en el medievo.

En lo que respecta a la conceptualización del momento de la muerte, la *Vita Christi* permitía explicar la creencia en el pecado original y, en consecuencia, la naturaleza salvadora de la llegada de Cristo. De manera paralela, el aprendizaje de los epigramas y proverbios de Próspero servía, entre otras cosas, para desarrollar desde un punto de vista teológico el concepto de pecado y sus tipos, las causas del pecado original, la dualidad de cuerpo

y alma. Así se inculcaba en los estudiantes el concepto de una naturaleza humana caída en desgracia y la necesidad de regirse según unos determinados principios de comportamiento que hicieran posible el perdón de Dios y, por tanto, la salvación del alma. La Iglesia, al ser la mediadora entre la voluntad divina y el cuerpo de la sociedad medieval, se hizo garante de los códigos éticos que debía seguir un individuo para poder ganar el reino de los cielos. Esta fue una primera etapa que cimentó el control moral de la Iglesia en la sociedad medieval y su poder espiritual (Schutz 2010: 153-176 sobre la aplicación política de la doctrina del pecado en los ss. XI-XII). Por eso, el miedo, entendido como un continuo temor a Dios, y la obediencia –a las autoridades eclesiásticas, se entiende–, argumentada desde el error que cometieron Adán y Eva en el paraíso al incumplir un mandato divino, se volvieron dos pilares fundamentales en la ética cristiana y, por tanto, en la educación medieval.

### Referencias bibliográficas

- AA.VV. (eds. y trads.) (1956), Agustín de Hipona, *Obras de San Agustín. Edición bilingüe. Tomo VI. Tratados sobre la Gracia*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- ADEVA MARTÍN, Ildfonso (2002), «*Ars bene moriendi*. La muerte amiga», en Jaume Aurell y Julia Pavón (eds.), *Ante la muerte. Actitudes, espacios y formas en la España medieval*. Pamplona: Eunsa, pp. 295-360.
- ALEXANDRE-BIDON, Danièle (2010), *La mort au Moyen Âge. XIII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècle*. Paris: Pluriel.
- ALEXANDRE-BIDON, Danièle y LETT, Didier (2013), *Les enfants au Moyen Âge. V<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècle*. Paris: Pluriel.
- ALVAR, Carlos y ALVAR NUÑO, Guillermo (2020), *Normas de comportamiento en la mesa durante la Edad Media*. Madrid: Sial-Pigmalión.
- ALVAR NUÑO, Guillermo (2019), «Libros infantiles y lecturas juveniles: el *Facetus* y el canon escolar en la Edad Media», *Cultural Neolatina*, 78/3-4, pp. 349-377.
- ALVAR NUÑO, Guillermo (2022), «La comida como elemento cultural entre la Baja Edad Media y el Renacimiento», *eHumanista*, 51, pp. I-XX.
- ALVAR NUÑO, Guillermo y BORSARI, Elisa (2021), «La educación de los niños cortesanos en dos tratados pedagógicos del primer humanismo castellano (siglos XV-XVI)», *Librosdelacorte*, 22, pp. 141-182. DOI: <https://doi.org/10.15366/ldc2021.13.22.005>
- ARIÈS, Philippe (1975), *Essais sur l'histoire de la mort en Occident. Du Moyen Âge à nos jours*. Paris: Éditions du Seuil.

- ARIÈS, Philippe (1977), *L'homme devant la mort*. Paris: Éditions du Seuil.
- ARNAU-GARCÍA, Ramón (1994), *Tratado general de los Sacramentos*. Madrid: BAC.
- BEJCZY, István P. (2011), *The Cardinal Virtues in the Middle Ages. A Study in Moral Thought from the Fourth to the Fourteenth Century*. Leiden/Boston: Brill.
- BOAS, Marcus (1930), «*Cato secundus*», *Neophilologus*, 15, pp. 232-238.
- BOAS, Marcus (ed.) (1952), *Disticha Catonis*. Amsterdam: North-Holland Publishing Company.
- BORSARI, Elisa (2022), «La muerte ilustrada en los libros de horas», *Revista de poética medieval*, 36, pp. 107-157. DOI: <https://doi.org/10.37536/RPM.2022.36.36.96816>
- BURROW, John A. (1988), *The Ages of Man. Study in Medieval Writing and Thought*. Oxford: Clarendon Press.
- CASTILLO BEJARANO, Miguel (ed. y trad.) (1998), Juvenco, *Historia evangélica*. Madrid: Gredos.
- CHARTIER, Roger (1976), «Les arts de mourir, 1450-1600», *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 31/1, pp. 51-75.
- CHÂTILLON, Jean (1984), «La Bible dans les Écoles du XII<sup>e</sup> siècle», en Pierre Riché y Guy Lobrichon (coords.), *Le Moyen Âge et la Bible*. Paris: Beauchesne, pp. 163-197.
- CONNOLLY, Serena (2012), «*Disticha Catonis Uticensis*», *Classical Philology*, 107/2, pp. 119-130.
- COPELAND, Rita y SLUITER, Ineke (2010), *Medieval Grammar & Rhetoric. Language Arts and Literary Theory, AD. 300-1475*. Oxford: Oxford University Press.
- DE PLINVAL, Georges (1958), «Prosper d'Aquitaine interprète de saint Augustin», *Recherches augustiniennes et patristiques*, 1, pp. 339-355.
- DE RYDDER-SYMOENS, Hilde (ed.) (1992), *A History of the University in Europe. Vol. 1. Universities in the Middle Ages*. Cambridge: Cambridge Univ. Press.
- DE VOGÜÉ, Adalbert y Antin, Paul (eds. y trads.) (1980), Gregorio Magno, *Dialogues. Tome III (Livre IV)*. Paris: Les éditions du Cerf.
- DELUMEAU, Jean (1990), *Sin and Fear. The Emergence of a Western Guilt Culture. 13<sup>th</sup>-18<sup>th</sup> Centuries* [1983]. New York: St. Martin's Press.
- DOÑAS, Antonio (2006), «El *Dialogus super auctores* de Conrado de Hirsau y algunas versiones hispánicas de la *Consolatio Philosophiae* de Boecio», *Memorabilia: boletín de literatura sapiencial*, 9. En línea: <<https://parnaseo.uv.es/Memorabilia/Memorabilia9/ToniDonas/Donas.htm>> [consulta: 22/10/2022].
- DUCLOW, Donald F. (1999), «Dying Well: the *Ars moriendi* and the Dormition of the Virgin», en Edelgard E. DuBruck y Barbara I. Gusick (eds.), *Death*

- and Dying in the Middle Ages*. New York/Berlin: Peter Lang, pp. 379-429.
- FREDRIKSEN, Paula (2012), *Sin. The Early History of an Idea*. Princeton/Oxford: Princeton University Press.
- GARCÍA MASEGOSA, Antonio (1997), *Los dísticos de Catón comentados*. Vigo: Universidad de Vigo.
- GONZÁLEZ ROLÁN, Tomás, SAQUERO SUÁREZ-SOMONTE, Pilar y CAEROLS PÉREZ, José Joaquín (2008), *Ars moriendi: el Ars moriendi en sus versiones latina, castellana y catalana. Introducción, edición crítica y estudio*. Madrid: Ediciones Clásicas.
- GREEN, Roger P. H. (2006), *Latin Epics of the New Testament. Juvencus, Sedulius, Arator*. Oxford: Oxford University Press.
- GUIJARRO GONZÁLEZ, Susana (2004), *Maestros, escuelas y libros. El universo cultural de las catedrales en la Castilla Medieval*. Madrid: Dykinson.
- GUTIÉRREZ, Marco Antonio (ed. y trad.) (2009), Elio Antonio de Nebrija, *Libri minores*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca.
- HAZELTON, Richard (1957), «The Christianization of “Cato”: The *Disticha Catonis* in the Light of Late Mediaeval Commentaries», *Mediaeval Studies*, 19, pp. 157-173.
- HENKEL, Nikolaus (1988), *Deutsche Übersetzungen lateinischer Schultexte: ihre Verbreitung und Funktion im Mittelalter und in der frühen Neuzeit. Mit einem Verzeichnis der Texte*. München: Beck.
- HENKEL, Nikolaus (1997), «*Disticha Catonis*. Gattungsfelder und Erscheinungsformen des gnomischen Diskurses zwischen Latein und Volkssprache», en Barbara Frank, Thomas Haye y Doris Tophinke (eds.), *Gattungen mittelalterlicher Schriftlichkeit*. Tübingen: Gunter Narr Verlag, pp. 261-283.
- HERTLING, Ludwig (1993), *Historia de la Iglesia*. Barcelona: Herder.
- HUIZINGA, Johan (1994), *El otoño de la Edad Media. Estudios sobre la forma de vida y del espíritu durante los siglos XIV y XV en Francia y en los Países Bajos* [1930]. Madrid: Alianza Editorial.
- HUNT, Tony (1991), *Teaching and Learning Latin in the Thirteenth-Century England. Volume I. Texts*. Cambridge: D. S. Brewer.
- HWANG, Alexander Y. (2009), *Intrepid Lover of Perfect Grace. The Life and Thought of Prosper of Aquitaine*. Washington D. C.: The Catholic University of America Press.
- INFANTES, Víctor (1997), *Las danzas de la muerte. Génesis y desarrollo de un género medieval. Siglos XIII-XVII*. Salamanca: Universidad de Salamanca.
- JAEGER, Carl Stephen (1994), *The Envy of Angels. Cathedral Schools and Social Ideals in Medieval Europe, 950-1200*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

- JOST, Jean E. (2016), «The Effects of the Black Death: The Plague in Fourteenth-Century Religion, Literature, and Art», en Albrecht Classen y Marilyn Sandidge (eds.), *Death in the Middle Ages and Early Modern Time*. Berlin/Boston: De Gruyter, pp. 193-237. DOI: <https://doi.org/10.1515/9783110436976-007>
- LETT, Didier (1997), «De l'errance au deuil. Les enfants morts sans baptême et la naissance du *limbus puerorum* aux XII<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècles», en Robert Fossier (ed.), *La petite enfance dans l'Europe médiévale et moderne*. Toulouse: Presses Universitaires du Midi.
- LLORCA, Bernardino (1976), *Historia de la Iglesia Católica. I. Edad Antigua. La Iglesia en el mundo grecorromano*. Madrid: BAC.
- MARROU, Henri-Irénée (1964), *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité*. Paris: Seuil.
- MARTINS, Mário (1968), «Os Dísticos de Catão na base da formação universitária», *Revista Portuguesa de Filosofia*, 24/1, pp. 103-113.
- MITRE FERNÁNDEZ, Emilio (2002), «La muerte primera y otras muertes. Un discurso para las postrimerías en el Occidente Medieval», en Jaume Aurell y Julia Pavón (eds.), *Ante la muerte. Actitudes, espacios y formas en la España medieval*. Pamplona: Eunsa, pp. 27-48.
- MITRE FERNÁNDEZ, Emilio (2019), *Morir en la Edad Media: los hechos y los sentimientos*. Madrid: Cátedra.
- MORRÁS RUIZ-FALCÓ, María (2002), «*Mors bifrons*: las elites ante la muerte en la poesía cortesana del Cuatrocientos castellano», en Jaume Aurell y Julia Pavón (eds.), *Ante la muerte. Actitudes, espacios y formas en la España medieval*. Pamplona: Eunsa, pp. 157-195.
- MUHLBERGER, Steven (1990), *The Fifth-Century Chroniclers. Prosper, Hydatius and the Gallic Chronicler of 452*. Wiltshire: Francis Cairns.
- ORME, Nicholas (2003), *Medieval Children*. New Haven/London: Yale University Press.
- PEARSALL, Derek (2001), *Gothic Europe. 1200-1450*. London/New York: Routledge.
- RICHÉ, Pierre (1984), «Métodes de l'exégèse carolingienne», en Pierre Riché y Guy Lobrichon (coords.), *Le Moyen Âge et la Bible*. Paris: Beauchesne, pp. 147-161.
- RICHÉ, Pierre (1999), *Écoles et enseignement dans le Haut Moyen Âge* [1979]. Paris: Picard.
- RUIZ VILA, José Manuel (2012), *Rodrigo Sánchez de Arévalo. Espejo de la vida humana*. Madrid: Escolar y Mayo.

- SANMARTÍN BASTIDA, Rebeca (2006), *El Arte de Morir: La puesta en escena de la Muerte en un tratado del siglo xv*. Madrid/Frankfurt am Main: Iberoamericana/Vervuert.
- SCHEPSS, Georg (ed.) (1889), Conrado de Hirsau, *Dialogus super acutores siue Didascalon*. Würzburg: A. Stuber.
- SCHULZE-BUSACKER, Elisabeth (2012), *La Didactique profane au Moyen Âge*. Paris: Classiques Garnier.
- SCHUTZ, Herbert (2010), *The Medieval Empire in Central Europe: Dynastic Continuity in the Post-Carolingian Frankish Realm, 900-1300*. Cambridge: Cambridge Scholars Publishing.
- SEARS, Elizabeth (1986), *The Ages of Man. Medieval Interpretations of the Life Cycle*. New Jersey: Princeton University Press.
- SPRINGER, Carl. P. E. (ed. y trad.) (2013), Sedulio, *The Paschal Song and Hymns*. Atlanta (US): Society of Biblical Literature.
- STRIKER, Gisela (1990), «Ataraxia: Happiness as Tranquillity», *The Monist*, 73/1, pp. 97-110.
- SWANSON, Robert N. (1995), *Religion and Devotion in Europe, c. 1215-c. 1515*. Cambridge: Cambridge University Press.
- TRUJILLO MARTÍNEZ, José Ramón (2021), «Cortesía y educación del caballero en la literatura artúrica medieval», *Librosdelacorte.es*, 22, pp. 424-471. DOI: <https://doi.org/10.15366/ldc2021.13.22.016>
- VERGER, Jacques (2003), «Teachers», en Hilde de Rydder-Symoën (ed.), *A History of the University in Europe. Volume 1. Universities in the Middle Ages* [1992]. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 144-168.
- WHITBREAD, Leslie G. (1972), «Conrad of Hirsau as Literary Critic», *Speculum*, 47/2, pp. 234-245.
- ZARNCKE, Friedrich (1863), «Beiträge zur mittellateinischen Spruchpoesie», *Berichte über die Verhandlungen der Königlich Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften zu Leipzig. Philol.-hist. Classe*, 15, pp. 23-28.
- ZARNCKE, Friedrich (1865), «Weitere Beiträge zur mittellateinischen Spruchpoesie», *Berichte über die Verhandlungen der Königlich Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften zu Leipzig. Philol.-hist. Classe*, 17, pp. 54-103.
- ZARNCKE, Friedrich (1870), «Eine vierte Umarbeitung der s. g. *Disticha Catonis*», *Berichte über die Verhandlungen der Königlich Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften zu Leipzig. Philol.-hist. Classe*, 22, pp. 181-192.

Recibido: 3/10/2022  
Aceptado: 11/10/2022



PEDAGOGÍA Y MUERTE EN LA EDAD MEDIA: DE CATÓN A PRÓSPERO

RESUMEN: Numerosos especialistas se han aproximado al tema de la muerte en la Edad Media, pero pocos de ellos se han ocupado de cómo se enseñaba a morir a los niños medievales que recibían instrucción letrada. Esta contribución pretende abordar cómo se les aleccionaba sobre el hecho de la muerte desde una preceptiva moral. Para ello, se toma como punto de partida la definición de *auctores minores* proporcionada por Conrado de Hirsau (s. XII) y se analizan las primeras obras de su canon: los *Disticha Catonis*, el *Carmen Paschale* de Sedulio, los *Euangeliorum libri quattuor* de Juvenco, y los *Liber sententiarum* y *Epigrammata* de Próspero.

PALABRAS CLAVE: Textos escolares. *Auctores minores*. *Disticha Catonis*. Sedulio. Juvenco. Próspero de Aquitania. Muerte. Pecado original.

PEDAGOGY AND DEATH IN THE MIDDLE AGES: FROM CATO TO PROSPER

ABSTRACT: Numerous specialists have approached the subject of death in the Middle Ages, but few of them have dealt with how medieval children that could receive scholarly instruction were taught to die. This contribution aims to address how they were taught about the fact of dying from a moral perspective. I will depart with the definition of *auctores minores* provided by Conrado de Hirsau (12th century) and then analyze the first works of his canon: the *Disticha Catonis*, Sedulius' *Carmen Paschale*, Juvencus' *Euangeliorum libri quattuor*, Proper's *Liber sententiarum* and *Epigrammata*.

KEYWORDS: School Texts. *Auctores minores*. *Disticha Catonis*. Sedulius. Juvencus. Prosper of Aquitaine. Death. Original sin.