EL *DE UIRIS ILLUSTRIBUS* DE SAN ILDEFONSO DE TOLEDO: TRADICION Y ORIGINALIDAD

Por J. FONTAINE
Profesor de La Sorbonne. París.

A quien emprende la lectura del opúsculo de San Ildefonso *De uiris illustribus,* todo le parece claro y conforme a la tradición del género en la literatura cristiana. No el título tan sólo; sino también las declaraciones explícitas con que empieza el prefacio. Pues el autor apela a sus doctos predecesores que, desde el siglo cuarto, dejaron obras sucesivas de igual título: San Jerónimo, Genadio de Marsella, San Isidoro de Sevilla. La intención de completar esta serie con nuevo apéndice parece, pues, el único propósito de San Ildefonso. Sin embargo, para quien prosigue leyendo, la situación literaria de la obra no se delinea ya con tanta evidencia. A un encomio de Toledo sucede la descripción de cuatro milagros temibles (tres de ellos atestiguan unas venganzas divinas que saben mucho a narraciones proféticas del Antiguo Testamento); y después de una profesión de humildad en que se reconoce el *locus humilitatis propriae* de etiqueta en muchos prefacios de autores cristianos antiguos, henos ante la justificación de un primer capítulo dedicado a Gregorio Magno, a quien Isidoro había dedicado ya un largo y fervoroso capítulo.

El sentimiento de malestar ante estas primeras discrepancias para con las reglas fundamentales de un género dedicado a la historia literaria de los escritores cristianos, resulta mayor después de leídos estos catorce capítulos chicos. No dejan de plantearse varias interrogaciones a la mente del lector. ¿Por qué tantos Toledanos? ¿Por qué haber registrado a unos

prelados que no dejaron escrito alguno? ¿Por qué haber subrayado, con una especie de mala conciencia, tal defecto de estos varones ilustres? ¿Por qué dedicar a Isidoro de Sevilla una noticia, no dijera "incompleta y aún fría" con el P. Madoz [1], sino más bien apurada y hesitante entre los encomios hiperbólicos y la reserva de un tono árido? ¿Por qué esta insistencia en la liturgia, las calidades de autoridad en el oficio de edad o de obispo, la vida monástica, los poderes taumatúrgicos antes o después de la muerte? Estos rasgos peculiares, cuyo conjunto tanto nos aleja de la pura historia literaria a que se atenían los tres predecesores de Ildefonso, han sido notados ya por cuantos se han interesado en el opúsculo ildefonsiano [2]. Pero todavía no se ha intentado dar una contestación a la vez unitaria y detallada a todas estas cuestiones. El enfoque puramente histórico de Von Dzialowski, en su estudio clásico de las *De uiris illustribus* de Isidoro e Ildefonso, se contenta con reducir el propósito de Ildefonso al de un manifiesto de propaganda en favor de la primacía toledana [3]. Con ser digna de consideración, tal conclusión

---

[1] En su artículo fundamental para cualquier estudio sobre Ildefonso: J. MADOZ, *San Ildefonso de Toledo*, en *Estudios Eclesiásticos*, t. 26, 1952, págs. 467-505; sobre el *De u. i.*, págs. 476-480; juicio aludido pág. 477. Desde entonces, la obra ha sido poco estudiada. Vuelve a serlo ahora por su futura editora, Srta. C. Codoñer Merino, de la Universidad de Oviedo, que acaba de dar un avance de sus investigaciones sobre la composición y la tradición manuscrita en la reciente 27.ª *Semana Española de Teología* dedicada a *La patrología toletano-visigoda* (septiembre 1967).

[2] Véase en particular la disertación de Sister A. BRAEGELMANN, *The life and writings of Saint Ildefonsus of Toledo* (The Catholic University of America, Studies in Mediaeval History, New Series, vol. IV), Washington, 1942. El capítulo segundo, págs. 32-59, dedicado al *De u. i.*, pone de relieve los rasgos esenciales que llaman la atención a primera lectura, y plantea ciertas interrogaciones; pero las deja sin resolver y no se adentra suficientemente en la textura literaria y formal de la obra, *a fortiori* en los problemas delicados de sus ascendencias y afinidades.

[3] Nos referiremos al texto editado por Arévalo, tal como le reproduce Gustav von DZIAZOWSKI, *Isidor und Ildefons als Literarhistoriker, Eine quellenkritische Untersuchung der Schriften «De uiris Illustribus»*

INSTITUTO PROVINCIAL DE INVESTIGACIONES Y ESTUDIOS TOLEDANOS
Toledo

parece a la vez poco matizada y notablemente insuficiente cuando se trata de una obra literaria explícitamente situada por su propio autor dentro del marco de la evolución de un género literario preciso. Parece que el mismo Von Dzialowski se olvidó algo del título que había impuesto a su estudio: *Isidoro e Ildefonso como historiadores de la literatura.*

Volviendo a este enfoque literario, quisiéramos buscar respuesta a los problemas planteados, a partir de las normas vigentes en los ejemplares anteriores del género. En esta tarea de análisis literario, tendremos en cuenta la forma y, más precisamente, el formulario de las noticias ildefonsianas: palabras y grupos recurrrentes que vienen a expresar como unos temas fundamentales del pensamiento ildefonsiano, y dejan asomar sus intenciones cardinales. También nos quedaremos atentos a las lecturas seguras o probables de Ildefonso, y a las formas recientes tomadas en su tiempo por los géneros (conexos con el del *De uiris illustribus*) de la biografía cristiana. Esto nos llevará a conceder más importancia todavía al papel desarrollado por Gregorio Magno, cuya noticia, según ya recordamos, encabeza con énfasis los catorce capítulos. Podremos así esbozar lo que nos gustaría llamar la "deriva" de la composición ildefonsiana a partir de su intención primera de proseguir la obra de Jerónimo, Genadio e Isidoro. Así mediremos la necesidad de matizar mucho el paso de los escritores ilustres a los obispos toledanos. De unos a otros,

---

des Isidor von Sevilla und des Ildefons von Toledo (Kirchengeschtliche Studien, IV, 2), Münster i. w., 1898. Sus anotaciones útiles sobre cada personaje no han de hacer olvidar las preciosas notas prosopográficas del P. M. Fr. H. Flórez en su *España sagrada*, peculiarmente, para los obispos toledanos, el tomo V, Madrid, 1750, pág. 240 sq. para los Toledanos reseñados en Ildefonso. Las noticias de Von Dziazowski son estrechamente históricas y sus pocas anotaciones literarias de gran pobreza. En fin, su conclusión se limita a la perspectiva meramente política: sólo ve en el *De u. i.* un libelo diestro en la marcha de Toledo hacia la primacía. No nos parece la única, ni quizás la mejor perspectiva para entender la significación de la obra en la historia particular de los géneros literarios, si bien sigue siendo una perspectiva de grande importancia para el historiador. Pero este «documento histórico» se nos presenta primero como una obra literaria, empeñada en el desarrollo de unos géneros literarios complejos.

veremos de cuánta monta fueron para Ildefonso dos tipos acabados de la perfección cristiana; dos tipos definidos con precisión por sendas obras literarias conocidas de San Ildefonso: la del asceta taumaturgo y, más que todo, la del pastor.

* * *

Extrañaríamos con razón que el autor del *De cognitione baptismi*, del *De itinere deserti*, y sobre todo del *De uirginitate beatae Mariae*, el que con tanto brío maneja el estilo sinonímico y la prosa rimada, hubiera empezado su prefacio con una profesión de fidelidad a la tradición del género para olvidarse luego por completo de concentrar su atención sobre los escritores cristianos y la valoración de sus obras. De hecho, tan sólo los capítulos primero, nono y último, que valoran respectivamente las obras literarias de Gregorio, Isidoro y Eugenio II, corresponden al tipo de noticias acostumbrado en los opúsculos anteriores aludidos en dicho prefacio. Pero eso no impide que, en cuantos varones se lo permiten, Ildefonso se interese por sus obras literarias o artísticas y, de paso, formule sobre ellas unos juicios que nos cumple ahora analizar.

Cuando se compara el vocabulario de estos juicios meramente estéticos, se llega primero a dos constataciones. La primera es que, refiriéndose a la relativa riqueza que se encuentra todavía en los adjetivos y adverbios usados por San Jerónimo, resulta muy escueta la cosecha que podemos hacer en Ildefonso[4]. Pero, a la inversa, el empobrecimiento de los medios de expresión, en materia de juicios estéticos, es mucho más

[4] Nos apoyaremos aquí sobre las utilísimas tablas sinópticas presentadas por nuestro alumno Jean TASSIN, en su memoria *Le De uiris illustribus, critique et théorie du style, de saint Jérôme à la littérature wisigothique*, París (Sorbonne), 1967, págs. 49-55. Contando por uno cada forma de palabra (es decir, uno por *elegans, eleganter, elegantia*, y cualquier que sea el número de veces en que están empleados), llegamos a 49 para Jerónimo, 38 para Genadio, 29 para Isidoro, 20 para Ildefonso.

considerable de Jerónimo y Genadio a Isidoro que no de Isidoro a Ildefonso[5].

Dejemos aparte el título de "doctísimo": aplicado a Jerónimo en el prefacio, no pasa de mera fórmula de contenido afectivo[6]. Más interesante ya es el empleo del adverbio *decenter* para caracterizar la obra exegética de Conancio de Palencia sobre las *Salmos*. A través del ciceronianismo de San Agustín, no se puede afirmar que Ildefonso haya percibido todavía las implicaciones a la par estéticas y morales que enlazaban la palabra latina con la doctrina aristotélica del *prépon*[7]. Dos empleos paralelos nos invitan a elegir prudentemente una *via*

---

[5] Sin embargo, se notan diferencias de frecuencia que tienen significación cualitativa. Citemos rápidamente las más interesantes. Desaparecen las series de *breuis* (la obsesión de «abreviar» tan característica de la cultura isidoriana, es ajena a Ild.); *compositus, comptus* (Ild. se interesa una vez por la *prosecutio*: cf. *inf*); *dulcis, nobilis, suauis, uehemens*, todavía presentes en el Sevillano, no existen para Ildefonso, es decir que los matices de la sensibilidad estética se van perdiendo, o bien que Ildefonso se niega a concederles alguna importancia (por asceticismo monástico ?); nada de *ornatus* ni *ornamenta* en Ild., es decir en el virtuoso del estilo sinonímico; en cambio la serie *utilis* se mantiene. Otros tantos rasgos que dejan presentir las observaciones que haremos sobre el vocabulario «restante».

[6] Expresa con énfasis la nocio ciceroniana del «uir doctus» con el matiz, también clásico, de letrado y «conocedor» (p. ej. en el *Brutus* 185 o 198). En sentido de homenaje a la ciencia, se comparará con QVINT. *inst. or.* 1, 2, 11: «doctissimum et incomparabilem magistrum». Algo hay también de los matices incluídos en la noción de *doctor*, aplicada a varones eclesiásticos, y sobre todo del gusto de la antigüedad tardía por los títulos pomposos en superlativo.

[7] *De u. i.* 11: «Orationum quoque libellum de omnium decenter conscripsit propietate psalmorum». Característica la asociación entre *decenter* y *propietas*, aunque el primero se refiera aquí a la expresión, el segundo al fondo de la obra. Estamos en el valor que equipara *decenter* con los adverbios griegos *prepóntos* y *euprepos*. Aparece en SEN. *contr.* 2, 4, 7: «decenter hoc dicit» y prosigue su carrera en periodo tardío; cf. p. ej. Víctor de Vita 2, 55: «libellum de fide satis decenter sufficienterque conscriptum». Podría Ildefonso haber conocido y recordado este texto: en efecto se verá *inf.* un empleo parecido de *sufficiens*. El muy cercano *decorus* se encuentra en *De u. i.* 3 y 8, pero aplicado en ambos casos a una persona, tiene matiz claramente ético.

media para enjuiciar el alcance de tal empleo. Cuando leemos en la noticia dedicada a Eugenio II que "cultivó convenientemente (*decenter*) los estudios de la sabiduría y el propósito monástico", no podemos menos de pensar que, para Ildefonso, la palabra, como muy a menudo en sus empleos latinos anteriores, recubría ante todo un contenido ético [8]. Pero la diferencia de contextos nos sugiere la importancia de un paso mucho más cercano del juicio sobre Conancio, cuando Víctor de Vita nos habla de " un librito *De fide* escrito de manera muy conveniente y satisfaciente" [9]. No pretendemos con eso descartar el carácter indudablemente global de juicio positivo e impreciso que nos parece en ambos textos el sentido de la palabra. Pero no se puede reducirlo ni al sentido clásico del *decus*, ni tampoco a una mera notación de color ético y sin contenido estético.

Semejante análisis puede realizarse en sendos empleos de *elegans* y *eleganter*. Sin proporción con los empleos numerosos de Jerónimo y Genadio, esta palabra técnica y clásica de la estética latina aparece curiosamente más empleada por Ildefonso que por Isidoro en su opúsculo —si bien el Sevillano tuvo seguramente un concepto más refinado y más precisamente "antiguo" de la elegancia. Los tres empleos de Ildefonso atañen con precisión a tres formas distintas de la creación literaria y artística: negativamente a su propia redacción del *De uiris*, positivamente a la creación litúrgica y musical de

---

[8] *De u. i.* 14: «studia sapientiae et propositum monachi decenter incoluit». Sobre el contexto, y la significación del primer grupo de substantivos, cf. *infra*. Como *decorus* en los empleos aludidos al fin de la nota precedente, *decenter* hereda aqui de su empleo en el versículo de San Pablo, tal como lo transmite una *Vetus latina*: *Rom.* 13, 13, «tamquam in die decenter ambulemus» (*Septuaginta*: *euschemónos; Vulgata*: «honeste»). Sin excluir la connotación moral latina antigua de la serie *decens, decus, decor*, como en trasfondo. Ninguna palabra de esta familia se nota en los *De u. i.* precedentes.

[9] Cf. en particular, dentro de nuestro estudio sobre *Théorie et pratique du style chez Isidore de Séville*, en *Vigiliae christianae*, t. 14, 2, 1960, págs. 65-101, el conservatismo ciceroniano de Isidoro en materia de preceptos (pág. 67 sq.), y de crítica literaria (pág. 69 sq.), y su «neo-aticismo cristiano» en el estilo de la *Regula monachorum* (pág. 95). *Elegans* aparece dos veces en su *De u. i.* (cap. 28 y 36).

Juan de Zaragoza, y a la creación poética de Eugenio II [10]. Los tres expresan la añoranza del estilista ante el alto nivel alcanzado por el estilo de sus predecesores, y su admiración de "aficionado" a música sacra y poesía para con dos eminentes contemporáneos. La misma añoranza de una perfección todavía clásica en la adecuación de un estilo a la vez *evidente* y *lleno* lleva a Ildefonso a usar ambos adjetivos para caracterizar la expresión jeronimiana, tal y como se lo proponía él mismo en el opúsculo *De uiris* [11]. Tales conceptos, de rancio abolengo ciceroniano, nos confiesan indirectamente la insatisfacción posible del Toledano ante su propio manejo de un estilo sinonímico llevado hasta los extremos más desrazonables. Se manifiesta indirectamente en la admiración de Ildefonso ante el estilo "limado y transparente" del *Registrum* gregoriano [12].

---

[10] *De u. i.*, praef.: «conatus sum, etsi non elegans studium, uel obsequelam uoluntatis bonae illorum miscere memoriae...»; *ib.* 6, Juan de Zaragoza: «in ecclesiasticis officiis quaedam eleganter et sono et oratione composuit»; *ib.* 14: «quae illi uisa sunt eleganter dicta subiunxit». Palabras de esta familia atestiguadas en los primeros autores de *De u. i.*: 17 en Jerónimo, 5 Genadio.

[11] *De u. i.* praef.: «Hieronymus presbyter plene dicitur adnotasse, qui... stilo euidenti conscribens...» La evidencia, en el sentido de claridad de estilo y lenguaje, había sido encomendada por Quintiliano y Cicerón (cf. p. ej. *acad.* 2, 6, 17 o *inst. or.* 6, 2, 32). La plenitud del estilo está encomendada por Cicerón en su prefacio al *De officiis* 1, 1, 2: «orationem autem latinam efficies profecto legendis nostris pleniorem», y Jerónimo la había alabado en una obra exegética: *De u. i.* 52, «Iudas de septuaginta apud Daniel hebdomadibus plenissime disputauit». Corresponde al juicio sobre Jerónimo la resolución expresada de escribir su tratado «stylo pleniore». Tal declaración, después de dicho juicio, marca la intención de referirse a la norma clásica a través de una imitación de Jerónimo.

[12] *De u. i.* 1, s. f.: «epistolae plurimae, limato quidem et claro stilo digestae». Antes del elogio horaciano del «limae labor» (*A. P.* 291), ya Cicerón había encomiado, en el *Brutus*, 24, el «limatius dicendi genus»; el adjetivo aparece en los *De u. i.* de Jerónimo (130) y Genadio (80), pero no está en el de Isidoro. El segundo adjetivo nos parece designar la claridad y exactitud transparente conseguida por el «limae labor» en el estilo de la cancillería papal por la pluma de los notarios. En efecto, se puede dudar primero del valor exacto de *clarus*, entre «brillante, ilustre», y sencillamente «transparente». El segundo nos parece convenir mejor aquí: cf. QVINT. *inst. or.* 2, 6, 10, «quoties pulchritudinem

Con todo, no faltan otros vestigios de su afición por la copia y el brillo de un gran estilo propio de la oratoria. Nitidez, lucidez, facundia: tales son los tres conceptos que expresan este aspecto del gusto literario de Ildefonso, bajo el empleo de las tres palabras *nitidus, luculenter, facundus.* Aun precaviéndose del coeficiente de incertidumbre con que debemos considerar estos empleos de términos heredados de los precedentes autores de *De uiris,* y de significación algo borrada por la impropiedad creciente del vocabulario tardío, debemos constatar que tres de los cuatro empleos se refieren a dos autores detenidamente conocidos y peculiarmente admirados de Ildefonso: el Papa Gregorio, y su propio predecesor en la sede toledana Eugenio II [13].

Aquellos elogios no impiden que Ildefonso se sienta atraído quizás más por la elocuencia, y en ésta por la eficacia más que por la delectación estética. Esto aparece ya en la admi-

---

rerum claritas orationis illuminat» (y también, en el mismo sentido, 8, 3, 70). Este sentido de «claro y manifiesto para la inteligencia» acerca aquí el sentido del de *euidens.* Además, nos parece comprobado por el contexto inmediatamente siguiente: «quas qui perlegerit, *liquido* aduertet...»; prosigue la misma metáfora de transparencia. Así, el conjunto de este juicio aprecia un aticismo en el estilo oficial (y a consecuencia la eficacia inmediata de estas cartas perfectamente claras para el lector), más bien que su «brillo». Para entender mejor la añoranza de Ildefonso, nótense los extremos jeroglíficos del estilo de la cancillería real de Toledo (cf. mi estudio en *V. Chr.*-ref.: *sup.* n. 9-, p. 77. Igual admiración por la trasparencia se expresa en fin por el adjetivo *perspicuus* en su cap. 14.

[13] *De u. i.* 1: las homilías de Gregorio Magno en Ezechiel han sido escritas «luculenter necnon facundo sermone»; *ib.* 14: el librito de Eugenio II sobre la Trinidad es «eloquio nitidum et rei ueritate perspicuum». En fin, *ib.* 11 (empleo distinto, aplicado a un orador), Conancio era «facundus et grauis». Muy clásica es la calidad de *nitibus* (cf. CIC. *de orat.* 1, 18, y QVINT. *inst. or.* 10, 1), y la *iunctura* del «nitidum eloquium» se encuentra ya en SEN. *nat.* 6, 13, 1 (sobre el estilo de Teofrasto), y HIER. *ep.* 58, 8, 1 (sobre el panegírico de Teodosio por Paulino de Nola). También *facundus* y *luculentus* tienen ya empleos abundantes en la lengua clásica, y no cabe duda que ya se va borrando su sentido hacia un valor general meliorativo en la lengua de la estética tardía. Ya *luculente* sirve a Isidoro para alabar la manera de escribir de Euquerio y Draconcio (cap. 15 y 24).

ración que dedica, en cabeza del capítulo dedicado a Isidoro, a la elocuencia sacra del Hispalense. En ésta, admira sobre todo con estupor la facilidad extraordinaria de la palabra, y su poder embelesador en los auditores [14]. La amenidad de esta elocuencia, su *iucunditas*, no tiene más importancia para Ildefonso que como medio y causa de este embeleso. Es decir, que descubrimos en este juicio una particularidad sobre la que pronto volveremos a reflexionar: la estética tiene sobre todo, para Ildefonso, papel subordinado y funcional. No vale de por sí, sino que constituye un medio adecuado en el servicio de una palabra eficaz. Ya son aquellos mismos valores pragmáticos los que se nos asoman en tres últimas calificaciones que analizaré ahora. La "oportunidad" de la elocuencia de Montano ha de referirse al ideal scripturario, sapiencial, práctico del que sabe hablar *tempore opportuno*, más bien que a una expresión particular del sentido clásico del *decus* aplicado a la categoría del tiempo [15]. La noción de "composición adecuada", apreciada en una carta de Justo de Toledo al abad Richila, caracteriza una expresión escueta, conforme al género de estilo sencillo. Así lo sugiere el empleo también estético del mismo adjetivo *sufficiens* en el tratado *De doctrina cristiana* de San Agustín, quien propugna el recurso a "palabras ade-

---

[14] *De u. i.* 9: «tantae iucunditatis affluentem copiam in eloquendo promeruit ut ubertas admiranda dicendi ex eo in stuporem uerteret auditores, ex quo audita bis qui audisset non nisi repetita saepius commendaret». Esta frase rebuscada viene a expresar la idea siguiente: los auditores de Isidoro se encontraban tan estupefactos que estaban incapaces de alabar su palabra hasta que la hubieran oido otra vez varias veces. Elocuencia «maravillosa» en el sentido más fuerte de la palabra.

[15] *De u. i.* 3: Montanus «et uirtute spiritus nitens et eloquii opportunitate decorus». La agrupación demuestra que los carismas de Montano preceden y, en cierto sentido, determinan su decisión de hablar en tal o cual momento «con oportunidad»; actitud conforme a la sabiduría de Israel: of. p. ej. VVLG. *prou.* 15, 23, «sermo opportunus est optimus», o *psalm.* 31, 6, «orabit ad te... in tempore opportuno» y 9, 10, «Dominus... adiutor in opportunitatibus». Esta tradición judeo-cristiana continúa en las *Sententiae Sexti*: cf. los preceptos simétricos 160 y 163 a, p. 31 Chadwick, «ante omnia tempus uerbis tuis requirito», y «sermo extra tempus indicium malitiosae mentis».

cuadas" (*uerba sufficientia*) en el "estilo sencillo" (*genus submissum*) [16]. En fin, es de notar la alianza expresiva de palabras con que Ildefonso describe el talento de orador de Conancio de Palencia, "elocuente y grave en un lenguaje común" [17]. Sería una equivocación, dentro de este encomio, sentir un matiz peyorativo de "expresión vulgar" en tal juicio. Este *eloquium commune* no se ha de equiparar con el tan discutido "latín vulgar". Se trata del uso del lenguaje corriente, del recurso al *sermo communis,* tal y como podemos seguir su historia de Séneca a Quintiliano, y luego en una página para nosotros esencial de Isidoro [18]. Definido por oposición a los adornos

---

[16] AVG. *doctr. christ.* 4, 28, 61: «Quid este ergo non solum eloquenter, uerum etiam sapienter dicere, nisi uerba in submisso genere sufficientia... adhibere». También notar el paralelo con el juicio de Víctor de Vita citado *sup.* n. 7. Esta norma de «mínimo vital» de la expresión se refiere en Justo, *de u. i.* 8, «uir ingenio acer et eloquio sufficiens», a una adaptación estricta de los medios al fin, de la expresión a la transmisión de las ideas. No hace más que llevar a su extremo pragmático el ideal de adecuación perfecta que fue el del clasicismo. Piénsese en el juicio famoso de Quintiliano en Demóstenes y Cicerón, *inst. or.* 10, 1, 107: «ille concludit astrictius, hic latius... illi nihil detrahi potest, huic nihil adjici». Si Ildefonso ha conocido tal juicio, claro es que ha preferido por más «demosteniana» la manera de expresarse de Justo. Desgraciadamente, su carta al abad Richila no se ha conservado para permitirnos un juicio circunstanciado en la apreciación de Ildefonso.

[17] *De u. i.* 11: «Conantius, communi eloquio facundus et grauis...» La gravedad —en otros tiempos tan apreciada entre los valores del estilo de vida senatorial— hace más impresión en Ildefonso que la elocuencia de Conancio; emplea en efecto dos veces a corta distancia la misma palabra *grauis* para calificar sucesivamente el carácter, el porte y la palabra del obispo de Palencia.

[18] SEN. *suas.* 2, 13, defiende en un verso el recurso a una expresión corriente que rinde elegante dicho verso, «in quo hoc est decentissimun quod ex communi sermone trahitur». QVINT. *inst. or.* 2, 10, 13 y 2, 21, 20 se refiere al uso común bajo el nombre de «sermo communis». Igual hace un comentador de Donato en los *GL* de Keil, t. 5, pág. 327, 2. Pero más que todo nos interesa la definición isidoriana, *etym.* 9, 1, 4, de la lengua «mixta siue communis quam omnes utuntur», cuyo concepto es precisado por el Hispalense en 9, 1, 7: «Mixta quae post imperium latius promotum simul cum moribus et hominibus in Romanam ciuitatem inrupit, integritatem uerbi per soloecismos et barba-

de la poesía y la retórica, vino a representar para los cristianos, en reacción contra los rebuscamientos sofísticos y "coloretes" (*fucus*) de la elocuencia mundana, el ideal de una prosa transparente y sin pretensión: prosa conforme a la sencillez de los escritores sagrados, quienes, según Lactancio, "hablaron al pueblo en un lenguaje común y sencillo" [19]. Dicha ausencia de arte aseguraba, según Ildefonso, la "gravedad", es decir el peso, la eficacia de la palabra de Conancio. Oportunidad y adecuación de un lenguaje corriente, ordenado al efecto producido en los auditores; esta concepción ildefonsiana de la elocuencia parece haber sido para él de mayor importancia que no los refinamientos de la forma en las obras escritas. Dicha constatación se comprueba de manera negativa cuando se observa la torpeza del vocabulario indeciso con que alaba la poesía de Eugenio II. No sabe más que repetir en formas distintas el concepto de "belleza", y tan sólo admirar la "elegancia" de los versos añadidos por Eugenio a la obra de Draconcio [20]. Se conoce que admira en técnico una técnica particular, pero lo hace de paso, y más por el amor y veneración

---

rismos corrumpens». Se trata pues de lo que podríamos llamar «latín visigótico» de tipo usual, el de la ciudad y de las clases altas más bien. No volvemos sobre *eloquium* en sentido de *elocutio* = manera de expresarse, sea por escrito sea oralmente; viene a igualar el sentido de *dicendi genus*, o estilo; ya tenemos numerosos empleos en el *De u. i.* isidoriano con este sentido.

[19] LACT. *inst.* 5, 1, 14: «prophetae communi ac simplici sermone ut ad populum sunt locuti». Justo es apuntar en el concepto de Lactancio —«Cicerón cristiano»— la relación con el empleo ciceroniano en *Orator* 34: «Ennio delector, ait quispiam, quod non discedit a communi more uerborum». Pero en época tardía, esta vuelta al natural de la expresión sencilla se opera en relación con la influencia de la Biblia, y en reacción contra los refinamientos absusivos del «stilus scholasticus».

[20] *De u. i.* 14: «libellos... uitiatos... in pulchritudinis formam coegit, ut pulchriores de artificio corrigentis... processisse uideantur». Se sabe que Ildefonso, de fiarse en su *Vida* escrita por Julián, había compuesto un «liber cuartus» en prosa y versos, que contenía «epitaphia» y «epigrammata»: cf. A. BRAEGELMANN, *op. laud.*, pág. 163 sq. Sobre las añadiduras «elegantes» de Eugenio a la obra de Draconcio, cf. *sup.* nota 10. Mucho dista esta doble apreciación de la *pulchritudo* poética, de los matices del vocabulario jeronimiano (cf. *sup.* nota 5).

para con su predecesor que para expresar de manera un tanto matizada un gusto estético.

Aquel ideal de una palabra funcional, atenta al efecto producido más que a la belleza de la expresión, está arraigada desde hace tiempo en la tradición romana y cristiana. "En su discurso", decía San Agustín del orador cristiano, "que prefiera gustar por las cosas más que por las palabras" [21]. Tradición antigua también. Pues cuando se lee la descripción ildefonsiana de los efectos maravillosos de la oratoria isidoriana en los auditorios suspendidos de sus labios, no puede uno menos de recordar una página famosa del joven Cicerón heredada de sus estudios griegos: en el prólogo del primer libro del *De inuentione,* describe en efecto de manera comparable el poder civilizador de los más remotos oradores ordenando y amansando a las primeras comunidades humanas por el poder de una palabra creadora [22]. Cartas y sermones de los varones hispanos se encomiendan a la admiración de Ildefonso por la energía peculiar de una palabra que es instrumento directo de su acción pastoral. Tanto el enfoque estético de las obras literarias como la estimación del saber teorético retroceden, dentro de una visión amplia del "hombre ilustre", ante la urgencia de las tareas prácticas. De esta ordenación

---

[21] AVG. *doctr. christ.* 4, 28, 61: «In ipso etiam sermone malit rebus placere quam uerbis». Raíz ciceroniana en CIC. *Tusc.* 5, 11, 39: «Rem opinor spectari oportere, non uerba»; cristianización bajo la pluma de Cipriano, *ad Don.* 2 (primera página de crítica literaria y estética en la literatura latina cristiana): «uocis pura sinceritas non eloquentiae uiribus nititur ad fidei argumenta, sed rebus». El tema está en el prefacio de la *Vita Martini* de Sulpicio Severo, bajo la forma de una *deprecatio ueniae* dirigida a los lectores: «id a lectoribus postulabis ut res potius quam uerba perpendant»: cf. estudio del tema, a propósito de este texto, en nuestro comentario de la *Vita Martini,* París, 1968, t. 2, pág. 380 s.

[22] CIC. *inu.* 1, 2, 2, en particular: «qui dispersos homines... unum in locum congregauit... deinde propter rationem et orationem studiosius audientes ex feris et immanibus mites reddidit et mansuetos». Hay cierta «recurrencia» de los prestigios casi mágicos y míticos del orador en la descripción ildefonsiana. Se piensa en la cadena de oro del Ion de Platón, o mejor en la del Hércules Ogmios de los Galos, reuniendo los auditores vinculados a la boca del que les habla.

distinta de los valores, ya hemos podido darnos cuenta analizando los pocos juicios estéticos incluídos en el opúsculo isidoriano. Empobrecimiento del enfoque estético, primacía dada a una elocuencia funcional, tensión contradictoria entre la mera estética y la reducción de la palabra al papel de instrumento eficaz: henos aquí ante una evolución ya decisiva, limitándonos aún al marco estrecho de la historia y crítica literarias por las que se define la tradición del *De uiris illustribus* fundada por San Jerónimo. Pero también la concepción general de la vida intelectual se encuentra afectada por esta transformación. Tenemos de ésta dos ejemplos notables en los dos últimos capítulos del tratado. Los conocimientos astronómicos de Eugenio I se resuelven para Ildefonso en una "pericia" [23]. Es decir que, más que en los cálculos de la ciencia griega, hay que buscar un punto de comparación en un tratadito práctico como el *De cursu stellarum* de Gregorio de Tours en el siglo precedente. No se nota con menos curiosidad que, para dar idea de este saber, Ildefonso se refiere, con la misma expresión que para describir los efectos de la elocuencia isidoriana, al *stupor* causado en los auditores por la enseñanza de Eugenio [24]. En cuanto al "estudio de la sabiduría" admirado por Ildefonso en la persona de Eugenio II, ni hay que pensar en estudios de índole intelectual, tanto menos de carácter filosófico. O bien se ha de entender esta "filosofía" en el sentido corriente entre los cristianos desde el desarrollo del asceticismo monástico: el de vida monástica. De hecho, se trata aquí del retiro anacorético de Eugenio II cerca de las tumbas de los mártires zaragozanos, y *studia sapientae* se en-

[23] *De u. i.* 13: «Nam numeros, statum, incrementa decrementaque, cursus recursusque lunarum tanta peritia nouit, ut considerationes disputationis eius auditorem et in stuporem uerterent et in desiderabilem doctrinam inducerent». Pericia es ante todo experiencia y habilidad probada. Sentido práctico y primero es el del adjetivo en el consabido «peritus rei militaris». Bien corresponde aquí a la lectura práctica de las horas y días del computo eclesiástico, más que a una investigación astronómica desinteresada.

[24] Igual clisé «in stuporem uertere»: los ignorantes se maravillan tanto de la elocuencia de Isidoro como del saber astronómico de Eugenio I.

cuentra en coordinación inmediata con *propositum monachi*: la vida de Eugenio en Zaragoza no fue más que aprendizaje de la vida monástica [25]. Y si hemos de conceder que ha debido adquirir en alguna parte los conocimientos literarios que harán de él un escritor en prosa y en versos, más bien hemos de situar dichos estudios en las escuelas del monasterio de Agali o del obispado de Toledo.

Reseñando los aspectos tradicionalmente literarios del tratado ildefonsiano, llegamos a la doble convicción de que la profesión inicial del prefacio, el saludo a los maestros del género, de Jerónimo a Isidoro, no es puro alarde y concesión formal; pero también de que este enfoque ocupa un sitio reducido en las preocupaciones del autor, y revela cierto malestar ante el estetismo crítico heredado de la antigüedad. El "varón ilustre" según Ildefonso ya no es únicamente el escritor cristiano capaz de competir con los escritores paganos. Dicha problemática, heredada de la intención básica del prefacio jeronimiano, resulta para Ildefonso anticuada en gran parte. Jerónimo se interesaba por los que "transmitieron al recuerdo algún escrito sobre las Escrituras Sagradas", mientras que Ildefonso afirma que Jerónimo quiso reseñar "a los varones cuyos edictos y doctrinas ilustran y defienden la santa iglesia" [26]. Tal cambio supone una mutación, que nos incumbe estudiar ahora, en el mismo concepto de *uir illustris*.

---

[25] *De u. i.* 14: «Qui sagaci fuga urben Caesaraugustanam petens, illic martyrum sepulcris inhaesit ibique studia sapientiae et propositum monachi decenter incoluit». Este valor nuevo de la palabra «filosofía» primero aparece en los padres griegos de Capadocia: cf. A. M. MALINGREY, *Philosophia, Etude d'un groupe de mots dans la littérature grecque...*, París, 1961, pág. 259. De allí, pasa también con el monasticismo en el Occidente esta mutación de sentido. El «estudio de la sabiduría» viene así a designar aquí el «noviciado» de Eugenio cerca de las tumbas de los mártires.

[26] HIER. praef.: «Hortaris, Dexter, ut... omnes qui de scripturis sanctis memoriae aliquid prodiderunt tibi breuiter exponam...» Y explica más allá que su tarea se parece a la de Cicerón en el *Brutus*: «id ego in ecclesiae eius scriptoribus enumerandis... inpleam». Precisa Ildefonso en su prefacio: «Virorum adnotationem illorum, quorum edictis atque doctrinis sancta ecclesia toto terrarum orbe diffusa illustratur in bonis atque defenditur ex adversis... Hieronymus... plene

Tal mutación, sea dicho primero, no es nada una generación espontánea. Todo lo contrario: es volver al concepto mucho más amplio de "varón ilustre" que había sido el de Cornelio Nepos y de Plutarco: cuajaba en las figuras ideales del héroe y del sabio desde la Grecia, del general ilustre, del hombre político y del orador en Roma, más también de las distintas encarnaciones de la santidad cristiana. Aquí es donde, para atender la génesis histórica del concepto ildefonsiano de *uir illustris*, tenemos primero que echar una mirada al desarrollo de la biografía cristiana latina en los tres siglos que han precedido, deteniéndonos sobre las obras más recientes que han podido ejercer una influencia más directa sobre el ideario del escritor toledano.

Tres tipos ideales de la perfección cristiana se habían impuesto sucesivamente a la imitación de las comunidades cristianas antiguas: los del mártir, del santo obispo, del asceta. De donde otros tantos tipos de biografías ejemplares, cuyos prototipos han sido la *Passio Perpetuae et Felicitatis*, la *Vida de Cipriano*, la *Vida de Antonio*. Por un fenómeno de espiritualidad cumulativa que se refleja en una biografía que podríamos llamar sintética, los tres ideales han venido a confundirse en la figura compleja del obispo monje, realizando aún el primer ideal por el "martirio cotidiano" de la ascesis. Este encuentra su prototipo espiritual y literario en la figura ejemplar del monje y obispo San Martín Turonense, estilizada con mano maestra por Suplicio Severo en su *Vida de San Martín* hacia el año 397. En esta obra capital en que acaba la biografía antigua y nace ya la hagiografía de tipo medieval, tenemos el arquetipo a partir del cual tenemos que entender el proyecto literario de Ildefonso de Toledo. El monje obispo Turonense, partido entre su profesión monástica en Marmoutier y su oficio pastoral en Tours, tiene como su "duplicado" hispano en la figura de Heladio, monje obispo toledano, abad de Agali y luego obispo de Toledo. Juntando a las dos figuras,

---

dicitur adnotasse». No hay duda posible sobre el sentido imperativo de *edictum* = proclamación u ordenanza en el latín cristiano: cf. A. BLAISE, *Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens*, s. v.

sólo pretendíamos poner de relieve la continuidad de un tipo preciso de varón eclesiástico que ya tenía dos siglos y medio de existencia literaria en el momento en que escribía Ildefonso. Luego hemos venido a preguntarnos sí, esbozando la vida de Heladio, Ildefonso no tenía en la memoria la carrera ejemplar del obispo de Tours. En efecto, así como Martín, Heladio había empezado por una carrera política en la corte de Toledo, lo mismo que Martín por una carrera militar en las legiones romanas. Hay más: una frase de Ildefonso nos llama peculiarmente la atención. Heladio, dice, "bajo el hábito seglar cumplía igualmente la profesión y el obrar de un monje" [27]. Dicha afirmación es simétrica del elogio que Sulpicio hace de la vida de Martín en la milicia, "vida tan frugal que ya en aquel tiempo se creyera que fuera no un soldado, sino un monje" [28]. Las circunstancias son distintas, pero la idea es la misma. Es la que ponía furioso a San Jerónimo cuando, apuntando probablemente la *Vida de San Martín*, ironizaba contra el panegirista de un soldado "trayendo ante los poderosos del siglo una cara pálida de ayunos, y, bajo el uniforme de uno, militando para otro"... [29]

En todas formas, cualquier interpretación que se quiera

[27] *De u. i.* 7: «Hic, cum regiae aulae illustrissimus publicarumque rector existeret rerum, sub saeculari habitu monachi uotum pariter explebat et opus». Y el autor cuenta probablemente un recuerdo personal, cuando evoca, por decirlo así, los «ejercicios espirituales» que el poderoso funcionario de la corte venía a hacer retirándose del mundo algunos días en Agali, llevando la vida de los monjes.

[28] SVLP. SEV. *Vita Martini*, 2, 5: «Nam frugalitatem in eo laudari non est necesse, qua ita usus est ut iam illo tempore non miles, sed monachus putaretur». Cp. también Ildefonso (n. prec.) «monachi *uotum explebat* et opus» con *Vita Martini*, 2, 4, «eremum concupiuit *fecissetque uotis satis*».

[29] HIER. *epist.* 60, 9: «Referret, inquam, alius quod in palatii militia sub chlamyde et candenti lino corpus eius cilicio tritum sit, quod stans ante saeculi potestates lurida ienuniis ora portauerit, et ad hoc habuerit cingulum ut uiduis, pupillis, oppressis, miseris subueniret». Y añade con mal humor: «mihi non placent dilationes istae inperfectae seruitutis Dei». Es verdad que no conocía todavía en aquel siglo la institución de los legos «conversos», a la que parece suponer la frase ildefonsiana sobre la vida de Heladio antes de su entrada al monasterio de Agali: «converso» y «oblato» a la vez.

dar de este curioso encuentro entre Sulpicio e Ildefonso, tenemos que contar con el hecho que el escritor toledano conoció la figura del obispo monje y taumaturgo por dos obras mucho más cercanas de él en el tiempo: *las Vidas de los padres de Mérida* del diácono Paulo Emeritense, y sobre todo —pues los cita expresamente en su capítulo primero— los *Diálogos* de Gregorio Magno [30]. Ambas celebraban tipos de santidad parecidos a los que proponen los capítulos ildefonsianos —sobre todo toledanos—; ambas se referían a un concepto de "padres" indudablemente sacado de las famosas *Vidas de los padres del desierto* traducidas por Rufino; ambas debieron su concepción al espíritu de emulación que había empujado a Sulpicio a mostrar en Martín Turonense el "Antonio de Occidente". ¿Cómo no se hubiera sentido Ildefonso movido también por el deseo de mostrar que los "padres de Toledo" podían a su vez competir con los "padres de Mérida", y sobre todo con los *patres Italici* tan pintorescamente reseñados en los anecdóticos *Diálogos* de Gregorio Magno?

Habiendo delineado a grandes rasgos las tradiciones biográficas cristianas que Ildefonso pudo conocer, —y conoció a lo menos por los *Diálogos* gregorianos—, podemos entender mejor las causas de transformación del "varón ilustre" bajo la pluma del Toledano.

Nos falta ahora volver al texto para desentrañar mejor este nuevo concepto. Ya se precisa su perfil en los principios de la obra. La primera definición de estos varones que "ilustran y defienden... la iglesia por sus edictos y doctrinas" precisa

---

[30] Sería raro que Ildefonso no conociera a las *Vidas patrum emeretensium,* precisamente nacidas del deseo de competir con los *Diálogos* de Gregorio Magno, como lo dice explícitamente el prefacio de la obra emeritense: cf. p. 136-137 Garvin. Han sido escritas antes de la mitad del siglo VII: cf. p. 5 Garvin. En cuanto a los *Diálogos,* cf. ILDEF. *De u. i. l*: «De uitis patrum per Italiam commorantium edidit etiam libros quattuor... In quibus libris quanta diuinitatis lateant sacramenta et in amore caelestis patriae mira documenta, studiosus potest facile cognoscere lector». Bajo el pretexto de completar a Isidoro, Genadio y Jerónimo, puede conjeturarse que su *De u. i.* intenta también competir a la vez con las dos obras dedicadas a unas peculiares *Vitae patrum.*

varios rasgos ausentes del concepto jeronimiano: los "edictos" pasan antes de la "doctrina" como la acción ante el saber, el "varón" será hombre de acción antes que de pluma; la defensa e ilustración de la iglesia sustituye la ciencia exegética alabada por Jerónimo en sus "*uiri illustres*"; el criterio eclesial sustituye el criterio bíblico (o, mejor dicho, biblista); en fin, la preocupación apologética y aún polémica reemplaza la mira más serena del historiador y crítico de la literatura cristiana: otro acento puesto en un concepto funcional de la literatura. El varón ilustre también es un "hombre excelente" [31]. Tal equivalencia nos reenvía al concepto romano de *uir bonus*, llevado al extremo del *uir optimus* en Ildefonso. Adquirimos una precisión mayor en las añadiduras de Ildefonso al capítulo de Isidoro sobre Gregorio Magno. Este es para Ildefonso el dechado acabado: "Esclarecido y sublime por la perfección de todos los méritos, excluye cualquier comparación con varones ilustres... Venció en efecto a Antonio por su santidad, a Cipriano por su elocuencia, a Agustín por su sapiencia" [32]. Este hermoso tricolon no se ha de enjuiciar como mera hipérbole y retórica gratuíta. Determina en efecto un orden de valores que merece reflexión. Ante todo la santidad, y la santidad ascética: tanto vale eso para el antiguo monje de Agali como para el antiguo monje del Monte Celio. De los siete toledanos reseñados por Ildefonso, los cuatro últimos han sido monjes de Agali como los dos Eugenios, sino abades como Heladio y Justo; el primero citado, Asturio, terminó de anacoreta cerca de los mártires de Compluto como Paolino de Nola cerca de San Félix; y el segundo, Montano, ha dado pruebas de taumaturgia.

---

[31] Definición inicial de «aquellos varones»: cf. texto *sup.* n. 26. El concepto de hombre excelente sirve a Ildefonso para resumir a su manera el *De u. i.* isidoriano: «Quosque uiros optimos inuenit (Isidorus) in adnotationem subiunxit».

[32] Adiciones originales en *De u. i.* 1: «Ita enim cunctorum meritorum claruit perfectione sublimis ut, exclusis omnibus illustrium uirorum comparationibus, nihil illi simile demonstret antiquitas. Vicit enim sanctitate Antonium, eloquentia Cyprianum, sapientia Augustinum». Tal afirmación sería «exagerada en demasía» («viel zu überschwenglich») según Von Dzialowski, p. 132, que juzga sin explicar.

Después de la santidad viene la elocuencia: ya se perfila otra vez esa preferencia por el género literario de la oratoria, y por la palabra hablada a expensas de la palabra escrita. Al mismo tiempo, la evocación de Cipriano yuxtapone el ideal de la santidad episcopal al de la santidad ascética, precediendo ambas a la perfección de la doctrina, de la teoría, pudiéramos decir aún del pensamiento teológico filosófico: es decir cuanto abarca el concepto de "sapiencia" y simboliza la figura de San Agustín. Claro es que sería injusto pretender sacar de esta trilogía la idea de un menosprecio cualquiera de Ildefonso para con el obispo de Hipona.

Tenemos que representarnos la apreciación de Ildefonso en este punto como conforme al bello dístico de la biblioteca de Isidoro que equiparaba Gregorio a Agustín en estos términos: "Cuanto estás esclarecida, Hipona, por tu maestro Agustín, tanto Roma por su pastor Gregorio" [33]. Nótese de paso, además, cómo la oposición del pastor al maestro marcaba con tino el acento distinto de ambos ingenios, bajo una forma que la triple fórmula de Ildefonso no desmiente.

La tarea del autor será, pues, si juntamos dos expresiones varias veces repetidas por él en el transcurso del tratado, "encomendar a la memoria" los "ejemplos de virtudes" dejados por los varones ilustres [34]. En estos giros enfáticos, nos

---

[33] ISID. *uers. in bibl.*, poema 12: «Quantum Augustino clares tu, Hippone, magistro, Tantum Roma suo praesule Gregorio». Sobre la influencia gregoriana en Leandro y Isidoro, cf. nuestro *Isidore de Séville et la culture classique dans l'Espagne wisigothique*, París, 1959, sobre todo t. 2, p. 842 sq. La veneración entusiasta de Ildefonso por Gregorio procede primero del ejemplo dejado por Isidoro, como su cap. 1.° se apoya literalmente, aunque en parte, sobre el capítulo isidoriano dedicado al papa.

[34] «Memoriam commendare» aparece ya bajo tres formas ligeramente distintas en el prefacio: «Hieronymus... diuersitates opusculorum... in laudabilem... memoriam... commendauit», y, al fin, «Quare illos humanae memoriae, ex qua labi poterant, tenaciter commendaui», después de «offerentium commendem fideli obsequela memoriam». La vida de San Millán por Braulio (cap.12) «memoriam huius... commendat pariter et illustrat»; en fin las obras de prosa y verso de Eugenio I (cap. 14) «eius... tenaciter sanctam ualuerunt commendare memoriam». El grupo «uirtutum exempla» aparece en las noticias de

encaramos otra vez con la superposición compleja de varios estratos semánticos que conviene distinguir con cuidado. El más profundo es el deseo antiguo y pagano de inmortalizarse inmortalizando a los hombres ilustres. Estas son las dos metas que se proponía el historiador pagano; su expresión más clásica en latín se encuentra en los prefacios de Salustio. Ildefonso hereda este primer tema, el de la inmortalización del escritor por su obra, a través de la versión cristianizada que pudo leer en el prefacio de la *Vita Martini* de Sulpicio: el varón santo que celebra el escritor le salvará por su intercesión poderosa y le llevará a gozar en Dios de la bienaventuranza eterna [35]. Ildefonso expresa tal idea en su prefacio: ha escrito "para ser unido con la buena memoria de aquellos, de quienes se encuentra separado por sus malas obras"; no cabe duda, a la vista del carácter tradicionalmente funerario de la fórmula *bonae memoriae*, que Ildefonso piensa aquí en su eternidad. Y la idea se precisa con la metáfora de la introducción el templo divino por los oferentes: a todos ruega "que le introduzcan en la bondad divina" [36]. Por otra parte, tanto

---

Donato (4), Heladio (7), y el vecino «uirtutum meritis» en la de Eugenio II (14). La ejemplaridad de la vida y virtudes es tema recurrente y constante en las *Vidas de los Padres de Mérida* tanto como en los *Diálogos*.

[35] SVLP. SEV. *Vita Martini*, 1, 6: «aeternum a Deo praemium exspectemus, quia, etsi ipsi non ita uiximus ut exemplo aliis esse possimus, dedimus tamen operam ne is lateret qui esset imitandus». Cf. nuestro comentario en *Sources chrétiennes*, t. 134, 1968, pág. 394 sq.

[36] *De u. i.*, prefacio: « orsu linguae quo potui subnotaui, ut illorum bonae memoriae iungar a quibus praua operatione disiungor. Et qui cum illis in templo Dei non infero doctrinae copiam, offerentium commendem fideli obsequela memoriam, obsecrans omnes ut me diuinae ingerant pietati». Para el valor formulario y funerario de «bonae memoriae», cf. *Thesaurus Linguae Latinae*, s. v. *memoria*, t. 8, 5, pág. 673, 76; en España, cf. 72 y 225 en la recopilación epigráfica de Vives. La idea fundamental es la de la intercesión de los santos, como aparece ya en Prudencio, *Peristefanon*, por ej. 2, 577 sq.: «indignus... per patronos martyres potest medellam consequi». La imagen de la página de Ildefonso es la de la presentación al templo de las ofrendas por la mediación sacerdotal de los santos difuntos. Así se transforma en una perspectiva cristiana el «memoriam nostri quam maxume longam efficere» de Salustio.

el giro "encomendar la memoria" como el grupo "los ejemplos de las virtudes" arraigan en una tradición antigua, largamente atestiguada hasta la antigüedad tardía [37]. Todo aquí sería de comentar palabra por palabra. Pero esos mismos valores antiguos han de ser enjuiciados. Sobre todo, a través de sus formas más tardías y cristianizadas: es decir las que conoció más directamente Ildefonso y, como tales, las que nos dejan atisbar mejor lo que sobreentendía a este vocabulario tradicional.

Gregorio Magno es el que, en su *Regla pastoral,* encomienda "meditar de manera initerrumpida en la vida de los antiguos" y "considerar sin tregua los ejemplos de los padres" [38]. Los *Diálogos* de Gregorio corresponden a la aplicación de tal precepto: dice el prefacio de tal obra que quiere contar la vida de aquellos quienes, en Italia, "brillaron por sus virtudes", pues, prosigue Gregorio, "no poca edificación nace de la memoria de las virtudes" [39]. ¿De qué "virtudes" se trata? Empezando por el sentido latin antiguo, no se puede descartar

[37] La alianza «memoriam commendare» se encuentra en PLIN. *epist.* 3, 5, 4; SVET. *Otho,* 10, 2; AMM. 20, 8, 17; clara es la declaración de Avieno, *fab.* prooem.: «quonam litterarum titulo nostri nominis memoriam mandaremus». Ejemplos más numerosos de «uirtutum exempla» (p. ej. VELL. 2, 116, 2, o el epicedio de Druso, 355), cristianos en CYPR. *epist.* 39, 3 («uirtutis ex.») y 4 («uirtutum pariter et morum... exempla») a propósito del heroísmo ejemplar de los mártires: por este medio se transmiten valores y vocablos del heroísmo romano. Esta tradición romana antigua persiste en boca de Ausonio 419, 75: «abundant in te ea bonitatis et uirtutum exempla».

[38] GREG. M. *reg. past.* 2, 2: «antiquorum uitam sine intermissione cogitare... Nam sacerdos irreprehensibiliter graditur, cum exempla patrum praecedentium indesinenter intuetur, cum sanctorum uestigia sine cessatione considerat». La intención gregoriana llama nuestra atención en otra faceta del tratado ildefonsiano: su función pedagógica y moralizante de «historia santa» al uso de la formación del clero. Cf. *ib.* 3, 5: «Illos plerumque ratiocinationis argumenta, istos nonnumquam melius exempla conuincunt»; comparar con autor de la *Epistula a los Hebreos,* «cum solis exemplis quosdam trahendos cerneret».

[39] GREG. M. *dial.* 1, praef., *PL.* t. 77, c. 153ᵃ: «non dispar aedificatio oritur ex memoria uirtutum» y prosigue Pedro, el interlocutor de Gregorio: «Et sunt nonnulli quos ad amorem patriae caelestis plus exempla quam praedicamenta succendunt».

primero un sentido ético de la palabra. Este concepto romano ya aparece cristianizado en las obras de Cipriano, e Ildefonso está demasiado atento a las calidades de hombres de acción que desplegaron sus varones, para olvidarse de alabar a la moralidad superior de dichos varones. Materialmente, además, tanto la importancia que concede a la noción y palabra de "ejemplo" como la expresión, por él también empleada, de "méritos de su vida", nos aseguran de ello. Estas vidas son "ejemplares" y constituyen un enseñamiento (*documentum*)[40]. En esto, Ildefonso permanenece fiel a la tradición filosófica que infundía un contenido moral en el género literario de la biografía: la vida es reseñada para ser modelo de vida al uso de la posteridad.

Sin embargo, desde el desarrollo de los temas taumatúrgicos en las biografías ascéticas (y primero en los Actos apócrifos de los Apóstoles), no se concebía santidad que no se acompañara y manifestara por los poderes sobrenaturales de hacer milagros. Aquí tropezamos con un tercer estrato semántico: el de las *dunámeis* del *Nuevo Testamento,* precisamente traducidas al latín por la palabra "virtudes". Este valor ambiguo de la palabra nos aparece en el prefacio de los *Diálogos* gregorianos, en la expresión de "signos y virtudes"[41]. Y consta que la gesta de los *padres Italici* nos cuenta precisamente a me-

---

[40] A la frase que acabamos de citar en la nota precedente parece corresponder efectivamente el juicio de Ildefonso sobre el interés de los *Diálogos* (en su *De u. i.*, cap. 1): «in amore caelestis patriae mira documenta». Enseñanza de un tipo superior, espiritual, que abarca tanto la simple ética como las razones que empujan a la fe: recordemos en efecto que ya Tertuliano, *adu. Marc.* 3, 3, por «documenta uirtutum» alude a las pruebas de la divinidad de Cristo que constituyen sus milagros. Con esta precaución, el paralelo que acabamos de señalar parece orientar hacia la idea más precisa del valor ético de los ejemplos, sin que el matiz de «pruebas de la fe» se pueda descartar.

[41] En sentido inequívoco de: milagros y poderes taumatúrgicos; cf. *dial.* ib. c. 152[d]: «Nam ualde in Italia aliquorum uitam uirtutibus fulsisse cognoui... Et quidem bonos uiros in hac terra fuisse non dubito, signa tamen atque uirtutes... ita sunt hactenus silentio suppressa». La oposición enre la alta moralidad («bonos uiros») y las «virtudes taumatúrgicas» («signa atque uirtutes») no deja lugar a duda. Ni tampoco el carácter bíblico de esta expresión (cf. *Hebr.* 2, 4).

INSTITUTO PROVINCIAL DE INVESTIGACIONES Y ESTUDIOS TOLEDANOS
Toledo

nudo su "vida y milagros", sus virtudes morales y sus poderes de taumaturgos. Igual pasa con la trama de las *Vidas de los Padres de Mérida.* Esta veta milagrosa no está ausente del tratado de Ildefonso. Es la que el autor se apresura a explotar a favor de los obispos de Toledo: de los siete que reseña, cinco han sido favorecidos de estos poderes. Asturio realiza en Compluto una invención de cuerpos de mártires que se compareja con la de Gervasio y Protasio por Ambrosio de Milán [42]. Montano se purga de una calumnia portando en el pliegue de su vestido unos carbones ardientes que no le hacen daño [43]. En fin, pierden el sentido cuantos se atreven a insultar a Heladio, Justo, Eugenio I, demostrando por el castigo divino que sufren el poder divino y temible de dichos obispos. Hay en estas tres anécdotas del diácono Justo, del sacerdote Geroncio, del diácono Lucidio un romanticismo siniestro y brutal, más conforme al concepto veterotestamentario de un Dios justo y vindicativo que no a la bondad y misericordia de Cristo, tal y como se manifiesta en los milagros de los "padres itálicos" de Gregorio [44]. Donato y Nonito siguen operando mi-

[42] *De u. i.*, cap. 2: el paralelo ha sido hecho por Dom Lambert en su artículo del *DHGE* dedicado a Asturio; ya lo había notado el P. FLOREZ, *España sagrada,* Madrid, 1750, t. 5, pág. 240a: «fue igual en esto a Ambrosio y otros santos».

[43] No es nuestra intención estudiar aquí a fondo la tipología y el sentido histórico de estos milagros. La ordalia de Montano se relaciona directamente con el recuerdo de VVLG. *prou.* 6, 27 y 29: «Numquid potest homo abscondere ignem in sinu suo ut uestimenta illius non ardeant ? (...) Sic qui ingreditur ad mulierem proximi sui, non erit mundus cum tetigerit eam». ¿Ordalia real o leyenda bordada en el recuerdo de una calumnia disipada por el santo hombre? En todas formas la relación entre el «milagro» y el texto bíblico parece innegable. Para estos milagros relativos a un fuego, el P. de Gaiffier tiene la bondad de señalarme los estudios de P. BROWE, *De ordaliis,* Roma, 1932 y 1933; E. C. BREWER, *Dictionary of miracles,* s. v. *fire* (London, 1884); enfin C. GRANT LOOMIS, *White Magic,* 1948.

[44] La *Regla pastoral* encomienda precisamente mezclar firmeza y misericordia (cf. 2, 6s. f.). Por otra parte, no se puede encontrar en los *Diálogos* ningún ejemplo donde, a la diferencia del texto ildefonsiano, la venganza divina no haya cedido a cualquier deprecación misericordiosa de parte del santo vengado por Dios. El P. de Gaiffier, consultado sobre este particular, tiene la bondad de recordarme el hecho que,

lagros después de su muerte: aquí se trata de milagros operados por sus reliquias, comparables a cuantos nos cuenta Gregorio Turonense en la Galia del siglo precedente [45].

Esta preocupación por las formas contemporáneas del concepto de santidad ilustre no impide que Ildefonso se quede sensible a unos cuantos aspectos más humanos de la gloria, y siga fiel a un concepto más antiguo que bíblico de una gloria mundana. Curioso es, por ejemplo, un tema heredado de la tópica del "hombre divino", del théios anèr" antiguo, a través de su correspondiente hagiográfico: el tema de la prestancia (sino de la belleza) física del "varón ilustre" vuelve cinco veces en su corto catálogo [46]. Así, percibimos en este *De uiris*

---

cuantos más tardías son las *Pasiones* de mártires, tanto más vindicativos se muestran las víctimas perseguidas en contra de sus perseguidores. Es un hecho curiosamente análogo en su espíritu al dramatismo sin caridad de estos tres casos de «venganzas» sin esperanza ni merced.

[45] Donato, cap. 4: «Hic et in praesenti luce subsistens et in crypta sepulcri quiescens signis quibusdam proditur effulgere salustis...» E Ildefonso registra la importancia de un culto local de sus restos. Fórmula muy vecina para Nonito de Gerona, cap. 10: «Hic et in corpore degens et in sepulcro quiescens fertur salvationis operari uirtutes». Estos dos casos tienen que ser situados dentro del marco general del culto de los santos en la alta Edad Media occidental. Otro aspecto de la competición con los «Patres Italici» de Gregorio Magno; recuerda en otros tiempos la emulación entre «pasiones» italianas y españolas en el *Peristephanon* de Prudencio. Aquí sólo nos interesa el hecho de que el «varón ilustre» también es para Ildefonso el que hace milagros en vida y después de su muerte; metamórfosis del «théios aner» que pasa primero por los milagros de los monjes de Egipto: nótese que Donato y Nonito son ambos monjes, como Ildefonso nos lo cuenta explícitamente.

[46] Cuatro veces en el sentido antiguo tradicional: la personalidad transcendente del «hombre divino» transparente aun en su aspecto exterior, y la prestancia de su porte, y su fisonomía (para el tema, cf. el recientemente reeditado libro de L. Bieler, *Théios anèr*). Este es el caso de Justo (cap. 8), «uir habitudine corporis ingenioque mentis decorus atque subtilis», de Isidoro (cap. 9), «uir decore simul ac ingenio pollens», de Conancio (cap. 11), «uir tam pondere mentis quam habitudine speciei grauis», de Eugenio I° (cap. 13), «moribus incessuque grauis, ingenio callens». A pesar de sus variaciones, la identidad del tópico se impone en su forma antitética. Por cierto, este tópico está

ilustribus unas afinidades precisas con la rica y larga tradición de los géneros literarios biográficos, destacándose con precisión la influencia de las biografías cristianas, y sobre todo las de santos obispos, ascetas y taumaturgos, de la *Vida de San Martín* a los *Diálogos* de Gregorio Magno. Comprendemos así mejor que muchas particularidades del *De uiris illustribus* resultan de que Ildefonso ha ensanchado su tema. Volviendo al concepto más clásico, en que la noción de *uir illustris* rebasaba ampliamente el estrecho marco de las noticias críticas sobre determinados y contados escritores, no se aleja por tanto del ideario vivo de su tiempo. Ya notamos lo mucho que este renuevo debía en efecto a las ideas gregorianas. Sólo nos falta ahora internarnos más adelante en esta pista para percibir la unidad profunda que enlaza en la obra tan distintos temas.

reducido aquí a sencillísima expresión. Nada común con la enumeración sinonímica del retrato de Renovato de Mérida en *Vitas patr. emer.* 5, 14, 4: «procerus corpore, forma prespicuus, statura decorus, obtutu gratus, etc...». Ni aún con la semblanza convencional de San Martín en su *Vida,* 27, 1: « caelestem quodammodo laetitiam uultu praeferens, extra naturam hominis uidebatur». Más comparable, por su carácter a la vez sintético y antitético, es el triple retrato de Masona en las *Vitas patr. emer.* 5, 2, 2, «moribus sanctis ornatus habituque magni decoris pulchrificatus»; *ib.* 5, 6, 8: «tranquilla mente, constanti animo, hilari uultu ut erat semper solitus»; ib. 5, 3, 7 (sin la acostumbrada antítesis): «ut erat semper obtutu gratus, iocundo uoltu». Más cercana a estas descripciones es en nuestro texto un quinto ejemplo, el de Juan de Zaragoza (cap. 6): «tam largus et hilaris dato quam hilaris et uultu». Esa *hilaritas* es la alegría divina que, como lo subrayó Bieler en el susodicho estudio, ya caracterizaba el semblante del «hombre divino» en la aretalogía antigua. Se notará en fin una última excepción a estos elogios positivos en nuestro tratado. En efecto el tema se encuentra enrevesado, en una perspectiva ascética, en el retrato de Eugenio II (cap. 14), obispo a pesar suyo y de apariencia física mezquina: «Fuit namque corpore tenuis, puruus robore, sed ualide feruescens spiritus uirtute». Esta nueva antítesis entre el exterior miserable del hombre de Dios y su «virtud» interior se sitúa ya no en la tradición antigua del «hombre divino», sino en la del desprecio ascético al cuerpo. Comparar, en la escena de la elección episcopal de Tours, los reproches dirigidos a Martín, en su *Vida,* 9, 3, «contemptibilem esse personam, indignum esse episcopatu hominem uultu despicabilem, ueste sordidum, crine deformem». En el mismo sentido: GREG. M. *dial.* 1, 5.

Con razón se ha observado que Ildefonso declaraba su intención de completar la noticia gregoriana del *De uiris isidoriano*. Repetía esta intención, ya declarada a principios de su prefacio, en medio de esta misma noticia que constituye su primer capítulo, con la cláusula "omitidos los opúsculos de los que hace mención Isidoro de beata memoria" [47]. Pero no se ha notado bastante que esta declaración seguía precisamente la reproducción integral de la corta noticia dedicada por Isidoro a la *Regula pastoralis* de Gregorio. Esta repetición exacta constituye, a nuestro juicio, la llave de toda la obrita de Ildefonso. Los trece varones que *siguen* a Gregorio en el tratado ildefonsiano han sido enfocados por el autor como otros tantos ejemplares valiosos del dechado vivo que glorifica el capitulo primero. Más precisamente, la tesis fundamental que constituye como el eje en que descansa toda la obra, asegurando su unidad, nos parece ser la siguiente: estos abades y obispos han sido las encarnaciones diversas y diversamente perfectas, del ideal del *pastor* propuesto por Gregorio Magno en su *Regla pastoral*. La fidelidad parcial de Ildefonso a las normas del género, la modificación debida a las influencias de los géneros biográficos, las miras de política eclesiástica: estos aspectos diversos, a menudo contradictorios, de la obra no nos pueden proporcionar una solución tan plenamente satisfactoria como la constante referencia al "pastor" gregoriano.

Esta es, primero, la mejor justificación, porque la más profunda, de cuantas lanzas rompe Ildefonso a favor de los varones que no dejaron ningún escrito. Este aparente escán-

---

[47] *De u. i.* 1: «exceptis opusculis, de quibus Isidorus beatae memoriae mentionem facit». El tono de veneración de la claúsula «beatae memoriae» es notable, pero difícil de apreciar en su contenido exacto. Compárese con la variación sinonímica de los epítetos en el célebre epitafio de los obispos sevillanos y su hermana (272 Vives): «felicis memorie Leander... sancte memorie Isidorus... pie memorie Florentina...» Fórmula pues, y por decirlo así, de «cortesía funeraria». Y el empleo formulario de *beatus* y *beatissimus* como meros títulos de cortesía, ya en los encabezamientos de las cartas entre «varones eclesiásticos» del siglo IV, no permite sacar aquí conclusión alguna en favor de los principios de un culto de San Isidoro, que el CONC. *Tol.* XV (a. 688), pág. 462 Vives, se limita a llamar «doctor egregius».

dalo —cuando uno no se refiere más que a las tradiciones estrictas del género en su forma jeronimiana—, ya se matiza cuando se piensa en la destreza con que, en tiempos mucho más letrados, Sulpicio Severo había salvado ya tal dificultad con el asceta Martín Turonense[48]. Pero se entiende mucho mejor tal actitud cuando nos referimos a la oposición establecida por Gregorio Magno entre actos y palabras del pastor, dándose la superioridad a las obras sobre las palabras: "Sea el pastor distinguido por su obrar y enseñe por su vivir la vía de la vida, para que el rebaño... avance mejor por los ejemplos que por las palabras"[49]. Tal precepto del tercer libro de la *Regla pastoral* permite enfocar en su verdadera luz la extraña frase de Ildefonso sobre Heladio, que parece primero lanzada en tono de desafío: "Se negó a escribir porque cuanto hubiera tenido que escribir, la página de su obrar cotidiano lo enseñó"[50]. No se trata de pragmatismo romano, con una pizca de

---

[48] Insistiendo, en la *Vida,* 25, 6, en la riqueza, gravedad y dignidad de sus «collationes» personales con el autor, en su destreza y tino en la resolución de las dificultades exegéticas, en su ciencia e ingenio, y aún en «la pureza de su elocución»...

[49] GREG. M. *reg. past.* 2, 3: «Sit rector operatione praecipuus, ut uitae uiam uiuendo denuntiet, et grex qui pastoris uocem moresque sequitur per exempla melius quam per uerba gradiatur... ut non solum sit operatio utilis, sed singularis»; y *dial.* 1, 12 (con antítesis entre ética y taumaturgia, inclinando en favor de la primera): «Vitae namque uera aestimatio in uirtute est operum, non in ostensione signorum» (el griego traduce aquí justamente por la oposición entre *érgon dynámei y seméion epidéixei*).

[50] *De u. i.* 7: «Scribere renuit, quia quod scribendum fuit, quotidianae operationis pagina demonstrauit». Llama en primer lugar la atención en esta frase, la palabra típicamente gregoriana *operatio*: además de los dos empleos en la citación de la *Regla* en la nota precedente, cf. p. ej. *moral.* 18, 5, 9-10 y 19, 30, 56; también el valor de *opus* en los *Diálogos* (ej. en n. precedente) o en *moral.* 21, 21, 33; o el de *operari* en *moral.* 22, 19, 45. Las referencias a los *Moralia* me han sido comunicadas por Cl. Dagens, que prepara un estudio sobre *Grégoire le Grand docteur de l'experience interiecure.* La metáfora de la «página de la vida» tiene que ser relacionada con la grande nebulosa imaginativa del *simbolismo del libro* al que E. R. CURTIUS, *La littérature européeme et le Moyen Age latin* (trad. fr.), París 1956, dedicó su cap. XVI, sobre todo, pág. 380 que nos refiere

cinismo, tampoco de perversión del género literario *De uiris illustribus*, ni de pérdida del sentido literario o de obscurantismo cerrado. Se trata de preferir la acción pastoral y el testimonio directo de la vida a unos preceptos abstractos. Se trata de volver a una revisión radical de la actividad literaria en un tiempo en que tal actividad parece a menudo "juego de príncipes" y diversión de los problemas más urgentes.

De donde la concepción utilitarista, mejor dicho funcional, del acto de escribir, que le hace apreciar sobre todo a Ildefonso los escritos directamente empeñados en la vida de la iglesia: así, por ejemplo, las cartas de Montano, "compuestas para provecho de la disciplina eclesiástica" [51]. Este tema de la *utilitas ecclesiae* resurgirá, de manera significativa, en la *Vida de Ildefonso* por Julián, que celebra los libros del Toledano como unos dones publicados por Dios "para la utilidad de su iglesia" [52]. Así se prolonga, bajo unas formas nuevas, la

---

al mártir de PRVD. *perist.* 10, 11, 19, «inscripta Christo pagina»-«página escrita para Cristo», según la mejor interpretación de Hl. THRAEDE, *Studien zur Sprache und Stil des Prudentius*, Göttingen, 1965, pág. 136. Con la frase de Heladio hacen pareja en nuestro tratado las dos sobre Asturius (cap. 2), «uir egregius assignans opera uirtutum plus exemplo uiuendi quam calamo scribentis», y Nonnitus (cap. 10), que «rexit ecclesiam Dei meritorum exemplis amplius quam uerborum edictis»: comparar GREG. M. *reg. past.* 3, 40: «praedicator quisque plus actibus quam uocibus insonet et *bene uiuendo* uestigia sequacibus imprimat potius quam *loquendo* quo gradiantur ostendat».

[51] *De u. i.* 3: «Scripsit epistolas duas ecclesiasticae utilitatis disciplina consertas». Mi traducción supone la corrección del texto reproducido en Von Dzialowski en «ecclesiasticae utilitatis disciplinae» o «ecclesiasticae utilitati disciplinae» (genitivo salustiano de fin, o dativo de interés). En todas formas, la idea de «hacerse útil a la iglesia» parece fuera de duda: estas cartas han sido instrumento de acción pastoral, ordenado al provecho de la disciplina eclesiástica, y admirado como tal por Ildefonso.

[52] Félix, *Vita Ildefonsi*, 6: «summam librorum eius, quos per eum Deus ad utilitatem ecclesiae suae deprompsit, istinc lector addisce...» No se olvidará que en el *De u. i.* de Isidoro la idea de utilidad no es ausente, pero no se relaciona precisamente con la Iglesia, y se presenta dos veces bajo la fórmula «ualde útilem» respectivamente aplicada a la crónica de Juan Biclarense y a una carta (también!) de Eutropio de Valencia, en los dos últimos capítulos de la obra (31 y 32). La «ecclesiae utilitas», según Genadio (cap. 17), en la justificación opuesta por

vieja reivindicación de las filosofías helenísticas por la superioridad del vivir sobre el saber, y la desconfianza ante una cultura gratuíta alejada de la vida. Pero no se olvidará tampoco la matización ya antigua del *utile* por el *honestum*.

Este ideal gregoriano del pastor es quizás lo que puede mejor explicar la postura curiosa de Ildefonso para con Isidoro, hecha de admiración y de reserva a la par. Admira la obra, pero sobre todo la elocuencia del orador sagrado. Mucho dista de enumerar todas sus obras, y aun parece considerar con recelo las *Etimologías*: obra última, hecha a petición de un discípulo, dejada sin terminar... [53]. Ildefonso da la impresión de hablar con reticencia de la obra magna del Hispalense, como si hubiera querido excusarle de haber hecho tan monumental concesión a los saberes profanos, y a unas preocupaciones de puro conocimiento que ya no deben ser las del pastor gregoriano. Hay quizá algo comparable, en el tono molestado y reservado de esta noticia dedicada a Isidoro, con el desasosiego de Gregorio Magno ante el tiempo dedicado por el obispo Desiderio de Viena a la enseñanza de la gramática [54]. Pero también Isidoro había sido un "gregorianista"

Rufino a su «obtrectator» (Jerónimo) para defender sus obras. Jerónimo elogia sólo a Hegesipo (cap. 22) por su obra histórica escrita «ad utilitatem legentium», pero emplea por otra parte siete veces el adjetivo «utilis». Sería, pues, injusto desconocer esta tradición continua en el género *De uiris illustribus*. Lo que quisiéramos valorar es el sentido renovado que cobra la notación en Ildefonso con referencia al ideal del varón eclesiástico concedido ante todo como pastor, predicador y rector (cf. *inf.*).

[53] Ya hemos subrayado el sitio del elogio que Ildefonso hace de la elocuencia isidoriana, *ante* toda alusión a su obra escrita. La mención del *De ecclesiasticis officiis*, «que él (Ildefonso), tanto aprovecha en su *De cognitione baptismi*» (dixit con mucho acierto J. MADOZ en *Est. Ecl.*, t. 26, 1952, pág. 477), quizás sea significativa por su mención en cabeza de las obras escritas. En fin, todo aparece agenciado, en la célebre frase sobre las *Etimologías*, para excusar a Isidoro y, por decirlo así, atenuar su responsabilidad en la empresa: cf. *De u. i.* 9 (subrayamos las palabras que nos parecen traducir esta molestia): «Scripsit *quoque in ultimo ad petitionem* Braulionis Caesaraugustani episcopi librum Etymologiarum, quem cum *multis* annis *conaretur* perficere, in eius opere *diem extremum uisus est conclusisse*».

[54] Sobre la actitud matizada de Gregorio en su famosa advertencia

fervoroso, e Ildefonso demuestra que lo sabe muy bien, cuando le rinde a Isidoro el homenaje de reproducir literalmente, en su capítulo primero, gran parte de la noticia correspondiente dedicada a Gregorio por el Hispalense. Con todo, con toda su sincera admiración para el ingenio de Isidoro, Ildefonso pensaría para sus adentros que un admirador tan entusiasta de Gregorio no meditó bastante la *Regla pastoral.* Por convicción, celos o complejo de inferioridad, Ildefonso toma ante Isidoro el ceño de un "ultra-gregorianista". Se piensa en el juicio de Tácito sobre Agrícola y su pasión por la filosofía *ultra quam concessum Romano ac senatori.* Así creemos poder sospechar que Ildefonso no se sentía a sus anchas con tanto tiempo dedicado por el obispo de Sevilla a las artes liberales y a la erudición, digamos *ultra quam concessum Hispano ac pastori.* Tal juicio se encontraba justificado cuando Ildefonso leía la vida de Sánctulo, sacerdote de la provincia de Nursia, en los *Diálogos,* y veía a Gregorio alabando a la "docta ignorancia" y despreciando, frente a ella, "nuestra indocta ciencia" [55].

Por fin, el ideal del pastor nos explica lo que estamos en tentación de considerar primero como un rasgo de autoritarismo y de voluntad de poder bajo la pluma del Toledano. La máxima gloria de estos abades y obispos, en efecto, parece a Ildefonso la de los "rectores" que rigieron con mano firme y autoridad sea su monasterio, sea su oficio episcopal, sea la santa liturgia. El ejemplo más sugestivo es el de Heladio:

---

a Desiderio de Viena (*epist.* 11, 54), cf. nuestro *Isidore de Séville...*, t. 1, 1959, pág. 36 (y n. 3), y Pierre RICHE, *Education et culture dans l'Occident barbare,* 2ème éd., París 1967, pág. 196.

[55] Capítulo esencial, el de *dial.* 3, 47, «De Sanctulo presbytero prouinciae Nursiae», para la comprensión profunda de la actitud de Gregorio Magno frente a la cultura y a su sitio en una vida ordenada a la santidad cristiana: acaba de demostrarlo Cl. DAGENS, en su comunicación a la quinta *Conferencia sobre estudios patrísticos* de Oxford (Sept. 1967), sobre *Grégoire le Grand et la culture: de la sapientia huius mundi» a la «docta ignorantia»,* ahora publicada en la *Revue des Etudes Augustiniennes,* t. 14, 1968, págs. 17-26. La frase capital, de la que hemos traducido la primera parte, es la siguiente: «Comparemus, si placet, cum hac nostra indocta scientia illius doctam ignorantiam. Vbi haec nostra iacet, ibi illius disciplina eminet».

rector publicarum rerum en el mundo, "rige con discreción el estado mundano", pasa al monasterio donde, hecho abad, "*rigió* debidamente la vida de los monjes", antes de terminar obispo de Toledo y durante dieciocho años "mantener la santa *regiduría*" [56]. No todos los capítulos presentan así todas las palabras de esta familia: *rector, regere, regimen.* Pero una mayoría de ellos presentan varios empleos del verbo *regere,* que viene a ser como una palabra temática de la gloria de abades y obispos [57]. El enfoque exacto de este fenómeno, lo encontramos en la *Regla pastoral,* en que menudea este vocabulario, peculiarmente en el capítulo décimo de la primera parte, y ya en el prólogo de donde Isidoro había sacado (reproducido en este punto por Ildefonso) el principio de su resumen personal de la obra: "cual ha de venir cada uno al oficio de regir" —*qualis quisque ad officium regiminis ueniat*— [58]. Si Ildefonso concede tanta importancia a la excelen-

---

[56] *De u. i.* 7 (citamos según el orden de la noticia): «regiae aulae illustrissimus publicarumque rector... rerum (...) uitam monachorum debite rexit (...) statum mundi... magna perhibetur rexisse discretione (...) decem et octo annis sacrum regimen tenuit». Esta repetición «temática» de las cuatro palabras de la misma familia (*rector, rexit, rexisse, regimen*) denuncia varios matices de la idea que Ildefonso se hace del gobierno episcopal: en particular cierta inflexion que podríamos llamar «política» en sentido antiguo, aparece en la trayectoria ejemplar de Heladio, con su continuidad del «regimen publicarum rerum» al «regimen animarum» gregoriano, llamado «*sacrum* regimen» por Ildefonso, en antítesis a la expresión «statum *mundi*... rexisse».

[57] Montano (cap. 3), «regimen honoris retentauit ac disposuit condigno caelestique iure simul et ordine» (se nota la acumulación de palabras casi jurídicas, expresando la actividad «gobernadora» del obispo); y prosigue: «magna perhibetur prohibere auctoritate... amatores... Priscillianae sectae... abdicat et exprobrat... committit ei sacerdotalis auctoritatem uigoris, per quam ...episcopos ...magna compescat inuectione». Nonnito (cap. 10) «rexit ecclesiam Dei meritorum exemplis amplius quam uerborum edictis»; Braulio (cap. 12) «durauit in regimine». En fin, dejamos a parte el elogio de aquellos que ejercieron su autoridad poniéndo orden en la santa liturgia: así Conancio (cap. 11) «ecclesiasticorum officiorum ordinibus intentus et prouidus»; y Eugenio II (cap. 14) «cantus pessimis usibus uitiatos melodiae cognitione correxit, officiorum omissos ordines curamque discreuit». Tal actividad de reformador y ordenador litúrgico será encomiada en Juliano de Toledo por su biógrafo Félix (*Vita Iuliani,* 6).

cia del gobierno de los monasterios y las diócesis, es que ha aprendido en la *Regla* que "el arte de las artes es el gobierno de las almas" [59]. Así se traslada al plan pastoral la inmortalidad que antaño Cicerón tuvo prometida a los "rectores y conservadores" de las comunidades humanas, y la misma palabra de "rector" le sirve todavía a Ildefonso para designar ya no los hombres políticos, sino los obispos y singularmente los de Toledo.

Que tal sublimación llevara consigo algún riesgo, sobre todo en la corte, en que poder real y poder espiritual se enlazaban y afrentaban a la vez, no se puede dudar de ello, aún limitándose al estrecho marco de nuestro tratado [60]. Atestí-

---

[58] ILDEF. *De u. i.* 1 = ISID. *De u. i.* 27, pág. 148, 6 Codoñer: «librum regulae pastoralis... in quo docet qualis quisque ad officium regiminis ueniat, uel qualiter, dum uenerit, uidere uel docere subiectos studeat». Es curioso notar que el *De u. i.* isidoriano ignora la palabra *regimen* fuera de esta página, y no desconoce menos cualquier empleo de *rector* o *regere*. El cambio de perspectiva se afirma así de manera contundente.

[59] GREG. M. *reg. past.* libro I, cap. 1: «Ars est artium regimen animarum». La fórmula es implícitamente un desafío a la cultura mundana tradicional, puesto que es simétrica de una de las definiciones más célebres de la filosofía antigua, todavía presente en ISID. *etym.* 2, 24, 9: «Philosophia est ars artium et disciplina disciplinarum» (Fuentes y afinidades en nuestro *Isidore de Séville...*, t. 2, 1959, pág. 605 y nota 1). Gregorio no conserva más que la primera parte de la definición, como para sugerir que, para él, los aspectos intelectuales del «arte del gobierno pastoral» constituyen, con todo, un elemento segundario con referencia a la importancia primordial del acuerdo entre palabras y actos, y del obrar (*operatio*). El resumen de Isidoro reproducido por Ildefonso se pudo inspirar, además del cap. 10, sobre todo en esta frase del prefacio: «pensandum est ualde ad culmen quisque regiminis qualiter ueniat, et bene uiuens qualiter doceat...»

[60] Ya lo hemos sugerido reflexionando en la presentación de la carrera «modelo» de Heladio (*sup.* n. 56). Claro es —aunque la onomástica de los firmantes de los concilios de Toledo no facilita base segura para discernir los obispos de origen hispano-romano y godo—, que la evolución del reclutamiento de la iglesia española se caracteriza en el siglo VII por una invasión progresiva de sus jerarquías por unos clérigos venidos de la nobleza goda. Aunque resulta imposible demostrarlo, «it seems probable... that Ildefonsus was of noble Gothic origin», concluye (quizá con cierto atrevimiento en la palabra «pro-

gualo la curiosa página del prefacio en que Ildefonso encomia a la ciudad de Toledo como "gloriosa sede" de los obispos que se prepara a reseñar. Encima de la gloria que le confieren su numerosa población y, como dice, "la presencia de los gloriosos príncipes", Ildefonso la exalta como ciudad santa y lugar sagrado, acumulando los recuerdos bíblicos del Antiguo Testamento. Designa a los fieles por la perífrasis típicamente bíblica de " los que temen a Dios". Esos la tienen por un "lugar temible"; la misma expresión con que Jacob, al despertarse del famoso Sueño que ha ilustrado el pincel de Ribera, designa el lugar donde había tenido esta revelación divina. En cuanto a la "sede gloriosa", la encontramos dos veces en el *Eclesiástico* [61]. Así, Ildefonso ha tejido con paciencia una decoración bíblica y divina en torno de la sede episcopal de Toledo. En este fondo, bosquejado en una corta digresión de su prefacio, destaca con innegable triunfalismo la comitiva gloriosa de los abades de Agali y obispos de Toledo,

---

bable») Sr. Ath. BRAEGELMANN, *The life and writings...*, pág. 6. De ser comprobado, este hecho permitiría una lectura todavía más sugestiva del capítulo sobre Heladio, como apología de la capacidad de los rectores mundanos para ejercer el oficio de rector espiritual, tanto en la carga de abad como en pontificado seglar. De cierta manera, vendría a ser un manifiesto aristocrático y una justificación histórica de la vocación de la nobleza (hispano-romana o goda) a ejercer funciones jerárquicas en la iglesia. Constituiría así un documento importante para la evolución de la iglesia visigótica, tanto en sus estructuras sociológicas como en su «ideario».

[61] *De u. i.*, prefacio: «in illa sede gloriosa Toletanae urbis, quam .. gloriosam dico... ex hoc quod coram timentibus Dominum iniquis atque iustis habetur locus terribilis omnique ueneratione sublimis». Comparar VVLG. *gen*, 28, 17, en que Jacob se despierta y dice: «quam terribilis est locus iste ! non est hic aliud nisi domus Dei et porta caeli»; para la «sede gloriosa», cf. *ib. eccli.* 40, 3: «super sedem gloriosam usque ad humilitatem», y también 47, 13: «Dominus dedit illis sedem gloriae in Israel». *Sublimis*, con sentido a menudo a la vez material y metafórico (elevado y sublime) es un epíteto frecuente de lugares en la Biblia, aplicada por ejemplo a montes y ciudades: ambos convienen, y con ambos sentidos, a la calificación de Toledo, ideada como el «lugar santo» y la «santa montaña». Esta estilización veterotestamentaria de Toledo hecha «lugar sagrado» concuerda bien con el mismo tipo de estilización de la venganza divina que protege a sus obispos, según el mismo prefacio.

acompañados de algún que otro forastero admitido en su ilustre compañía. ¿Triunfalismo y ambiciones de primacía? o bien ¿necesidad íntima de tranquilizarse en un tiempo incierto? Para contestar, hace falta considerar la percepción del tiempo en la obra. Tres veces en el prefacio se plantea la oposición entre "antiguo" y "nuevo" [62]. Allí mismo, no parece mero tópico la confesión de la negligencia y el olvido que siguieron los intentos históricos de las obras isidorianas [63]. Y es significativo el entusiasmo con que Ildefonso termina el tratado por un elogio enfático del trabajo de restauración y complemento realizado por su predecesor Eugenio II en la obra

---

[62] *Ib.*: «quaedam uetusta... quam plurima noua (...) Fertur namque ex antiquitate ueteri quod potuisse fieri cernitur exemplo temporis noui (...) quaeque uetera antiquorum relatu repperi quaeque noua exhibitione temporis didici...» La segunda antítesis es simétrica (no decimos idéntica) de la que encontramos en el prefacio de las *Vitas patr. emer.*, praef., 2-3, pág. 136 Garvin: «Ne ...quispiam aestuet animo quod priscis iam temporibus gesta esse uideantur... (...), en hodiernis temporibus in Emeretensi urbe fuisse narramus», idea vecina de GREG. M. *dial.* 3, 16: «Facta haec placent quia mira et multum quia recentia». Algo implícita, pero no por eso menos presente y activa en las intenciones expresadas por Ildefonso en su prefacio, es la idea de que, para quien sabe mirar, la «Historia Santa» prosigue su curso por la acción del espíritu: esta idea, claramente presentada en el prefacio del Emeritense (praef. 2: «dum luce clarius euangelicae auctoritatis uoce cunctis manifestetur Dominum semper operasse et hactenus operari») es una de las ideas mayores que han determinado a escribir al primer biógrafo cristiano de lengua latina: el autor —o editor— de la *Passio Perpetuae et Felicitatis*. Cf. por ejemplo esta declaración inicial: «Si uetera fidei exempla... in litteris sunt digesta, ut lectione eorum et Deus honoretur et homo confortetur, cur nom et noua documenta... digerantur?» y su afirmación: «unam uirtutem Spiritus unius Sancti pro aetatibus... temporum».

[63] *De u. i.*, prefacio: «Post hunc (= Isidorum) in nostris partibus incuria cunctos inuasit, ita ut quaedam uetusta antiquitas operiret et quam plurima noua neglectus obliuionis absconderet». Es el sentimiento —en el doble sentido de la palabra— de una lamentable carencia historiográfica en la iglesia española desde Isidoro. Otro indicio de la influencia de los *Diálogos* pregorianos, en cuyo principio Pedro expresa precisamente un sentimiento análogo (praef., c. 152[d]): «signa. . atque uirtutes (patrum Italicorum) aut ab eis nequaquam facta existimo aut ita sunt hactenus silentio suppressa ut utrumne sint facta nesciamus».

poética de Draconcio. Se atreve aún a afirmar que ha salido más hermosa de su corrección artística que no de la mano de su propio autor[64]. Este afán de "restauración", que hemos notado como un rasgo peculiar de la cultura isidoriana, sigue así siendo una preocupación mayor de Ildefonso. Si se nota alguna estrechez y como un literalismo desagradable en lo que hemos llamado el "gregorianismo" de Ildefonso, hay que reconocer, pues, la profundidad de esta inspiración, y no atenerse a las apariencias apologéticas y triunfalistas de ciertos de sus acentos. Es de la obra de Gregorio de donde Ildefonso saca la fuerza de estilizar con originalidad a los varones ilustres de su *De uiris illustribus*, realizando gracias a esta mira pastoral la síntesis de las tradiciones tan diversas que hemos ido descubriendo en su tratadito.

* * *

La creciente influencia de las obras de Gregorio Magno en el ideario de la iglesia visigótica manifiesta así su poder renovador hasta en un género literario menor cuyas tradiciones y normas no se habían modificado substancialmente desde Jerónimo hasta Isidoro. Las impresiones extrañas que produce el *De uiris illustribus* en un lector acostumbrado a las obras latinas cristianas que llevan este mismo título no encuentran justificación satisfaciente dentro de la historia cristiana del género. Pero el concepto ildefonsiano de *uir illustris* refleja toda la complejidad de los valores de vida heredados de la antigüedad romana por la biografía cristiana latina, y enriquecidos por ésta.

Pues tal es la paradoja del gregorianismo en Ildefonso. Por una parte, *Regla pastoral* y *Diálogos* le propusieron la teoría y la práctica de un estilo de vida del varón eclesiástico, estilo a la vez ascético y pastoral, que se apresuró a reconocer en los ejemplos dejados por los obispos españoles, y sobre todo toledanos, de las últimas generaciones. Pero, poniendo de relieve los méritos de aquellos pastores insignes, se encaminó, guiado por Gregorio Magno y quizás también por unos bió-

[64] Texto citado arriba, n. 20.

grafos cristianos más antiguos, hacia una nueva valoración de actitudes típicamente romanas. No es traicionar su vocabulario ni sus intenciones reconocer como en transparencia cierta remanencia de la romanidad antigua bajo palabras y fórmulas que aún conservaban el reflejo lejano de los sucesivos ideales del *uir illustris*. Así ensanchado hasta los horizontes extremos de los géneros biográficos, el género arriesgaba estallar en juicios estéticos y éticos sin coherencia mutua. Pero abriendo la marcha al compás de su ideal a la par monástico y pastoral, Gregorio Magno aseguraba la unidad de la obra por la coherencia de su propio ideal de vida.

Primos hermanos de los "padres itálicos" y del pastor idealmente retratado en la *Regla*, pero también de Antonio Egipcio y Martín Turonense, los obispos presentados por Ildefonso han sufrido, por cierto, una estilización cuya amplitud nos es difícil medir ahora con exactitud. No se puede ya, sin embargo, despreciarlos como escritores mediocres o menguados, ni como meros exponentes de una política eclesiástica. Ni siquiera la imitación del pastor gregoriano se puede considerar en ellos como un disfraz literario: faltaría olvidar, para ello, la enorme influencia que ejerce ya la obra gregoriana en la edad de Isidoro de Sevilla y sus contemporáneos, medio siglo antes.

El análisis literario de estos retratos no resulta menos sugestivo para nuestro conocimiento del retratista. En este punto se averigua una vez más cómo una biografía resulta, en cierto sentido, también autobiografía. La figura de San Ildefonso que se desprende de nuestro examen es inquieta y apasionada. Clama en voz demasiado alta la superioridad y la eminencia de los varones toledanos para convencernos plenamente. La versión milagrosa que nos da de las rencillas internas al clero toledano bajo sus predecesores deja entrever como un revés poco halagador de la brillante presentación que sigue. Su propio estilo refleja las incertidumbres que nos han aparecido en sus pocos juicios estéticos. Alternan los períodos pesados con la sencillez de una expresión formularia, cuya única ventaja es que nos deja entrever mejor las ideas maestras del autor. Estos desequilibrios del pensamiento y de la expresión podrían reflejar las ambigüedades de una fase difícil en las

relaciones entre el poder real y el poder eclesiástico en Toledo [65].

Pero cual que sea el indescifrable ambiente histórico en que ha sido concebido y escrito el tratado de Ildefonso, las afinidades propiamente literarias de la obra resultan mucho más ricas y complejas de lo que hasta ahora se había pensado. Proseguir en la medida todavía posible el esfuerzo realizado desde Jerónimo hasta Isidoro; dotar a Toledo de una réplica ejemplar y original de los *Diálogos* gregorianos, aunque no sea más que en el tamaño reducido de una miniatura; propagar con acento más autoritario, frente a una realeza demasiado atenta a los problemas del gobierno de la iglesia, el ideal monástico y pastoral de Gregorio Magno: tal nos parece haber sido la triple intención de Ildefonso y como el triple hilo con

[65] Se sabe que el pontificado toledano de Ildefonso se caracteriza curiosamente con el hecho que ningún concilio nacional se reunió entre 657 y 667 (el CONC. *Tol.* X es de 656, el XI de 675). Objeto de conjeturas diversas —por falta notable de documentación—, el problema de las relaciones entre Recesvisto y el obispo de la corte sigue sin solución (cf. útil vista de conjunto de las hipótesis avanzadas en Sr. Ath. BRAEGELMANN, *The life and writings*..., pág. 17 sq.) ¿Qué habrá que entender bajo la «miseriarum pressura» y la «necessitas temporum» de que habla, con excesiva discreción a nuestro gusto, la carta de Ildefonso a Quirico de Barcelona? En todas formas, no hay ningún rasgo ni vestigio de hostilidad o recelo para con los poderes temporales en el tratado de Ildefonso. Nada de estos choques feroces que ponen precisamente, en los *Diálogos* gregorianos, a los «patres Italici» en conflicto espectacular con los bárbaros —Ostrogodos o sobre todo Lombardos—. Todo al revés, se alaba a Heladio de su buen gobierno temporal, se elogia a la gloria real que redunda en pro de Toledo («cum hanc et gloriosam illustret praesentia principum»), se fecha únicamente por los reinos visigóticos (con única excepción de Gregorio: datación imperial heredada de Isidoro, y aún simplificada con respeto a éste). ¿Expresión de una lealtad sincera o lisonjas diplomáticas? Nótese —¿indicio negativo, pero significativo?— el indudable afán de exaltar a los obispos toledanos como a unos «hombres divinos» que es peligroso tocar de cualquier forma, a riesgos de sufrir una tremenda venganza divina. La única «indirecta» de toda la obra se encuentra precísamente en estos milagros extraños contados en el prefacio: la pérdida de «Gerontius presbyter, *principis oblectamine fotus* ...Iusto contemptum deferret». ¿Será de leer como el «Mane Thecel Phares» de Recesvinto?

que podemos asirnos de la unidad original de la obra. Así logró Ildefonso respetar hasta cierto punto las leyes del género literario, y liberarse de ellas a la vez. Manteniendo esta doble exigencia, afirmaba en este "género chico" el mismo afán de originalidad creadora que Julián de Toledo iba a manifestar luego con brío en la historiografía profana.