
EL CONCEPTO DE *VIRTUS MORALIS* EN EL ALTO MEDIOEVO

*Fernando Martin De Blassi**

La virtud es un componente ineludible cuando se trata de una reflexión filosófica en torno al comportamiento ético. Asimismo, se observa que durante la temprana Edad Media, especialmente los siglos VIII y IX, el concepto de virtud moral es un tema de frecuente discusión y tratamiento dentro de los medios eclesiásticos y domésticos. En efecto, su esclarecimiento lógico-semántico revestía una particular importancia dado que se buscaba educar al príncipe en la vida virtuosa a fin de que pudiese gobernar con justicia y rectitud la porción que se le había encomendado. Ante la dificultad de convenir con tratados sistemáticos de doctrina moral pertenecientes a este período, en el presente trabajo se estudiará, entonces, el sentido de la *virtus* y su manifestación concreta en la configuración práctica del *ordo laicorum* altomedieval a través de la hermenéutica del *Liber Manualis Dhuodane*, cuya autoría pertenece a una seglar, la Duquesa de Septimania.

Palabras clave: Alto Medioevo, speculum principis, virtus, ordo laicalis.

THE CONCEPT OF *VIRTUS MORALIS* IN THE HIGH MIDDLE AGES

Virtue is an inescapable component when it comes to philosophical reflection on ethical behaviour. It can furthermore be seen that during the Early Middle Ages, specially during the VIIIth and IXth centuries, the concept of moral virtue is a topic of frequent discussion and treatment within ecclesiastical and domestic circles. In fact, its logico-semantical clarification was of particular importance given the intent of educating the prince toward a virtuous life, so that he could govern the portion entrusted to him with justice and righteousness. Due to the difficulty of agreeing with systematic treatises on moral doctrine belonging to this period, the present work will study the sense of *virtus* and its concrete manifestation in the practical configuration of the Early Medieval *ordo laicorum* through a hermeneutic investigation of the *Liber Manualis Dhuodane*, whose authorship belongs to a layperson, the Duchess of Septimania.

Keywords: Early Middle Ages, speculum principis, virtue, ordo laicalis.

* Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, Argentina. Correo electrónico: martindeblassi@hotmail.com

1. Introducción

LA DIFUSIÓN DE TRATADOS POLÍTICO-MORALIZANTES DENOMINADOS por la historiografía moderna con el término *Specula principis*, se constituye en una fuente obligatoria de estudio para emprender una investigación en torno a la organización jerárquica de la sociedad que fue establecida por la *Christianitas* durante los siglos del Alto Medioevo. Respondiendo a las condiciones políticas y sociales de la época, los hombres de Iglesia, en cuanto depositarios de un primado racional inspirado desde una conciencia particularmente magisterial¹, promovieron la confección de estos opúsculos que, cabe mencionar, pertenecen a:

*[...] un género de carácter moralizante, rico en auctoritates, de motivos tradicionales basados en una moral veterotestamentaria, dedicados fundamentalmente a los Soberanos [...] con el intento específico de exponer los deberes del ordo correspondiente, inherentes al ejercicio de aquellas funciones que se configuran como un officium o ministerium unidas a precisas responsabilidades morales [...]*².

La divulgación de estos *specula*, como un primer intento por acentuar los deberes específicos del *ordo laicorum*, fue impulsada, en la mayoría de los casos, por monjes y clérigos definidos como maestros espirituales de los gobernantes y demás seglares. Estos opúsculos iban dirigidos a los soberanos a fin de exponerles los deberes de su *ordo* específico junto con el ejercicio de las funciones que, consideradas en su conjunto, conformaban un ministerio acompañado de sus respectivas responsabilidades. Tal es el caso de Paulino de

¹ Cfr. ALCUINO DE YORK, «Introducción a *De virtutibus et vitiis* [Pl. 100, 613 ss.]», *Obras morales*, introd., trad. y notas de Peretó Rivas, Rubén, Eunsá, Pamplona, 2004, p. 87.

² CABANILLAS, Juan José, *La vida cristiana del laico en la primera mitad del siglo IX. Virtud y santidad en el "De Institutione laicali" de Jonás de Orleáns y en el "Liber Manualis" de Dhuoda*, Tesis de Doctorado, Facultad de Teología del Ateneo Pontificio de la Santa Cruz, Roma, 1996, p. 53.

Aquileya quien redactó su *Liber exhortationis*³ al duque Erico de Friuli; Smaragdo envió a Luis el Piadoso la *Via regia*⁴ y Jonás de Orleans dirigió también el *Liber de institutio regia*⁵ a Pipino de Aquitania.

Por otra parte, los especialistas coinciden en calificar el *Liber Manualis Dhuodane*⁶ como el único texto de formación religiosa y social, dentro de los siglos del Alto Medioevo occidental, que haya sido escrito por una laica⁷, madre de familia, quien consigna un libro de educación para su hijo adolescente, revelando, además, su vivo deseo por transmitirle consejos y aplicaciones prácticas. De este modo, en consonancia con los testimonios señalados, el manual de Dhuoda también es considerado un *speculum* de corte netamente laical relativo a la primera mitad del s. IX, compuesto entre 841 y 843⁸ y destinado a su primogénito Guillermo, quien servía en la corte del emperador Carlos el Calvo. No me detendré en la justificación exhaustiva de este punto que ya ha sido tratado en oportunidades anteriores⁹, sino que me ocuparé específicamente en el análisis del concepto de virtud enlazado con el cumplimiento del oficio competente al estado laical.

Previamente a un examen más detenido con respecto a las funciones específicas inherentes a esta dimensión diferenciada de la realidad, se constata que la *teoría de los órdenes*, fijada definitivamente por el papa Gregorio Magno, establece el término *ordo* para designar una categoría particular del cristiano, calificada según la dignidad que ocupaba dentro del ordenamiento total. Hasta el s. V se mantiene la distinción entre clérigos y laicos mediante la fórmula de bipartición jurídica, *ordo-plebs*; el término *ordo* aludía al estamento que pro-

³ MIGNE, J. P., *Patrologiae Latinae cursus completus*, 99, 197-282. En adelante, *PL*.

⁴ *PL* 102, 935-970.

⁵ *PL* 106, 279-306.

⁶ *Libro manual que Dhuoda transmitió a su hijo Guillermo*. Las citas y notas proceden de la edición crítica del documento: DHUODA, *Manuel pour mon fils*, Introduction, texte critique, notes par Riché, Pierre, trad. par de Vregille, Bernard et Mondésert, Claude, du Cerf, Paris, 1991. (*Sources Chrétiennes*, 225 bis). Para las referencias, las secciones del *Manual* serán consignadas en cifras romanas (I-XI); los capítulos y las líneas en cifras árabes (1, 2, etc.); además, las abreviaturas serán: Epigr. = *Epigramma*, Prol. = *Prologus*, Praef. = *Praefatio*. Para obtener una elaboración sintética y notas explicativas de los manuscritos, las ediciones impresas, el esquema general del *Liber Manualis* y las fuentes empleadas por su autora, vid. CABANILLAS, Juan José, *op. cit.*, pp. 74-83 y MIGNE, J. P., *PL*, 106, 109-118, Paris, 1851, que reproduce la *editio* MABILLON, J., «*Liber Dodanae Manualis*», *Acta Sanctorum Ordinis S. Benedicti*, saec. 4, pars prima, Paris, 1677, pp. 750-757.

⁷ Cfr. CABANILLAS, Juan José, *op. cit.*, pp. 50-51, 283. Vid., igualmente, RICHÉ, P., «L'éducation religieuse par les femmes dans le haut Moyen Age: le «Manuel» de Dhuoda», *La religion de una mère. Le rôle des femmes dans la transmission de la foi*, J. Delumeau, Paris, 1992, pp. 37-49.

⁸ Cfr. CABANILLAS, Juan José, *op. cit.*, pp. 7-12. Algunos estudiosos han sostenido la suposición de que la autoría del manual perteneciera a un tal Wislabert, sin embargo, esta hipótesis ha sido superada por los especialistas al propugnar que la sola lectura del *Liber Manualis*, junto con las investigaciones realizadas en favor de la cultura laical aristocrática carolingia y la comparación entre los manuscritos existentes, es suficiente para convencerse de la labor personal de Dhuoda en la redacción del escrito. De su contenido se desprende la clara pasión maternal propia de una mujer que escribe a su hijo desde la sinceridad de su amor y la aflicción que padece su corazón desolado. En CABANILLAS, Juan José, *op. cit.*, p. 72, se declara, por lo demás, que si bien en el manuscrito de Paris se encuentra la mención a un cierto *Scriptor* Wislabert, los manuscritos más antiguos, el de Nimes y el de Barcelona, no contienen esta indicación.

⁹ Cfr. MARTIN DE BLASSI, Fernando G., «El Manual de Dhuoda. Liturgia, educación y teoría política en la formación del príncipe», en PERETÓ RIVAS, Rubén (Ed.), *Filosofía y Liturgia en el Alto Medioevo*, CEFIM-Nova & Vetera Verlag, Mendoza, 2009, pp. 85-113.

curaba la organización pública de la Iglesia, mientras que *plebs* hacía referencia al pueblo. También quedó establecido como un nuevo estamento el de los *religiosi*, compuesto por el *ordo monachorum* y el *ordo virginum*¹⁰. En consecuencia, de una organización social cristiana bipartita, se procedió a una ulterior estructuración formada por tres estamentos donde, en una sociedad fundamentalmente sacral, el lugar predominante correspondía a las personas que realizaban funciones sagradas, es decir, los monjes y clérigos¹¹.

Durante los siglos VIII-IX coexiste la clasificación bipartita (Iglesia-mundo) junto con la tripartita (clérigos-monjes-laicos), aunque esto no implica un obstáculo para una sana comprensión de semejante disposición sino que, por el contrario, posibilita el esclarecimiento de una adecuada programación donde se perfilan dos categorías bien definidas en el seno de la Cristiandad: los consagrados (monjes y clérigos) y los seglares (laicos)¹². Como ejemplos de la *teoría de los órdenes* en el Alto Medioevo, sirven dos testimonios de este período. Dice San Bonifacio: «Se encuentra el orden de los jefes y de los súbditos, un orden de los ricos y un orden de los pobres, un orden de los viejos y un orden de los jóvenes, y cada persona tiene sus propios mandamientos, como cada miembro tiene su función en el cuerpo»¹³. Por otra parte, Ambrosio Autperto (†784) asevera que los fieles se distinguen en tres categorías (vírgenes, continentes y casados). Si bien la vida monástica viene a realizar de forma radical el seguimiento de Cristo, también la vía estrecha y la puerta angosta mencionadas en el Evangelio (*Mt.* VII, 13-14) se presentan, por lo demás, con la misma exigencia a los laicos *potentes* según la posibilidad de su estado y la capacidad de su medida¹⁴.

Entre tanto, cuando se investiga en relación con el *officium* propio de los *potentes* y conforme con las afirmaciones deducidas por los especialistas, los laicos consignados por las fuentes son fundamentalmente aristocráticos: el rey y su familia, los grandes del reino, la nobleza, etc., como era el caso de Bernardo de Septimania y su familia. Del pueblo cristiano se disponía escasa información y muy fragmentaria. Esta afirmación, que podría considerarse unilateral y restringida¹⁵, es corroborada cuando se observa la considerable documentación empleada por los estudiosos: *Annales*, *Capitulares*, los *cánones conciliares*, los *diplomas*, las *cartas*, los *poemas*, las *Vidas*, las *colecciones litúrgicas* y las *obras teológicas*. Consiguientemente, la categoría de *laico potens* corresponde, en la Alta Edad Media, al que gobierna la *plebs*¹⁶.

¹⁰ Cfr. CABANILLAS, Juan José, *op. cit.*, p. 258.

¹¹ Cfr. *ibidem*, pp. 263-265; y *vid.* ALCUNUS, «*Epistula 11* [a Etelredo rey de Northumbria, en 793]», *PL*, 100, 160 CD: «Es tarea de los obispos imponer disciplina en los monasterios, regular la conducta de los siervos, predicar al pueblo la palabra de Dios e instruir diligentemente a las poblaciones conquistadas. Es tarea de los laicos obedecer a todo lo que escucha en la predicación, ser justo y misericordioso. Todo eso para que la bendición de Dios, por su gran misericordia se digne conservar en la prosperidad, a nosotros y a nuestros descendientes [...]».

¹² Cfr. CABANILLAS, Juan José, *op. cit.*, p. 263.

¹³ BONIFACIO, San, «*Sermo 9*», *PL*, 89, 860 BC.

¹⁴ Cfr. *PL*, 89, 1289.

¹⁵ Cfr. DHUODA, *Educare nel Medioevo per la formazione di mio figlio*, trad. de Zanoletti, Gabriella, Intr. de Gavinelli, Simona, Editoriale Jaca Book SpA, Milano, 1997, p. 24.

¹⁶ Cfr. CABANILLAS, Juan José, *op. cit.*, p. 267.

Como primera consideración, se observa que la función *ordinaria* del laicado carolingio se sostenía sobre dos polos: uno, el reconocimiento del ministerio eclesial de los *potentes*; otro, el reconocimiento de la secularidad como su dimensión natural, elemento característico y unificante de su estado de vida. En la secularidad se encontraba una referencia ontológica y ética centrada en el manejo de las cosas creadas, el buen uso del matrimonio, de las riquezas y del poder. De ello se sigue que, en la correspondencia para con el ministerio pastoral ejercido en sus dominios, el laico *potens (fidelis coniugatus)* debía asumir responsablemente la custodia de la *iustitia communis* y la defensa de la Iglesia. Consecuentemente, si se establece una relación entre la clasificación de cada uno de los *ordines* y los *officia* que desempeñaban, el *ordo monachorum* ejercía el ministerio de la contemplación y la oración, el *ordo clericorum* o *sacerdotalis*, el de la predicación y administración de los sacramentos y, finalmente, al *ordo laicorum* le concernía el oficio particular de velar por la justicia, la misericordia, la paz social, la ayuda a los pobres. Además, el jefe de cada familia, como así también el de cada reino, debía velar por la integridad de la porción que se encontraba temporalmente bajo su cuidado.

Estas pertinentes aclaraciones posibilitan que el *Manual de Dhuoda*, dirigido a un joven aristocrático que se encontraba en el desempeño de sus funciones diplomáticas, reúna las características propias de un *speculum principis*. Es la misma autora quien lo designa así: «*invenies etiam et speculum in quo salutem animae tuae indubitanter possis conspicerere*»¹⁷. Se vuelve oportuno entonces ubicarlo dentro del perímetro de tales documentos cuya finalidad aspiraba a señalar, fundamentalmente, una determinación ordenada, articulada y precisa del conjunto de virtudes que debía adornar la vida propia de un mandatario cristiano. Esta disposición de la obra dhuodana aparece como la mostración concreta de una conciencia orientada a radicalizar el elemento constitutivo de su *ordo* en la manifestación de una vida peculiarmente preocupada por la plena adhesión al *Summum Bonum*. En ella se confirma, además, una clara organización del laicado carolingio. En definitiva, el *Liber Manualis* establece la dirección de sus principios doctrinales sobre la base de una edificación moral cimentada en las virtudes.

2. La figura de Dhuoda y la tradición que la precede

De acuerdo con la información que la autora expone en el desarrollo de sus páginas, puede decirse que esta mujer pertenecía a una familia noble del sur del reino franco (Aquitania o Septimania)¹⁸ como lo hace, de hecho, al hablar de su matrimonio con Bernardo, duque de Septimania, en el Palacio imperial de *Aix-la-Chapelle*, en presencia del emperador Luis el Piadoso y de la emperatriz Judith, el 29 de junio de 824. Es muy probable

¹⁷ DHUODA, *Manuel pour mon fils...*, *op. cit.*, Prol., 21-22.

¹⁸ Algunos autores, basándose en el estudio filológico del nombre, concluyen muy generalmente que podría provenir de la Galia del Norte o del Este (Austrasia), o bien del reino germánico de Luxemburgo, o incluso de la Marca Hispánica.

que, luego del matrimonio, Dhuoda siguiera a su marido que había sido nombrado por el emperador como conde de Barcelona en la *Marca Hispánica*, para desempeñarse en la delicada tarea de frenar el avance musulmán¹⁹. El Manual fue escrito en Uzès, capital de un condado que formaba parte de la Gotia, la antigua Septimania. Allí se establece al poco tiempo de que su marido ha sido nombrado consejero del emperador Luis el Piadoso hacia 827. Guillermo, el primogénito, nació el 29 de noviembre de 826²⁰, y en el año 841, nació el segundo hijo del matrimonio, Bernardo, al mismo tiempo que el esposo de Dhuoda se reconcilió con Carlos el Calvo y, como testimonio del acuerdo, le envió a su hijo Guillermo para servirle en la corte. Ella comienza a escribir el *Manual* cuando ha sido privada de sus dos hijos. El desarrollo de la composición del escrito transcurre entre el 30 de noviembre de 841 y el 2 de febrero de 843, luego de que su hijo primogénito había cumplido dieciséis años²¹.

Cabe señalar que, atendiendo a los propósitos del presente trabajo, las enseñanzas de Alcuino de York incidieron con notable influencia en las nociones de virtud explicitadas en el *Manual de Dhuoda*. Si bien este punto será expresamente justificado más adelante, puede presentarse desde ahora algunos elementos que aporten líneas de análisis para la comprensión integral de dicho asunto. El Maestro carolingio había escrito cartas y tratados al emperador Carlomagno y el *Liber de virtutibus et vitiis*²² dirigido al conde Guido de Bretaña para acompañarlo durante sus viajes y expediciones militares. Este último tratado ha sido un referente doctrinal elemental tanto para la Alta Edad Media cuanto para los siglos posteriores. En su capítulo XXXV, recomienda la práctica de las cuatro virtudes fundamentales que le llegan por medio de la tradición: prudencia, justicia, fortaleza y templanza²³. Éstas, «son las más importantes y las más gloriosas»²⁴. El ordenamiento empleado por Alcuino para la exposición de tal asunto, conforme con los encargos personales del conde Guido, se presenta a modo de un breviario, esto es, un manual compuesto por breves sermones de capítulos cortos²⁵. Más aun, hacia el fin del tratado el Doctor carolingio explicita que la forma peculiar de dicho escrito no viene a ser sino aquella perteneciente a la de un *liber manualis*, una obra pequeña, transportable y breve, compuesta por florilegios y sentencias cuya lectura debe cultivarse especialmente en orden a la contemplación de sí

¹⁹ Cfr. DHUODA, *Manuel pour mon fils...*, op. cit., X, 4, 39-41: «Pro utilitatibus domini et senioris mei Bernardi, ut meum erga illum, in Marchis vel in multis locis [...]».

²⁰ Cfr. *ibidem*, Praef. 6-9.

²¹ Cfr. *ibidem*, XI, 2, 2-8: «Incoatio huius libelli II^o kalendas decembri, sancti Andreae missa, incoante sanctum Domini Adventum. Finitus est autem, auxiliante Deo, IIII^o nonas februarii, Purificationis sanctae et gloriosae semperque virginis Mariae [...]». Vid., además, CABANILLAS, Juan José, op. cit., pp. 71-72.

²² PL 100, 613 y ss. Cfr. DUBREUCQ, Alain, «Alcuin, de York à Tours. Écriture, pouvoir et réseaux dans l'Europe du haut Moyen Âge», en *Annales de Bretagne et des pays de l'Ouest*, t. 111, n. 3, Université de Haute-Bretagne-Rennes 2, 2004, p. 270 (pp. 269-287).

²³ Cfr. *ibidem*, p. 281.

²⁴ Cfr. ALCUINUS, «*Liber de virtutibus...*», op. cit., PL 101, 637: «*prudencia est rerum divinarum humanarum quae prout homini datum est scientia*». La segunda virtud, que depende de la anterior, es la *iustitia*, que consiste en la facultad de juzgar a cada individuo tal como es realmente; la tercera posición la ocupa la *fortitudo*, firmeza del alma y rigor en el combate contra los vicios, que aseguran la victoria contra el diablo; por último, la *temperantia*, entendida como la facultad de medir todas las aspiraciones de la vida respecto de la salvación del alma.

²⁵ Cfr. DUBREUCQ, Alain, op. cit., p. 270.

mismo a fin de corresponder con la verdad del propio conocimiento y, así, exteriorizarla concreta en la vida virtuosa²⁶.

Este punto es decisivo puesto que, atendiendo a las autoridades tradicionales que cita Dhuoda, ninguna como Alcuino ofrece una relevancia significativa después de la Sagrada Escritura. Es curioso, por lo demás, que la sección XI de su manual comprenda una guía a la recitación de la salmodia en la misma línea que el escrito de Alcuino titulado *De psalmodia usu liber*²⁷. Aunque más preponderante resulta el hecho de que la Duquesa de Septimania haya tomado las mismas palabras (*Liber Manualis*) que Alcuino para intitular su propio opúsculo tal como si, teniendo presente el contenido de *De virtutibus et vitiis*, deseara expresarlo con la misma intencionalidad no ya al conde Guido sino a su mismo hijo para que él experimente, leyéndolo, la conversión interior determinada y exigida desde el conocimiento de sí.

Antes de proseguir con esta materia, es necesario examinar un tema correspondiente a la tradición moral heredada por Dhuoda que no puede pasar inadvertido. El período carolingio se sitúa con anterioridad a la íntegra labor de una sistematización de todo conocimiento en el orden práctico impulsada, en el Medioevo latino, a raíz de la recuperación *in crescendo* de las obras de Aristóteles quien había proporcionado la disposición epistémica de un saber ocupado en el esclarecimiento de los asuntos que se siguen en el orden del obrar y determinados con arreglo a un principio. Entre otros aspectos, la sucesiva formación de escuelas que dieron origen a las posteriores universidades, otorgó un ámbito concreto donde comentar, debatir y ahondar en el estudio de los presupuestos insoslayables para la constitución de un saber científico con respecto a las verdades morales²⁸.

Además, en el año 1215, con la celebración del IV Concilio laterano, se asiste a un especial fortalecimiento pastoral, promovido por Inocencio III, que procuraba afianzar las relaciones eclesíasticas para con cada cristiano en particular. Fruto de esta reglamentación fue el abundante surgimiento de nuevos géneros de textos pastorales preparados y esbozados, fundamentalmente, por las Órdenes mendicantes a fin de cooperar con ello en la consolidación de esta inédita empresa que había definido el Concilio. Es por ello que teólogos franciscanos de la talla de Alejandro de Hales (†1245) o de San Buenaventura (†1274), junto con otros tantos, suelen ser unos de los pensadores más influyentes en la contribución de la redacción de textos que transmitiesen conocimientos básicos de teología y ética, clasificaciones de comportamientos pecaminosos y pautas de entrenamiento a los pastores eclesiales respecto de la nueva disciplina. En efecto, la profusión de catálogos de virtudes y vicios (principalmente de las virtudes teologales y cardinales y de los siete vicios capitales), jerárquicamente analizados, constituyó un ingrediente más que importante para una configuración expositiva de la doctrina ética desde una organización lógicamente coherente. Intentos puntuales por elaborar organizadamente una moral cristiana y ense-

²⁶ Cfr. *Ibidem*, pp. 271-272.

²⁷ PL 101, 465-508. También existe una edición de DE BRUYNE, D., *Préfaces de la Bible latine (pro manuscrito)*, Namur, 1920. Hay una edición francesa analizada por MOLIN, J.-B. y editada en *La Maison-Dieu* 20, 1950, pp. 57-59.

²⁸ Cfr. DIEM, Albrecht, «Virtues and vices in early texts on pastoral texts», en *Franciscan Studies*, vol. 62, 2004, p. 196 (pp. 193-223).

ñarla sobre la base de las virtudes se observa en los manuales pastorales compuestos por Tomás de Chobham: *Summa de arte praedicandi* y *Summa de commendatione virtutum*, en los textos preparatorios para la confesión producidos por Roberto Grosseteste: *Deus est y Templum Dei*, y en el documento *Breviloquium de virtutibus* perteneciente a John de Wales donde se transmite la noción de virtud cardinal desde ideales ascéticos, prácticas éticas y una concepción antropológica cristiana²⁹.

Sin embargo, como bien se ha mencionado, los siglos de la temprana Edad Media, ubicados previamente a este movimiento de efervescencia académico-pastoral, recibieron el legado de la tradición literaria por otra vía. La definición de virtud tal como es enunciada por el Estagirita³⁰, como así también la definición de verdad práctica³¹, no se encuentran consignadas entre los autores carolingios. Este punto ameritaría confirmar, en parte, la imposibilidad de encontrarse con documentos sistemáticos referidos al campo moral. Aunque tal dificultad no estaría autorizada en lo más mínimo para esgrimir que, por razones de tal ausencia, el pensamiento ético no haya sido desarrollado en los ss. VIII-IX. De hecho, los autores de *specula principis*, recibieron las enseñanzas divulgadas por la doctrina estoica y presentes en el pensamiento romano que germinó gracias al fenómeno del helenismo y a la política normalizadora del Imperio. Roma se valió de la veta ética que había privilegiado la filosofía desde los principios de un cuerpo doctrinal que orientase el hacer práctico de la vida³². Por lo tanto, el pensamiento romano estuvo esencialmente cimentado sobre la base del concepto de virtud, el cual determinó el discurso de los sabios del mundo latino. Por mencionar a dos de ellos, uno podría ser considerado como síntesis entre el fin de la República y la época helenística: Marco Tulio Cicerón³³; el otro vivió durante la época Imperial y fue tutor de Nerón: Lucio Anneo Séneca³⁴. De modo tal que para una fiel comprensión en torno al concepto de virtud moral determinado durante estos límites, es dable percatarse de que una extrapolación de elementos conceptuales inherentes a la materia estudiada, pero absolutamente ajenos a la demarcación cronológico-cultural en cuestión, corre el riesgo no menos desacertado de provocar una proyección teórica injusta e indebida.

Por consiguiente, en su *De Rhetorica*, Alcuino presentará una definición de virtud inspirada en el *De inventione* de Cicerón y precisada desde el sentido que adquiere la vida virtuosa dentro de los límites de la vida cristiana. Conservando la noción de *habitus* expli-

²⁹ Cfr. *ibidem*, pp. 197-198.

³⁰ Vid. ARISTÓTELES, *Ethica Nicomachea*, 1106 b 36-1107 a 1.

³¹ Vid. *ibidem*, 1139 a 22-31. Para avizorar un análisis minucioso respecto de la cosa misma de la verdad práctica y sus fundamentos vid. VIGO, Alejandro G., «Verdad Práctica», en *Aristóteles*, Instituto de Filosofía, FFyL, UNCuyo, 1997, (pp.118-132); asimismo, vid. MASSINI CORREAS, Carlos L., «Notas de síntesis acerca de la distinción especulativo-práctico», en *Aristóteles*, Instituto de Filosofía, FFyL, UNCuyo, 1997, pp. 322-331, para acceder íntegramente en una visión de conjunto en torno al esfuerzo por justipreciar y presentar claramente las mutuas relaciones que se establecen entre el conocimiento teórico y práctico desde las fuentes aristotélico-tomasianas.

³² Cfr. LAMANNA, Paolo, *Historia de la Filosofía I. Filosofía de la Antigüedad*, trad. de Caletti, Oberdan, prologizada por Mondolfo, Rodolfo, Hachette, Buenos Aires, 1970, pp. 260 y ss.

³³ Vid. CICERÓN, Marco Tulio, *Obras Escogidas*, revisada y corregida según el texto griego por Disandro, Carlos A., El Ateneo, Buenos Aires, 1965.

³⁴ Vid. SENECA, Lucio Anneo, *Sobre la Felicidad (De Vita Beata)*, trad. del latín y comentario de Marías, Julián, Revista de Occidente, Madrid, 1943.

citada por el Orador romano, el maestro de York enriquecerá dicho contexto con todos los calificativos concernientes a una moral estrictamente cristiana³⁵. En este sentido, mientras que la definición ciceroniana de virtud reza como sigue: «La virtud es el hábito del espíritu acorde con el justo medio de la naturaleza y la razón»³⁶; la definición propuesta por Alcuino se determina del siguiente contenido: «La virtud es el hábito del espíritu, el decoro de la naturaleza, la razón de la vida, la piedad de las costumbres, el culto a la divinidad, el honor de los hombres, el mérito de la eterna beatitud»³⁷. En resumidas cuentas, gracias a la virtud, el actuar volitivo posee un carácter unitario entre la comprensión de los principios y su obra³⁸. Toda potencia apetitivo-sensible, es principio de acción que se define como movimiento voluntario y libre en tanto y en cuanto se ordene conforme a la razón³⁹. La voluntad, por tanto, principio de toda virtud de la vida moral, mueve todas las facultades a sus actos en el recto uso de su obrar; mientras que las virtudes cardinales sobre las que se asienta el resto de las virtudes morales, ya impliquen el ordenamiento de las pasiones, ya la rectificación de operaciones, vienen a ser las virtudes humanas perfectas. Sobre las cuatro virtudes cardinales gira, entonces, toda la vida moral.

3. La aplicación del concepto de *virtus* en el *Liber Manualis*

Para el sondeo del término *virtus moralis* y sus proyecciones derivadas, serán consideradas especialmente las secciones III y IV del *Liber Manualis*, que se ocupan, entre otros asuntos, en el examen de los vicios y las virtudes morales, los siete dones del Espíritu Santo y las ocho Bienaventuranzas, y la triple fidelidad a Dios, al padre y al rey. Es relevante señalar que en la sección IV se observan alusiones a las *Moralia* de Gregorio Magno y a las *Sententiae* de Isidoro de Sevilla, además de las numerosas citas que la autora hace de la Sagrada Escritura (*Lc.* 21, 19; *Prov.* 15, 15; *Mt.* 5, 9; 5, 4; *1Cor.* 29, 15; *Ps.* 38, 13; *1Pet.* 2, 11; etc.). Por otra parte, invoca a los doctores –Alcuino y Ambrosio Autperto– y los coloca como *exempla* laudables. El capítulo 3 de esta sección se encuentra dedicado a una reflexión acerca del orgullo y la soberbia, como lo hacen también muchos otros *specula principum* de la época⁴⁰.

El tema de los vicios y las virtudes es un punto que Dhuoda desarrolla a lo largo de todo el Manual. Su procedimiento para puntualizar la oposición entre vicio y virtud se apoya en la máxima *a males contrarios, medicinas contrarias*, aduciendo que para llegar a la per-

³⁵ Cfr. DUBREUCQ, Alain, *op. cit.*, p. 280.

³⁶ «*Virtus est animi habitus, naturae modo atque rationi consentaneus*». Cfr. CICERO, M. Tullius, *De inventione*, II, 53-54, éd. F. Stroebel, Leipzig, 1915, pp. 145-149.

³⁷ PL 101, 637 B: «*Virtus est animi habitus, naturae decus, vitae ratio, morum piestas, cultus divinitatis, honor hominis, aeternae beatitudinis meritum*».

³⁸ Cfr. ARISTÓTELES, *op. cit.*, 1098 b-1102 b 44.

³⁹ Cfr. *ibidem*, 1103 a-1107 a.

⁴⁰ Cfr. ALCUINUS, «*Liber de virtutibus et vitiis*», PL, 101, 630 C. JONÁS DE ORLEANS, «*De institutione laicali*», PL, 106, 238-241. PAULINO DE AQUILEYA, «*Liber exhortationis*», PL, 99, 228-229.

fección se requiere de un gran esfuerzo y de un ejercicio constante⁴¹. La autora comienza con una referencia explícita a las cuatro virtudes cardinales en el Epígrafe de su escrito⁴². Curiosamente interpreta el significado del número 4 y dice que «la cifra 4 alude a grupos de cuatro: sea por contener los cuatro elementos del cuerpo, es decir, calor, frío, húmedo y seco; sea para custodiar las cuatro virtudes: justicia, fortaleza, prudencia y templanza»⁴³.

Es dable destacar una clasificación novedosa realizada por la Duquesa de Septimania. Ella otorga primacía a la *iustitia* y no a la *prudencia*, al mismo tiempo que le confiere un sentido original entendiéndola como justicia aquí en la tierra, es decir, como equidad. Dice: «Tu, hijo mío Guillermo, evita y huye de la injusticia, ama en cambio la equidad, persigue la justicia, teme profundamente al oír lo que dice el Salmista: ‘Quien ama la iniquidad odia su alma’»⁴⁴. Ya Alcuino había considerado este punto de capital importancia puesto que la noción de justicia implicaba necesariamente la delimitación de la noción de nobleza. De este modo, Alcuino introduce el examen propio de la nobleza de alma en relación con la justicia en su acepción de justicia equitativa (*epiqueia*), función central cuando se trataba del honor de un noble carolingio⁴⁵. Razonablemente, la justicia en cuanto rectitud del obrar, se encamina a realizar el recto bien hacia otro cuando, de la relación existente del todo con las partes, se legitima la relación de bienes entre semejantes. Esta virtud concentra sus diferencias como justicia distributiva y justicia social en su forma estrictamente equitativa, la cual atiende a la letra de las leyes y su correspondiente aplicación en las circunstancias concretas. Tal como atestigua el texto sagrado, la *epiqueia* es conforme con la sabiduría (*St. III*, 17-18).

Así entonces, no sería desproporcionada la pretensión de Dhuoda por ocuparse primeramente en la observación de la virtud de la justicia, una virtud evidentemente significativa a la hora de establecer las bases preponderantes de los deberes que concernían al *ordo laicalis*. El linaje se designa como una de las características fundamentales de la sociedad feudal que Dhuoda va expresando repetidamente en su escrito: «*Quod absit ad te, nobilis puer*»⁴⁶; «*Quae utilitas, fili, in sanguine nobili [...]*»⁴⁷; «*En, ut curas habeas, nobilis nate [...]*»⁴⁸. Por otra parte, la Duquesa de Septimania continúa la línea interpretativa alcuiniana toda vez que ella se esmera, especialmente en el apartado III de su *Liber Manualis*, por argumentar sólidamente ante la responsabilidad que involucra la obediencia al padre como

⁴¹ Cfr. DHUODA, *Manuel pour mon fils...*, op. cit., IV, 1, 3-5: «*In specie humanitatis formam magnus est exigendus atque exercendus labor studiosus. Contrariis etenim contraria sunt opponenda medicamina*».

⁴² Cfr. *ibidem*, Epigr., 58-61.

⁴³ *Ibidem*, I, 5, 25-29: «*quaternarius vero ad III [sic], sive per quatuor elementa corporum hoc est calidam, frigidam, humidam et siccam, in se retinendum; sive per quatuor virtutes videlicet iustitiam, fortitudinem, prudentiam et temperantiam, in se custodiendas*».

⁴⁴ *Ibidem*, IV, 8, 134-142: «*Tu ergo, fili Wilhelme, cave et fuge iniquitatem, ama aequitatem, sectare iustitiam, time audire Psalmographi dictum: Qui diligit iniquitatem, odit animam suam*». Esta traducción y las que siguen me pertenecen.

⁴⁵ Cfr. DUBREUCQ, Alain, op. cit., p. 280.

⁴⁶ DHUODA, *Manuel pour mon fils...*, op. cit., IV, 7, 10.

⁴⁷ *Ibidem*, IV, 8, 181.

⁴⁸ *Ibidem*, X, 2, 50.

fuerza vinculante del linaje, otorgada por Dios, y dador de la condición nobiliaria⁴⁹. El padre es quien otorga la dignidad del linaje, y no sólo hay que honrarlo por justicia sino también por gratitud, ya que él es el engarce que comunica con la fuerza de la tradición. La deshonra es denunciada por Dhuoda como una falta gravísima no sólo a la dignidad del padre de Guillermo, sino a la gloria del linaje familiar. Atentar contra la imagen paterna, es atentar contra la tradición de la cual Guillermo proviene.

La segunda virtud, *fortitudo*, íntimamente ligada a la primera, implica un sentido de fortaleza de ánimo, de coraje para aplicar la justicia cuando sea menester y, por medio de ello, permanecer como fiel servidor de su familia, de su padre Bernardo y del Rey.

La virtud de la *prudencia*, ocupa el tercer lugar de la jerarquía y es concebida dentro de los parámetros de su acepción tradicional –ponderar las posibilidades y escoger los medios más adecuados para obrar el bien y alcanzar la salvación– aunque en un contexto que podría denominarse *prudencia política propia del buen gobernante*⁵⁰. En el ambiente de la corte, Guillermo deberá fortalecerse interior y exteriormente, con las armas que le proporcionen la Sagrada Escritura, los Santos Padres y la oración a fin de ser fiel a la verdad, amando a todos para ser amado por todos, sin olvidarse de que su misión es un servicio y no un puesto autoritario. Explica:

*Si Dios te eleva un día a la perfección, hasta merecer ser llamado al consejo de los grandes del reino, examina prudentemente lo que debes decir conveniente y oportunamente [...] Los artesanos que trabajan los metales, cuando comienzan a extender el oro en láminas esperan el día, el tiempo conveniente y oportuno, la hora y la temperatura requeridas, para que el oro utilizado en la decoración sea más brillante, más luminoso. [...] también el juicio de los hombres prudentes debe comportar siempre reflexión, razonamiento y ponderación*⁵¹.

Finalmente, la *temperantia* es ponderada, también, en el sentido clásico de moderación del placer sensible. Sin embargo, se alude a una virtud especial que Guillermo debía cultivar en su comportamiento si quería emplearse con celo en el ámbito político donde se encontraba. Él debería armarse de un espíritu templado para dirigirse a su señor, de modo

⁴⁹ Cfr. *ibidem*, III, 1: «*Qualiter domno et genitori tuo Bernardo, tam praesens quam absens, timere, amare, atque fidelis in omnibus esse debeas, insinuare, ut valeo, non pigeo... Tu, filii, honora patrem tuum, et pro eo ora assidue, ut sis longaevus super terram (Ex. 20,12), et ut multo possis vivere tempore. Memento enim quoniam nisi per illum natus non fuisses. Sis in omni negotio utilitatis obediens patri, et iudicium illius obsculta. Suscipe, si ad hoc Deo perveneris auxiliante, senectam illius, et ne contristes eum in vita sua (Eclo. 3,14), neque spernas eum in virtute tua (Eclo. 3,15)*».

⁵⁰ Cfr. CABANILLAS, Juan José, *op. cit.*, p. 174.

⁵¹ DHUODA, *Manuel pour mon fils...*, *op. cit.*, III, 5, 1-19: «*Si ad perfectum te aliquando adduxerit Deus, ut ad consilium inter magnatos merearis esse vocatus, tracta prudenter quid, quando, cui, vel quomodo dignum et aptum possis exhibere sermonem [...] Nam fabricatores metalorum, cum aurum coeperint expandi ad liniendum, aptumue et congruum expectant diem, tempus, vel orarum temperiem, ut splendidam et fulgentem in lucidissimis metallis praeclarior nitescat in rebus, emolumentis ornamenti volutio. Sic et in sensu prudentium ista debet consideratio ratiocinantium in omnibus adesse*».

tal que acometiera con honradez y rectitud el encargo recibido. Ulteriormente, templanza se consigna como disposición conveniente desde la cual moderarse en las tendencias desordenadas, luego, ordenarse y, finalmente, regularse con mansedumbre y buen espíritu. Por ello, la prudencia y la templanza podrían perfectamente encuadrarse dentro de un servicio específicamente secular, como lo era el de la corte regia, más que con vistas a la vida eterna. Escribe:

*Ten caridad, honra y sirve devotamente a los altos dignatarios del príncipe [...] Procura firmemente seguir con humildad sus ejemplos [...] Allí, uno puede aprender de los otros la humildad, la caridad, la castidad, la paciencia, la mansedumbre, la modestia, la sobriedad, la astucia y todo otro conjunto de virtudes para disponerse a toda obra buena*⁵².

Respecto de las virtudes estrictamente teológicas, se observa que Dhuoda las menciona a continuación de una invocación a la Santísima Trinidad a quien se dirige con las palabras del Símbolo Atanasiano⁵³. De estas tres virtudes, la caridad ocupa el lugar preeminente. Es la virtud perfecta a la que ciertamente no se llega sino por medio de la fe y de las buenas obras⁵⁴. Esta primacía que ocupa la caridad frente a las otras virtudes infusas, es determinada por Dhuoda a partir de una explicación etimológica:

Si es cierto que en los libros [Sagrados] se describen tres virtudes, la única y más soberana es la caridad. Esperanza viene de esperar: esperar alguna cosa que no se posee todavía, pero que se espera poseer [...] La fe (fides) viene de fiarse (fidere) [...] y cuando queda solo la voluntad de poseer, se encuentra la caridad; como dice el Apóstol: 'Esperanza, fe, caridad, son tres; sin embargo, la mayor de ellas es la caridad' [1 Cor. 13, 13]⁵⁵.

Nuevamente, en confrontación con lo expresado por Alcuino, es notable la denominación que el Monje de York atribuye a la prudencia como *vera sapientia* cimentada en la misma máxima que la Duquesa de Septimania escribe para vencer los vicios y practicar las virtudes: *no hacer el mal y vencer el mal a fuerza de bien*. En realidad dicho adagio proviene de Smaragdo quien, a su vez, se habría inspirado en Alcuino para formularlo. Lo asombroso por parte de Alcuino para hablar de la prudencia viene a ser el tono eleva-

⁵² *Ibidem*, III, 9: «*Optimates ducum et consiliarios illorum [...] ama, dilige et servi frequenter. Exempla dignitatum illorum perquire humiliter, et tene firmissime [...] Unus ibi ab alio potest, si vult, discere humilitatem, karitatem, castitatem, patientiam, manusuetudinem, modestiam, sobrietatem, astutiam, ceterasque cum studio operis boni virtutes*».

⁵³ *Cfr. ibidem*, II, 1, 37-40.

⁵⁴ *Cfr. ibidem*, II, 2, 26-32.

⁵⁵ *Ibidem*, II, 2, 2-12: «*Licet tria sint in voluminibus librorum conscripta, tamen una est et summa quae dicitur karitas. Spes dicta ab sperando rem quam nondum habes, sed speras ut perveniat [...] Fides a fidendo dicta [...] et restat sola possidendi voluntas, hoc est karitas discente Apostolo: 'Spes, fides, karitas, tria haec, maior autem his est karitas'*».

damente espiritual que asume. La prudencia se determina como el conocimiento de las cosas divinas, la virtud del buen obrar cuyo fruto es la eterna beatitud. Nada hay mejor que la prudencia, identificada como sabiduría por la cual Dios es inteligido y temido según la posibilidad de la facultad de la mente humana⁵⁶. Desde estas afirmaciones se puede observar la doble manifestación espiritual que entraña la práctica de la virtud de la prudencia. Justamente, de lo analizado en el magisterio de Alcuino y sus proyecciones en la obra dhuodana, la prudencia como indisociable de la virtud de la justicia, dispone los medios necesarios en la consecución del recto obrar que se establece desde las mutuas relaciones producidas por la exigida concreción y autolimitación del contenido normativo a las circunstancias particulares. Esta aplicación inherente a la prudencia sería ocasión de estimarla como una virtud que se ocupa en fines meramente instrumentales y en el logro de determinados objetivos eficientes, prefijados metódicamente desde la imposición de una conciencia inevitablemente representativa. Sin embargo, la prudencia refleja una segunda determinación estrictamente incuestionable, aunque tal manifestación no aparece como otra característica diferente de aquella. En realidad, la verdadera conformación de la prudencia como virtud moral estriba en su disposición a trascender el simple *factum moralis* e ingresar en el ámbito propio de lo que los Padres denominaban como inteligencia de la fe. Además, es por su misma experiencia reflexiva que la virtud de la prudencia se determina como *mediadora*, promotora de los medios, para con el fin que mueve hacia la plena realización de sí, un deber ser que se va conformando caracterológica y paulatinamente en la sucesiva delimitación que implica la obra (*érgon*) como elección constante del bien hasta concurrir en la contemplación de Aquel definido como *Summum Bonum* donde medio y fin no se distinguen. Así entonces, la plenitud de vida se identifica con la santidad, y el camino para alcanzarla comienza con el desarrollo de la primera virtud que es esencial a todo el curso perfectivo: la caridad. La práctica de las Bienaventuranzas y de las demás virtudes que se concatenan en el ascenso de grados de perfección resultan, por obra de la prudencia, el fruto maduro que no es sino la plena actualización de los dones del Espíritu Santo en el alma humilde.

4. Posible formulación de la noción de acción virtuosa en el Alto Medioevo

De lo analizado hasta el momento se observa que, junto con las virtudes eminentemente cristianas –amor a Dios, humildad, misericordia, etc.–, Dhuoda introduce una serie de virtudes humanas –sobriedad, vigilancia y prudencia política– acompañadas de una interpretación original de la taxonomía clásica de las cuatro virtudes cardinales. Si bien la fe en Dios acompaña y promueve todo el proceso formativo, favoreciendo una visión trascendente de tal magnitud que sin ésta las virtudes humanas por sí mismas no podrían conceder, es por la consecución de tales virtudes que se puede promover el valor intrínseco del mundo terreno y de la prosperidad laica. De este modo, según lo que presenta Dhuoda, el sentido propio de la vida humana no consiste solamente en una aspiración hacia el más

⁵⁶ Cfr. DUBREUCQ, Alain, *op. cit.*, pp. 281-282.

allá, sino también el buscar desde ahora el bien y la prosperidad que se determina de los asuntos oportunamente terrenos, es decir, el fin que les es propio. Para Dhuoda el mundo es una realidad positiva, buena, de modo tal que las realidades creadas no apartan de Dios, al contrario, pueden contribuir a la determinación de auténticos principios morales. La libertad, como don otorgado por Dios, constituye una conformación propia del hombre que lo ubica en una disposición proporcionada en relación con el universo creado y el Creador. Cuando se lee:

*Encontrarás también un espejo donde puedas contemplar sin vacilación la salud de tu alma, y puedas disfrutar no sólo del siglo, sino también de Aquel Soberano que 'te ha formado del Limo de la tierra'. Esto es sumamente necesario, hijo mío Guillermo, para que te dediques de una u otra forma en tal asunto, de modo tal que seas provechoso al mundo y perseveres por todos los medios en el servicio de Dios*⁵⁷.

Puede distinguirse claramente que, ya al comienzo del escrito, Dhuoda expone con carácter de necesidad los dos puntos de referencia moral que desarrollará a lo largo de todo su discurso: por un lado, Dios como principio y fin de todas las cosas y de toda referencia intelectual-desiderativa; por otro, el cumplimiento de los deberes específicos en relación con el *officium* propio de su *ordo*. En este sentido, queda trazada la doble estimación a la que se debe proceder para determinar un criterio de moralidad laical altomedieval: buscar la prosperidad en esta tierra a partir de la perfección en la obra de los *officia* particulares y buscar a Dios, suma Bondad en quien se comprende la dignidad entrañable que encierra el misterio de la libertad.

Consiguientemente, una primera aproximación a la noción de virtud moral que caracterizaba al *ordo laicorum* altomedieval estribaría en que, por razón de la vertiente secular que manifiesta Dhuoda, no se concibe que pueda haber un hombre fiel si no lo es en el cumplimiento de sus deberes familiares, feudales y seculares. Es dable señalar que la fidelidad al clan familiar en la persona del *paterfamilias*, aparece con una impronta ética superior a la fidelidad del Rey⁵⁸. Por ello, la sección III del *Liber Manualis* preocupada por dirimir la fidelidad que se despliega como lo propio de la nobleza feudal a partir de la obediencia para con el padre, el Rey y con Dios, proporciona preciados elementos interpretativos en orden a una íntegra comprensión de esta cosmovisión dhuodana. Asimismo, ella atestigua: «*In primis Dominum Deum ex toto corde Et mente, totis viribus pansis, Time et dirige, genitorem tuum Inde per cuncta*»⁵⁹. Esta clasificación no se presenta como una codificación de tres ámbitos comunicables que exigen, respectivamente, tres actitudes

⁵⁷ DHUODA, *Manuel pour mon fils...*, op. cit., Prol., 21-27: «*Invenies etiam et speculum in quo salutem animae tuae possis conspicerere, ut non solum saeculo, sed ei per omnia possis placere qui te 'formavit ex limo': quod tibi per omnia necesse est, fili Wilhelme, ut in utroque negotio talis te exhibeas, qualiter possis utilis esse saeculo, et Deo per omnia placere valeas semper*».

⁵⁸ Cfr. CABANILLAS, Juan José, op. cit., p. 278, nota 542.

⁵⁹ DHUODA, *Manuel pour mon fils...*, op. cit., X, 2, 18-25.

comportamentales distintas, sino como tres instancias asociadas íntimamente donde, si bien es posible plantear diferencias jerárquicas, la referencia última siempre estará dada por la fidelidad para con Dios, criterio moderador de toda otra especie de comportamiento obediencial. Conjuntamente, cada uno de estos puntos no aparecen como imperativos morales únicos, sino como puntos de referencia moral articulados de tal manera que uno conlleva ciertas repercusiones en el otro. Por tanto, la búsqueda de Dios, principio orientador con primacía categorial frente a toda otra posibilidad de elección, se realiza concreta y necesariamente, al menos dentro de los parámetros establecidos para el *ordo laicorum*, como respuesta a los propios deberes terrenos que establecen la delimitación constitutiva de una auto-conformación exigida desde los propios fundamentos naturales (ontológicos).

Conclusión

Procurando introducir, no agotar, una conciliación plausible entre las virtudes humanas y cristianas, y las repercusiones en criterios de moralidad que dicha integración involucra desde las líneas del *Liber Manualis* de Dhuoda, se observa que la plenitud de la vida humana involucra la prosperidad entendida como el desarrollo de una decisión que se consume autárquicamente en una actitud de amor a las cosas propias de este mundo, sin dejar de aducir que su dignidad intrínseca procede del soberano Amor. Esta *visión del mundo* propuesta por Dhuoda descubre una acentuación potencial de la persona humana y un conocimiento novedoso de la cultura religiosa y profana del período carolingio.

Por otra parte, los estudiosos alegan que en el *Manual de Dhuoda* se observa el esfuerzo por justipreciar una ética aristocrática fundada sobre el principio de la fidelidad al propio *senior* antes que al soberano, en coherencia con el modelo característico de una jerarquía de la fidelidad⁶⁰. Este presupuesto se justifica a partir del sentido determinante que entraña la pertenencia al linaje, el cual contribuye a desplegar y valorar una *espiritualización de la sociedad feudal* tal como se observa en las mismas páginas de la Duquesa de Septimania. Allí se comprueba el principio de solidaridad familiar en cuanto que prevalece el vínculo de la sangre al del súbdito. Consiguientemente, la autora del *Liber Manualis*, al mismo tiempo que presenta creativamente una nueva jerarquía de las cuatro virtudes morales respecto de su disposición habitual, se aparta de la jerarquía social tradicional de la época para confirmar, en consonancia con esta taxonomía particular del *ordo moralium virtutum*, una fidelidad al clan familiar como un valor más importante, aunque no excluyente, que la fidelidad al Rey. De esta manera, en la persona del *paterfamilias* se realiza legítimamente la perfección del *officium* que atañe al linaje y a las relaciones dadas por la ligadura de parentesco.

Desde luego, por medio del *Liber Manualis Dhuodane* se puede establecer una aproximación integral en el modo de concebir la vida y el obrar de los laicos que desempeñaban ministerios concretos en el ambiente cultural del período carolingio. El hecho de haber sido una mujer y madre de familia quien lo escribió y de contener aspectos similares a los

⁶⁰ Cfr. CABANILLAS, Juan José, *op. cit.*, p. 166.

tratados elaborados por autores eclesiásticos, permite observar atentamente que esta educación para una vida acorde con la virtud de la justicia y los asuntos que se le subordinan en el orden moral, también se propiciaba en el escenario doméstico*.

Bibliografía

- ALCUINO DE YORK, *Obras morales*, introd., trad. y notas de Peretó Rivas, Rubén, Eunsa, Pamplona, 2004.
- ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea-Ética Eudemia*, Trad. y Notas de Pallí Bonet, Julio, Gredos, Madrid, 1995.
- BAILLY, ANATOLE, *Dictionnaire Grec-Français*, Librairie Hachette, Paris, 1901.
- BLAISE, ALBERT, *Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens*, vol. I, Librairie des Méridiens, Paris, 1954.
- BLAISE, ALBERT, *Le vocabulaire latin des principaux thèmes liturgiques*, Brepols, Turnhout, 1966.
- BLÁNQUEZ FRAILE, A., *Diccionario Latin-Español*, Sopena, Barcelona, 1971.
- BYWATER, I., *Aristotelis Ethica Nicomachea*, Clarendon Press, Oxford, 1894 (repr. 1962).
- CABANILLAS, JUAN JOSÉ, *La vida cristiana del laico en la primera mitad del siglo IX. Virtud y santidad en el "De Institutione laicali" de Jonás de Orleáns y en el "Liber Manualis" de Dhuoda*, Tesis de Doctorado, Facultad de Teología del Ateneo Pontificio de la Santa Cruz, Roma, 1996.
- CICERO, MARCO TULIO, *De inventione*, éd. F. Stroebel, Leipzig, 1915.
- CICERÓN, MARCO TULIO, *Obras Escogidas*, revisada y corregida según el texto griego por Disandro, Carlos A., El Ateneo, Buenos Aires, 1965.
- DIEM, ALBRECHT, «Virtues and vices in early texts on pastoral texts», en *Franciscan Studies*, vol. 62, 2004, (pp. 193-223).
- DHUODA, *Educare nel Medioevo per la formazione di mio figlio*, trad. de Zanoletti, Gabriella, intr. de Gavinelli, Simona, Editoriale Jaca Book SpA, Milán, 1997.

* Artículo recibido: 12 de febrero de 2010. Aceptado: 15 de marzo de 2010.

DHUODA, *Manuel pour mon fils*, introduction, texte critique, notes par Riché, Pierre, trad. par de Vregille Bernard et Mondésert, Claude, Les Editions du Cerf, Paris, 1991. (Sources Chrétiennes, 225 bis).

DUBREUCQ, ALAIN, «Alcuin, de York à Tours. Écriture, pouvoir et réseaux dans l'Europe du haut Moyen Âge», *Annales de Bretagne et des pays de l'Ouest*, t. 111, n. 3, Université de Haute-Bretagne-Rennes 2, 2004, (pp. 269-287).

LAMANNA, PAOLO, *Historia de la Filosofía*, I. Filosofía de la Antigüedad, trad. de Caletti, Oberdan, prologizada por Mondolfo, Rodolfo, Hachette S.A., Buenos Aires, 1970.

LIDDELL, HENRY GEORGE & SCOTT, ROBERT (EDS.), *Greek-English Lexicon*, Oxford University Press, Oxford, 1996.

MAROCCO STUARDI, DONATELLA, *Alcuino di York nella tradizioni degli "Specula Principis"*, Francoangeli, Milán, 1999.

MASSINI CORREAS, CARLOS I., «Notas de síntesis acerca de la distinción especulativo-práctico», en *Aristóteles*, Instituto de Filosofía, FFyL, UNCuyo, 1997, (pp. 322-331).

MIGNE, J. P., *Patrologiae latinae cursus completus*, Paris, 1851.

NIERMEYER, J.F. Y VAN DE KIEFT, C., *Mediae latinitatis lexicon minus*, vol. 1, Wissenschaftliche Buchgesellschaft-Brill, Leiden, 2002.

OXFORD LATIN DICTIONARY, Oxford University Press, London, 1968.

PERETÓ RIVAS, RUBÉN (ED.), *Filosofía y Liturgia en el Alto Medioevo*, CEFIM-Nova & Vetera Verlag, Mendoza, 2009.

PERNOUD, RÉGINE, *La donna al tempo delle cattedrali*, trad. de Cecchini, María Gabriela, Rizzoli, Milán, 1986.

SÉNECA, LUCIO ANNEO, *Sobre la Felicidad (De Vita Beata)*, trad. del latín y comentario por Marías, Julián, Revista de Occidente, Madrid, 1943.

VIGO, ALEJANDRO G., «Verdad Práctica», en *Aristóteles*, Instituto de Filosofía, FFyL, UNCuyo, 1997, pp.118-132.