

RUBÉN FLORIO, *Transformaciones del héroe y el viaje heroico en el Peristephanon de Prudencio*. Bahía Blanca (Argentina), Ediuns, 2001. 370 pp. ISBN. 987-9281-66-7

Podría pensarse que el mundo paleocristiano, distante, accesible a pocos, objeto casi arqueológico que sólo rendirá sus arcanos ante un examen erudito, es difícil para las mentes del s. XXI. Una lengua ya muerta, hábitos en su mayoría perimidos, un modo de vida rústico no suavizado por la facilidad de nuestras comunicaciones: todo ello podría crear la ilusión de una distancia insalvable. Un mérito del libro de Rubén Florio no es tanto el haber aproximado ese mundo al nuestro; nada hay que aproximar, puesto que ha sido posible (como este libro lo prueba) hablar de aquel mundo con nuestra lengua y conceptos actuales, es decir, dentro de nuestro mundo, mundo presente que, con este argumento, contendrá todos los mundos posibles del pasado; un mérito de este largo estudio es, más bien, referirse a aquella lejanía bajo la especie de una continuidad que prescinde de toda justificación. El pasado, para Florio, está naturalmente ligado al presente. T. S. Eliot sostuvo, hablando de la moral, que 'sus leyes son tan *naturales* como las de cualquier ley descubierta por Einstein o Planck.' La misma rigurosidad de la doctrina de Prudencio, escrita en tiempos en que el cristianismo debía combatir contra las demás posiciones cosmológicas y religiosas, en lugar de conversar con ellas, como hoy hace, es la prueba de esa naturalidad de que Eliot habló.

La 'filosofía' del libro de Florio -filosofía que está inscrita en el título mismo del trabajo-, tiene en la 'transformación' la noción básica que rige allí todo despliegue. Cosa paradójica, sin embargo. Que la transformación haya sido introducida por orden y necesidad del tema mismo (el viaje del héroe, que tendría en Prudencio el gozne problemático, híbrido pero no menos conspicuo, que aseguraría la continuidad entre el antiguo mundo pagano y el posterior cristiano, como en el trabajo se puntúa expresamente), no deja de asombrar tratándose de un autor, Prudencio, a quien toda noción de cambio, de metamorfosis, de mutación, debería haberle resultado extraña, a juzgar por la afiliación doctrinal que sus textos expresan. Una filosofía de la transformación (la que Florio sigue -y si no le otorgamos a esta palabra, filosofía, más peso del aquí necesario-) debe proporcionar el marco de análisis a una obra (la de Prudencio) fundada filosóficamente en la inmutabilidad. El mundo pagano participaba de una noción circular de tiempo, promovía la filosofía del cambio como base cosmológica del completo universo (desde antes de Virgilio y hasta mucho después de Lucrecio había sido y seguía siendo así). De modo que el trabajo de Florio opera en un contexto heurístico arduo, cuyo problema podría formularse de esta manera: cómo tratar temáticamente dentro de la filosofía del

cambio aquello que había sido esencialmente programado para oponerle a dicha filosofía una visión inmutable del completo universo, visión respaldada por una noción más bien fija, centrada, eterna, de su Creador.

Florio toma este problema -que no tiene en su texto, por cierto, una formulación explícita, pero cuya presencia gravita sin embargo en muchas de sus páginas- proponiendo que la transformación es un fenómeno atingente a tres esferas bien distintas: la de la realidad, la del sujeto y la de la obra. Que la realidad cambia es algo ya dicho: la realidad, que para un cristiano se explica teológicamente en última instancia, en primera instancia se comprende moralmente, y toda moral cambia, es 'naturalmente' relativa. El problema fundamental del libro (el de Prudencio, pero también el de Florio) principia en la esfera del sujeto: si la noción de viaje ha cambiado porque el héroe es ahora otro, un mártir, un sacrificado de sí mismo para un fin trascendente y extramundano (a diferencia del sacrificado pero mundano Eneas), y si dicha noción es una propiedad más del sujeto -como puede serlo cualquier otra propiedad-, aun cuando ese sujeto sea un privilegiado, un testigo divino, un mártir, ¿cómo conciliar entonces ese permiso de cambio otorgado a un aspecto de la moral (el viaje heroico), con la exigencia supramoral que pesa sobre ese nuevo sujeto heroico, el mártir, y que lo obliga a permanecer adherido a la creencia en un Dios inamovible? El mártir, según esta observación, debe habitar una noción transformada de viaje, noción a la que la escritura prudenciana le hace tolerar el cambio, puesto que lo expresa, y que es correspondiente con esa moral completamente nueva que las normas cristianas -deducidas de Cristo, el gran modelo- dictaban. Por lo tanto, al nuevo sujeto heroico se le autoriza en el plano moral (la mutación que lo convierte en cristiano, llevada a cabo mediante una noción renovada de viaje) lo que se le prohibirá doctrinalmente en el plano de la creencia (la adhesión a un Creador único e inmutable, adhesión no expuesta a la erosión mundana). Es necesario señalar que es la perspectiva cerradamente literaria del trabajo de Florio la que salva una cuestión que, de otro modo, debería haber devenido teológica y que aquí solamente me limité a apuntar.

El estudio transita, respecto del análisis de este nuevo sujeto heroico, el mártir, por un doble camino: por un lado, es considerado como nuevo viajero que, dentro de la antigua tradición del periplo heroico -y asumiendo de dicha tradición no pocos de sus aspectos clásicos (pp. 2, 6 y otras; cap. 3)-, la desvía sin embargo hacia zonas que la cultura clásica no conseguiría explicar, y que dependen de la nueva estructura del sujeto que se gesta en esta época; por el otro, ese mismo mártir es analizado sin ignorar la tensión que en él crean la tendencias antagónicas hacia la moral y hacia la creencia.

En un momento de análisis del himno primero de la colección (pp. 206-210), Florio resalta el propósito prudenciano de forjar pasajes conceptuales entre el cielo y la tierra a partir de la exploración del culto de los muertos (es decir, buscando releer la moral concreta compartida por aquellos cristianos, de modo que dicha moral tome la dirección del fin divino que sus himnos perseguían). Si se tiene en cuenta que la nueva creencia, en su adhesión a lo inmutable, era una suerte de purga de la moral -plano de la existencia que propiciaba todo lo que es relativo y cambiante en el hombre-, no estará descaminada la suposición de que ambas dimensiones se oponen, y que el recurso de releer el culto de los muertos a fin de subsumir su significado al vasto plan divino, más que exponer un aspecto revelado de la doctrina, no hacía más que juntar argumentos para un fin que, concentrado como estaba en un núcleo que dependía demasiado de la fe, padecía orfandad de apoyaturas argumentativas. El recurso a la moral como respaldo argumentativo de la fe bien podía ser, por entonces, una necesidad casi económica. Por otro lado, ¿de qué modo el cristiano podía combatir con el pagano, si comenzaba admitiendo que los límites de su existencia no trascendían los del réprobo? La creencia se presentaba, pues, no sólo como un dispositivo de identidad para el sujeto cristiano mismo, sino también como un arma argumentativa de primer orden que se dimensionaba a sí misma como un fenómeno superior al de toda moral. Florio toca este asunto crucial cuando recuerda que “la tensión entre razón y fe [había sido] uno de los temas más controvertidos de la especulación cristiana” (p. 4). Y ciertamente, tras la lectura de los himnos, el problema de las tensiones entre la razón -vida comprendida en términos de moral- y la fe -vida vivida según los dictámenes (severos en Prudencio) de la creencia- tiene un papel preponderante.

En numerosos pasajes de su trabajo Florio enfatiza la aparición del ‘hombre nuevo’ que se gesta con el cristianismo (y que hibridó, para ello, algunos aspectos de la vieja cultura, que asimiló y transmutó primero desde el exterior, cuando no era aún preeminente, y después desde el interior mismo, cuando logró predominar). Este ‘hombre nuevo’, que es un *homo religiosus* (p. 7), no corta, sin embargo, con una cierta tradición del espíritu que Florio también rescata: esa construcción subjetiva legada por los estoicos y cuyo rasgo más notable era, con matices, “la capacidad de resistencia ante la adversidad” (p. 41). Es interesante a este respecto notar la coincidencia de los rescates de Florio con las observaciones que hace Foucault en *La hermenéutica del sujeto* a propósito de esta tradición que, desde la antigüedad, asimilaba toda conducta racional con la higiene moral y física (modelo de actitud que Foucault remonta al socratismo). Según Foucault, la relación entre sujeto y verdad estaba mediada clásicamente por la filosofía. Frente a esta actitud, Foucault muestra que, opuesta a la filosofía, la actitud de la espiritualidad -y ya desde los albores del

pensamiento griego- proponía que la verdad no era accesible al sujeto por medio de la mera razón o por la mera higiene moral, sino que éste debía cambiar, mutarse, trabajar sobre sí mismo, sobre su espíritu, hasta la más profunda raíz, si quería tener derecho a esa verdad. De este modo, un modelo subjetivo de conducta que hiciera lugar al creyente cristiano, próximo por venir, estaba ya preparado desde antiguo. Cuando Florio analiza las relaciones entre la higiene moral estoica y la cristiana, entre la austeridad que ambos modos del sujeto profesaron, no hace sino coincidir, por otros caminos, con el mismo plan de continuidad que Foucault postuló en sus clases (Florio lo estudia muy detenidamente en pp. 94 y ss). Este servicio hecho a la continuidad jamás será lo suficientemente agradecido, habituados como estamos a creer que la ‘novedad’ de ese hombre cristiano cortó en seco un mundo respecto del anterior, como si esto fuese posible, y contaminados como estamos con las ideas de ruptura, revolución y vanguardias, que no hacen sino desvirtuar esa prodigiosa amalgama, la historia.

Otro asunto que las páginas de este trabajo examinan es el de la mutación acontecida en el texto respecto de su propia autorrepresentación: un texto que se incorpora conscientemente a la tradición de la épica, ¿es religioso, poético o filosófico? “Hasta ese momento [s. II] el cristianismo estaba considerado como una nueva filosofía antes que como una nueva religión” (p. 11). Prudencio es presentado, laboriosamente a lo largo del estudio, como el escritor en el que se consuma el cambio en la autorrepresentación del texto literario: de ser un híbrido que no anula anfibologías genéricas, pasa a ser, gracias a él -y especialmente gracias al *Peristephanon*- propiamente literatura. Paradójicamente, es también tras su consolidación como pura literatura que la palabra poética emanada de este primitivo cristianismo puede llegar más de cerca al espíritu de su razón divina de ser. Florio recuerda que “la Fe es la fuerza capital y guía del espíritu de los mártires cristianos” (p. 13). Sólo la poesía puede volver creíble esto, desde el momento en que lo que siempre la ha constituido, su vocación tonal (la poesía ‘cree’ con su tono; su modo elocutivo no sólo permite la retórica, sino también el melos, la dulzura tonal, esa exaltación por la que verdad y belleza consuman más creíblemente su unión), es la mejor plataforma verbal para inocular el contenido de su creencia. Florio estudia este aspecto cuando trata el problema de la tensión entre la prioridad retórica, presuntamente propia de todo poema, y la finalidad eminentemente persuasiva que debía planear por encima de fines tan ‘mundanos’ como la mera elocución -finalidad a la que habría que sacrificar, finalmente, todo otro cuidado literario (pp. 15ss).

No es posible repasar todos los aspectos de este prolongado, rico estudio (como el respectivo al género empleado por Prudencio, el himno, que ni

siquiera rocé). Baste uno más. El tema (o problema) del viaje es un asunto recurrente en toda la literatura occidental. Resumirlo significaría, tal vez, hacer de ella el más extensivo índice. El capítulo 3, en sí mismo la mitad del entero libro, inspecciona las implicaciones de la noción de viaje heroico para la Antigüedad clásica y para este cristianismo casi inaugural que tiene en Prudencio su motor fundamental. De las exploraciones sobre los alcances del viaje heroico en el período cristiano, destacan los desarrollos sobre el concepto de laberinto, símbolo de los caminos mundanos que se resuelven en ese centro inmutable que es la vida del mártir -sugiriéndose así la extraña paradoja de un viaje inamovible como modelo de todo santo periplo. La analogía entre el laberinto sepulcral, la memoria y la escritura, que ocurre en la p. 159, es de una penetración notable, por lo demás.

Quizás los fines del libro no sean en sí mismos magnilocuentes; lo que Florio busca probar no es asombroso si nos detenemos a considerarlo a grandes rasgos: que la noción del viaje ha cambiado desde la antigüedad, que el cristianismo representa una nueva construcción del sujeto heroico, que el modelo de este sujeto, el mártir, es Jesucristo, y que la *psychomachia* y el *iter durum*, entre otras cosas, son las nuevas condiciones espirituales de ese viaje nuevo (en lugar de la conquista objetiva de un exterior, como había sido hasta entonces); además, que Prudencio es el sitio textual en el que estos cambios se ejecutan con la mayor elocuencia y conspicuidad. No es esto, insisto, sino lo desplegado para su prueba lo que asombra; la puesta en contacto de literaturas, de opiniones, de críticas, de teorías, etc., es en este libro el gran laberinto. El texto de Florio, por las numerosas relaciones en que se disemina, es él mismo un adecuado símbolo del viaje heroico que pondera en Prudencio.

No me extenderé sobre el espléndido conocimiento que este libro testimonia respecto de la literatura antigua y también de la crítica moderna que le concierne. Cualquier lector que transite sus páginas advertirá que toda alusión al virtuosismo desplegado aquí sería insuficiente: tal es la combinación de precisión y vastedad que se hallará en ellas.

DAVID FIEL

*Universidad Nacional de la Patagonia*

A. VICIANO, *Cristianización del Imperio romano. Orígenes de Europa*, Universidad Católica San Antonio, Murcia, 2003, 442 pp. ISBN: 84-932989-5-6

Esta monografía trata no solo el proceso de cristianización del Imperio romano, sino, más precisamente, la construcción de la identidad de Europa. El