

EL CARMEN DE PROVIDENTIA DEI.
ESTUDIO HISTÓRICO Y DOCTRINAL

Doctorando: Raúl Villegas Marín
Director: Prof. Dr. Josep Vilella Masana

Para optar al título de doctor en Historia
Programa de doctorado: “Mediterrània: Prehistòria i Món Antic” (2000-2002)
Departamento de Prehistoria, Historia Antigua y Arqueología
Facultad de Geografía e Historia
Universidad de Barcelona

PRIMERA PARTE

EL CONTEXTO HISTÓRICO DE LA COMPOSICIÓN DEL *CDP*. LA CRISIS
SOCIOPOLÍTICA EN LA GALIA DEL SIGLO V Y SU IMPACTO EN LAS
CONCIENCIAS CRISTIANAS

PRIMERA PARTE, CAPÍTULO 1

(I. 1)

LA HISTORIA POLÍTICA GALA DURANTE EL PRIMER CUARTO DEL SIGLO V

*Arcadio VI et Probo. Wandali et Halani Gallias traiecto Rheno ingressi II k. Ian.*¹ Esta nota de la Crónica de Próspero de Aquitania, relativa a la entrada de vándalos y alanos –a los que hay que añadir a los suevos– en territorio de la *diocesis Galliarum*, señala el inicio de una serie de acontecimientos políticos y militares que iban a generar enormes convulsiones en la sociedad gala del siglo V y que constituyen, como se verá a continuación, el marco histórico en el que el *CdP* fue compuesto. Por ello, es imprescindible iniciar este trabajo con una visión, siquiera telegráfica, de la historia política gala durante el primer cuarto del siglo V.²

Los vándalos eran un pueblo germánico oriental que debió emigrar hacia Occidente a causa de la presión ejercida por los hunos a su llegada al norte del Mar Negro; los alanos, un colectivo étnico iranófono,³ se desplazaron siguiendo el mismo camino y, muy posiblemente, también por los mismos motivos. Estos dos pueblos, junto a los suevos –germanos occidentales asentados en el área transdanubiana al norte de las provincias de *Pannonia I* y *Valeria*–, se unieron a un grupo godo, huido igualmente de los hunos, el cual –comandado por Radagaiso– atravesó en invierno de 405 la frontera del Danubio, por diversos puntos de *Valeria* y *Pannonia II*. Esta enorme masa humana, formada por unos 250.000 individuos –de los que un cuarto, aproximadamente, serían movilizables en el combate–,⁴ se dividió muy pronto en tres grupos: el comandado por Radagaiso se adentró en Italia, donde sería derrotado por las tropas imperiales, dirigidas por Estilicón, en la batalla de Fiesole (23 de agosto de 406).

Tras la derrota de Radagaiso, suevos, vándalos y alanos (unos 150.000 individuos)⁵ se dirigen hacia el norte. La noche del 31 de diciembre de 406,⁶ atraviesan el Rin a la altura de la

¹ PROSPER AQVIT., *Epit. chron.*, a. a. 406.

² En esta parte de nuestro estudio, nos limitaremos a ofrecer un breve resumen de los acontecimientos político-militares que tuvieron como escenario el territorio galo –y zonas adyacentes– durante el primer cuarto del siglo V; este relato debe ser completado con las noticias relativas al impacto de estos hechos en la población civil galorromana que ofreceremos en páginas sucesivas. Por lo demás, nuestra síntesis de historia política se basa en los trabajos de E. Demougeot (1979), pp. 421-72, y M. Cesa (1994), pp. 121-61, los cuales han conseguido reducir a una narración coherente el testimonio de nuestras fuentes, parco y a menudo contradictorio. En adelante, estas dos obras de referencia serán explícitamente citadas sólo cuando comentemos teorías interpretativas de las autoras de particular relevancia para nuestra investigación, o bien cuando constatemos importantes puntos de divergencia entre ambos trabajos.

³ Sobre las teorías formuladas en torno al origen de los alanos, *vide* M. Kazanski (2008), p. 255.

⁴ El cálculo es de E. Demougeot (1979), p. 422; en la actualidad, se cuestiona el viejo modelo interpretativo que sugería una proporción de un guerrero por cada cuatro individuos para estos grandes colectivos bárbaros en movimiento (*vide* M. Kulikowski [2000], p. 342).

⁵ Cifra propuesta por E. Demougeot (1979), p. 430, que posiblemente hay que revisar a la baja: J. F. Drinkwater (1998), pp. 273-5, piensa en un número más bien reducido de jóvenes guerreros bárbaros, una

ciudad de Maguncia, aprovechando quizás que las aguas del río estaban heladas y que la zona estaba militarmente desguarnecida.⁷ La propaganda antigermánica y antiestiliconiana desplegada en Italia antes del *putsch* que acabó con la vida de Estilicón y de los oficiales y funcionarios de su partido (13-22 de agosto de 408), atribuyó la gran invasión de 406/7 a las intrigas del *magister militum*, quien habría llamado a la Galia a los enemigos del Imperio para provocar la caída de Honorio y elevar al trono a su hijo Euquerio.

Una vez atravesado el Rin, los invasores se dividieron en grupos, con el objetivo de dificultar una respuesta contundente por parte de las tropas imperiales. De acuerdo con el listado de ciudades expugnadas en esta época que nos proporciona Jerónimo en su epístola 123, las primeras atacadas y destruidas por los invasores fueron Maguncia y Worms; posteriormente, un grupo de invasores se habría dirigido, siguiendo el curso del Rin, hacia el sur, para cargar sobre Espira y Estrasburgo (en la provincia de *Germania I*); otro habría tomado la ruta del noroeste, siguiendo la vía que unía la ciudad de Metz (*Belgica I*) con Reims, Amiens, Arras y Tournai

suerte de “cazadores de fortuna”, y no en una auténtica migración masiva de pueblos, con mujeres, niños y ancianos.

⁶ Ésta es la fecha aceptada por la mayor parte de la historiografía, a partir de la noticia de Próspero de Aquitania que hemos citado al inicio de estas páginas. Sin embargo, M. Kulikowski ha propuesto recientemente una revisión de esta cronología. Su principal argumento es el siguiente: según Zósimo, las usurpaciones de Marco, Graciano y Constantino en Britania –que comentaremos a continuación– fueron una respuesta directa a la penetración de suevos, vándalos y alanos en la *diocesis Galliarum*, motivada por el temor a que éstos se proyectaran sobre territorio britano; pero Marco fue proclamado agosto ya en verano de 406, lo que invalidaría la fecha tradicionalmente propuesta para el inicio de la invasión bárbara en Galia. Por ello, Kulikowski propone retrasarla al 31 de diciembre de 405, con lo cual se podría explicar también la falta de reacción de Estilicón ante la invasión de Galia: durante buena parte del 406, el *magister militum* de Honorio debió centrar sus esfuerzos en hacer frente a las huestes de Radagaiso en Italia. El investigador norteamericano trata de reforzar su hipótesis con una interpretación del citado pasaje de la Crónica de Próspero que cabe calificar, cuanto menos, de ingeniosa. *Vide* M. Kulikowski (2000), pp. 325-31.

⁷ Valentiniano I había tratado de reforzar el sistema defensivo renano mediante acuerdos con los reyes bárbaros de la zona y la edificación de nuevas fortificaciones; además, aumentó los efectivos del ejército imperial, fundamentalmente con mercenarios bárbaros. De todos modos, en los años sucesivos la frontera renana iba a mostrar su fragilidad: cuando Graciano desplazó tropas del Rin para ayudar a Valente a enfrentarse a los godos que devastaban Tracia, los alamanes pudieron hacer una incursión en Galia (377/8). Una década después, los francos devastaron la región de Colonia aprovechando que el usurpador Máximo se había desplazado a Italia para enfrentarse a Valentiniano II; Arbogastes, el *magister militum* de origen franco que dirigió la política de Valentiniano II tras la derrota de Máximo por Teodosio, pudo expulsarlos y llegar a una alianza con ellos, en virtud de la cual los francos debían proporcionar reclutas al ejército de frontera del Rin. Sabemos que, hacia 396, Estilicón se encontraba en la zona, posiblemente con el objetivo de renovar acuerdos con los francos y reclutar tropas; entre 396 y 400, el *magister militum* de Honorio reorganiza la estructura militar de la frontera del Bajo Rin, nombrando un *dux Mogontiacus* y un *comes Argentoratensis* al mando de *auxilia* y *uexillationes* bárbaras. Pero tanto en 402 como en 405, buena parte de las tropas al servicio de estos oficiales habían sido desplazadas por Estilicón a Italia, para hacer frente a las invasiones de los visigodos de Alarico y del grupo dirigido por Radagaiso. Sobre este punto –no confirmado por las fuentes de la época– existe un cierto consenso en la historiografía actual: sólo este desplazamiento de efectivos explicaría la falta de resistencia de las tropas imperiales a la gran invasión sobre Galia de 406/7 (*vide*, recientemente, M. Vannesse [2008], p. 253). De acuerdo con un fragmento del historiador Renato Profuturo Frigerido, citado por Gregorio de Tours en su *Historia Francorum*, tan sólo algunos *foederati* francos se enfrentaron a los invasores, antes de que éstos atravesaran el Rin.

(ciudades de *Belgica* II, todas ellas atacadas según el citado testimonio de Jerónimo); este último grupo habría podido actuar con notable libertad de movimientos, porque a las órdenes del *dux* de *Belgica* II apenas había tres pequeñas guarniciones militares costeras.

En el verano de 407, el gobierno de Rávena ofreció su primera respuesta a los acontecimientos políticos de Galia, enviando tropas a la zona. Pero –y ello es algo que puede sorprender poco a los conocedores de la historia del Bajo Imperio romano– no para hacer frente a los invasores bárbaros, sino a un enemigo interno. En efecto, en febrero de 407 las tropas de Britania habían proclamado augusto a Constantino (III).⁸ En marzo del mismo año, Constantino, reuniendo en torno a su proyecto político a los ejércitos de campo asentados en la isla, se trasladó al continente, desembarcando en Boulogne;⁹ inmediatamente se unieron al usurpador los restos del ejército galo.

En lo que concierne a la política adoptada por Constantino III respecto a los pueblos bárbaros cuando desembarcó en marzo de 407 en Galia, hay que decir que las fuentes de la época son bastante crípticas: Zósimo dice solamente que el usurpador reforzó la frontera renana, mientras que Orosio refiere que fue engañado por los bárbaros con pactos. Por consiguiente, es probable que Constantino III llegara a acuerdos con pueblos transrenanos –francos y alamanes– y con algunos asentados en las provincias de *Germania* II y *Belgica*, para asegurarse su neutralidad. Posiblemente pactó también con la facción de los alanos comandada por Goar, la cual, ya en los primeros días de 407, había sido ganada para la causa romana por agentes imperiales; y quizás llegó a algún tipo de acuerdo con los burgundios que, en 411, aparecerán en el escenario político galo apoyando al usurpador Jovino. En cuanto a suevos, vándalos y el resto de los alanos –las partidas no comandadas por Goar–, M. Cesa considera que Constantino envió a representantes civiles a la zona noroccidental de Galia, con el objetivo de garantizar a estos invasores el aprovisionamiento de alimentos y subsidios monetarios, a cambio de que se comprometieran a guardar la paz en la zona, proporcionarle reclutas y contribuir quizás a reprimir alzamientos bacedas.¹⁰

⁸ Antes de él, las tropas britanas habían purpurado –y eliminado al poco tiempo– a otros dos usurpadores, Marco y Graciano.

⁹ Según J. Arce (2005), pp. 34-5, Constantino, elegido por las tropas *propter solam spem nominis sine merito uirtutis* (OROSIUS, *Hist.* 7, 40, 4), trató de modelar su proyecto político según el ejemplo de Constantino I el Grande: significativamente, sus hijos cambiaron sus antiguos nombres por los de Constante y Juliano (sucesores de Constantino vinculados al gobierno de Occidente y, de modo especial, al de la Galia). Su objetivo sería dominar las provincias de la prefectura de las Galias y desde allí llegar a un acuerdo con Honorio o, en su defecto, invadir Italia como había hecho Constantino frente a Majencio. Cf. igualmente J. F. Drinkwater (1998), p. 272.

¹⁰ M. Cesa (1994), pp. 139-40.

En todo caso, el primer objetivo de Constantino III era consolidar su situación ante el gobierno legítimo de Rávena: por eso se dirige hacia el sur, en dirección a la frontera italiana, y en poco tiempo alcanza la ciudad de Lyon, donde fija momentáneamente su corte y refuerza su control sobre el importante eje viario que unía esta ciudad con Tréveris. Es quizás en este momento cuando los representantes del gobierno legítimo abandonarían Arlés –capital de la prefectura del pretorio de las Galias– para dirigirse a Rávena, donde informarían a Honorio sobre los acontecimientos galos.¹¹ El gobierno de Honorio envía un contingente militar para enfrentarse a Constantino III, dirigido por Saro: Saro se enfrentó victoriosamente a las tropas del usurpador, comandadas por Justiniano, quien murió en la batalla. Constantino III se refugia entonces en Valence, sometida al asedio de las tropas legitimistas; pero el usurpador reorganizó su ejército nombrando como generales a Edobinco (de origen franco) y Geroncio (britano). Saro desiste finalmente del asedio y, tras ser acosado por las tropas de Constantino, vuelve a Italia.

A poco de desembarcar Constantino III en Galia, las provincias hispanas habían reconocido al usurpador.¹² Pero un grupo de poderosos nobles hispanos, pertenecientes a la casa teodosiana –Dídimo, Veriniano, Lagodio y Teodosiolo–,¹³ se alzó contra el orden constantiniano en la Península Ibérica: estos jóvenes aristócratas consiguieron crear un ejército privado de *coloni* y esclavos de sus posesiones, y con él bloquearon los pasos pirenaicos que unían Galia con Hispania, dispuestos quizás a pasar a territorio galo si finalmente Honorio se decidía a enviar un nuevo ejército contra el usurpador.¹⁴ Constantino III envía entonces a Hispania, con el objetivo de hacer frente a la sublevación pro-honoriana, a tropas dirigidas por su hijo Constante, nombrado César. Como ya hemos comentado, el ejército concentrado por Estilicón en Pavía con el objetivo de enfrentarse a Constantino III se amotinó contra los mandos seguidores del *magister militum* de Honorio (13 de agosto de 408), siendo este último asesinado en Rávena nueve días después; ello abortó la marcha de las tropas imperiales sobre Galia. Constantino III, en la certeza de que no iba a ser atacado a gran escala desde Italia de manera inmediata, envía

¹¹ Para una interpretación algo distinta de los movimientos de Constantino, cf. J. F. Drinkwater (1998), pp. 277-8. Drinkwater considera que Constantino se instaló en Lyon porque a esta ciudad había sido trasladada la sede de la prefectura del pretorio de las Galias a principios del siglo V y su dominio era imprescindible para controlar las riendas de la administración civil en Galia. Con el avance de Constantino, el prefecto del pretorio honoriano huiría a Arlés, ciudad que el usurpador no habría querido atacar de inmediato, a la espera de una posible entente con Rávena.

¹² Poco después de desembarcar en Boulogne, Constantino envió gobernadores provinciales a Hispania, los cuales debían sustituir a los designados por la corte de Honorio. Según reconoce Orosio (OROSIVS, *Hist.* 7, 40, 5), los provinciales les acogieron sin oposición. Vide J. Arce (2005), p. 36.

¹³ Según J. Arce (2005), p. 38, eran probablemente primos de Honorio.

¹⁴ M. V. Escribano (2000), pp. 529-34, interpreta de modo distinto la iniciativa militar de Dídimo y Veriniano. De acuerdo con esta investigadora, lo que impulsó a los dos parientes de Honorio a ponerse al frente de los restos del ejército imperial en Hispania –contingentes que completaron con sus milicias privadas– no fue el espíritu de defensa del orden legitimista teodosiano, sino el temor a que los bárbaros que habían penetrado en Galia en 406/7 se proyectaran sobre un territorio hispano que, a inicios de verano de 408, se encontraba totalmente aislado –Constantino III se había instalado en Arlés y Honorio estaba atado de manos por el problema visigodo en Italia–.

refuerzos a Constante (en septiembre de este mismo año), dirigidos por el general Geroncio, que derrotan a Dídimo y Veriniano en la provincia de *Lusitania*.¹⁵ Constante vuelve a Arlés con Dídimo y Veriniano (ambos serían ejecutados), mientras Geroncio se queda en la *Tarraconensis* –posiblemente en Zaragoza, donde Constante había establecido su corte–;¹⁶ las tropas que habían luchado con Constante y Geroncio –contingentes de origen bárbaro reclutados y organizados años antes por Estilicón, los llamados *honoriaci*– reciben, como recompensa a sus servicios, permiso para saquear los *Pallentini campi*.¹⁷ Poco después, estas tropas fueron estacionadas en los pasos de los Pirineos.

A principios de 409, una vez pacificada Hispania, la situación parecía sonreír a Constantino III. En la debilidad de la corte de Rávena en este momento –Alarico sometía a asedio a la ciudad de Roma–, vio el usurpador la oportunidad de obtener el reconocimiento de Honorio: Constantino envía una legación a Rávena para prometer ayuda militar contra los visigodos a cambio de la legitimación de su poder, a lo que la corte de Honorio accede.

Sin embargo, una serie de acontecimientos en Hispania iban a complicar muy pronto la situación tanto de Constantino III como de los provinciales galorromanos. El ya reconocido como legítimo emperador empezó a sospechar de la lealtad de su general Geroncio, a causa de una serie de medidas tomadas por éste. Geroncio había destituido al prefecto del pretorio Apolinar, quien se encontraba con él en Hispania, posiblemente para tratar de aplacar el creciente malestar que entre los provinciales hispanos habían provocado medidas como el establecimiento de los *honoriaci* en los Pirineos, contra la costumbre tradicional de asignar su defensa a partidas de campesinos locales armados; o el saqueo de los *Pallentini campi*. Ante la creciente autonomía política de Geroncio, Constantino III reaccionó enviando a Hispania a Constante junto al general Justo, posiblemente con el objetivo de relevarlo.¹⁸ Geroncio, ya en abierta rebeldía, provocó el levantamiento de suevos, vándalos y alanos, quienes hasta este momento habían permanecido en paz en la zona noroccidental de Galia en virtud de los acuerdos a los que habían llegado con Constantino III. Geroncio trataba así de desestabilizar los territorios más o menos controlados por Constantino, aunque ello inevitablemente iba a tener

¹⁵ J. Arce (2005), p. 48, reconstruye de modo distinto esta sucesión de acontecimientos: el investigador español considera que después de una primera batalla con las tropas de Constante en Lusitania, Dídimo y Veriniano dirigieron sus tropas irregulares a los Pirineos, para bloquear el paso a los refuerzos que traía desde la Galia el general constantiniano Geroncio. Sería en este momento, y en esta zona, cuando se produjo la definitiva derrota de los pro-honorianos y la captura de Dídimo y Veriniano.

¹⁶ J. Arce (2005), p. 39.

¹⁷ Tradicionalmente se ha pensado que en la zona de Palencia habían extensos latifundios y *uillae* pertenecientes a miembros de la familia teodosiana, y que su saqueo por los *honoriaci* sería un castigo por la resistencia presentada por los familiares de Honorio contra Constantino III. J. Arce (2005), pp. 37-8, rechaza esta hipótesis.

¹⁸ J. Arce (2005), pp. 51-2.

dolorosas consecuencias para los galorromanos: a mediados de 409, los bárbaros que habían penetrado en Galia en 406/7 atravesarían el Loira, tomando el camino del sur. A partir de un pasaje de una carta de Paulino de Nola recogido por Gregorio de Tours en su *Historia Francorum*, sabemos que, en esta segunda gran fase de destrucciones bárbaras en Galia, fueron atacadas las ciudades de Tolosa, Vienne, Burdeos, Périgueux, Cahors, Clermond, Albi o Angulema (en las provincias de *Aquitania* I y II, y *Narbonensis* I).¹⁹ Tras sembrar la devastación en las provincias del sur de Galia, suevos, vándalos y alanos pasaron a Hispania en otoño de 409.²⁰ Después de dos años de saqueos y destrucciones, a principios de 411 Geroncio y su emperador-títere Máximo –proclamado augusto a mediados de 410–²¹ llegaron a un nuevo acuerdo con estos pueblos, en virtud del cual emperador y general mantendrían el control sobre la *Tarraconensis*, mientras que los bárbaros podían asentarse en el resto de provincias. Geroncio estaba dispuesto en ese año a marchar sobre Arlés y necesitaba el apoyo militar de suevos, vándalos y alanos: en efecto, sabemos que en su campaña gala de la primavera de 411 participaron contingentes bárbaros.

También en la primavera de 411, Flavio Constancio, militar de prestigio que había servido bajo Teodosio el Grande y que desde hacía poco había sido nombrado *magister militum* por Honorio, pasa a Galia desde Italia con el objetivo de combatir a Constantino III. Constancio pudo reorganizar un ejército gracias a la llegada de dinero africano enviado por el *comes Africae* Heracliano. Junto a Ulfila, su *magister equitum*, el general honoriano lleva su ejército ante las puertas de Arlés, donde Constantino se había hecho fuerte ante la ofensiva de Geroncio, quien ya había organizado el asedio de la ciudad. En este momento, las tropas de Geroncio se pasan a los legitimistas de Constancio. Al general britano no le queda otra escapatoria que huir a Hispania, donde acabará suicidándose a mediados de ese año –probablemente en Tarragona–.²² En una situación desesperada, Constantino III consigue reclutar un ejército franco, que será derrotado por Constancio e integrado en sus filas. Finalmente, bajo promesa de que sus vidas

¹⁹ M. Kulikowski (2000), p. 338.

²⁰ Seguimos en este punto la interpretación de M. Cesa (1994), pp. 134-41, quien considera, por lo demás, que el paso de los bárbaros a Hispania fue un hecho no deseado por Geroncio (la situación se le habría escapado de las manos); J. Arce (2005), pp. 51-2, piensa, por el contrario, que Geroncio sí quiso concentrar a suevos, vándalos y alanos en Hispania, con el objetivo de servirse de ellos para hacer frente a los partidarios de Constantino III en la *diocesis Hispaniarum*. E. Demougeot (1979), p. 444, interpreta estos hechos de manera totalmente distinta: a su juicio, una vez Constantino III había sido reconocido como emperador legítimo por Honorio y se disponía a pasar a Italia para enfrentarse a los godos, habría llegado a acuerdos con algunos grupos de vándalos y alanos para que guardaran las fronteras occidentales de la *Narbonensis*; estos acuerdos habrían dado lugar a que otros grupos de invasores atacaran Tolosa y otras ciudades de la zona, pero la cercanía del ejército de Constantino, concentrado en Arlés, les habría empujado a pasar a Hispania.

²¹ J. Arce (2005), pp. 56-7. Máximo era cliente de Geroncio y miembro de la aristocracia senatorial hispana. Con la concesión de la púrpura a este personaje, el general britano trataría de ganarse el apoyo de la nobleza de Hispania. La corte de Máximo fue establecida en Tarragona.

²² J. Arce, (2005), pp. 61-2. A la muerte de Geroncio, “su” emperador Máximo buscó refugio entre aquellos bárbaros con quienes había llegado a un acuerdo a inicios de año.

serían respetadas, Constantino y su hijo Juliano –Constante había muerto poco antes a manos de Geroncio– se entregan a Constancio. Ambos serían asesinados de camino a Rávena por orden de Honorio.

Pero la situación política en Galia distó mucho de estabilizarse tras la eliminación de Constantino III. Poco después, en el mismo 411, buena parte de la aristocracia senatorial galorromana ofreció su apoyo a un nuevo usurpador, Jovino, proclamado augusto en Maguncia. Jovino ganó para su causa a los burgundios del rey Gunthiar y a los alanos de Goar, posiblemente tras la promesa de ofrecerles tierras donde asentarse. Esta nueva usurpación pone de manifiesto el descontento con el gobierno de Rávena de amplios sectores nobiliarios galos, que se sentían excluidos de los círculos de poder político. Constancio volvió a Italia sin enfrentarse a Jovino, el cual rápidamente pudo tomar el control de Arlés y encuñar moneda desde esta ciudad, Tréveris y Lyon, presentándose como *restitutor rei publicae*. Buena parte de los nobles que habían apoyado la causa de Constantino III se unieron ahora a Jovino.²³

En primavera de 412 los visigodos de Ataúlfo, tras su periplo italiano, pasan a Galia. En un primer momento, Ataúlfo busca una entente con Jovino, con el objetivo de unir su causa a la del emperador apoyado por la aristocracia gala, a cambio de un asentamiento legalmente reconocido por la autoridad imperial en territorio galo.²⁴ Jovino, sin embargo, rechaza cualquier acuerdo político con Ataúlfo y nombra augusto a su hermano Sebastián. El rey godo busca entonces la alianza con Rávena, por mediación de uno de los pocos grandes aristócratas galos que no apoyaban a Jovino y se mantenían fieles a Honorio, el prefecto del pretorio Dárdano. Las negociaciones llegarán a buen puerto: Honorio se compromete a aprovisionar a los godos, quienes, a cambio de ello, combatirán al usurpador Jovino. Cumpliendo con su parte del acuerdo, a mediados de 412 los godos derrotan a Jovino en Valence. El usurpador y algunos de sus seguidores fueron entregados a Dárdano, quien los ejecutó de inmediato.²⁵

A esta batalla sucederán una serie de duras represalias de los legitimistas –siempre dirigidas por Dárdano– contra los aristócratas que habían ofrecido su colaboración a Constantino III y Jovino: tenemos noticias de numerosas ejecuciones en la zona de Alvernia. Pero la represión no alcanzó únicamente a los sectores laicos de la sociedad: Patroclo, unido por vínculos personales con el *magister militum* Constancio, es nombrado obispo de Arlés en

²³ J. F. Drinkwater (1998), pp. 288-9.

²⁴ J. F. Drinkwater (1998), p. 290, quien sugiere la posibilidad de que el paso de Ataúlfo a Galia hubiera sido precedido, y motivado, por un principio de acuerdo con Jovino.

²⁵ J. F. Drinkwater (1998), p. 290-1, sitúa la batalla de Valence en el año 413 y considera que Dárdano sólo fue nombrado por Honorio prefecto del pretorio de Galia tras cerrar el acuerdo entre la corte de Rávena y las fuerzas godas.

sustitución de Heros, considerado colaborador de Constantino III y condenado al exilio –lo que generó un notable revuelo en el episcopado galo–.²⁶ Como recompensa a su colaboración con la causa honoriana, los godos recibieron licencia para instalarse en Burdeos como *hospites*, esto es, según el modelo de acuartelamiento en ciudades previsto para los ejércitos romanos.

En 413, Ataúlfo exige desde Burdeos el envío de suministros acordado a principios de 412 con Rávena. La revuelta de Heracliano en África, sin embargo, había sometido a problemas de abastecimiento a la misma Italia, con lo que al gobierno de Honorio resultaba prácticamente imposible cumplir su parte del acuerdo. Rávena, sin embargo, aprovechó la oportunidad para plantear a Ataúlfo la devolución de Gala Placidia como condición *sine qua non* para abastecerle. La reacción de los visigodos no se hace esperar: Atalo vuelve a ser nombrado emperador.²⁷ Sin embargo la falta de colaboración con la nobleza local –recuérdese que los visigodos habían participado en la represión contra sectores aristocráticos que apoyaron a Constantino y Jovino– y los problemas para alimentar a su pueblo obligan a Ataúlfo a evacuar Burdeos, tras saquearla y destruirla. Los godos se dirigen hacia el este, con el objetivo de conseguir alimentos en los puertos mediterráneos, pero Constancio consigue imponer un bloqueo sobre éstos. A finales de otoño de 413, los godos cargan contra Marsella, pero fracasan en el intento de entrar en la ciudad, lo que induce a Ataúlfo a jugar una última carta: casarse con la hermanastra de Honorio, Gala Placidia. La boda tuvo lugar en Narbona el primero de enero de 414 y a ella asistió parte de la nobleza local. Con este paso, Ataúlfo pretendía probablemente obligar a Honorio a firmar una paz estable con los godos y a reconocerles la legitimidad de su asentamiento en el sur de la Galia. A finales de 414, dado que no conseguía concesión alguna del gobierno de Rávena, Ataúlfo pasa a Hispania y se establece en Barcelona.²⁸ En esta ciudad muere Teodosio, hijo suyo y de Placidia, y él mismo es asesinado en verano de 415, posiblemente en una conjura organizada por nobles visigodos antirromanos, los cuales veían que la política de acercamiento a Rávena no obtenía resultado alguno. A Ataúlfo le sucede Sigerico, el cual sometió a humillación pública a Placida, símbolo en cierto modo de la política de entente con el Imperio. Tras poco más de una semana de reinado, Sigerico es asesinado. Le sucederá Valia, quien, en

²⁶ PROSPER AQVIT., *Epit. chron.*, a. a. 412: *eodem tempore Heros uir sanctus et beati Martini discipulus cum Arelatensi oppido episcopus praesideret, a populo eiusdem ciuitatis insons et nulli insimulationi obnoxius pulsus est inque eius locum Patroclus ordinatus amicus et familiaris Constantii magistri militum, cuius per ipsum gratia quaerebatur, eaque res inter episcopos regionis illius magnarum discordiarum materia fuit.*

²⁷ Sobre Prisco Atalo, el “emperador-títere” de Ataúlfo, *uide infra*, I. 3.

²⁸ M. Cesa (1994), p. 157. E. Demougeot (1979), p. 467, ofreció una reconstrucción de estos hechos algo distinta de la propuesta más tarde por Cesa: Ataúlfo habría vuelto a Burdeos desde Narbona tras casarse con Placidia, instalando su corte en la ciudad aquitana. Sin embargo, el problema del abastecimiento no se había resuelto –los puertos mediterráneos continuaban bloqueados por Constancio–, por lo cual los godos evacuarían Burdeos y *Aquitania* II tras saquear su territorio; en otoño de 414 pasarían a la *Narbonensis* I, saqueando Tolosa, y poco después se trasladarían a la *Tarraconensis*. T. S. Burns (1992), p. 54, también sitúa el saqueo y destrucción de Burdeos a finales de 414, cuando los visigodos emprendieron la marcha hacia Hispania.

septiembre-octubre de 415, intenta resolver de una vez por todas los problemas para alimentar a su pueblo con una expedición a África, que fracasa. Valia no tendrá otro remedio que retomar la política de Ataúlfo y buscar un acercamiento con la corte de Honorio.

Finalmente, a principios de 416 el *magister militum* Constancio y el rey Valia alcanzan un acuerdo: los visigodos se comprometen a luchar en nombre del Imperio contra los suevos, vándalos y alanos establecidos en Hispania; devuelven a Gala Placidia a su hermanastro Honorio y entregan rehenes a la corte de Rávena. A cambio, los romanos hacen llegar a los godos 600.000 modios de grano, suficientes para alimentarlos durante un año –cabe pensar que este subsidio debía repetirse anualmente–. No se puede excluir que ya entonces se acordara el establecimiento godo en Aquitania. De cualquier modo, durante dos años las tropas de Valia combaten en Hispania contra alanos y vándalos silingos. En primavera de 418, Constancio exige su vuelta al sur de la Galia: los godos serán asentados por el gobierno de Rávena en *Aquitania II* y algunas ciudades de las provincias adyacentes (*Nouempopulania* y *Aquitania I*), fijando su capital en la ciudad de Tolosa.²⁹ En este punto, dos cuestiones han centrado de modo particular la atención de la historiografía: las razones que impulsaron a Rávena a desplazar a los visigodos a Aquitania y el modo en que se organizó su asentamiento en este territorio.

Respecto a la primera cuestión, E. A. Thompson sugirió en 1956 que el estacionamiento de los visigodos en Aquitania pudo responder a la necesidad que tenía el gobierno de Honorio de establecer una fuerza armada en la zona, la cual pudiera ser utilizada para reprimir a los movimientos bacaudas. La bacauda había estallado con gran virulencia en Armórica, al norte de *Aquitania II*, en los años convulsos de las invasiones bárbaras y las usurpaciones en Galia. En el año 417, el *uicarius Galliarum* Exuperancio había dirigido campañas militares en la zona, con el objetivo de restablecer el orden social romano. Según Thompson, en el año 418 la represión habría culminado, pero nuevos movimientos de revuelta podían estallar en cualquier momento. Ello explicaría el proyecto de Constancio de establecer a los godos en Aquitania: Thompson interpretaba los movimientos bacaudas como sublevaciones del pequeño campesinado contra el poder de los grandes terratenientes; además, consideraba que el asentamiento de los visigodos en Aquitania se había hecho a partir del sistema de la *hospitalitas*, en virtud del cual grandes propiedades de los terratenientes locales habrían sido divididas en tres partes, correspondiendo la propiedad de dos de ellas a los *hospites* godos. Al convertir a los godos en grandes propietarios de tierras en Aquitania, el gobierno de Rávena pretendía que sus intereses “de clase” coincidieran con los de los aristócratas romanos locales: los godos estarían dispuestos a

²⁹ PROSPER AQVIT., *Epit. chron.*, a. a. 419: *Constantius patricius pacem firmat cum Wallia data ei ad inhabitandum secunda Aquitanica et quibusdam ciuitatibus confinium prouinciarum*; YDATIVS, *Cont. Chron.*, a. a. 418: *Gothi intermisso certamine quod agebant per Constantium ad Gallias reuocati sedes in Aquitanica a Tolosa usque ad Oceanum acceperunt*.

reprimir cualquier nueva sublevación del pequeño campesinado que amenazara sus recientemente adquiridas propiedades en territorio aquitano. La aristocracia senatorial de la zona, por su parte, habría visto con buenos ojos este proyecto: aunque perdía parte de sus propiedades –una proporción quizás insignificante para quienes poseían tierras repartidas por todo el Imperio–, ganaba una poderosa fuerza de represión contra cualquier intento de revolución social.³⁰ La tesis de Thompson, acogida favorablemente por algunos autores,³¹ no careció de críticos, quienes propusieron hipótesis alternativas para explicar el traslado de los visigodos a Aquitania, como la voluntad de Constancio de evitar la constitución de una potencia militar visigoda en Hispania.³² T. S. Burns, por su parte, considera que los visigodos fueron establecidos por Constancio en Aquitania con el objetivo de servirse de ellos como fuerza de apoyo para diferentes campañas militares del Imperio: ejemplo de ello sería la dirigida por el general Castino contra los vándalos hasdingos en la *Baetica* (422), cuyo ejército contaba con auxiliares godos posiblemente reclutados en tierras aquitanas.³³ Recientemente, C. Delaplace ha propuesto que los motivos que impulsaron a la corte de Rávena a sistematizar a los visigodos en Aquitania pudieron ser tanto la necesidad de establecer un colchón defensivo que impidiera la proyección de suevos y vándalos hasdingos desde Hispania sobre Galia e Italia, como la voluntad de disponer de un ejército auxiliar en territorio galo con el que hacer frente a posibles nuevas usurpaciones de generales romanos.³⁴

Otra cuestión aún no resuelta es la relativa al procedimiento utilizado para sistematizar a los visigodos en *Aquitania* II. Durante buena parte del siglo XX, la historiografía dio como válida la tesis planteada en 1844 por E. T. Gaupp, y reformulada en 1928 por F. Lot, según la cual el establecimiento de los visigodos se habría efectuado tomando como base jurídica las leyes romanas que regulaban el *hospitium militum*, el acuartelamiento de los soldados entre la población civil urbana. En virtud de estas leyes, correspondía al *hospes* militar el usufructo temporal de un tercio de la vivienda donde estaba alojado. Como en el caso de los visigodos su establecimiento iba a ser permanente, la división de las propiedades de algunos civiles galorromanos se habría extendido también a las tierras de cultivo, prados y bosques, correspondiendo a los godos la plena propiedad de dos tercios de las primeras y de la mitad de los segundos.³⁵

³⁰ E. A. Thompson (1956), pp. 70-1.

³¹ E. Demougeot (1979), pp. 475-6, aunque no cita a Thompson y expurga algunos elementos marxistas de esta teoría.

³² *Vide* M. Cesa (1994), pp. 163-4.

³³ T. S. Burns (1992), p. 52.

³⁴ C. Delaplace (2008), p. 320.

³⁵ Este modelo interpretativo puede verse todavía en E. Demougeot (1979), p. 476, además de en el artículo de Thompson citado *supra*. Consúltese M. Cesa (1994), p. 169, para la bibliografía anterior a Demougeot –incluyendo las obras clásicas de Gaupp y Lot–.

Esta tesis, comúnmente aceptada, como hemos dicho, durante casi siglo y medio de estudios históricos sobre el tema, fue cuestionada por primera vez por W. Goffart en 1980. A juicio de Goffart, lo que los bárbaros recibieron de las autoridades imperiales en el momento de su establecimiento en Aquitania fue el derecho a cobrar y a utilizar para su manutención una parte de los impuestos que la población galorromana debía pagar al gobierno imperial. La ocupación de tierras aquitanas por parte de los visigodos habría sido un proceso lento y gradual, resultado de abusos puntuales o del interés de los provinciales por conmutar el pago anual del impuesto a los visigodos por la cesión de la propiedad de una parte de las tierras gravadas.³⁶ La hipótesis del investigador canadiense permite interpretar el asentamiento visigodo en Aquitania como un proceso no traumático para la población local galorromana, para la cual significaría simplemente que una parte de los impuestos que el estado romano le exigía anualmente eran utilizados ahora para “financiar” la presencia visigoda en el territorio. En opinión de Goffart y de los investigadores que apoyan su teoría, sólo ésta podría explicar la ausencia de referencias en las fuentes de la época a protestas o sublevaciones de los provinciales galorromanos contra los procesos de asentamiento de los bárbaros en su territorio, una “paz social” que sería incomprensible de haber consistido aquéllos en expropiaciones masivas de tierras a los romanos para entregarlas a los nuevos pobladores germánicos. Debemos señalar, sin embargo, que disponemos de diversos testimonios que demuestran que el establecimiento de poblaciones bárbaras en Galia fue percibido negativamente por, al menos, una parte de los provinciales galorromanos y generó reacciones de protesta, sublevaciones y, en no pocos casos, exilios voluntarios o forzados.³⁷ Las teorías de Goffart y sus seguidores deben entenderse en el marco de la tendencia historiográfica que ha forjado lo que podríamos llamar una “Nueva Antigüedad Tardía”, en la que no hay lugar para las ideas de unas invasiones bárbaras que “asesinaran” al

³⁶ W. Goffart (1980), *passim*, y específicamente pp. 103-26 para el asentamiento visigodo en Aquitania. Hay que tener presente que, dada la parquedad de la información proporcionada por las fuentes contemporáneas en relación con el procedimiento que el gobierno imperial romano utilizó para establecer a los visigodos en Aquitania, Goffart extrapola a este caso –y a otros– una hipótesis forjada a partir del análisis de la documentación relativa al asentamiento en Italia del ejército de Odoacro y de los ostrogodos de Teodorico. De cualquier modo, no carecemos de fuentes –como la *Historia ecclesiastica* de Filostorgio, quien en este punto depende de Olimpiodoro– que afirman explícitamente que la sistematización de los visigodos en Aquitania se basó en la entrega de subsidios y tierras para el cultivo. Desde nuestro punto de vista, Goffart niega con demasiada frivolidad todo valor al testimonio de Filostorgio. La teoría de Goffart, por lo demás, ha sido aceptada y desarrollada por J. Durliat a partir de un nuevo modelo interpretativo del funcionamiento del sistema fiscal bajoimperial. Según Durliat, las ciudades recaudaban los impuestos fijados por el gobierno central y repartían el monto total de este modo: un tercio era destinado a la financiación del sistema administrativo central, otro tercio al ejército, y el otro se lo quedaba la curia local para financiar sus necesidades. En los procesos de asentamiento de pueblos germánicos, el gobierno imperial habría aceptado que los dos tercios de los ingresos fiscales que las curias de los territorios afectados debían destinar a la administración central y al ejército pasaran a los bárbaros, quienes asumían ahora en aquellas provincias el rol de representantes del estado y de su ejército. Del mismo modo que Goffart, Durliat elabora su hipótesis a partir del análisis de documentación relativa al asentamiento de las tropas de Odoacro y de los ostrogodos en Italia, y considera posible aplicar esta hipótesis a otros procesos de establecimiento de pueblos germánicos en territorio imperial. *Vide*, últimamente, J. Durliat (1997), pp. 154-78.

³⁷ *Vide infra*, V. 2. 2.

Imperio, o de una ocupación más o menos violenta –y traumática para la población local– de territorios imperiales. Esta perspectiva historiográfica ha sido sometida recientemente a una revisión crítica –ácida, inteligente y divertida– por B. Ward-Perkins.³⁸

Siete años después del revolucionario estudio de Goffart, H. Sivan sugería otro modelo para explicar el establecimiento visigodo en Aquitania. Según Sivan, la base jurídica en virtud de la cual este pueblo germánico se instaló en tierras aquitanas eran las leyes que establecían una serie de privilegios para los veteranos del ejército imperial romano, entre ellos el derecho a ocupar tierras abandonadas, a las que se concedía una exención fiscal a perpetuidad. Los visigodos habrían sido establecidos en *Aquitania* II como veteranos –de hecho, habían combatido durante dos años en Hispania al servicio del Imperio–, recibiendo tierras de propiedad imperial o de particulares que habían permanecido desiertas e incultas durante años y por las cuales no debían pagar impuestos al estado romano.³⁹

Los diferentes investigadores a los que acabamos de aludir han tratado de suplir con distintos modelos interpretativos el total silencio de las fuentes sobre cuál fue el sistema que se utilizó para establecer a los visigodos en las tierras de Aquitania en 418. Haciendo abstracción de esta compleja cuestión, en la quinta parte de este estudio trataremos de mostrar que, en todo caso, la presencia visigoda en Aquitania no fue percibida por la población civil galorromana de la zona con la –por llamarlo de algún modo– “naturalidad” que determinadas tendencias historiográficas actuales suponen. El asentamiento visigodo en esta región –una decisión tomada desde la lejana Rávena– fue para los provinciales un hecho traumático, que en cierto modo venía a culminar el desastroso inicio del siglo V en Galia.

³⁸ B. Ward-Perkins (2007), pp. 13-56 y *passim*. Para una crítica detallada de la hipótesis de Goffart, *vide* S. J. B. Barnish (1986), pp. 170-95; W. Liebeschütz (1997), pp. 141-7 (análisis crítico del “modelo Goffart”) y pp. 137-40 (crítica del “modelo Durliat”). Ambos autores mantienen que los procesos de sistematización de poblaciones germánicas en territorio imperial se basaron en la entrega de tierras.

³⁹ H. Sivan (1987), pp. 769-70.

PRIMERA PARTE, CAPÍTULO 2

(I. 2.)

EL *CdP*: LOS ARGUMENTOS CONTRA LA PROVIDENCIA DIVINA

El *CdP* es un poema concebido por su autor como la respuesta cristiana a la crisis económica, social y política que azotó la Galia a inicios del siglo V. Una crisis que, según señala nuestro poeta, afectó severamente a los espíritus de muchos católicos, de tal modo que la deplorable situación sociopolítica gala habría tenido como consecuencia una auténtica y generalizada crisis de fe. Tal es el cuadro que se dibuja ya desde los primeros versos del *carmen*, en los que el poeta, tras hablar de las heridas de un mundo roto (*fracti uulnera mundi*), se exhorta a sí mismo a conservar intactas las fuerzas para los estudios sagrados (*inuictum deceat studiis seruare uigorem*), al tiempo que se interroga retóricamente por las razones por las que la quiebra de las condiciones materiales de la existencia del cristiano –que éste debe juzgar como vanas y percederas, *ruitura*– ha conllevado que muchos cuestionen la veracidad de lo que es eterno y ha de sobrevivir a toda esta ruina (*mansura*): la existencia de Dios y su promesa de salvación y vida eterna en el Reino de los Cielos al pueblo fiel.⁴⁰

La causa principal de la crisis material descrita por el poema fueron las guerras derivadas de las penetraciones de pueblos germánicos en Galia: *si toleranda mali labes, heu caede decenni / Vandalicis gladiis sternimur et Geticis*.⁴¹ Estos conflictos bélicos provocaron –según describe el poeta con un dramatismo del que habrá que descontar las concesiones a la hipérbole poética– la destrucción de ciudades (*urbes*), fortalezas (*castella*) y *oppida* protegidos por su emplazamiento en las alturas,⁴² con la muerte de muchos de sus habitantes, incluidos niños de corta edad.⁴³ El campo habría sufrido una devastación pareja, perdiéndose los rebaños de ganado y las cosechas de la viña y el olivo, quedando arrasadas y abandonadas las instalaciones agrícolas, y yermos y desiertos los campos.⁴⁴ Los tesoros de las clases pudientes fueron robados

⁴⁰ *CdP*, vv. 7-10; cf. igualmente *CdP*, v. 202: *aut spem propositam in Christo praesentia turbant?*

⁴¹ *CdP*, vv. 33-4. Respecto al valor de este pasaje para establecer una cronología absoluta de la obra, *uide infra*, V. 2. 2. Debemos señalar que, pese a que en estos versos se menciona a vándalos y godos, en el resto del poema no se volverá a citar a los vándalos en ninguna otra ocasión, aludiéndose únicamente a los godos (cf. *CdP*, v. 57: *plaustra inter et arma Getarum*; *CdP*, v. 89: *nec tantus dolor est Scythicis consumier armis*; *CdP*, v. 143: *Scythiae proceres regesque Getarum*; *CdP*, v. 905: *perque nurus Geticas diuisa monilia torquent*). De ello cabría inferir que, en el lugar y la época en los que se compuso el poema, eran los conflictos bélicos generados por los godos la principal amenaza para el orden romano, siendo quizás los vándalos un peligro ya pasado, aunque su paso por la Galia hubiera dejado un recuerdo terrible y aún no borrado en muchos corazones galos.

⁴² *CdP*, vv. 35-8: *non castella petris, non oppida montibus altis / imposita, aut urbes amnibus aequoreis / barbarici superare dolos atque arma furoris / eualuere omnes*; cf. igualmente *CdP*, v. 25: *quo scelere admissio pariter periere tot urbes, / tot loca, tot populi*.

⁴³ *CdP*, vv. 39-44.

⁴⁴ *CdP*, vv. 29-32: *quod sane desunt pecudes, quod semina frugum, / quodque locus non est uitibus aut oleis: / quod fundorum aedes uis abstulit ignis et imbris, / quarum stare aliquas tristius est uacuas*. Cf.

por los bárbaros, los ricos mobiliarios que engalanaban sus casas destruidos, sus joyas repartidas entre las jóvenes godas, sus bodegas saqueadas, y las *domus* y *uillae* destruidas por el fuego.⁴⁵

De toda esta devastación no se libraron los templos cristianos, muchos de los cuales habrían sido devastados por el fuego tras haber sido desvalijados de su valioso instrumental litúrgico.⁴⁶ La misma violencia que los laicos sufrieron los clérigos católicos,⁴⁷ las vírgenes consagradas y las viudas,⁴⁸ y los monjes y ermitaños.⁴⁹ La imagen de su patria, humeante por el fuego destructor de los bárbaros, habría sumido en el abatimiento y el llanto a los galos: *cumque*

igualmente *CdP*, vv. 913-4: *at tu, qui squalidos agros desertaque defles / atria et exustae proscenia diruta uillae.*

⁴⁵ *CdP*, vv. 903-7: *gemit ille talentis / argenti atque auri amissis, hunc rapta supellex / perque nurus Geticas diuisa monilia torquent. / Hunc pecus abductum, domus usta epotaque uina / afficiunt.*

⁴⁶ *CdP*, vv. 45-6: *quare templa Dei licuit popularier igni, / cur uiolata sacri uasa ministerii?* Orosio afirma que durante el saqueo de Roma, en el 410, Alarico dio órdenes expresas a sus tropas godas de respetar el valioso instrumental litúrgico de la basílica de San Pedro, que fue devuelto a esta iglesia –en una procesión en la que participaron romanos y bárbaros– desde el escondrijo donde los había guardado una virgen consagrada (cf. OROSIVS, *Hist.* 7, 39, 3-10). Quodvultdeo, por su parte, nos informa de que, en el África ocupada por los vándalos, Geiserico había ordenado la confiscación de los vasos sagrados de las iglesias católicas, hecho que interpreta –inspirándose en el relato escriturístico del robo del arca de la Alianza por los filisteos, ordenado por Yahvé para castigar los pecados de los hijos del sacerdote Helí, cf. 1 *Sam.* 4– como el castigo divino de la impiedad de los católicos africanos. Quodvultdeo espera que, del mismo modo en que lo hizo con los filisteos, Dios se vengue del saqueo vándalo de sus santuarios (*uide* QVODVULTDEVS, *De prom. et praed. Dei* 2, 24, 49-50; y cf. asimismo, PROSPER AQVIT., *Epit. chron.*, a. a. 439).

⁴⁷ *CdP*, vv. 53-6: *nulla sacerdotes reuerentia nominis almi / discreuit miseri suppliciiis populi: / sic duris caesi flagris, sic igne perusti, / inclusas uinclis sic gemuere manus.*

⁴⁸ *CdP*, vv. 47-8: *non honor innuptas deuotae uirginitatis, / nec texit uiduas relligionis amor.* Poseemos diversos testimonios literarios que se refieren a episodios de violaciones de vírgenes consagradas, viudas o monjas por los bárbaros. Estos hechos plantearon a los pastores cristianos diversas cuestiones, tales como el sentido providencial que había que dar a tan crueles situaciones (cf. el pasaje de Agustín referente al saqueo godo de Roma en el 410 citado *infra*), o el estatus que la Iglesia debía conceder a estas mujeres, cuya integridad física había sido violentada pero que no habían pecado de pensamiento (*uide* LEO I, *Epist.* 12, 8-9). El pasaje del *CdP* debe entenderse, por consiguiente, como una referencia a hechos históricos y no como una mera “nota tremendista”.

⁴⁹ *CdP*, vv. 49-51: *ipsi desertis qui uitam ducere in antris / suerant, laudantes nocte dieque Deum, / non aliam subiere necem quam quisque profanus.* É. Griffe (1966), pp. 23-4, sugiere algunos nombres de mártires cristianos cuya muerte podría situarse en los episodios de invasiones germánicas a los que hace referencia el *CdP*: Privato de Guevaudan –aunque el mismo Griffe admite que su hipótesis se contradice con el testimonio de Gregorio de Tours, quien afirma que el rey Chrocus que habría dado muerte a este obispo fue un alamán del siglo III–; Nicaïso, obispo de Reims, de quien una tradición recogida en el siglo X por Flodoardo en su *Historia Ecclesiae Remensis* afirmaba que había muerto *sub Vandalica persecutione*; y quizás también los mártires Florentino e Hilario del *pagus Duismensis* (diócesis de Autun) y Gaudencio de Cominges. Griffe responsabiliza de todas estas muertes –cuya cronología, por lo demás, es muy incierta, exceptuado el caso de Nicaïso– a los vándalos y considera que éstos pudieron dar inicio, durante su breve estancia en Galia, a la política de persecución anticatólica que más tarde iban a desarrollar en África. No compartimos esta hipótesis, demasiado simplista y sugerida quizás, además de por la citada política anticatólica desarrollada por los vándalos en África, por la imagen de unos godos respetuosos con la Iglesia católica transmitida por Orosio con clara intencionalidad apologética; en absoluto se puede descartar que los actos de violencia contra las iglesias y los fieles católicos descritos por el *CdP* fueran cometidos por los visigodos (o los suevos y alanos): difícilmente podían Alarico o Ataúlfo –cuya imagen filorromana y respetuosa con el catolicismo es en gran medida, y como en el caso de Alarico, una creación apologética de Orosio, *uide infra*, I. 5. 2–, poner demasiado freno a la violencia indiscriminada de sus desorganizadas tropas, y los episodios de violaciones de vírgenes consagradas referidos por Agustín a propósito del saqueo de Roma por los visigodos del 410 son buena prueba de ello.

*animum patriae subiit fumantis imago / et stetit ante oculos quicquid ubique perit, / frangimur, immodicis et fletibus ora rigamus.*⁵⁰

A las desgracias derivadas de las guerras promovidas por los pueblos bárbaros se habrían añadido los desastres naturales. En el *CdP* hay constantes referencias a inundaciones que habrían afectado a un ámbito geográfico cercano al poeta y a los potenciales destinatarios de su discurso. Así, al inicio del *carmen*, el autor proclama feliz a aquel a quien no abatan las calamidades que le rodean, y se mantenga seguro y confiado entre las llamas (*inter flammis*, imagen de la guerra) y las aguas (*inter aquas*), alusión al fenómeno de las inundaciones,⁵¹ confirmada algunos versos más tarde por la afirmación del poeta de que los edificios de los *fundi* han sido destruidos por la fuerza del fuego y de la lluvia (*uis imbris*).⁵² La magnitud de las inundaciones y su impacto sobre los campos es descrita hiperbólicamente por nuestro autor cuando afirma que si todo el océano se hubiera proyectado sobre el agro galo, algo más de él habría quedado a salvo de la fuerza de las aguas.⁵³ De otro pasaje del poema podemos inferir que la crecida de los ríos habría afectado a importantes ciudades de la Galia, que habrían sufrido el azote de las aguas, así como de las epidemias que estos desastres acarrearían.⁵⁴

De acuerdo con lo señalado por nuestro poeta, las múltiples calamidades que habían afectado al territorio galo condujeron a muchos cristianos a cuestionarse que Dios ejerciera su gobierno sobre el mundo y los asuntos humanos. Los términos en los que estas dudas se expresaban son recogidos en la primera parte del *CdP*,⁵⁵ y delatan una concepción de la providencia que identifica a ésta con la aplicación de la justicia de Dios –con el castigo del pecador y la recompensa del justo– ya en este mundo. Esta interpretación de la *cura Dei* –éste es, como hemos apuntado en la introducción de este estudio, el término del que se sirve el *CdP*

⁵⁰ *CdP*, vv. 17-9.

⁵¹ *CdP*, vv. 10-14: *O felix cui tanta Deo tribuente facultas / contigit, ut tali tempore liber agat: / quem non concutiat uicina strage ruina / intrepidum flammis inter et inter aquas!*

⁵² *CdP*, v. 31: *quod fundorum aedes uis abstulit ignis et imbris.*

⁵³ *CdP*, vv. 27-8: *si totus Gallos sese efundisset in agros / Oceanus, uastis plus superesset acquis.*

⁵⁴ En el pasaje en cuestión, nuestro autor afirma que, a lo largo de la Historia, Dios ha ofrecido numerosos testimonios de su criterio de justicia –ensalzar al humilde y abatir al soberbio– y señala en este contexto que a menudo la divinidad arruina a ciudades y pueblos poderosos con epidemias, con el fuego (alusión a las guerras) y con la fuerza de las aguas. Cf. *CdP*, vv. 807-10: *multa tamen mundum per saecula cuncta regentis / iustitiae documenta dedit, dum maxima bellis / regna quatit, dum saepe urbes populosque potentes / exhaurit morbis, cremat ignibus, obruit undis.* Sin lugar a dudas nuestro autor, que asocia en este pasaje guerras e inundaciones –como lo había hecho ya en v. 14–, evocaba al lector unos hechos que le eran muy próximos –y en los que debía ver la manifestación de la justicia divina–.

⁵⁵ Se ha señalado que, desde el punto de vista de la retórica, el *CdP* pertenece al llamado *genus iudiciale*. El poema concede al lector el papel de juez de una controversia; los argumentos de la “parte contraria” a la del poeta se exponen al inicio de la obra (vv. 23-86) y se retoman puntualmente al final de la misma. El núcleo de la obra consiste en la refutación de estos argumentos por el autor, quien se constituye, en afortunada afirmación de J. Fontaine, en el “abogado de Dios”. Vide G. Lagarrigue (1983), p. 137, n. 5; J. Fontaine (1981), p. 239.

para designar la administración divina de la historia humana— es explicitada por nuestro poeta cuando, tras haber recogido una serie de testimonios que sus interlocutores citaban como prueba de la no-providencia divina sobre la Tierra —y que reseñaremos a continuación—, hace decir a quien constituye en portavoz literario de estas protestas: *quae si cura Dei celsa spectaret ab arce / resque ageret nostras sub ditione sua, / aut non effugerent ultrices crimina poenas, / aut uirtus terris sola reperta foret.*⁵⁶

Quienes concebían de este modo el sentido que debería tener la providencia divina encontraban en la triste situación que se vivía en territorio galo múltiples argumentos para dudar de que, realmente, Dios rigiera el orden del mundo y de los asuntos humanos. Así, exhortaban a quienes —como el poeta— se mantenían firmes en la creencia de que Dios ejerce su gobierno sobre el orden de la naturaleza (*causas rerum*) y las acciones de los hombres (*hominumque labores*), a que expusieran qué pecado habían cometido colectivamente tantas ciudades, lugares y pueblos para hacerse merecedores de la destrucción que sobre ellos se había abatido: *dic, aiunt, causas qui rerum hominumque labores / arbitrio credis stare regique Dei, / quo scelere admisso pariter periere tot urbes, / tot loca, tot populi: quid meruere mali?*⁵⁷ De pasajes como éste se infiere un concepto de providencia como el anteriormente señalado: la ejecución por Dios de su criterio de justicia ya en esta vida, premiando al justo y santo y castigando al pecador. A partir de este concepto de lo que debía ser el gobierno divino del mundo, todo mal que aflige al individuo no podía entenderse sino como un castigo de su conducta pecaminosa. Pero ello, a juicio de los cuestionadores de la providencia divina a los que se enfrenta nuestro autor, difícilmente podía aducirse como explicación de la destrucción de colectividades enteras (*urbes, loca, populi*) a manos de los bárbaros, lo que les llevaba finalmente a dudar de que los asuntos humanos fueran en efecto regidos por Dios.

Los que entendían de este modo el concepto de providencia divina creían ver una elocuente prueba de la desatención divina por la suerte de los hombres en la muerte masiva de niños durante las guerras bárbaras. Se podría entender —dirían éstos como concesión a sus interlocutores— la destrucción colectiva de hombres y mujeres de edad adulta, quienes, al haber alcanzado uso de razón, podrían haberse hecho culpables de ofensas a Dios y merecedores de tal castigo. Pero esta explicación no se podía extrapolar al caso de tantos y tantos niños que habían perecido sin que su corta vida les hubiera concedido espacio para el pecado: *nec querar extinctam nullo discrimine plebem, / mors quoque primorum cesset ab inuidia / (maiores anni*

⁵⁶ *CdP*, vv. 83-6.

⁵⁷ *CdP*, vv. 23-6.

*ne forte et nequior aetas / offenso tulerint quae meruere Deo): / quid pueri insontes, quid commisere puellae, / nulla quibus dederat crimina uita breuis?*⁵⁸

Otro de los argumentos que la triste coyuntura sociopolítica gala prestaba a los cuestionadores de la providencia divina era la constatación de las violencias que había sufrido la Iglesia católica: la destrucción de los templos, el saqueo del instrumental litúrgico, las violaciones de vírgenes consagradas y viudas, la violencia infligida sobre ermitaños y sacerdotes católicos.⁵⁹ De ello cabe inferir que los interlocutores de nuestro autor profesaban una religiosidad basada en el esquema del *do ut des*: a su juicio, el culto a Dios debía hacer acreedor al cristiano de la protección divina sobre la Tierra, de un cierto bienestar material en esta vida. Por ello, a quienes entendían de este modo la religión cristiana y la practicaban con este propósito –o, al menos, como uno de sus fines–, resultaba particularmente escandaloso que quienes más plenamente habían asumido el Evangelio como regla de vida (las vírgenes, las viudas, los monjes y ermitaños, y los sacerdotes) hubieran sufrido tan terribles calamidades. Ello era, a su juicio, una prueba manifiesta de que Dios no gobernaba el mundo ni mostraba interés por la suerte de quienes con tanta devoción se habían entregado a su culto y se guiaban por su mensaje –mucho menos por la del resto de cristianos–. La devastación de los templos católicos y el saqueo impune del rico instrumental que los cristianos habían dedicado al culto de la divinidad podían entenderse como un símbolo de la desafección de ésta por los asuntos mundanos.

Pero aquellos “cristianos en crisis de fe” a los que se enfrenta nuestro poema encontraban argumentos para dudar de la providencia divina no únicamente en aquella triste coyuntura

⁵⁸ *CdP*, vv. 39-44.

⁵⁹ *CdP*, vv. 45-56. Debemos señalar que, en el marco de esta exposición de las violencias de las que fue objeto la Iglesia durante las guerras bárbaras, nuestro autor introduce la única nota autobiográfica del poema. El poeta pone en boca de sus literarios interlocutores –aquellos a quienes constituye en portavoces de las dudas sobre la providencia divina– una breve alusión a las penurias que vivió durante las invasiones bárbaras –un argumento que reforzaría aún más su cuestionamiento del gobierno divino del mundo–. Nuestro autor se habría visto obligado a abandonar su ciudad, tomada e incendiada por los ejércitos godos, junto con el resto de sus conciudadanos, guiados por su obispo: *tu quoque pulueris plaustra inter et arma Getarum / carpebas duram, non sine fasce, uiam, / cum sacer ille senex plebem, usta pulsus ab urbe, / ceu pastor laceras duceret exul oves* (*CdP*, vv. 57-60). La inserción de este apunte autobiográfico en unos versos que describen las desgracias que afectaron a la Iglesia por esta época parece sugerir que el autor del *CdP* era un eclesiástico, quizás diácono o presbítero (nunca obispo, pues estos versos dejan bien claro que el autor abandonó la ciudad bajo la guía de éste) de la iglesia de la ciudad destruida y evacuada por los godos a que se alude en el pasaje; en este sentido, a propósito de la expresión *non sine fasce* del v. 58 –de resonancias virgilianas, cf. M. P. McHugh (1964), p. 312, *ad loc.*; y M. Marcovich (1989), p. 70, *ad loc.*–, el *Thesaurus* contempla como una de las acepciones de *fasces* en los autores cristianos la dignidad y los deberes propios del sacerdocio cristiano (cf. *TLL*, v. 6, s. u. *fasces*, c. 306: *honor, dignitas, munus sacerdotum Christianorum*). El pasaje, por consiguiente, debería entenderse de este modo: el ficticio interlocutor de nuestro poeta describe las desgracias que ha padecido la Iglesia durante las invasiones y en este contexto se dirige al autor para recordarle que él mismo, investido del sacerdocio (*tu quoque ... non sine fasce*), se vio obligado a abandonar su ciudad, devastada por los bárbaros. Sobre este tema, *uide infra*, V. 2. 3.

bélica, sino también en el día a día en tiempos de paz, tanto en los que ellos habían podido vivir antes de la llegada de los bárbaros como en épocas pasadas de la Historia. Ésta revelaba que nunca en el mundo había imperado el criterio de justicia divina, puesto que la cima del poder social y político la habían ocupado, en toda época, los hombres más injustos, mientras que los justos habían sufrido siempre opresión: *uerum haec sub belli sileantur turbine gesta, / confusis quoniam non fuit ordo malis: / forte etenim placidas res mundi et tempora pacis / arbitra dignetur cernere cura Dei. / Si cunctos annos ueterum recolamus auorum / et quicquid potuit nostra uidere dies, / maximus iniustis locus inuenietur in orbe, / oppressis autem pars prope nulla bonis.*⁶⁰ La sociedad humana apreciaba y admiraba a los hombres violentos, maliciosos, avaros, carentes de fe e impúdicos, premiándolos con los más altos cargos políticos y con riquezas (*qui fuerit uiolentus, atrox, uersutus, auarus, / cuius corde fides cesserit, ore pudor, / hunc omnes mirantur, amant, reuerentur, honorant, / huic summi fasces, huic tribuuntur opes*),⁶¹ mientras que despreciaba a los hombres justos, píos y castos, odiados por jóvenes y viejos y privados de todo honor y riqueza (*quod si quis iustus castam et sine crimine uitam / dissimili studio ducere maluerit, / hic inhonorus, inops, odium iuuenumque senumque, / in totis mundi partibus exul agit*).⁶² La ausencia total de una *cura Dei* que ordenara los asuntos humanos se ponía también de manifiesto en el hecho de que, mientras los peores de los hombres vivían muchos años sobre la Tierra plácidamente, los justos eran torturados por mil enfermedades: *impius exultat maturis integer annis: / carpere non cessant ulcera dira pium.*⁶³

Otra de las pruebas más clamorosas de que Dios no gobernaba el mundo era el lastimoso funcionamiento de las instituciones jurídicas creadas por el hombre. La mentira prevalecía en los juicios en detrimento de la verdad y como resultado de ello los inocentes eran castigados y los culpables, absueltos (*falsa ualent in iudiciis et uera laborant: / insontes sequitur poena, salusque reos*).⁶⁴ La patente injusticia que regía en los tribunales humanos parecía ser un testimonio irrefutable de que Dios había renunciado a imponer su criterio de justicia en las relaciones humanas. De ello era también prueba su propia Iglesia, donde convivían indiscriminadamente justos y pecadores. A los cuestionadores de la providencia les parecía que la total indiferencia divina por el género humano –más aún, por el mismo pueblo de Dios– se

⁶⁰ *CdP*, vv. 61-8.

⁶¹ *CdP*, vv. 69-72.

⁶² *CdP*, vv. 73-6. R. W. Mathisen (1993), p. 58 y p. 187, n. 6, interpreta este pasaje como expresión de la idea de que el cristiano es siempre un exiliado en el mundo, porque su única patria verdadera es la celeste, de tal modo que las invasiones bárbaras, que habían obligado a muchos cristianos a abandonar su tierra de origen, no habrían modificado en sustancia la condición existencial de éstos. Aunque es ésta una idea que subyace al discurso del *CdP*, no es éste el principio que quiere expresar aquí nuestro autor, quien subraya simplemente que en este mundo, donde gobierna la injusticia, el justo es en todas partes despreciado, vive en todo lugar como un exiliado.

⁶³ *CdP*, vv. 77-8.

⁶⁴ *CdP*, vv. 79-80.

ponía de manifiesto cuando permitía que las adúlteras participaran en los ritos cristianos –como para reírse de ellos–, o que los blasfemos entraran impunemente en las iglesias: *ignorata piis illudit adultera sacris, / blasphemus templi limina tutus adit.*⁶⁵ De la manifiesta injusticia e impiedad que reinaba en el mundo estos cristianos deducían que la *cura Dei* no regía los asuntos humanos, porque de ser así al punto los criminales serían castigados y sólo virtud se hallaría en la Tierra: *quae si cura Dei celsa spectaret ab arce / resque ageret nostras sub ditione sua, / aut non effugerent ultrices crimina poenas, / aut uirtus terris sola reperta foret.*⁶⁶

El *CdP* es, como veremos a continuación, una reflexión sobre el sentido de la Historia para el cristiano. Una reflexión que, tal y como es presentada por su autor, habría sido impulsada por los acontecimientos que recientemente habían conmocionado la Galia y que habrían generado en muchos espíritus cristianos una auténtica crisis de fe. A la luz de las desgracias de la época en la que les había tocado vivir, estos cristianos dudaban de que Dios gobernara los asuntos humanos, ordenándolos según el criterio de justicia que Él había revelado a los hombres y protegiendo al pueblo que le daba culto en su Iglesia de las violencias de los impíos, fueran éstos los bárbaros que destruían los templos católicos y violaban a viudas y vírgenes consagradas, o los romanos que encumbraban en la cúspide del poder político y económico a hombres carentes de toda ética cristiana. Desde nuestro punto de vista, el análisis de la respuesta que el autor del *CdP* propone a la cuestión del sentido cristiano de la Historia y del gobierno divino del mundo debe contestar en primer lugar a este interrogante: la descripción que hace su autor de una extendida crisis de fe cristiana en el momento histórico (principios del siglo V) y en el ámbito geográfico (Galia) en el que escribe, ¿responde a una realidad histórica o se trata, más bien, de una creación fundamentalmente literaria –aunque inspirada en una realidad que se sobredimensiona–, que tiene como objetivo introducir un ejercicio literario y teológico, una reflexión “académica” sobre el tema de la providencia divina? Un sucinto análisis a la producción literaria cristiana –y en mucho menor medida, pagana– de la Galia del siglo V nos permitirá dar respuesta a esta pregunta.

⁶⁵ *CdP*, vv. 81-2.

⁶⁶ *CdP*, vv. 83-6. El tema de los sufrimientos que en esta vida padecen los hombres buenos, y la aparente impunidad en la que viven muchos malvados, constituía, según atestigua el *CdP*, el principal argumento de quienes dudaban de la providencia divina. Cuando, tras un largo *excursus* contra las creencias astrológicas que habían experimentado un importante auge en la Galia de la época, nuestro autor retome su defensa de la *cura Dei*, resumirá en esta idea los argumentos de sus adversarios. *Vide CdP*, vv. 723-6: *superest nunc respondere querelis, / quae mundi rebus diuinam absistere curam / obiiciunt, dum saepe bonos labor anxius urget, / et tranquilla fluit cunctorum uita malorum.*

PRIMERA PARTE, CAPÍTULO 3

(I. 3)

EL ESPÍRITU DE LOS TIEMPOS: EL TEMA DE LA PROVIDENCIA DIVINA EN LA LITERATURA

GALA CONTEMPORÁNEA

Si retomamos los versos en los que el autor del *CdP* describe las convulsiones provocadas por las invasiones bárbaras, podemos observar que el poeta focaliza particularmente su discurso en el impacto negativo de las guerras sobre los bienes materiales de la aristocracia galorromana: destrucción de *uillae* con su rico mobiliario, saqueo de sus extensas bodegas, robo de sus joyas... Disponemos de otros testimonios literarios, más o menos contemporáneos del *CdP*, que describen en términos muy similares la crisis en las condiciones de vida de las clases sociales más poderosas, desencadenada por las invasiones bárbaras. Así, el autor del *Poema coniugis ad uxorem*⁶⁷ se pregunta dónde han quedado en su tiempo las riquezas de los poderosos: quien otrora araba sus tierras con cien arados anhelaba entonces poseer un par de bueyes con los que hacerlo; a quien carros transportaban por ciudades magníficas se veía entonces obligado a vagar a pie por los campos; aquel cuya extensa flota surcaba en otro tiempo los mares navegaba ahora con una pequeña barca cuyo timón él mismo manejaba...⁶⁸ El autor de este poema contrapone la vanidad de quienes anhelaban el poder terrenal, los *fascēs*, a la sabiduría de quienes supieron despreciar las cosas del mundo por Cristo y la gloria celestial,⁶⁹ en clara alusión crítica a los ideales de poder de las familias aristocráticas galorromanas, cuya vacuidad la inestabilidad de aquellos tiempos habría puesto de manifiesto. Otro poeta de la época, Oriencio de Auch,⁷⁰

⁶⁷ La autoría de este corto poema es materia de discusión desde, al menos, el siglo XVII. La hipótesis más comúnmente aceptada por los eruditos e investigadores que han abordado el problema es la de su atribución a Próspero de Aquitania, tesis que encuentra apoyo en algunos manuscritos que conservan el poema entre las obras de Próspero, así como en Beda el Venerable, quien en su *De re metrica* cita un fragmento del poema atribuyéndolo al aquitano. L. Valentin trató de consolidar esta hipótesis a partir de argumentos literarios y de la comunidad de pensamiento entre el poema y otras obras de Próspero (L. Valentin [1900], pp. 754-66), pero su argumentación es de poco peso y el poema sigue siendo clasificado por la investigación moderna entre las obras de dudosa autoría prosperiana (cf. A. Solignac [1986], c. 2452; A. Elberti [1999], p. 31).

⁶⁸ PS. PROSPER AQVIT., *ad uxorem*, vv. 17-22: *qui centum quondam terram uertebat aratris, / aestuat, ut geminos possit habere boues. / uectus magnificas carpentis saepe per urbes / rus uacuum fessis aeger adit pedibus. / ille decem celsis sulcans maria ante carinis / nunc lembum exiguum scandit et ipse regit*; M. Roberts (1992), p. 100, señala que esta enumeración de los sectores sociales afectados por las invasiones (aristócratas terratenientes, *negotiatores*...) reproduce las categorías sociales estandarizadas propias de la filosofía moral romana.

⁶⁹ PS. PROSPER AQVIT., *ad uxorem*, vv. 71-3: *imperia et fascēs, indocti munera uulgi, / quasque orbis scelerum semina fecit opes, / calcarunt sancta caelum ambitione petentes*.

⁷⁰ La escasa información que poseemos de la vida de Oriencio, obispo de Auch, nos la proporciona una biografía conservada en los *Acta Sanctorum*, cuya composición ha sido situada por É. Griffe a inicios del siglo VI. La biografía recuerda, entre otros hechos de Oriencio, la destrucción de un templo pagano y su mediación, a instancias del rey godo Teodorico I, ante el general romano Litorio –que por entonces ponía asedio a Tolosa– en pos de un acuerdo de paz romano-godo (*uide* É. Griffe [1966], pp. 31-3 y 276-7; sobre el episodio de Litorio en Tolosa, *uide infra*). A partir de las referencias a las actividades de Oriencio que contiene su *uita*, la composición del *Commonitorium* –la obra que estamos presentando y cuya atribución a Oriencio es comúnmente aceptada– ha sido situada hacia el 430, aunque los argumentos que

expresa la idea de que las invasiones bárbaras han convulsionado el orden social galorromano con la imagen del señor –*dominus*– que sufre la esclavitud de los bárbaros al lado de quienes hasta entonces habían sido sus propios esclavos: *cum seruis dominus seruitium subiit*.⁷¹ Sin embargo, la obra que nos permite conocer con mayor detalle el impacto de las invasiones sobre las condiciones materiales de vida de la aristocracia senatorial galorromana y –añadiríamos– sobre sus ideales existenciales es el *Eucharisticos* de Paulino de Pella. En este poema, el autor, hijo de una familia galorromana de rango senatorial, presenta su biografía a la luz de la providencia divina. En la medida en que se trata de una reflexión sobre el sentido teológico de los acontecimientos político-militares que vivieron las Galias durante la primera mitad del siglo V, el análisis de esta obra puede ayudarnos a comprender hasta qué punto los interrogantes sobre el sentido del gobierno divino del mundo que recoge el *CdP* estaban realmente presentes en muchas conciencias cristianas de su época.

Casi todo lo que sabemos de la vida de Paulino nos lo da a conocer su *Eucharisticos*. Paulino nació en Pella siendo su padre, Talasio, vicario de la diócesis de *Macedonia* (376-7).⁷² A los nueve meses de vida, Paulino será llevado con su familia a Cartago, donde su padre ejercerá el proconsulado de *Africa* durante dieciocho meses (entre octubre del 377 y abril del 379).⁷³ Cuando Talasio finaliza el ejercicio de su magistratura, su familia vuelve a Burdeos, la

apoyan esta cronología son muy discutibles (cf. M. D. Tobin [1945], pp. 1-50, el estudio más completo del *Commonitorium*, aunque centrado esencialmente en aspectos filológicos y literarios; sobre el contenido, consúltese principalmente J. Fontaine [1981], pp. 236-8).

⁷¹ ORIENTIVS, *Commonit.* 2, v. 178. Debemos señalar que en la descripción que hace de las calamidades que afectaron a la Galia de su época, Oriencio se inspira claramente en el *CdP*. El obispo de Auch apunta que ninguna defensa natural o humana pudo contener el avance de los ejércitos germánicos, en un pasaje que se inspira en unos versos del *CdP* (ID., *Commonit.* 2, vv. 167-72: *non densi nemoris, celsi non aspera montis, / flumina non rapidis fortia gurgitibus, / non castella locis, non tutae moenibus urbes, / inuia non pelago, tristia non heremo, / non caua, non etiam tetricis sub rupibus antra, / ludere barbaricas praeualere manus*; cf. *CdP*, vv. 35-8: *non castella petris, non oppida montibus altis / imposita, aut urbes amnibus aequoreis / barbarici superare dolos atque arma furoris / eualuere omnes*). La imagen de una Galia humeante por la guerra como una sola pira (ORIENTIVS, *Commonit.* 2, v. 184: *uno fumauit Gallia tota rogo*) pudo asimismo ser inspirada por *CdP*, v. 17: *imago patriae fumantis*. Oriencio completa su descripción de las desgracias que afectaron a la Galia de su tiempo señalando los males generados por el incumplimiento de acuerdos y la traición de ciudadanos galorromanos (ORIENTIVS, *Commonit.* 2, vv. 173-4: *multis ficta fides, multis periuria, multis / causa fuit mortis ciuica proditio*; también en el *CdP* hay una posible alusión a la falta de respeto a los tratados por parte de los bárbaros, cf. *CdP*, v. 37: *barbarici superare dolos atque arma furoris*), por las insidias y la violencia ciudadana (ORIENTIVS, *Commonit.* 2, v. 175: *insidiae multum, multum uis publica fecit*) y por el hambre (ID., *Commonit.* 2, v. 176: *robore quae non sunt, sunt superata fame*). El cuadro de Oriencio alcanza un tono apocalíptico superior aun al del *CdP*: cadáveres insepultos devorados por perros, cuerpos carbonizados yaciendo en el interior de las casas, etc. (cf. ID., *Commonit.* 2, vv. 179-80: *hi canibus iacuere cibus, flagrantia multis, / quae rapuere animam, tecta dedere rogam*).

⁷² PAVLINVS PELL., *Euch.*, vv. 22-26; sobre Talasio, *uide PLRE I*, pp. 887-8, *Thalassius* 3. Aunque la capital de la diócesis de *Macedonia* era Tesalónica, el hecho de que Paulino naciera en Pella puede responder a que allí tenía propiedades la madre de Paulino, hija del poeta de Burdeos Ausonio, cf. A. Marcone (1995), p. 82.

⁷³ PAVLINVS PELL., *Euch.*, vv. 273-5.

tierra de los abuelos de Paulino,⁷⁴ donde llegará en el 379, el año del consulado de Ausonio.⁷⁵ En Aquitania, Paulino recibirá una educación clásica, basada en la lectura de los grandes poetas griegos (Homero) y latinos (Virgilio) –los que revestían mayor dificultad para nuestro autor en su infancia, transcurrida en la frecuente compañía de esclavos de habla griega y siendo ésta su lengua de uso común–.⁷⁶ Aunque sus padres habían considerado la posibilidad de consagrar a Paulino desde su infancia a Cristo, propósito acorde con los deseos del niño, por alguna razón este proyecto no se llevó a cabo.⁷⁷ A los quince años, Paulino cae enfermo, y esta enfermedad –a juicio del viejo que mira atrás– supondrá un punto de inflexión en su vida: los médicos prescriben a los padres del joven fortalecer su salud con el ejercicio físico y es entonces cuando Paulino asume plenamente el genuino *way of life* de un vástago de la aristocracia senatorial: entrega apasionada a la caza,⁷⁸ una vida sexual disoluta –aunque moderada por ciertas restricciones morales y de clase...–⁷⁹ Paulino podrá prolongar este ritmo de vida hasta cumplir los 20 años, cuando sus padres –contra su voluntad (*me inuitum*)– acuerdan su matrimonio con una mujer de familia de rancio abolengo (*antiquo nomine*), heredera de un patrimonio fundiario extenso aunque poco productivo a causa de una mala gestión agrícola por parte de su antiguo propietario.⁸⁰ Con su esfuerzo –y, fundamentalmente, el de sus esclavos–, Paulino recupera estas tierras para la agricultura y renueva sus viñedos con un procedimiento que él mismo había aprendido: el viejo Paulino traza, al evocar esta época de su vida, el retrato de un ciudadano romano ejemplar, según el perenne ideal aristocrático,⁸¹ que se ocupa personalmente de la gestión de sus tierras y cumple con puntualidad (*certo tempore*) y de buen grado (*libens*) con el pago de sus tributos al fisco.⁸² Es inevitable poner en relación su evocación de la vida regalada

⁷⁴ ID., *Euch.*, vv. 35-47. Durante su viaje de vuelta de Cartago a Burdeos, su familia hizo escala en Roma. El niño no podía aún apreciar la magnificencia de la vieja capital imperial, que sólo años más tarde le fue descrita en los numerosos relatos que de ella hicieron sus familiares (*uisurus et urbis / inclita culminibus praeclararum moenia Romae; / quae tamen haut etiam sensu agnoscenda tuentis / subiactuere mihi, sed post conperta relatu / adsiduo illorum, quibus haec tum nota fuere*). El viejo Paulino considera imprescindible recoger en su relato autobiográfico esta breve estancia en Roma, evocada constantemente por sus familiares durante su juventud, lo cual atestigua la enorme importancia simbólica que la *Vrbs* tenía en el universo ideológico de la aristocracia senatorial galorromana.

⁷⁵ ID., *Euch.*, vv. 48-9.

⁷⁶ ID., *Euch.*, vv. 72-80. En relación a la influencia virgiliana en el *Eucharisticos*, cf. P. Courcelle (1976), pp. 46-9.

⁷⁷ PAVLINVS PELL., *Euch.*, vv. 92-99: *quae licet obtineat proprium bene parta decorem, / hoc potiore tamen tum me decorasset honore, / consona si nostris primo sub tempore uotis / hac in parte etiam mansissent uota parentum, / perpetuo ut puerum seruarent me tibi, Christe, / rectius hanc curam pro me pietatis habentes, / carnis ut inlecebris breuiter praesentibus expers / aeternos caperem uenturo in tempore fructus*.

⁷⁸ ID., *Euch.*, vv. 119-53.

⁷⁹ Paulino señala que jamás deseó poseer a una mujer contra la voluntad de ésta o que estuviera casada con otro hombre, y que se abstuvo de mujeres de condición libre, sirviéndose únicamente de esclavas (*famulantibus uti*), para preservar de este modo el buen nombre de su familia. De estas uniones nació un hijo que murió prematuramente. Vide ID., *Euch.*, vv. 159-71.

⁸⁰ ID., *Euch.*, vv. 176-86.

⁸¹ Vide A. Marcone (1992), p. 343.

⁸² PAVLINVS PELL., *Euch.*, vv. 194-200.

que llevó en esta época (no turbada siquiera por la ambición de honores políticos, *neque ambitor honorum*),⁸³ con los versos en los que el *CdP* describe los bienes terrenales a los que muchos galos son afectos y cuya pérdida, debida a las guerras bárbaras, les ha sumido en la aflicción.⁸⁴ De hecho, es probable que Paulino participara de este estado de ánimo por aquella situación, dado que mucho tiempo más tarde, cuando escribe su *Eucharisticos*, aún se lamenta de que las invasiones bárbaras –unidas a desgracias personales, como la muerte de su padre– pusieran fin a sus días de vino y rosas.⁸⁵

Las guerras derivadas de la penetración de suevos, vándalos y alanos en Galia afectaron a las propiedades de Paulino (*damna domus populantem inlata per hostem*), aunque en esta época su alma se viera mucho más afligida por la muerte del padre y por un conflicto con su hermano motivado por el testamento de su progenitor.⁸⁶ Con la llegada de los godos a la Galia, la vida de Paulino iba a sufrir mayores conmociones. Paulino se vio exento de acoger a godos en sus

⁸³ ID., *Euch.*, vv. 202-19. Según A. Marcone (1992), p. 343, con el desinterés que manifiesta por la carrera política, Paulino se alejaría del ideal de vida de la aristocracia senatorial de época simmaquiana, caracterizado por la búsqueda de un justo equilibrio entre *otium* y *negotium*, entre los placeres de la vida en una *uilla* de la campiña y la asunción de responsabilidades políticas. Pero debemos tener presente que en el mismo epistolario de Símmaco hay numerosos pasajes en los que el gran senador romano expresa una actitud de reticencia ante la asunción de cargos en la administración imperial: las funciones públicas son presentadas como un deber molesto y agotador, que aleja al senador de esa vida de ocio, placer y cultivo de la *amicitia* aristocrática en la que se siente verdaderamente realizado. En tales afirmaciones hay mucho de afectación, como demuestra la brillante carrera política de Símmaco: los cargos públicos permitían a los senadores fortalecer sus redes de influencia social y defender desde una posición privilegiada los intereses de su familia. Sobre este punto, *uide* J. Matthews (1990), pp. 1-31. De ese formal desdén de Símmaco por los *honores* se hace eco Paulino.

⁸⁴ Paulino recuerda que, por estos años, disponía de una vasta mansión (*compta domus spatiosis aedibus esset / et diuersa anni per tempora iugiter apta*), de una opulenta oferta gastronómica (*mensa opulenta nitens*), de numerosos servidores (*plures iuuenesque ministri*), de un bello y extenso mobiliario (*grata et numerosa supellex*), de cara platería (*argentumque magis pretio quam pondere praestans*), de artesanos de distintos oficios que trabajaban en su *uilla* (*diuersae artis cito iussa explere periti artifices*) y de establos bien nutridos de caballos (*stabula et iumentis plena reffectis*). Como ya sugirió en su momento A. Marcone (1995), p. 96, esta descripción del lujo del que vivía rodeada una familia de la aristocracia galorromana recuerda a aquellos versos del *CdP* en los que nuestro poeta se hace eco de las lamentaciones de muchos galos por la pérdida de sus bienes durante aquellos años de inestabilidad. *Cf. CdP*, vv. 903-7: *gemit ille talentis / argenti atque auri amissis, hunc rapta supellex / perque nurus Geticas diuisa monilia torquent. / Hunc pecus abductum, domus usta epotaque uina / afficiunt, tristes nati obscoenique ministri.*

⁸⁵ PAVLINVS PELL., *Euch.*, vv. 226-36: *cuius uitae utinam nobis prolixior usus / concessus largo mansisset munere Christi / persistente simul priscae quoque tempore pacis! / [...] / Sed transacta aeui post trina decennia nostri / successit duplicis non felix cura laboris, / publica quippe simul clade in commune dolenda / hostibus infusis Romani in uiscera regni / priuata cum sorte patris de funere functi: / ultima namque eius finitae tempora uitae / temporibus ruptae pacis prope iuncta fuere.* Los enemigos expandidos por las entrañas del Imperio (*hostibus infusis Romani in uiscera regni*) a los que se alude en este pasaje son los suevos, vándalos y alanos que atravesaron la frontera renana y penetraron en la Galia romana a principios del 407, aunque su presencia en territorio aquitano debe situarse en la segunda mitad de 409 (*uide* A. Marcone [1995], pp. 98-9, *ad loc.*, y *supra*, I. 1).

⁸⁶ PAVLINVS PELL., *Euch.*, vv. 240-53.

propiedades de Burdeos (*hospite tunc etiam Gothico quae sola careret*),⁸⁷ lo que iba a tener nefastas consecuencias para el patrimonio del poeta cuando los bárbaros evacuaron la ciudad: sus tierras sufrieron el saqueo germánico sin que, como sucedía en otras muchas propiedades, Paulino pudiera contar con la protección de algún antiguo huésped godo.⁸⁸ Paulino –en ausencia– había sido nombrado *comes priuatae largitionis* por el emperador Atalo, un hombre de paja revestido de la púrpura por obra y gracia del rey godo Alarico.⁸⁹ El retrato que el viejo Paulino ofrece de Atalo es muy negativo: le llama *tyrannus* –dejando clara así su ilegitimidad– y remarca la debilidad de su poder, fundamentado únicamente en el apoyo godo (ni él mismo se creería auténticamente emperador, *iamque suo ipse etiam desisset fidere regno*) y carente de recursos económicos y de soldados (*per se nihil ipse aut opibus propriis aut ullo milite nixus*). Pero Paulino no podrá ocultar que fue él quien buscó el acercamiento a la corte de Atalo, con el objetivo de propiciar la paz con los godos.⁹⁰ Esta voluntad conciliatoria no iba a servir de nada a nuestro autor cuando Ataúlfo y los godos establecidos en Burdeos abandonaron la ciudad a finales del 413: los bárbaros incendiaron la ciudad tras saquearla y expulsar a sus ciudadanos, de lo que no quedó exento el *comes* de Atalo Paulino, tratado como un prisionero más.⁹¹ Tras este episodio, Paulino, junto con su madre y el resto de su séquito, se refugiaron en la cercana Bazas, ciudad que iba igualmente a sufrir el asedio de los godos y de un grupo de alanos que combatían junto a aquéllos, así como los desórdenes provocados por una tropa irregular de esclavos y hombres libres sublevados que atacaban a los nobles –y que habían fijado a la familia de Paulino como objetivo–.⁹² Finalmente, Paulino conseguirá deshacerse de sus enemigos “internos” y separar a los alanos –ya predispuestos a ello– de la alianza goda para conducirlos al

⁸⁷ ID., *Euch.*, v. 285. Este pasaje debe ponerse en relación con el establecimiento de los godos de Ataúlfo en Burdeos, entre la segunda mitad de 412 y 413, tras su participación en la represión de la usurpación de Jovino (*uide supra*, I. 1).

⁸⁸ ID., *Euch.*, vv. 286-90: *quod post euentu cessit non sero sinistro, / nullo ut quippe domum speciali iure tuente / cederet in praedam populo permissa abeunti; / nam quosdam scimus summa humanitate Gothorum / hospitibus studuisse suis prodesse tuendis.*

⁸⁹ ID., *Euch.*, vv. 291-301. Prisco Atalo, un miembro prominente del senado romano originario de Asia, era *praefectus Urbis Romae* cuando a finales del 409, tras el segundo asedio visigodo de Roma, Alarico le proclamó Augusto; durante el verano del 410, tras reconciliarse aquél con Honorio, Atalo fue depurpado. Tras la muerte de Alarico, Atalo permaneció con los godos y marchó con ellos cuando, dirigidos por Ataúlfo, penetraron en Galia. En el 413 volvió a ser proclamado emperador por los godos, pero éstos le abandonaron al pasar a Hispania, siendo apresado por los hombres de Honorio; éste lo deportó a las islas Lípári (*uide PLRE II*, pp. 180-1, *Priscus Attalus 2*).

⁹⁰ ID., *Euch.*, vv. 302-3: *unde ego non partes infirmi omnino tyranni, / sed Gothicam fateor pacem me esse secutum.*

⁹¹ ID., *Euch.*, vv. 311-27. Recuérdese en este sentido que también el autor del *CdP* se vio obligado a abandonar, bajo la guía de su obispo, una ciudad saqueada e incendiada por los godos (*CdP*, vv. 57-60).

⁹² ID., *Euch.*, vv. 331-42. Recuérdense, en este sentido, las alusiones que hace Oriencio a la traición ciudadana (*ciuica proditio*) y a la violencia pública (*uis publica*) en los años convulsos de las invasiones bárbaras. Estos movimientos sediciosos no parece que deban interpretarse en términos de “colaboracionismo” de parte de la *plebs urbana* con los invasores bárbaros. R. Teja ha sugerido que en el origen de revueltas sociales urbanas como la referida por Paulino de Pella a propósito de Bazas podrían estar las conductas “poco cívicas” de determinados potentados ante una situación de crisis bélica desesperada: prácticas especulativas con los alimentos básicos, por ejemplo. *Vide* R. Teja (1976), pp. 14-7.

interior de la ciudad y unirlos a los romanos en su defensa del asedio, que los godos finalmente abandonarán.⁹³

Al acabar este relato, Paulino se propone dejar de hablar en su poema autobiográfico de lo que vivió *inter barbaricas gentes*.⁹⁴ Tras abandonar los godos la Galia, Paulino –cuyo patrimonio galo había sufrido enormes pérdidas– pensó en abandonar la tierra de sus ancestros –huyendo de las *barbaricae rapinae* y de los ataques romanos, posiblemente como castigo por su colaboración con Atalo y los godos– para desplazarse a Grecia, donde podía disponer de buena parte del rico patrimonio materno.⁹⁵ Tras desistir de este propósito, el arruinado aristócrata galorromano se plantea asumir la vida monástica –vivir *monachi perfecto ritu*–, idea que finalmente abandonó por tener aún una familia –hijos, madre, suegra, esposa y esclavas– que necesitaba de su ayuda.⁹⁶ Siguiendo el consejo de santos varones (*consilio sanctorum*), probablemente monjes, Paulino se propone vivir como un laico *conuersus*,⁹⁷ asumiendo plenamente el ideal existencial evangélico.⁹⁸ Después de un periodo de penitencia pública –asumida voluntariamente–, a los 45 años, y tras 34 de mantenerse alejado del altar cristiano, Paulino vuelve a la comunión en Pascua –probablemente la del 421–.⁹⁹ Los años finales de su vida volverán a discurrir entre desgracias: pierde a su suegra, a su madre, a su mujer y a sus dos hijos –que habían vuelto a Burdeos, desde el año 418 en manos godas, para retomar la posesión

⁹³ ID., *Euch.*, vv. 343-405. En la descripción que Paulino hace del asedio godo se constata un paralelo textual con un verso del *CdP*. Cf. el *plaustris uallantur et armis* de ID., *Euch.*, v. 389, con *CdP*, v. 57: *plaustra inter et arma Getarum*.

⁹⁴ PAVLINVS PELL., *Euch.*, vv. 406-8.

⁹⁵ ID., *Euch.*, vv. 408-30.

⁹⁶ ID., *Euch.*, vv. 456-62.

⁹⁷ El desplazamiento semántico experimentado por el término *conuersio* durante los primeros siglos del cristianismo dice mucho de la evolución de la Iglesia postconstantiniana. En el primer latín cristiano, *conuersio* designaba simplemente el paso a la fe cristiana desde el paganismo. Pero tras el llamado “giro constantiniano”, cuando pertenecer a la Iglesia pasa a ser a menudo una exigencia social o una herencia familiar, el término designa, cada vez más frecuentemente, la asunción por el cristiano de un régimen de vida ascético y plenamente acorde con la propuesta vital evangélica. La *conuersio* no implicaba siempre una total escisión de la sociedad, en un cenobio o en la soledad de la *anachoresis*: se podía llevar una vida de *conuersus* aceptando responsabilidades eclesiásticas o cargos en la administración civil, manteniendo las propiedades y viviendo con la propia familia. El compromiso con el Evangelio se manifestaba, en estos casos, en ciertas restricciones en la acumulación de riqueza, ayunos periódicos, sobriedad en el vestido, castidad matrimonial, etc. Lo cierto es, sin embargo, que desde el siglo VI *conuertere* acaba siendo sinónimo de “hacerse monje” (cf. C. Scherliess [2000], pp. 13-4). A lo largo de este trabajo, nos serviremos de los términos *conuersio*, *conuertere* y derivados para designar la asunción de un régimen de vida ascético al margen de una comunidad monástica; aunque entendemos que esta delimitación semántica tiene algo de arbitraria, su uso responde a criterios de claridad expositiva.

⁹⁸ PAVLINVS PELL., *Euch.*, vv. 463-9: *sed tua magna manus diuina et prouida uirtus / consilio sanctorum cuncta operando peregit / suadentum mihi tum morem seruare uetustum, / quem semel inuectum maiorum traditione / nunc etiam seruans ecclesia nostra teneret. / Confessusque igitur penitenda quae mihi noram / proposita studui constrictus uiuere lege.*

⁹⁹ ID., *Euch.*, vv. 474-9. Acerca de la penitencia de Paulino, uide É. Griffe (1975), pp. 121-4.

de lo que quedaba de los bienes de su padre—. ¹⁰⁰ Finalmente, el anciano poeta fijará su residencia en Marsella, ciudad en la que contaba con la amistad de muchos monjes (*plures sancti essent mihi cari*) –sin duda del monasterio de San Víctor, fundado por Juan Casiano– y con una pequeña propiedad, una *domus urbana* que comprendía una pequeña parcela de tierra, viña y frutales. Habiendo abandonado definitivamente la idea de volver a Burdeos, Paulino llevaba aún una vida modesta en Marsella cuando, hacia el 459/60 –a sus 83 años–, ¹⁰¹ escribió el último verso de su *Eucharisticos*. ¹⁰²

El *Eucharisticos* de Paulino de Pella es un testimonio fundamental para conocer el contexto histórico en el que el autor del *CdP* concibió su poema. En primer lugar, porque Paulino nos ofrece un relato en primera persona, muy rico en detalles, del modo en que las invasiones bárbaras afectaron a las condiciones de vida de buena parte de la población galorromana a principios del siglo V. Los paralelos entre la situación descrita por el *CdP* y la evocada por Paulino son numerosos: ciudades saqueadas e incendiadas por los ejércitos godos, *uillae* aristocráticas desvalijadas, destruidas y abandonadas... Lo que en el *CdP* se nos presenta como la descripción genérica de una situación de crisis bélica y de un mundo en aparente decadencia –descripción ante la cual al lector le asalta frecuentemente la pregunta de qué hay de realidad y qué de hipérbole retórica– gana en el *Eucharisticos* mayor viveza, al tratarse del testimonio en primera persona de un testigo privilegiado de los hechos, que no oculta al lector datos, nombres y referencias cronológicas.

Pero si el *Eucharisticos* es fundamental para una correcta comprensión del *CdP*, lo es esencialmente por otra razón. Como hemos señalado anteriormente, Paulino analiza su vida y el momento histórico que le tocó vivir a la luz de la providencia divina. La idea que rige la selección, ordenamiento y exposición de los hechos de su vida es que todo su itinerario vital ha sido ordenado por Dios con una función pedagógica: enseñarle a rechazar la felicidad mundana –de naturaleza caduca, como su propia historia le había mostrado– y a perseguir la beatitud eterna prometida por Dios al hombre justo y piadoso, confiando siempre, ante toda adversidad, en la constante protección de Dios. ¹⁰³ Ésta es la lección que el viejo Paulino, cuando escribe el *Eucharisticos*, ha aprendido gracias a la *cura prouidentiae* divina, y que expone en el mismo inicio de su poema: *et in hac quoque parte curam mihi prouidentiae ipsius profuisse, quod me adsiduis aduersitatibus moderanter exercens euidenter instruxit, nec inpensius me praesentem*

¹⁰⁰ ID., *Euch.*, vv. 489-515. De los dos hijos de Paulino, uno murió siendo presbítero en Burdeos y tras su óbito las propiedades de Paulino que aquél usufructuaba le fueron arrebatadas; el otro, cercano primero a la corte del rey Teodorico I y caído después en desgracia, murió de accidente.

¹⁰¹ PLRE I, p. 677-8, *Paulinus of Pella*.

¹⁰² PAVLINVS PELL., *Euch.*, vv. 516-81.

¹⁰³ Sobre la influencia de las Confesiones de Agustín en la reflexión de Paulino sobre el sentido de su vida y en su expresión literaria, cf. P. Courcelle (1963), pp. 207-11; J. Fontaine (1981), p. 234.

*beatitudinem debere diligere, quam amittere posse me scirem, nec aduersis magnopere terreri, in quibus subuenire mihi posse misericordias ipsius adprobassem.*¹⁰⁴ Paulino reconocerá que aprendió tarde esta lección, pues en los primeros años de su vida adulta no dejó de amar las riquezas y el prestigio mundano, las cosas que más tarde aprendió a juzgar como *peritura*; fue necesario que Dios, golpeándole –por así decirlo– con la vara de la Historia, le privara de todo ello para enseñarle a buscar la gloria eterna: *sed bene si sapio gratulanda haec nunc mihi sors est, / quae tibi conplacuit, multo potiora parante / iam te, Christe, mihi quam cum securior ipse / placatum rebar nostris adsistere uotis, / cum mihi laeta domus magnis floreret abundans / deliciis, nec pompa minor polleret honoris / instructa obsequiis et turbis fulta clientum. / Quae peritura cito illo me in tempore amasse / nunc piget et tandem sensu meliore senescens / utiliter subtracta mihi cognosco fuisse, / amissis opibus terrenis atque caducis / perpetuo potius mansura ut quaerere nossem.*¹⁰⁵

A partir de estos versos podemos apreciar que Paulino, como el autor del *CdP* y aquellos cristianos a los que este poema quiere dar respuesta, se interrogó por el sentido teológico de los desastres que azotaron el territorio galo a inicios del siglo V, por el modo de interpretar estos hechos de acuerdo con la idea de providencia divina, de un gobierno divino del mundo. Podemos decir que la conclusión a la que llegó Paulino coincide en gran medida con la propuesta por el *CdP* –y de la que nos ocuparemos a continuación–: con el aparentemente desastroso curso de la historia contemporánea, Dios se proponía enseñar al hombre a abandonar su afecto por los placeres terrenales, que se estaban demostrando perecederos, y a buscar, a través del camino de la perfección evangélica –que pasaba por el rechazo del mundo y sus tentaciones–, la beatitud celestial, eterna.¹⁰⁶

Más aún, Paulino y el autor del *CdP* llegaron a una misma conclusión sobre cómo llevar a la práctica la lección que Dios estaba dando a los hombres: la asunción de la regla de vida monástica se antoja para ambos el único camino para asumir existencialmente el mensaje divino de rechazo del mundo perecedero y de búsqueda de la felicidad eterna. Recordemos en este sentido que Paulino se propuso en un primer momento vivir *monachi perfecto ritu* –aunque, bien es cierto, cuando ya estaba bastante arruinado, con lo que podríamos decir que pensó en

¹⁰⁴ PAVLINVS PELL., *Euch., praef.*

¹⁰⁵ ID., *Euch.*, vv. 431-42.

¹⁰⁶ Nótese en este sentido que la antítesis entre *ruitura*, bienestar aparente y perecedero, y *mansura*, promesa divina de beatitud eterna, que encontramos en *CdP*, v. 10, reaparece en el anteriormente citado pasaje del *Eucharisticos* (*quae peritura cito illo me in tempore amasse [...] perpetuo potius mansura ut quaerere nossem*).

renunciar al mundo cuando el mundo ya parecía haber renunciado a él,¹⁰⁷ y más tarde asumió la regla de vida de un laico *conuersus*; el autor del *CdP*, por su parte, exalta la superioridad del modo de vida del *famulus Dei*, del monje que ha sabido anticiparse al declive del mundo renunciando al mundo y que nada pierde en los desastres materiales que afligían entonces a los galos porque toda su riqueza la ha depositado en el Cielo.¹⁰⁸

El *Eucharisticos* se nos presenta de este modo como la crónica de la vida de un hombre al que Dios ha enseñado una lección muy similar a la que el *CdP* divulga, como veremos a continuación con detalle. Sin embargo, queremos subrayar que la religiosidad de Paulino no consistió siempre en la búsqueda de la felicidad eterna mediante la renuncia al bienestar mundano. Muy al contrario, durante la mayor parte de su vida Paulino esperaba que su culto al Dios de los cristianos le granjeara no sólo la vida eterna o el apoyo en su propósito de vivir en rectitud moral, sino también beneficios muy materiales. Con sólidos argumentos, Pierre Courcelle atribuyó al joven Paulino de Pella la autoría de una *oratio* conservada en dos manuscritos que la reportan bajo el nombre de un *sanctus Paulinus*.¹⁰⁹ En esta rogativa, el autor pide a Dios que le permita llevar una vida moralmente justa (no codiciar lo ajeno, ayudar al prójimo, no desear dañar a nadie, amar el bien, superar las trampas de la carne, evitar la maledicencia, no beneficiarse de la muerte de nadie, no envidiar, no mentir), pero curiosamente cierran la *oratio* peticiones de orden mucho más material: unos dominios opulentos (*laeta*

¹⁰⁷ O, con A. Marcone (1995), p. 21, “per quel che riguarda il nostro Paolino, da quanto si è detto risulta chiaro che l’*Eucharisticos* è la storia di un asceta per costrizione che ha fatto molto realisticamente di necessità virtù”.

¹⁰⁸ *CdP*, vv. 901-9: *denique si quicquid mundanis rebus acerbum / accidit excutias, totum iam sponte uidebis / anticipasse Dei famulos. Gemit ille talentis / argenti atque auri amissis, hunc rapta supellex / porque murus Geticas diuisa monilia torquent. / Hunc pecus abductum, domus usta epotaque uina / afficiunt, tristes nati obscoenique ministri. / Sed sapiens Christi seruus nil perdidit horum: / quae spreuit caeloque prius translata locauit.* En una época cercana a la de la composición del *CdP*, Oriencio, obispo de Auch, transmite a sus lectores un mensaje muy similar. Oriencio les exhorta a establecer sus riquezas en el Cielo –entregando sus propiedades a la Iglesia para la manutención de los necesitados–, cambiando de este modo bienes materiales por beneficios eternos, los cuales –a diferencia de los primeros– no pueden serles arrebatados por los ladrones o los enemigos (los bárbaros), ni ser destruidos por las plagas, las lluvias o los incendios. *Vide ORIENTIVS, Commonit. 1, vv. 573-6: condita nam caelo non fur, non auferet hostis, / non tineae aut pluuiarum flammae carpet edax, / caelo autem condens quidquid pro nomine Christi, / Christum respiciens, pauperibus tribues.* En este pasaje –como en muchos otros de su obra– Oriencio depende probablemente del *CdP*.

¹⁰⁹ Los manuscritos que conservan esta *oratio* son el *Leidensis Vossianus lat. 111* y el *Parisinus B. N., lat. 7558*, ambos del siglo IX; dado que la *oratio* aparece entre diferentes obras de Paulino de Nola y Ausonio, Hartel la incluyó en su edición crítica de los poemas del santo de Nola. Sin embargo, Courcelle demostró que los apuntes biográficos que se insinúan en la oración permiten descartar categóricamente la atribución a Paulino de Nola; por el contrario, la influencia que sobre esta rogativa poética tuvo la *Oratio matutina* de Ausonio –el abuelo de Paulino de Pella–, la coincidencia entre los datos biográficos de la *oratio* y del *Eucharisticos*, así como los notables paralelismos textuales entre estas dos obras permiten postular firmemente a Paulino de Pella como autor de la *oratio*. *Vide P. Courcelle (1947), pp. 101-13.*

domus) y autosuficientes (*epulisque inemptis*),¹¹⁰ esclavos bien alimentados (*uerna satur*), clientes fieles (*fidusque comes*), servidores sinceros (*nitidusque minister*), una esposa servicial que le de hijos (*morigera et coniux caraque ex coniuge nati*).¹¹¹ La religiosidad que irradia esta *oratio* –que bien podría datar de los años de felicidad vividos por Paulino antes de las invasiones bárbaras– no está lejos del esquema del *do ut des*, de la mentalidad de un hombre que espera palpables beneficios materiales del culto a su Dios. Podríamos conjeturar que de labios de cristianos como el autor de esta *oratio*, el joven Paulino, surgían aquellas dudas sobre el gobierno divino del mundo motivadas por la crisis provocada por las invasiones bárbaras y de las que se hace eco el *CdP*. Cristianos de escasa formación teológica cuya espiritualidad distaba poco –o nada– de la del viejo paganismo que negociaba beneficios materiales con sus dioses. De hecho, aun en los últimos años de su vida, Paulino, aunque se proclama instruido por Dios en la desafección por todo lo terrenal, tiende a ver la intervención de la gracia divina en la protección de su vida y hacienda con mayor frecuencia que en aquello que atañe a su progreso espiritual.¹¹²

¹¹⁰ Sobre el ideal clásico romano de la autarquía, la posesión de tierras que basten para alimentar a la familia del señor, expresado en esta fórmula (*epulisque inemptis*, alimentos no comprados), cf. P. Courcelle (1947), p. 104, n. 5.

¹¹¹ PAVLINVS PELL., *Orat.*

¹¹² Así, el viejo Paulino considera que, si en sus frecuentes cacerías de juventud no se rompió la crisma, fue *Christi munere* (ID., *Euch.*, v. 151); pese haber tenido veleidades monásticas, lamenta que sus años de mayor bienestar material no se hubieran prolongado *munere Christi* (ID., *Euch.*, v. 227); por don de Dios afirma haberse librado de quien en Bazas le perseguía para darle muerte (un miembro de aquellas partidas de esclavos y jóvenes de condición libre que perseguían a los nobles, y que murió asesinado por otro individuo, ID., *Euch.*, vv. 334ss.); por la misericordia de Dios (*miserante Deo*) considera haber conseguido la defección de los alanos que asediaban Bazas (ID., *Euch.*, v. 366), lo que provocó que finalmente los godos desistieran del asedio de la ciudad –resultando de este modo exitosa la estrategia de Paulino, triunfo que igualmente referirá al *auxilium Domini*, ID., *Euch.*, v. 400–; por gracia divina (*tua gratia*) dispondrá en los años de su vida en Marsella de medios que garanticen su subsistencia (ID., *Euch.*, vv. 449ss.); y por don (*munus*) de Dios conseguirá vender parte de sus propiedades a un goda, lo que le permitirá ir tirando en los últimos años de su vida (ID., *Euch.*, vv. 564ss.). Es cierto que no faltan en el *Eucharisticos* pasajes en los que el autor refiere a la gracia divina bienes espirituales: Paulino afirma que la gracia divina puede remitir los pecados que cometió en sus años de juventud (ID., *Euch.*, vv. 106-8: *namque et incautus quidquid culpabile gessi / illicitumque uagus per lubrica tempora uitae, / te indulgente mihi totum scio posse remitti*), que sólo por don divino pudo evitar cometer mayores pecados (ID., *Euch.*, vv. 110-2: *et si ulla umquam potui peccata cauere, / quae mihi maiorem parerent commissa reatum, / hoc quoque me indeptum diuino munere noui*) y en este mismo sentido al final del poema pide de Dios la fuerza espiritual suficiente para superar la adversidad y el temor a la muerte física (ID., *Euch.*, vv. 602-7). De cualquier modo, hay que conceder que el nivel teológico del *Eucharisticos* es más bien bajo y que Paulino no poseía una noción demasiado desarrollada del concepto de gracia divina –al menos, juzgada en comparación con la profundidad teológica con la que de éste se había discutido durante la controversia pelagiana–. Por ello, no nos parece acertado inferir de las numerosas referencias del autor a la *gratia* y al *munus* o *auxilium Christi* o *Dei* que Paulino hubiera simpatizado en algún momento de su vida con el pelagianismo y que quepa identificar (como ha propuesto A. Marcone [1995], pp. 115-6, *ad loc.*) a las tesis de Pelagio y de sus seguidores con los *dogmata praua* cuyos errores aprendió a distinguir y rechazar en la época de su *conuersio* (PAVLINVS PELL., *Euch.*, vv. 471-2: *errorum discendo uias per dogmata praua, / quae reprobans sociata aliis nunc respuo culpīs*), lo que explicaría la constante presencia de la gracia divina en el poema como testimonio de su corrección. Hay que tener presente, además, que Pelagio construye su propuesta teológica a partir de la idea de que la conversión al cristianismo debe suponer para el creyente una auténtica ruptura con el ideal de búsqueda del bienestar material y del placer mundano (sobre todo ello, *uide infra*, II. 3. 1), y no parece que la vida de Paulino antes de su *conuersio* se ajuste demasiado a la propuesta pelagiana (este mismo argumento podría aducirse para rechazar la sugerencia de J. Fontaine [1981], p. 235, de identificar los mencionados

Como acabamos de señalar, el *Eucharisticos* de Paulino de Pella es vehículo de expresión de una reflexión sobre el sentido teológico de los acontecimientos históricos que se vivieron en la Galia de principios del siglo V muy acorde con el ambiente espiritual que refleja el *CdP*. No es el único testimonio literario en este sentido: otro poeta de nombre Paulino –que K. Schenkl, el autor de la edición crítica de su obra para el *CSEL*, identificó con el homónimo obispo de Béziers¹¹³ escribe, hacia el año 410,¹¹⁴ un *Epigramma* en el que se perciben inquietudes muy similares a las que reflejan el *CdP* o la obra de Paulino de Pella. Paulino de Béziers presenta su poema como un diálogo entre dos personajes: un monje, Thesbon, y Salmon, quien en otro tiempo había habitado la ciudad donde está el monasterio en el que el autor sitúa el diálogo –época en la que había conocido a Thesbon– y al que viaja ahora como peregrino.¹¹⁵ A su llegada al monasterio, Salmon es interrogado por su suerte actual y por el estado de su patria (*quis patriae status est?*),¹¹⁶ que por primera vez veía como el bárbaro, habiendo perturbado los acuerdos de paz con Roma (*nunc primum inlaesae turbato foedere*

dogmata praua con el priscilianismo, movimiento religioso de marcado carácter ascético). Se ha apuntado asimismo la posibilidad de identificar los *dogmata praua* que en otro tiempo Paulino profesó con el arrianismo, dada su defensa de una política de colaboración con los godos –que profesaban esta doctrina trinitaria–, pero también aquí hay que señalar que defender la necesidad de colaborar políticamente con las autoridades germánicas no implicaba en absoluto renunciar a la propia confesión religiosa –de ello hay sobrados ejemplos en la posterior historia del Imperio Occidental–. Desde nuestro punto de vista –y de acuerdo con lo que ya apuntó en su momento É. Griffe (1975), p. 125–, los *dogmata praua* a los que Paulino dice haber renunciado deben entenderse más bien como su difusa concepción materialista de la existencia, barnizada tan sólo con una fina capa de cristianismo superficial, previa a su auténtica *conuersio*.

¹¹³ La atribución a Paulino, obispo de Béziers –mencionado por Idacio en su Crónica como autor de una carta que relataba los terribles prodigios que habían azotado a su ciudad, *uide* YDATIVS, *Cont. Chron.*, a. a. 419–, de la obra que estamos presentando –preservada en el *codex Parisinus B. N. lat. 7558*– fue comúnmente aceptada por la historiografía posterior a Schenkl –quien, según declaró él mismo, se inspiró para su propuesta en una sugerencia de M. Petschenig–. É. Griffe, sin embargo, puso de manifiesto lo endeble de esta hipótesis, basada en la corrección que el editor hizo en el v. 105 del poema, proponiendo la lectura *Tecum* (pequeño río que pasa por las cercanías de Béziers) por *tecum* (“contigo”). Sobre este punto, *uide* É. Griffe (1956), p. 188; las objeciones de Griffe a la hipótesis de Schenkl han sido aceptadas y desarrolladas por A. Fo (1999), pp. 106-8, y A. Isola (2003-5), pp. 318-21. Aunque coincidimos con estos autores en que la atribución no pasa de frágil conjetura, a lo largo de este trabajo –y por razones de mera claridad expositiva– nos referiremos a Paulino de Béziers como autor del poema en cuestión, dado que ninguna propuesta alternativa a la hipótesis de Schenkl ha sido defendida en firme: A. Fo (1999), pp. 134-5, sugiere únicamente que el poema pudo haber sido compuesto en círculos monásticos de Marsella o Tours, mientras que A. Isola (2003-5), pp. 321-4, aun aceptando que el autor del poema parece respirar el ambiente intelectual cristiano del *Midi* galo en tiempos de las invasiones bárbaras, propone no descartar la posibilidad de un origen hispano de la obra.

¹¹⁴ É. Griffe (1956), pp. 189-90, propuso esta fecha para la elaboración del *Epigramma* basándose en la sola mención de vándalos y alanos como autores de las devastaciones descritas en la obra –no se habla de los godos, que penetraron más tarde en Galia– y en el ambiente de “reconstrucción” que se percibe en el poema –algo en lo que nos detendremos a continuación–, lo que dejaría entrever que estos bárbaros ya habían abandonado las Galias para penetrar en Hispania –lo que aconteció en otoño de 409–. La hipótesis de Griffe ha sido aceptada por A. Fo (1999), p. 134; A. Isola (2003-5), pp. 321-3, no ofrece alternativa firme alguna a esta propuesta cronológica.

¹¹⁵ Aceptamos así la propuesta de articulación del diálogo que ofrece A. Fo (1999), pp. 126-35, frente a la interpretación tradicional del texto (seguida por Schenkl o Griffe), que había considerado la participación en el diálogo de tres personajes (Salmon, Thesbon y otro monje).

¹¹⁶ PAVLINVS BIT., *Epigramm.*, v. 9.

⟨*pacis*⟩),¹¹⁷ arremetía contra los campos romanos (*namque agris, opibusque hominum, terraeque colonis [...] barbarus incumbit*)¹¹⁸ y destruía las ricas *uillae* de los aristócratas terratenientes galorromanos (*nec longa <in> saecula uitae, / nunc prosunt structae solido de marmore uillae*).¹¹⁹ Pero la respuesta de Salmon –portavoz quizás del autor del poema– carece de los tintes apocalípticos que encontramos en el *CdP*, al menos en lo que a las consecuencias materiales de las guerras bárbaras se refiere, puesto que, según su testimonio, tras las devastaciones generadas por éstas, la población gala se habría apresurado a restablecer el antiguo orden: *et tamen heu si quid uastauit Sarmata, si quid / Vandulus incendit, ueloxque abduxit Alanus, / ambiguus spebus licet et conatibus aegris / nitimur in quandam speciem reparare priorum*.¹²⁰ Paulino nos ofrece el testimonio de una población que, pasada la guerra, se esfuerza por devolver la productividad a sus campos y la habitabilidad a sus casas: *ac prius est uitam purgare, abscidere sentes / conuulsamue forem aut fractam renouare fenestram*.¹²¹

El moralista Paulino lamenta que el esfuerzo galorromano por recuperarse de los daños generados por las invasiones bárbaras no vaya acompañado de una paralela regeneración moral en sentido cristiano: peor que las guerras bárbaras son las guerras que el pecado desata en las almas de los hombres, por cuya devastación éstos demuestran preocuparse poco.¹²² En este contexto de diatriba moral, Paulino nos revela su interpretación del sentido providencial de las recientes tragedias que habían azotado a las Galias. Éstas habrían sido ordenadas por Dios como castigo por la impiedad de la población galorromana y con el objetivo de procurar su arrepentimiento y corrección: *nil gladius, nil dira fames, nil denique morbi / egerunt: fuimus qui, nunc semper sumus isdem / sub uitiiis nullo culparum fine manentes*.¹²³ Paulino no alberga dudas de que, en caso de producirse una auténtica regeneración moral en la sociedad galorromana, una verdadera conversión y sumisión a Cristo, al punto la divinidad dejaría de castigarle con los instrumentos de que se había servido para ello, las armas de los bárbaros: *quod si correcti sanum saperemus et atris / libera mens nebulis Christo purgata pateret, / si falcem uerbi cordi imprimeremus et illinc / uellemus ueterum uitiorum abscidere nodos, /*

¹¹⁷ ID., *Epigramm.*, v. 11. Es posible que el autor aluda en este pasaje a la paz acordada por Constantino III con suevos, vándalos y alanos a principios de 407. A mediados de 409, Geroncio incita a estos pueblos a reanudar su campaña de saqueo y destrucción por territorio galo, con el objetivo de desestabilizar las zonas controladas por Constantino (*uide supra*, I. 1).

¹¹⁸ ID., *Epigramm.*, vv. 10-2.

¹¹⁹ ID., *Epigramm.*, vv. 12-3.

¹²⁰ ID., *Epigramm.*, vv. 18-21.

¹²¹ ID., *Epigramm.*, vv. 26-7.

¹²² ID., *Epigramm.*, vv. 15-25: *at uero interior pestis bellumque profundum / olim nos densa telorum nube fatigat / saeuior et tanto <est quanto> est occultior hostis / [...] / Illa autem nostro quae sunt amissa periclo / negligimus longoque situ squalescere mentes / ignaui patimur subiectaque colla catenis / dedimus et manicis peccati praeda ligamur*.

¹²³ ID., *Epigramm.*, vv. 30-2. Sobre los ecos virgilianos de este pasaje, cf. P. Courcelle (1976), pp. 45-6.

*aduersus Christi famulos uis nulla ualeret, / nec nos Riphaei prosterneret...*¹²⁴ El *Epigramma* de Paulino de Béziers, por consiguiente, puede contarse como un nuevo ejemplo de la reflexión cristiana sobre el gobierno divino del mundo que, en la Galia de principios del siglo V, motivó la lamentable coyuntura política, social y económica.¹²⁵ La propuesta de Paulino (¿respuesta a dudas y objeciones sobre el gobierno providencial de la Historia como las recogidas en el *CdP*?), que ve en los bárbaros el instrumento del que Dios se sirve para corregir a su pueblo y reconducirle a la senda de la fe, de la rectitud moral y de la salvación, no difiere en exceso de la interpretación que Paulino de Pella da a su itinerario vital, e iba a ser compartida por otros pensadores, como Salviano de Marsella y –con muchos matices– el propio autor del *CdP*.

Sin lugar a dudas, es el *De gubernatione Dei* de Salviano de Marsella el escrito galo de este período que presenta, en cuanto a la temática abordada, mayores similitudes con el *CdP*. La elaboración del *De gubernatione* ha sido fechada entre los años 439 y 451,¹²⁶ algunos años después de la composición del *CdP*, aunque la situación sociopolítica gala en el período en el que Salviano elaboró su tratado era tan precaria como la existente cuando nuestro poema vio la luz. De hecho, es posible que Salviano se inspirara parcialmente en el *CdP* para escribir su *De gubernatione*, como trataremos de mostrar en el apartado que dedicaremos a comparar ambas

¹²⁴ ID., *Epigramm.*, vv. 89-94. El *Parisinus B. N. lat. 7558* presenta, tras *prosterneret*, una laguna. Sin duda, el pasaje hoy perdido hacía alusión a la violencia desencadenada por las invasiones bárbaras: el adjetivo *Riphaeus* –que aparece en genitivo en el verso 94– se refiere a los montes Ripeos, sierra de Escitia, la tierra bárbara por antonomasia en el mundo clásico. La cláusula de la que formaba parte *Riphaei*, por consiguiente, hacía alusión a los bárbaros que habían invadido las Galias en el 407. La lógica del discurso de Salmón nos lleva a pensar que en el pasaje perdido Paulino expresaba la idea de que la corrección moral de los galorromanos implicaría el fin de su sometimiento (*nec nos ... prosterneret*) por los bárbaros (*Riphaei*).

¹²⁵ M. Roberts (1992), pp. 98-9, afirma, por el contrario, que el autor del *Epigramma Paulini* no se propone ofrecer una interpretación del sentido providencial de las invasiones bárbaras, ni considera a éstas como castigo divino por la depravación moral de la población galorromana. Desde nuestro punto de vista, sin embargo, esta idea subyace en el discurso de Salmon cuando éste afirma que una corrección moral de los romanos comportaría el inmediato fin de las violencias bárbaras –siempre y cuando se acepte nuestra reconstrucción hipotética de la laguna en los vv. 94ss., *uide supra*, nota anterior–.

¹²⁶ El *terminus post quem* para la elaboración del *De gubernatione Dei* debe situarse en el año 439, fecha en la que los godos, tras la batalla de Tolosa, se convierten en “árbitros” de la política gala; y en la que los vándalos, tras la ocupación de Cartago y del *Africa Proconsularis*, se asientan definitivamente en África: esta situación política se refleja en la obra de Salviano. El *terminus ante quem* para el *De gubernatione* puede fijarse en el 451, año de la invasión de Galia por los hunos, de la que no hay eco alguno en la obra. Esta propuesta cronológica sigue gozando de amplia aceptación en la historiografía contemporánea (*cf.*, últimamente, S. Costanza [2006], pp. 75-6, n. 4), aunque otros autores han propuesto retrasar la publicación del *De gubernatione* algunos años. De esta opinión son, por ejemplo, P. Badot y D. de Decker (1998), p. 252 y nn. 112-3, pp. 261-2, quienes sugieren que el *De gubernatione*, en la versión que ha llegado hasta nosotros, habría sido publicado entre el 455 y el 464. El trabajo de Badot y de Decker puede considerarse un análisis válido del estado de la investigación sobre los distintos aspectos oscuros de la vida y producción literaria de Salviano –en los que no podemos detenernos–, aunque muchas de sus propuestas son discutibles –al margen de estar expresadas de un modo prácticamente ininteligible–. Señalaremos simplemente que Salviano, originario de la región de Tréveris, casó con Paladia –hija de una familia de la aristocracia gala, de la que tuvo una hija–, junto a la que más tarde asumió una vida de *conuersus* y marchó a vivir al entorno monástico de Lérins, siendo posteriormente ordenado presbítero en Marsella.

obras. De lo que no cabe duda es de que, con su obra, Salviano se propuso dar respuesta a inquietudes presentes en muchas almas cristianas de su entorno: cuando escribió el *De gubernatione*, Salviano había sido ordenado presbítero y su labor pastoral le permitió tomar contacto con los problemas y las dudas que ocupaban a muchos cristianos que hoy llamaríamos “de base”. De hecho, el *De gubernatione* ha sido considerado por algunos investigadores como el resultado de la reedición y adaptación al formato de tratado de algunas homilias predicadas por el presbítero,¹²⁷ en las que respondería a las dudas que entre el pueblo habían surgido acerca de la realidad y el sentido del gobierno divino del mundo. Los términos en los que estas dudas se expresaban son recogidos por Salviano, y no difieren en exceso de los que comparecen en el *CdP*.

Los cristianos a los que Salviano se propuso dar respuesta encontraban dos argumentos fundamentales para cuestionar la providencia divina. En primer lugar, el día a día les mostraba con escandalosa evidencia que Dios parecía haber dejado de proteger con su ayuda a los hombres justos, a los buenos cristianos de conducta moral intachable, quienes sufrían toda suerte de males de manos de los peores hombres, carentes de toda idea de caridad cristiana y que, sin embargo, parecían actuar con total impunidad. Dios no les castigaba, sino que, por lo contrario, la fortuna parecía estar de su parte: mientras los buenos cristianos vivían en la miseria, afligidos por toda suerte de enfermedades y socialmente despreciados, los pecadores gozaban del bienestar económico, de buena salud y del prestigio y reconocimiento social.¹²⁸ A este mismo argumento, como hemos señalado anteriormente, se tuvo que enfrentar el autor del *CdP*.

¹²⁷ Sobre este tema, *vide* F. Paschoud (1967), p. 295, n. 15. Nuestra propuesta de lectura del *De gubernatione*, por consiguiente, parte de la asunción de que esta obra fue concebida y compuesta por Salviano en Marsella siendo presbítero de la iglesia local: con A. G. Hamman (1977), p. 384, consideramos que la obra revela el interés pastoral de Salviano, ocupado en ofrecer respuestas –primero quizás en forma de homilias, más tarde refundidas en un tratado– a inquietudes espirituales de sus feligreses de Marsella. Badot y de Decker, sin embargo, sugieren otro posible contexto geográfico e histórico para la composición de la obra: a partir del silencio de Salviano sobre el impacto de la invasión burgundia en territorio galo, estos investigadores sugieren que el *De gubernatione* pudo haber sido compuesto en la Ginebra ocupada por este pueblo germánico. De Ginebra era obispo Salonio –el hijo de Euquerio de Lyon, que había sido educado por el mismo Salviano y Vicente en el monasterio de Lérins–, a quien nuestro autor dedicó la obra. Salviano, miembro por entonces del *entourage* intelectual de Salonio, habría escrito una obra en la que se apuntaban las bases de una nueva teología política que iba a legitimar el incipiente dominio bárbaro en Galia, como el de los burgundios sobre la zona de Ginebra, con el objetivo de facilitar la entente entre los nuevos dominadores bárbaros y la jerarquía eclesiástica de Ginebra, presidida por Salonio (*cf.* P. Badot y D. de Decker [1998], p. 25). La hipótesis de estos investigadores carece de fundamento, entre otras razones porque si Salviano hubiera pretendido justificar “teológicamente” el dominio burgundio sobre Ginebra, lo habría hecho sirviéndose de los mismos argumentos con los que –como veremos en breve– pudo presentar a los vándalos como agentes de una regeneración moral en territorio africano, querida y ordenada por Dios.

¹²⁸ SALVIANVS MASS., *De gub. Dei* 1, 1, 1; ID., *De gub. Dei* 1, 2, 6.

Pero si la vida cotidiana de un humilde cristiano en tiempos de paz ya ofrecía argumentos para dudar de que Dios se ocupara de regir los asuntos humanos de acuerdo con el criterio de justicia que había revelado al hombre, la deplorable situación político-militar del Imperio Romano de Occidente en aquellos tiempos facilitaba aún mayor espacio para las dudas. Los cristianos a los que Salviano iba a responder se preguntaban por qué razón, si Dios verdaderamente regía los asuntos mundanos, el Imperio Romano, gobernado por emperadores católicos y habitado mayoritariamente por creyentes en la única religión verdadera, estaba cayendo en manos de bárbaros paganos, como los suevos, o herejes arrianos, como godos, vándalos o alanos.¹²⁹ Protestas de este tipo debían surgir de hombres como los exiliados aquitanos que vivían en Marsella en la más absoluta pobreza y que habían tenido que abandonar su patria tras la ocupación goda de Aquitania.¹³⁰ Tales personajes, orgullosos católicos romanos, se creían acreedores de la protección divina por su adhesión –puramente formal, denunciará Salviano– a la verdadera fe; este mismo concepto de la religión –*do ut des*– profesaban quienes, según atestigua el *CdP*, consideraban probatorio de la indiferencia divina ante los asuntos mundanos el hecho de que la divinidad no hubiera protegido del gladio bárbaro a quienes más intensamente se habían dedicado a su culto: vírgenes consagradas, viudas, monjes y sacerdotes católicos...

El *De gubernatione Dei* de Salviano es, por consiguiente, una nueva prueba de que las dudas sobre la *cura Dei* que recoge el *CdP* estaban presentes en muchas conciencias cristianas de la época: en un contexto sociopolítico muy similar reaparecen las mismas dudas, los mismos argumentos, respuestas más o menos similares... Así, muchos años después de la composición del *CdP*, Fausto, obispo de Riez, se verá obligado a revelar a su pueblo el sentido providencial de la ocupación de su ciudad por los godos: los ejércitos germánicos, les dirá en una de sus homilías, no eran sino un instrumento del que Dios se servía para incentivarles al progreso espiritual.¹³¹ Dudas idénticas y respuestas, como vemos, recurrentes.

Si bien los tiempos de crisis que vivieron las Galias a inicios del siglo V provocaron que muchos cristianos de la época se cuestionaran los fundamentos de su fe, en otros casos esta triste situación supuso un acicate para la asunción de un mayor compromiso con la propuesta existencial cristiana, tal y como proponían los predicadores católicos de la época. Así, en la carta 122 de su epistolario, Jerónimo escribe a Rústico, un galo, pidiéndole que abandone

¹²⁹ ID., *De gub. Dei* 3, 1, 2.

¹³⁰ Vide ID., *De gub. Dei* 7, 5, 21. Recuérdese que en esta tesitura se había visto el aquitano Paulino de Pella. Sobre los desplazamientos de población aquitana provocados por la invasión y el asentamiento godo en aquel territorio, uide R. W. Mathisen (1993), pp. 60-1.

¹³¹ PS. EVSEBIVS GALL. (= FAVSTVS REIENS.), *Hom.* 25, 2. Sobre la atribución de esta homilía a Fausto de Riez, uide *infra*, II. 1. 3.

definitivamente las Galias y se una a su mujer, quien, huida durante las invasiones, se había refugiado en Belén para asumir una vida de ascetismo y mortificación.¹³² Hemos señalado anteriormente que el autor del *CdP* defiende el modo de vida monástico como la respuesta propuesta por el cristianismo al declive material de la época: quien ha sabido poner todas sus esperanzas en la beatitud celestial y ha renunciado a todo por mor de ella, nada ha perdido en las turbulencias de la crisis. A esta misma conclusión se había visto obligado a llegar Paulino de Pella. Son numerosos los testimonios de hombres y mujeres galos que, en el contexto de la crisis gala de inicios del siglo V, encontraron una alternativa para sus vidas en el ingreso en un monasterio o en la plena *conuersio* –en la asunción de un régimen de vida ascético al margen de la comunidad monástica–. Como es bien sabido, los monasterios fundados en Marsella por Juan Casiano o en Lérins por Honorato vieron en esta época como sus comunidades se ampliaban con el ingreso de nuevos miembros –muchos de ellos vástagos de familias de la aristocracia senatorial galorromana–¹³³ que huían de la inestabilidad del mundo. Un monje de Lérins, Euquerio –el futuro obispo de Lyon– definió a este monasterio –sirviéndose de la clásica metáfora náutica– como un puerto al que los hombres acudían buscando seguridad y huyendo del naufragio del mundo: *quae procellosi naufragiis mundi efusus, piissimis ulnis receptat uenientes*.¹³⁴

Quizás el escrito de la época que con mayor vivacidad atestigua este proceso sea el llamado *Poema coniugis ad uxorem*. Ya hemos aludido a la descripción que este poema nos

¹³² HIERONYMVS, *Epist.* 122, 4: *cumque uos rabies barbarorum et imminens captiuitas separaret, sub iuris iurandi testificatione pollicitum, ut ad sancta transeuntem loca uel statim uel postea sequeris et seruares animam tuam, quam uisus fueras neglegentia perdidisse. Redde igitur, quod praesente domino sponpondisti. Incerta est uita mortalium; ne ante rapiaris, quam tuam impleas sponsionem, imitare eam, quam docere debueras. Pro pudor! Fragilior sexus uincit saeculum et robustior superatur a saeculo.*

¹³³ El mismo Honorato, fundador de la comunidad monástica de Lérins, pertenecía a una familia consular, probablemente originaria del norte de la Galia; a principios de los años veinte del siglo V, Honorato indujo a Hilario –el futuro obispo de Arlés– a reunirse con él en su comunidad. Hilario, emparentado con Honorato, era probablemente hijo del homónimo prefecto de las Galias en el 396 (*PLRE II*, p. 563, *Hilarius* 1). Otro lerinense de primera época, Vicente, ingresó en el monasterio tras ocupar una *saecularis militia* –un cargo en la administración imperial–, época de su vida llena de turbulencias y que abandonó para abrazar el *portus religionis*, convirtiéndose al ascetismo e ingresando en el monasterio de Lérins –la imagen de Lérins como puerto para el cristiano, en el que refugiarse de las tormentas del siglo, aparece también, como veremos a continuación, en Euquerio–. *Vide* VINCENTIUS LER., *Commonit.*, 1, 5. Sobre este punto, *cf.* R. W. Mathisen (1989), pp. 76-79; Id. (1993), p. 60; M. A. Wes (1992), pp. 254-7, quien ha puesto de relieve –a partir del estudio de diversas obras del círculo lerinense, como el *De contemptu mundi* o la *Vita Honorati* de Hilario de Arlés– el aspecto de explícito rechazo de la ideología de clase senatorial que hay en la descripción literaria de estos procesos de *conuersio*. Sin embargo, el itinerario vital de muchos de estos monjes de origen aristocrático invita a relativizar la magnitud de esta “ruptura ideológica” de la que nos habla la literatura lerinense: no fueron pocos, en efecto, los que –después de un periodo de “formación ascética” – abandonaron la comunidad monástica insular para ocupar distintas sedes episcopales en el continente. De este modo, estos vástagos de familias senatoriales galorromanas, llamados a ocupar cargos en la administración civil imperial, ejercieron la influencia política privativa de su clase social desde esos emergentes polos del poder que son, en esta época de declive de las estructuras administrativas imperiales en Galia, las sedes episcopales (*uide*, sobre este punto, R. Nouailhat [1988], pp. 171-81).

¹³⁴ EVCHERIVS LVGD., *De laude er.*, 42.

ofrece de la triste coyuntura socioeconómica gala de su tiempo, que debemos aquí completar. Al inicio del poema, el autor acentúa progresivamente el tono apocalíptico de su retrato de la época (marcada por las guerras, las pestes, el hambre...) hasta señalar que la Galia parecía vivir entonces el final de los tiempos (*ultima quaeque uides*).¹³⁵ A juicio del poeta este contexto de decadencia material puso de relieve –aún más–¹³⁶ el triunfo de quienes habían renunciado al mundo –a la riqueza, a la ambición del poder (*fascēs*), etc.– para buscar la gloria celestial: quienes han depositado en Dios toda su esperanza, nada temen perder en la inestabilidad de la época (*perdere nil metuunt*).¹³⁷ Por ello, la única alternativa existencial válida que se ofrece al poeta es seguir este mismo camino: renunciar a sus propiedades (*sic utar propriis, ceu mea non mea sint*) y a toda ambición de honores (*nullos sectabor honores*), y asumir una vida de pleno compromiso con el Evangelio, con el *exemplum Christi*,¹³⁸ de acuerdo con su mujer, a la que exhorta en este final del poema –tal y como ya había hecho al inicio del mismo–¹³⁹ a seguir sus pasos.¹⁴⁰ Itinerarios vitales como el del matrimonio de *conuersi* “protagonista” del *Poema coniugis ad uxorem* debieron ser relativamente frecuentes entre la aristocracia gala del siglo V. La *Vita sancti Lupi*, biografía cristiana de Lupo, monje de Lérins y obispo de Troyes, nos ofrece un testimonio muy similar.¹⁴¹ Si bien pudiera parecer frívolo hablar de estos procesos de

¹³⁵ PS. PROSPER AQVIT., *ad uxorem*, vv. 17-30. Sobre el espíritu apocalíptico del poema, *uide infra*, I. 5. 4.

¹³⁶ Aún más, decimos, porque, según nuestro autor, aunque su pronóstico no fuera acertado y aún quedara lejos el fin de los tiempos, la brevedad de la vida del hombre ponía de manifiesto lo absurdo de su amor por la riqueza material o por los vanos honores mundanos. Esta vida, a su juicio, es simplemente el espacio que se le ha concedido para merecer, con su esfuerzo, la vida eterna (*sed uitam aeternam uita ut mereamur in ista*). *Vide ID.*, *ad uxorem*, vv. 31-44.

¹³⁷ *ID.*, *ad uxorem*, vv. 61-76. *Cf.* en este mismo sentido *CdP*, vv. 908-9: *sed sapiens Christi seruius nil perdidit horum: / quae spreuit caeloque prius translata locauit*.

¹³⁸ Cristo debe ser para el cristiano, según el poema, ejemplo de las penas que hay que sufrir en este mundo para obtener la gloria celestial (PS. PROSPER AQVIT., *ad uxorem*, vv. 79-98); y esperanza, esperanza de la parusía o segunda venida de Cristo a la Tierra en majestad (*ID.*, *ad uxorem*, v. 64).

¹³⁹ *ID.*, *ad uxorem*, vv. 1-4.

¹⁴⁰ *ID.*, *ad uxorem*, vv. 105-22.

¹⁴¹ Los paralelos entre la *Vita Lupi* y el *Poema coniugis ad uxorem* son notables. Lupo nació en la *urbs Leucorum* (*Tullum Leucorum*, provincia de Belgica I, actual Toul), vástago de buena familia (*uide Vita Lupi*, 1), como lo era el autor del *Ad uxorem* (capaz de renunciar, como hemos visto, a honores políticos, a los que sólo los hijos de familias bienestantes podían aspirar). Tras la muerte de su padre (Pirichio), fue su tío paterno Lysticio quien se hizo cargo de Lupo (*cf. Vita Lupi*, 1); cuando el autor del *Ad uxorem* compuso esta obra, sus padres ya habían fallecido (PS. PROSPER AQVIT., *ad uxorem*, v. 105). Lupo se casó con Pimeniola, la hermana de Hilario, monje de Lérins y obispo de Arlés (*Vita Lupi*, 1), aunque en el séptimo año de matrimonio ambos decidieron por mutuo acuerdo asumir la vida de *conuersi* (*se ad conuersionem hortatu mutuo contulerunt*), ingresando Lupo en el monasterio de Lérins, entonces aún dirigido por su fundador, Honorato; la *Vita* nos informa de que, cuando ya había pasado un año en el monasterio, Lupo acudió a Mâcon para “entregar a los pobres” las propiedades de las que aún disponía (*Vita Lupi*, 2-3). Ya hemos visto como el *Ad uxorem* es obra de un hombre que ha decidido renunciar a sus riquezas materiales y que anima a su mujer a que se una a él para llevar en adelante una vida de plena *conuersio*. De cualquier modo, insistimos, los ejemplos de matrimonios comprometidos con el ideal ascético pudieron ser relativamente abundantes en la Galia de inicios del siglo V. Así, por ejemplo, Hilario de Marsella informa a Agustín de Hipona –en una carta de la que nos ocuparemos en la tercera parte de este trabajo– de que su hermano ha acordado con su mujer dedicar a Dios una vida de perfecta continencia (*uide HILARIVS, Epist. 226, 10: sciat sanctitas tua fratrem deum, cuius maxime causa hinc discessimus, cum matrona sua ex consensu perfectam Deo continentiam deuouisse*).

conuersio como de una “moda”, lo cierto es que un autor como Salviano de Marsella, él mismo un *conuersus* –además de agudo observador y severo censor–, criticó a muchos nuevos ascetas que asumían esta praxis vital no para participar en mayor grado en la Pasión de Cristo –el anhelo del verdadero monje– sino por amor de la gloria y del reconocimiento social.¹⁴²

La asunción del ascetismo se convirtió, para muchos miembros de la aristocracia senatorial cristiana de Galia, en una solución válida ante el declive del orden imperial provocado por las invasiones bárbaras.¹⁴³ Aunque no debemos exagerar su magnitud –en los años inmediatamente posteriores a la invasión de 407 muchos aristócratas galorromanos seguían poseídos por la ambición política, hecho atestiguado, por ejemplo, en los versos satíricos del *Epigramma Paulini*–,¹⁴⁴ en cualquier caso este fenómeno alcanzaría suficiente dimensión para merecer los ataques sarcásticos de paganos como Rutilio Namaciano, miembro asimismo de una familia de la aristocracia senatorial sudgálica.¹⁴⁵ Un poema de Rutilio, conocido tradicionalmente con el nombre de *De reditu suo*, nos permite conocer el juicio que a un pagano convencido merecía el fenómeno de las conversiones de aristócratas al ascetismo y nos proporciona también un punto de vista alternativo al cristiano respecto a la coyuntura política y socioeconómica existente en la Galia de inicios del siglo V.

Rutilio compuso su poema durante el mes de noviembre de un año que la historiografía aún discute (415/417).¹⁴⁶ Se trata de una descripción del viaje marítimo de vuelta emprendido

¹⁴² SALVIANVS MASS., *De gub. Dei* 3, 3, 15. En otro pasaje de esta misma obra, Salviano reprocha a algunos matrimonios de nobles *conuersi* que limiten a la castidad matrimonial lo que debía ser una plena transformación de sus vidas, sin renunciar a seguir acaparando riquezas materiales en detrimento de los más humildes. De hecho, y siempre a juicio de Salviano, esto significaba renunciar a lo lícito –las relaciones sexuales en el seno del matrimonio– y perseverar en lo ilícito –la rapiña, que demuestra total falta de caridad cristiana–. *Vide ID.*, *De gub. Dei* 5, 10, 54-5.

¹⁴³ Tampoco es descartable que las desafortunadas decisiones políticas de algunas familias de la aristocracia galorromana contribuyeran a la expansión entre ellas de la “alternativa existencial monástica”. Algunos senadores, en mayor o menor grado implicados en las usurpaciones de Constantino III y Jovino (sobre este punto, *vide supra*, I, 1, y *cf.* asimismo J. Matthews [1990], pp. 321-5), pudieron considerar que su carrera política tenía un futuro más bien negro tras la restauración del orden legitimista en Galia y quizás optaron por buscar refugio en los monasterios a la espera de tiempos más propicios. Recuérdese en este sentido que no pocos monjes de origen aristócrata encontraron en el ejercicio del episcopado una oportunidad para preservar su influencia económica, social y política.

¹⁴⁴ PAVLINVS BIT., *Epigramm.*, vv. 37-8: *Albus, cunctorum quondam captator honorum, / orbis in excidio minus ambitione laborat?*

¹⁴⁵ Es probable que Rutilio fuera hijo de una familia terrateniente de Tolosa, según se ha inferido de RUTILIVS NAM., *De red. suo* 1, v. 510, verso en el que el poeta afirma que, tras haber saludado a su amigo Victorino, le parece estar disfrutando ya de parte de su tierra natal (*cf. PLRE II*, pp. 770-1, *Rutilius Claudius Namatianus*). En los versos que preceden a este pasaje, Rutilio señala que Victorino es un aristócrata –había sido *uicarius Britanniarum* y acababa de ser nombrado *comes honorarius* por Honorio– exiliado en Etruria tras las incursiones de Ataúlfo en territorio tolosano (*vide RUTILIVS NAM.*, *De red. suo* 1, vv. 493ss.; *cf. PLRE II*, p. 1161, *Victorinus* 1).

¹⁴⁶ Sobre la controversia historiográfica en torno a la fecha del viaje de Rutilio que dio lugar a su poema, *vide* S. Roda (1994), p. 139, n. 18; la hipótesis formulada por A. Cameron (1967), pp. 31-9, que sitúa el inicio del viaje de Rutilio hacia el 13 de octubre del 417, es la que goza de mayor aprobación.

por el autor desde Roma hasta su tierra natal gala, a la que regresa con el objetivo de comprometerse en su reconstrucción tras la devastación provocada por las invasiones bárbaras.¹⁴⁷ El panorama de desolación que Rutilio describe coincide plenamente con el plasmado en las fuentes cristianas a las que hemos aludido: el poeta apenas puede contener las lágrimas al pensar en la triste situación de la tierra de sus ancestros, pero prefiere reservarlas hasta el momento en que pueda contemplarla en persona,¹⁴⁸ y, una vez llegado allí, emprender la reconstrucción de las propiedades de su familia, destruidas por el fuego.¹⁴⁹

Las coincidencias con las fuentes cristianas, sin embargo, acaban aquí. A diferencia del tono apocalíptico del *Ad uxorem* o de la interpretación providencialista de estos hechos que ofrecen otros escritos cristianos –con su consiguiente apelación a la regeneración moral–, para Rutilio, un pagano y patriota a la vieja usanza, la esperanza radica en su fe en la eternidad de Roma,¹⁵⁰ lo que le hace confiar plenamente en el restablecimiento del poder imperial; no en vano, la Historia demostraba que Roma había alcanzado sus victorias militares más gloriosas en las situaciones más desesperadas.¹⁵¹ De esta situación de crisis, Rutilio no ha aprendido lección alguna de rechazo del mundo, de cuestionamiento de los fundamentos materiales e ideológicos del Imperio: su esperanza está en la imagen del circo y de los teatros de la vieja capital del Imperio, llenos de nuevo a rebosar pocos años después del saqueo visigodo del 410;¹⁵² en los

¹⁴⁷ RUTILIVS NAM., *De red. suo* 1, vv. 19-24: *at mea dilectis fortuna reuellitur oris / indigenamque suum Gallica rura uocant. / Illa quidem longis nimium deformia bellis, / sed quam grata minus, tam miseranda magis. / Securos leuius crimen contemnere ciues: / priuatam repetunt publica damna fidem.*

¹⁴⁸ ID., *De red. suo* 1, v. 25: *praesentes lacrimas tectis debemus auitis.*

¹⁴⁹ ID., *De red. suo* 1, v. 29-30: *iam tempus laceris post saeua incendia fundis / uel pastorales aedificare casas.* La zona de Tolosa, donde –como acabamos de apuntar– es posible que Rutilio tuviera propiedades, había sido escenario bélico en la segunda mitad de 409 –incursión en la zona de suevos, vándalos y alanos– y hacia finales de 414 –los visigodos atacan Tolosa en su marcha hacia Hispania–. *Vide supra*, I, 1.

¹⁵⁰ ID., *De red. suo* 1, vv. 137-8 –pasaje donde son evocados los versos de la Eneida en los que Júpiter promete que concederá a los romanos un imperio sin límites geográficos o temporales, *uide* P. Courcelle (1976), pp. 44-5–. Sobre la representación poética de Roma en Rutilio, *cf.* además M. Roberts (2001), pp. 539-41.

¹⁵¹ RUTILIVS NAM., *De red. suo* 1, vv. 121ss.

¹⁵² ID., *De red. suo* 1, vv. 201ss. En este sentido, hay que recordar que también Orosio señala que el saqueo de Roma por los godos de Alarico tuvo un impacto escaso y poco duradero sobre la *Vrbs*. Cuando el hispano escribe, en una fecha cercana a la del viaje de Rutilio, Roma seguía siendo una ciudad populosa y bullanguera. Tan sólo algunos pocos edificios en ruinas evocaban los incendios que habían culminado el saco godo, y su terrible impacto inicial (del que son buen ejemplo estas palabras de AVGVSTINVS, *Sermo de exc. Urb.*, 2, 3: *horrenda nobis nuntiata sunt: strages factae, incendia, rapinae, interfectiones, excruciationes hominum. Verum est, multa audiimus, omnia genuimus, saepe fleuimus, uix consolati sumus; non abnuo, non nego multa nos audisse, multa in illa urbe esse comissa*) ya había pasado. *Cf.* OROSIVS, *Hist.* 7, 40, 1. Alrededor de un cuarto de siglo después de la época en que Rutilio y Orosio escribieron sus obras, el obispo de Roma León I se lamentaba de la escasa asistencia de fieles a la iglesia en el aniversario de la liberación de la *Vrbs* de las huestes de Alarico: muchos habían desistido de dar gracias a Dios por esta liberación junto a su obispo y habían preferido acudir a los espectáculos circenses que por esos días se celebraban (*uide* LEO I, *Tract.* 84; aunque A. Chavasse [1973], p. CXCI, relaciona el *dies castigationis et liberationis nostrae* al que alude León con el saqueo del 410, no podemos descartar que se trate, más bien, del saqueo vándalo de Roma en el 455: la datación

esfuerzos del también galo Exuperancio por restablecer el orden social en Armórica y acabar con la esclavitud a que los esclavos han sometido a sus antiguos amos –una clara alusión a la bacauda armoricana– (*et seruos famulis non sinit esse suis*);¹⁵³ en los estudios de retórica en Roma del joven hijo de Exuperancio, Paladio;¹⁵⁴ en la continuidad de las viejas magistraturas romanas y sobre todas ellas el supremo honor del consulado –Rutilio se complace en reseñar el *cursus honorum* de sus amigos, como el de Rufio Antonio Agripino Volusiano–...¹⁵⁵ El *De reditu suo*, calificado por Sergio Roda como “la piu vibrante esaltazione della funzione di potere del senato romano”, es un poema consagrado a celebrar la prosperidad y la fuerza política de la aristocracia senatorial romana, intactas, según pretende demostrar el autor, tras el episodio visigodo en Italia; a juicio de Rutilio, el senado, guiado por sus viejos ideales vitales –el *priscus mos*–, debía liderar el renacimiento de una Roma que, después de una época de crisis, estaba llamada a vivir un periodo eterno de prosperidad.¹⁵⁶

Por todo ello, no es de extrañar que Rutilio no pudiera entender, y rechazara violentamente, el fenómeno de las conversiones al ascetismo de un buen número de miembros de la aristocracia senatorial galorromana, fenómeno que implicaba –como acabamos de ver– un explícito rechazo al universo ideológico de este senador tradicionalista pagano. Cuando, en su viaje, el barco de Rutilio alcanza la isla de Gorgona, el senador da órdenes de que el navío se aleje de la isla, la cual le trae un recuerdo dolorosísimo: a ella se había retirado recientemente para vivir como ermitaño un joven galo cristiano de ilustre linaje –cuyo nombre no menciona siquiera–.¹⁵⁷ Pero ya en versos anteriores, al reseñar su paso por la isla de Capraria –lugar donde entonces habitaban un buen número de monjes–, Rutilio había encontrado ocasión para lanzar su más dura diatriba contra el fenómeno del monacato cristiano: Capraria es descrita como una isla desolada, habitada por hombres que huyen de la luz y que cometen el absurdo de hacerse voluntariamente desgraciados –renunciando a sus riquezas materiales– por temor a los reveses de la fortuna.¹⁵⁸ El pasaje parece casi una respuesta directa a aquellos versos de obras como el

precisa de esta homilía es bastante difícil; lo que sí está claro es que el bullicioso pueblo de Roma olvidaba en poco tiempo las catástrofes que afectaban a la ciudad y no parecía muy dispuesto a prestar oídos a quienes, como León, le advertían de que aquéllas eran una *castigatio* ordenada por Dios a su conducta pecaminosa).

¹⁵³ RVTILIVS NAM., *De red. suo* 1, vv. 213ss. Durante su intervención en Armórica, Exuperancio detentaba probablemente el cargo de *uicarius Galliarum*, uide *PLRE II*, p. 448, *Exuperantius* 2; S. Roda (1994), pp. 141-2, n. 24. Sobre el fenómeno bacauda en la Galia del siglo V, uide *supra*, I. 1, e *infra*, I. 5. 1.

¹⁵⁴ RVTILIVS NAM., *De red. suo* 1, vv. 207ss.; cf. *PLRE II*, p. 819, *Palladius* 4.

¹⁵⁵ RVTILIVS NAM., *De red. suo* 1, vv. 167ss. Sobre la carrera política de Volusiano, uide *PLRE II*, pp. 1184-5, *Rufius Antonius Agrypimus Volusianus*; S. Roda (1994), p. 141, n. 24.

¹⁵⁶ S. Roda (1994), pp. 131-51.

¹⁵⁷ RVTILIVS NAM., *De red. suo* 1, vv. 515ss.

¹⁵⁸ ID., *De red. suo* 1, vv. 439-46: *processu pelagi iam se Capraria tollit; / sqalet lucifugis insula plena uiris / Ipsi se monachos Graio cognomine dicunt, / quod soli nullo uiuere teste uolunt / Munera fortunae metuunt, dum damna uerentur. / Quisquam sponte miser, ne miser esse queat? / Quaenam peruersi rabies*

Poema coniugis ad uxorem, que circulaban en la Galia del tiempo de Rutilio, en los que se exalta la opción de vida de aquellos ascetas que han sabido anticiparse a las desgracias de la época renunciando voluntariamente a su riqueza –inspirados por su esperanza en la gloria celestial, el único bien imperecedero–. Lo cierto es que Rutilio conocía argumentos en defensa de la opción vital ascética como los reseñados en estas obras y que escribió estos versos para refutarlos desde su genuino materialismo pagano y desde su tradicional ideología senatorial.¹⁵⁹

Ello prueba una vez más el efervescente ambiente de reflexión religiosa que vivieron las Galias durante la primera mitad del siglo V. En esta época encontramos una extensa producción literaria directamente inspirada por las convulsiones sociopolíticas que afectaron al territorio galo y en la que reaparecen frecuentemente cuestiones relativas a la interpretación teológica que debía darse a estos acontecimientos o a la actitud vital que el cristiano debía adoptar ante ellos. Cabría hablar incluso, como ha hecho J. Fontaine,¹⁶⁰ de una “generación del 406”, de un grupo de autores que tomaron el cálamo movidos por las mismas inquietudes y que se influyeron mutuamente, ofreciendo a menudo respuestas similares a las preguntas que, sin duda, planteaban muchos de sus correligionarios y compatriotas.

tam stulta cerebri, / dum mala formides, nec bona posse pati. Sarcásticamente Rutilio propone una explicación “médica” (un exceso de bilis) a la “angustia vital” de estos monjes. Sobre la diatriba antimonástica de Rutilio, *vide* P. de Labriolle (1928), pp. 38-41 –artículo todavía inserido en la ya superada controversia sobre el supuesto cristianismo de Rutilio, en su momento postulado por H. Schenkl, y que defiende la genuina raíz pagana de la crítica rutiliana al monacato, en la línea de autores como el historiador Zósimo–; M. Pastor (1973), pp. 209-15, quien subraya acertadamente que el rechazo de Rutilio al monacato y al cristianismo en general se inspira en la consideración de que estos fenómenos estaban modificando las bases ideológicas del mundo clásico grecorromano. Otros elementos de polémica anticristiana en el *De reditu suo* han sido recientemente analizados por S. Ratti (2006), pp. 240-4.

¹⁵⁹ No podemos descartar que la crítica de Rutilio al fenómeno del monacato cristiano sea una respuesta a la defensa que del mismo había hecho Agustín en el primer libro del *De ciuitate Dei*, a propósito de la *conuersio* de Paulino de Nola. De acuerdo con una línea ya apuntada por A. Dufourc y P. Courcelle, A. Cameron sostuvo que Rutilio podría haber leído hasta el libro sexto del *De ciuitate* cuando compuso el *De reditu suo*, poema que habría concebido, en parte, como una respuesta a los argumentos agustinianos contra el paganismo presentados en aquella obra (*vide* A. Cameron [1967], pp. 31-2). De ser ello así, cuando Rutilio atacó en su poema a los monjes, acusándoles de cometer el absurdo de hacerse voluntariamente pobres por temor a que la fortuna les privara de sus riquezas, podría tener *in mente* la alabanza que de Paulino de Nola hizo Agustín en el primer libro del *De ciuitate*: de nada habrían podido privar los bárbaros a Paulino, quien, habiéndose hecho voluntariamente pobre, había depositado todas sus riquezas en el cielo (*cf.* AVGVSTINVS, *De ciu. Dei* 1, 10).

¹⁶⁰ J. Fontaine (1981), p. 241.

PRIMERA PARTE, CAPÍTULO 4

(I. 4)

EL DISCURSO DEL *CdP* EN DEFENSA DE LA PROVIDENCIA DIVINAI. 4. 1. *Contra Epicureos*

A partir de lo hasta aquí señalado, podemos concluir que el *CdP* es la respuesta de un cristiano comprometido a las objeciones que muchos galos de la época planteaban a la idea de que Dios gobernara el mundo y el devenir de la Historia. No podemos descartar, sin embargo, que algunas secciones del poema fueran concebidas más como un ejercicio puramente académico que como la refutación de argumentos contra la providencia divina realmente divulgados en la Galia de la época. Nos referimos fundamentalmente a los vv. 156-94 del poema, una argumentación contra la idea epicúrea de que la divinidad contempla el devenir del mundo y de los asuntos humanos desde una absoluta ociosidad, sin intervenir en ellos (*qui pigra Deo dant otia*).¹⁶¹ En esta parte del poema, su autor se aparta de la línea argumental que rige toda la obra y que basa en la Escritura la defensa de su concepto de *cura Dei*: en efecto, la refutación de la idea epicúrea de un *deus otiosus* no se fundamenta en la revelación cristiana, sino en la crítica del concepto de divinidad epicúreo. Los epicúreos, señala nuestro autor, proponen una imagen de Dios demasiado humana, concediéndole como cualidad aquello que los hombres juzgan bueno –la ociosidad– y rechazando atribuirle aquello que consideran incómodo –el esfuerzo–.¹⁶² Al pensar en la idea de providencia divina, los epicúreos la comparan con el esfuerzo que para un hombre supone el gobierno de una ciudad o de pueblos enteros, con la atención que debe prestar a mil y un asuntos distintos, y con el reposo que le concede el apartar su mente de tantos problemas; por ello, pretenderían eximir a su Dios –al que juzgaban incapaz de asumir el gobierno de la totalidad del universo– de tales dolores de cabeza.¹⁶³ Ante esta idea epicúrea de Dios –descalificada como demasiado terrenal, humana–, nuestro autor defiende –en un largo desarrollo poético– su concepto de divinidad eterna, no sometida al tiempo –porque abarca todos los tiempos pasados, presentes y futuros–, omnipresente, omnisciente y

¹⁶¹ *CdP*, v. 156; según Epicuro, los dioses habitan en los espacios intermedios entre los mundos, entregados al placer de la experimentación de su propio ser, sin trabajo ni actividad y sin preocuparse de lo que acontece en nuestro mundo. Sobre este principio epicúreo, *uide RE*, v. 11 (1907), s. v. “Epikuros”, particularmente cc. 150-1.

¹⁶² *CdP*, vv. 159-64: *O mersi in tenebras diuinique ignis inanes, / et plus corporeis oculis quam mente videntes, / qui uestrae aeternum naturae et conditioni / audetis conferre Deum! Cui, si quid amat, / in laudem prauis adiicitis uestrisque beatum / creditis esse bonis aut ulla incommoda ferre.*

¹⁶³ *CdP*, vv. 156-8: *nam qui pigra Deo dant otia, credo, uerentur, / ne curae intentum uigiles durique labores / conficiant et tanta simul non explicet unus; CdP*, vv. 165-71: *an quia, cum magnas urbes populosque tenetis / sub uestro imperio, miserum est insomnibus aegram / partiri curis in multa negotia mentem, / cumque graues trepidis incumbant undique causae, / non fert urgentes industria uicta labores, / et si animis aegris depulsa est sollicitudo, / blanda uoluptatem requies creat otia nactis.*

omnipotente, virtudes propias de la divinidad –tan distantes de la debilidad humana– que le capacitan para regir el mundo ajena a toda molestia o pasión.¹⁶⁴

Aunque esta tercera parte del *CdP*, un *excursus* dentro del plan general de la obra, pueda considerarse –por la línea argumental que le es propia– un mero ejercicio intelectual,¹⁶⁵ tampoco podemos descartar del todo que nuestro autor refutara en ella argumentos contra la idea de providencia divina realmente planteados por algún gallo de su tiempo. Podríamos pensar en algún miembro pagano de la aristocracia senatorial galorromana de tendencias neo-epicúreas.¹⁶⁶ Ello explicaría que el poeta, al proponerse dar respuesta a las opiniones de su adversario, excluya recurrir a argumentos tomados de la revelación cristiana –no reconocidos por su oponente como fuente de autoridad– y se centre únicamente en la refutación filosófica del concepto de divinidad epicúreo. En la Galia del siglo V las viejas escuelas filosóficas y éticas helenísticas aún tenían estudiosos y adeptos entre la aristocracia: pensemos, por ejemplo, en el estoicismo de un Rutilio Namaciano,¹⁶⁷ o en el filósofo Polemio –estudioso de Platón y seguidor de la escuela estoica–, al que Sidonio Apolinar dedicó un epitalamio.¹⁶⁸

I. 4. 2. Los lectores del *CdP*: *rudes*, aristócratas y pastores de almas

Al margen de esta invectiva contra el epicureísmo, que podría considerarse un simple ejercicio “académico” de filosofía o una refutación de las tesis de determinados círculos paganos neo-epicúreos, el *CdP* es, ya lo hemos visto, una obra destinada a contestar a dudas y objeciones contra la providencia divina expresadas por muchos cristianos de su tiempo. Por ello, su autor manifestará en distintas ocasiones su propósito de atenerse a argumentos de base

¹⁶⁴ *CdP*, vv. 172-94. La misma argumentación aparece en PRVDENTIVS, *Contra Symm.* 2, vv. 227-32; sobre la influencia del poeta hispanorromano en el *CdP*, *vide supra*, “Introducción”.

¹⁶⁵ Debemos señalar en este sentido que, en su *De gubernatione Dei*, Salviano de Marsella menciona explícitamente al epicureísmo, al que juzga como la única corriente filosófica que habría afirmado que la divinidad se desentiende de los asuntos humanos (su identificación de virtud con placer, afirma el presbítero de Marsella, les habría llevado a asociar a la divinidad con el ocio y el desinterés). *Vide SALVIANVS MASS.*, *De gub. Dei* 1, 1, 5. Es posible que uno y otro autor consideraran que, si de escribir una obra sobre la providencia divina se trataba, era obligado mencionar –casi como prueba de erudición– y refutar –como ejercicio filosófico– la citada tesis epicúrea.

¹⁶⁶ Nótese que el autor del *CdP* sugiere que quizás sus oponentes defienden una idea de *deus otiosus* porque tratan de eximir a la divinidad de las penurias que conlleva la asunción de responsabilidades de gobierno (*an quia, cum magnas urbes populosque tenetis sub uestro imperio*). Ello nos induce a pensar en miembros de la aristocracia senatorial galorromana que hubieran ocupado magistraturas en la administración imperial –antiguos prefectos, vicarios o gobernadores provinciales– y que conocieran de primera mano los desvelos que tales responsabilidades acarrearían.

¹⁶⁷ Patente en pasajes como RVTILIVS NAM., *De red. suo* 1, vv. 9-10, en el que se alude a la idea estoica de los *semina uirtutum* presentes en el alma humana; este principio estoico había sido asumido, desde fecha muy temprana, por un buen número de pensadores cristianos; el propio autor del *CdP* lo integra en su sistema teológico (*vide infra*, II. 2. 2. 1), lo que atestigua la fuerte influencia de la filosofía estoica en su pensamiento.

¹⁶⁸ APOLLINARIS SIDONIVS, *Carm.* 15; sobre Polemio, *vide PLRE II*, p. 895, *Polemius* 2.

escriturística, a los que llama metafóricamente armas celestiales tomadas del carcaj santo,¹⁶⁹ esto es, de la Escritura, en la que se hallan todas las respuestas a las dudas planteadas por estos creyentes.¹⁷⁰ En el *CdP* no se constata eco alguno de una reacción pagana ante la crisis del orden imperial generada por las invasiones bárbaras en Galia, de naturaleza similar a aquellas protestas contra el Dios cristiano –acusado de no haber sabido defender al Imperio de la amenaza exterior como sí habían hecho las viejas divinidades del panteón romano– formuladas por los romanos paganos refugiados en África tras la toma de Roma por Alarico el 24 de agosto de 410 –y a las que dieron respuesta Agustín y Orosio–. En el *CdP* el politeísmo pagano se trata ya como un lejano recuerdo del pasado,¹⁷¹ lo que prueba que el poema fue compuesto en un entorno mayoritariamente cristianizado –aunque el cristianismo de muchos de estos fieles fuera tan superficial como para considerarlo compatible con la creencia en la adivinación astrológica, como veremos en este trabajo–.

El propósito declarado del poeta es evitar que las objeciones a la idea cristiana de providencia recogidas en el poema calaran en los corazones de los cristianos más sencillos e indoctos (*rudes*): *talia cum facilis uulgi spargantur in aures, / quam multis rudibus lingua maligna nocet!*¹⁷² La consolidación de la fe de estos cristianos carentes de formación intelectual es uno de los objetivos principales de esta obra.¹⁷³ Si estos cristianos pudieran adentrarse en la lectura de los libros sagrados, señala nuestro autor, encontrarían allí la respuesta a todas sus preguntas, pero dado que carecen del bagaje intelectual para ello, es necesario alimentar su fe presentándoles la enseñanza de las Escrituras de un modo sencillo.¹⁷⁴ Obviamente, en un tiempo en el que el analfabetismo dominaba entre amplísimos sectores de la población, nuestro autor no escribió su poema para que fuera leído por aquellos a los que llama repetidamente *rudes*. Por ello, es posible que el *CdP* fuera concebido más bien como una suerte de guía o instrucción para

¹⁶⁹ *CdP*, vv. 91-2: *prome igitur sanctis caelestia tela pharetris / et medicis hostem confice uulneribus.*

¹⁷⁰ *CdP*, vv. 97-9.

¹⁷¹ *Vide*, por ejemplo, *CdP*, vv. 765-7: *ille per innumeros uultus et mille per aras / barbatus leuesque deos, iuuenesque senesque, / ut quondam fecere.* En su *De gubernatione Dei*, sin embargo, Salviano sí contempla la posibilidad de que las dudas sobre la providencia divina a las que debía responder puedan ser formuladas por paganos, aunque renuncie en este caso a contestarles porque no confía en absoluto en que su respuesta pueda corregir su malicia (*prauitas*, cf. SALVIANVS MASS., *De gub. Dei* 3, 1, 5). Sin embargo, como ha apuntado S. Costanza, en Salviano los términos *christianus* y *paganus* no tienen un significado unívoco, sino lleno de matices: para el de Marsella, el verdadero cristiano es aquel que ha asumido plenamente en su vida los preceptos morales evangélicos, viviendo según el ejemplo de Cristo, y no el que hoy llamaríamos “cristiano nominal”, aún afecto a los valores mundanos y que, en cierto modo, sigue siendo pagano. Así, Salviano puede afirmar que en las dudas de algunos de estos cristianos nominales sobre la providencia divina anida algo de la *incredulitas paganica* (cf. ID., *De gub. Dei* 1, 1, 1; ID., *De gub. Dei* 3, 1, 5, y *uide* S. Costanza [2006], pp. 81-2).

¹⁷² *CdP*, vv. 87-8.

¹⁷³ Cf. igualmente *CdP*, v. 969: *haec sat erit paruo rudibus scripsisse libello.*

¹⁷⁴ *CdP*, vv. 97-101: *ista quidem melius diuinis edita libris / cognoscenda forent, ubi Legis in aequore aperto / promptum esset uentis dare libera uela secundis: / sed quoniam rudibus metus est intrare profundum, / in tenui primum discant procurrere riuo.*

los predicadores cristianos, un *commonitorium* versificado que les proporcionara los argumentos y los pasajes escriturísticos de referencia de los que servirse en su defensa del concepto cristiano de *cura Dei* ante las masas de creyentes. En este sentido, es significativo que la argumentación del *CdP* se base en gran medida en la exposición de *exempla* escriturísticos que revelan diversos episodios “históricos” en los que Dios intervino para proteger y salvar a hombres que le fueron gratos. Estos *exempla* ocupaban un papel fundamental en la catequesis cristiana primitiva – testimonio de ello es el arte paleocristiano–, así como en las pregarias de tipo “paradigmático”, en las que el orante recordaba las acciones salvíficas pasadas de Dios y le rogaba ser él mismo beneficiario de ellas en el presente. El episodio de Noé y el arca, mencionado por nuestro autor, es, por ejemplo, uno de los *exempla* recurrentes en la catequesis cristiana de esta época.¹⁷⁵ El hecho de que el *CdP* se sirva de diversos temas clásicos de la iniciación cristiana confirma que su autor concibió la obra como un instrumento para “reforzar” la instrucción doctrinal de los *rudes* cristianos cuya fe vacilaba; en definitiva, como una propuesta de “re-catequización” de los mismos.

De cualquier modo, hay que tener presente que las dudas en torno a la providencia divina no tenían por qué ser planteadas únicamente por sectores de la sociedad galorromana cristiana carentes de formación intelectual. Hemos señalado anteriormente que la religiosidad materialista de un Paulino de Pella, vástago de una familia de la aristocracia senatorial aquitana bien instruido en las letras latinas y griegas, se vio sin duda cuestionada por la crisis derivada de las invasiones bárbaras. El *CdP*, con sus constantes alusiones a la quiebra del ideal vital aristocrático, pretendía dirigirse también a estos sectores ilustrados de la sociedad, que podían leer personalmente una obra que les llamaba a una reflexión sobre su itinerario vital y sobre el verdadero sentido de su existencia. De hecho, es verosímil que Paulino, un exiliado aquitano en Marsella,¹⁷⁶ leyera el *CdP*, obra que parece inspirar en buena medida su *Eucharisticos*.

I. 4. 3. La defensa de la providencia divina sobre el orden cósmico

El autor del *CdP* estructura su discurso de defensa de la providencia divina en dos grandes líneas argumentales: defensa del gobierno de Dios sobre el orden de la naturaleza / defensa de la dirección divina del devenir histórico del género humano. Esta división le había sido en cierto modo impuesta al poeta por los argumentos que los críticos del concepto cristiano de providencia aducían contra éste, a saber, los desastres naturales –principalmente, inundaciones– que habían azotado la Galia de la época, y la manifiesta ausencia de una justicia

¹⁷⁵ Acerca de esta cuestión, *vide* M. Dulaey (2001), pp. 45-6.

¹⁷⁶ Sobre los exilios de aristócratas aquitanos provocados por el asentamiento godo en aquella provincia gala, *vide infra*, V. 2. 3.

divina que ordenara las sociedades humanas, situación agravada aún más por la triste coyuntura político-militar del momento.¹⁷⁷

A partir del verso 113 de su poema, nuestro autor inicia un discurso por el que trata de probar que es Dios quien rige los ciclos y el curso de la naturaleza. Dios –a través del Verbo– ha creado –en un acto puramente gratuito, *nullis causis extantibus*– todo lo que existe en el cielo, en la tierra y en el mar, sean criaturas vivas o elementos inertes (*expers animae*, debiéndose entender aquí *anima* como “soplo vital”), estableciendo sus formas, proporciones, modos, géneros, formas de vida, y fijando el desarrollo vital propio a cada uno de los seres vivos (*statuens semina rebus*).¹⁷⁸ En este contexto argumental, el *CdP* afirma que el orden del universo se mantiene a partir de la existencia de elementos de naturaleza opuesta, pero que se complementan, necesitan unos de otros y concurren todos a la unidad y orden de la Creación.¹⁷⁹ Nuestro autor retoma aquí la teoría de los contrarios complementarios, de origen estoico¹⁸⁰ y muy pronto asumida por autores cristianos: así, ya Ireneo de Lyon afirma que la armonía del mundo se fundamenta en elementos discordantes que concurren en la unidad, como los distintos sonidos de una melodía,¹⁸¹ y en un sentido muy similar se expresarán autores como Tertuliano,¹⁸² Clemente de Alejandría,¹⁸³ o ya en la época de composición del *CdP*, Agustín de Hipona,¹⁸⁴ Oriencio,¹⁸⁵ o Claudio Mario Victorio.¹⁸⁶

¹⁷⁷ Recuérdesse en este sentido que nuestro autor había sido interpelado por su interlocutor literario – portavoz de quienes dudaban de la *cura Dei*– a demostrar la providencia divina sobre el orden de la naturaleza (*causas rerum*) y los asuntos humanos (*hominum labores*). Cf. *CdP*, vv. 23-4.

¹⁷⁸ *CdP*, vv. 111-20: *hic nullis mundi causis extantibus, in se / quicquid uellet habens, cum uisum est, omnia solus / condidit ut uoluit, formas numerosque modosque, / et genera et uitas statuens et semina rebus. / Quicquid inest caelo, quicquid terraeque marique, / quicquid quocumque est in corpore siue animatum / siue expers animae (calida, humida, frigida, sicca), / uno extant auctore Deo: Qui diuine Verbo / (quod Deus est) rerum naturas atque elementa / protulit, et summis Opifex intentus et imis.*

¹⁷⁹ *CdP*, vv. 121-9: *quod uero aduersis compugnant condita causis / atque aliis alia obsistunt, contraria discors / omnia motus alit, dumque illi occurritur illo, / uitalem capiunt cuncta exagitata uigorem. / Quae uel pigra situ, uel prono lubrica lapsu / aut cursu instabili, stabili aut torpore perirent. / Mollia sic duris, sic raris densa resistunt, / et liquidis solida, et tardis uelocia, claro / obscurum obiectum, et dulci contendit amarum.*

¹⁸⁰ Vide, por ejemplo, SENECA, *Nat. quaest.* 7, 27, 4: *non uides quam contraria inter se elementa sint? Graui et leuia sunt, frigida et calida, umida et sicca: tota haec mundi concordia ex discordibus constat.*

¹⁸¹ IRENAEVS, *Adu. haeres.* 2, 25, 2.

¹⁸² TERTVLLIANVS, *Apol.*, 48, 11.

¹⁸³ CLEMENS ALEX., *Protrep.*, 1, 5, 1; ID., *Strom.* 4, 6, 40, 3.

¹⁸⁴ AVGVSTINVS, *Contra Iul.* 5, 7, 28: *quae inter se contraria, seruant tamen pro rerum incolunitate concordiam.*

¹⁸⁵ ORIENTIVS, *Commonit.* 1, vv. 603-6: *et cum flammiferis frigentia, mollia duris, / siccis cum pugnent umida, lenta citis, / omne per ignotas tacito moderamine causas / uno consociat foedere pacis opus.* Sin duda, Oriencio toma esta idea del *CdP*, cuya influencia sobre la obra del obispo de Auch ya hemos apuntado.

¹⁸⁶ C. M. VICTORIVS, *Alethia, prec.*, vv. 36-40: *nonnula uigorem / ex aliis acuere suum; contraria quaedam, / si certent, plus pacis habent. sic omnia diues / conditor aduersis etiam cognata elementis / nectis et a toto fusis uirtutibus implex.* Sobre la teoría de los contrarios complementarios, su origen estoico y su presencia en la patrística anterior al *CdP*, uide M. Spanneut (1957), pp. 378-9; M. Marcovich (1989), pp. 74-5.

En defensa del orden de la naturaleza establecido por Dios, nuestro autor señala que nada hay que no haya sido creado por Él sin alguna razón (*non rite*), puesto que cada elemento de la Creación –cuyos movimientos son permanentemente ordenados por la divinidad– cumple una función en beneficio del buen funcionamiento de la globalidad del universo.¹⁸⁷ Aunque en ocasiones un hombre pueda percibir como negativos determinados elementos de la naturaleza (el frío, el calor, la lluvia...), tal juicio será siempre relativo, puesto que habrá otros individuos –o él mismo en circunstancias distintas– que los valoren positivamente de acuerdo con sus gustos o intereses.¹⁸⁸ Esta argumentación en defensa de un orden de la naturaleza guardado por Dios es, como vemos, estrictamente antropocéntrica y se orienta a demostrar que todo en la Creación existe para ofrecer al hombre un determinado servicio, aunque en otras circunstancias pueda serle perjudicial.

El tema del orden inmutable de la Creación, establecido por Dios y conservado por su providencia, será retomado por nuestro autor en otro contexto argumental, en el que compara el respeto voluntario a la ley divina que Dios exige del hombre –y al que recompensará con la vida eterna– con el cumplimiento necesario del orden fijado por Dios que se da en los elementos irracionales de la Creación.¹⁸⁹ Pero el más amplio desarrollo del tema del orden y de la armonía

¹⁸⁷ *CdP*, vv. 130-3: *nec mihi fas dixisse aliquid non rite creatum, / aut ullas ausim mundi reprehendere partes, / cum Sator ille operum teneat momenta suorum / et carptim uarios in totum temperet usus.*

¹⁸⁸ *CdP*, vv. 134-9: *denique quicquid obest, aut causa aut tempore uerso / prodest, et gemino subsistunt cuncta periclo. / Frigora perpeusus solem cupit: ustus ab aestu / inter Hyperboreas mauult algere pruinas. / Iniusto pluuiam metuit sub fasce uiator, / quam poscit uotis sitiendi rusticus agro.* Siguiendo esta línea argumental, nuestro autor nos ofrece un apunte de lo que hoy llamaríamos “relativismo cultural”: determinadas especies animales, repudiadas y temidas por algunos hombres y entre algunos pueblos, eran muy valoradas por otros. Ejemplo de ello lo ofrecían los godos establecidos en las Galias: entre ellos era muestra de distinción social vestirse con las pieles de aquellos animales salvajes que los galorromanos más repudiaban y temían (lobos, osos, linceos), mientras que se mostraban indiferentes a los encantos de la púrpura y la seda. *Vide CdP*, vv. 140-45: *caeruleos angues timor isti est uisere, at illi / intrepida excocis oneratur mensa chelydris. / Quod si forte lupos lyncasque ursosque creatos / displicet, ad Scythiae proceres regesque Getarum / respice, quis ostro contempto et uellere Serum / eximius decor est tergis horrere ferarum.* Este pasaje es representativo de uno de los aspectos más importantes y, en cierto modo, “revolucionarios” del discurso del *CdP*: su ruptura con el tradicional etnocentrismo romano y su defensa de un universalismo de fuerte raíz estoico-cristiana (en este sentido, *uide infra*). En el discurso “supremacista” romano frente a los bárbaros constituye un tema recurrente la crítica al modo de vestir de estos últimos: los ropajes consistentes en toscas pieles son el símbolo por excelencia de la “barbarie”. Recuérdense en este sentido las críticas del autor del *Epitome de Caesaribus* al emperador Graciano por vestir al modo bárbaro; la censura que hace el poeta Claudiano del filo-barbarismo del prefecto del pretorio Rufino, del que se subraya su gusto por vestir con pieles; o, sin ir más lejos, la *constitutio* imperial del año 397 que condenaba a penas de exilio y confiscación de propiedades a quienes vistieran los típicos pantalones bárbaros (sobre todo ello, *uide* R. W. Mathisen [1993], p. 42). Los versos del *CdP* contrastan, por su “amplitud de miras”, con esta tradicional actitud romana de repugnancia ante los vestidos de pieles, símbolo del hecho cultural bárbaro: la cultura romana no es universal, siendo así que el romano no puede censurar a Dios por haber creado aquello que le desagrada o que cree inútil (los osos, lobos o linceos, por ejemplo), dado que esto mismo a otros pueblos, a otros hombres, resulta útil y grato. Este argumento, como podemos apreciar, sitúa a romanos y bárbaros en un plano de igualdad.

¹⁸⁹ *CdP*, vv. 570-4: *sic etiam quae non spirant sunt semper in illo, / in quo sunt formata modo: non plana tumescunt / collibus, aut celsi sternuntur in aequora montes: / non ueniunt Alpes in pontum, aut pontus in*

que rigen el universo en virtud de la ordenación que sobre éste ha establecido y preserva la providencia del Dios creador lo encontramos en un pasaje posterior del poema, en el que el argumento del orden y armonía del universo se presenta ya casi como prueba definitiva de la existencia de Dios y de su providencia, que rige los asuntos de los hombres: *dic age, qui nullis Domini moderantis habenis / humanas res ire putas, quid ab ordine cessat / naturae? Quae bella mouent elementa? Quid usquam / dissidet a prisco diuisum foedere rerum? / Sic interiecta solis reuocatur in ortum / nocte dies, idem est lunae astrorumque recursus / et relegunt notas subeuntia tempora metas. / Non aliter uenti spirant, ita nubibus imber. / Leta negant seruantque genus trudentia flores / semina quaeque suum. Nec abest ab origine rerum / ordo manens: isdem subsistunt omnia causis. / Quae nisi perpetui solers prudentia Regis / astrueret molemque omnem spirando foueret, / concideret subita in nihilum redigenda ruina.*¹⁹⁰ La Creación es una teofanía, proclama la existencia de Dios –lo creado anuncia a su creador– y su permanente gobierno sobre su obra, puesto que todo lo que existe volvería a la nada si su autor se desentendiera de ello.¹⁹¹

Este canto al orden que rige el universo bajo la supervisión de la providencia divina nos revela al autor del *CdP* como heredero de una vieja tradición de la literatura patristica que, en sus orígenes, se mostró particularmente sensible a la idea de armonía del mundo, testimonio de la racionalidad y providencia divinas. Ello responde, en buena medida, a la influencia del primer estoicismo, para el que fue un tema predilecto la exaltación de la belleza, bondad y orden del universo, penetrado por el Logos, por la razón divina.¹⁹² Así, el estoico Séneca responde a las dudas de Lucilio acerca de la existencia de una providencia que gobierne el mundo –a la luz de los muchos males que afligen a los hombres de bien–, recurriendo al argumento del orden de la

agros: / saxa iacent, amnes decurrunt, stantque paludes. De este tema nos ocuparemos ampliamente en la segunda parte de este estudio.

¹⁹⁰ *CdP*, vv. 727-40. El argumento del poeta se completa en los versos siguientes: si resulta manifiesto que Dios vela por el orden y la subsistencia de aquella parte de la Creación que perece o perecerá al llegar el momento fijado por Dios, ¿cómo se puede pensar que se ha desentendido del hombre, destinado a vivir eternamente? *Vide CdP*, vv. 741-5: *et cum haec peruigili cura Omnipotentis agantur, / quae certum ad finem deuexo limite uergunt, / quis neget in nostram gentem specialius aequum / partiri sua iura Deum? Cui perpetis aevi / spem tribuit, propriae largitus imaginis instar.* Por otra parte, la alusión que el poeta hace en el citado pasaje a las “semillas, que niegan la muerte” (*leta negant ... semina*) tiene sin duda en perspectiva una imagen presente en muchos autores cristianos, quienes, para ilustrar el poder divino de resucitar a los muertos, citaban el ejemplo de las semillas que, muertas y enterradas, volvían a la vida en forma de lustrosas flores (*cf.*, por ejemplo, PRVDENTIVS, *Contra Symm.* 2, vv. 195-200).

¹⁹¹ *Cf.*, en este mismo sentido, *CdP*, vv. 153-5: *omnem autem hanc molem mundi qui condidit, ipse / et regit: utque nihil non ortum sumpsit ab illo, / sic nihil est quod stare queat Factore remoto.* También en el *De gubernatione Dei* de Salviano de Marsella el orden que rige el universo se presenta como “argumento de razón” en defensa de la providencia de Dios, que gobierna su Creación. *Vide SALVIANVS MASS., De gub. Dei* 1, 4, 19-20.

¹⁹² En este sentido, M. Marcovich (1983), p. 120, señala que, cuando nuestro autor afirma que Dios preserva la masa del universo animándola con su espíritu (*CdP*, v. 739: *molemque omnem spirando foueret*), no hace sino cristianizar la vieja teoría estoica del *pneumatikós Lógos*, el espíritu de Sabiduría divina que penetra y ordena todo el universo: la cristianización de esta idea se constata ya en Teófilo de Antioquía.

naturaleza, sustentado en una ley eterna, que prueba la existencia de una divinidad que la protege y rige.¹⁹³ Debemos remarcar que el *CdP* se sirve del mismo argumento con parejo propósito. El primero de los autores cristianos en entonar un himno a las leyes divinas que rigen el mundo físico es Clemente de Roma, en un pasaje de clara inspiración estoica y del que resuenan claros ecos en los citados versos del *CdP*.¹⁹⁴ Con posterioridad a Clemente de Roma, autores como Arístides, Atenágoras, Justino, Teófilo de Antioquía, Ireneo de Lyon o Minucio Félix expresaron en igual sentido su admiración por las leyes inmutables que rigen el devenir del universo y proclaman la divina providencia que lo rige.¹⁹⁵

De este modo observamos cómo la cuestión del orden que rige la Creación es utilizado por el autor del *CdP*, en primer lugar, para contestar a quienes veían en los recientes desastres naturales que habían azotado a las Galias una prueba contra la providencia divina; pero en un sentido más amplio nuestro autor –haciéndose heredero de una larga tradición patristica de influencia estoica– presentará el *ordo Creationis* como la prueba más relevante de la existencia de Dios y de la *cura* que ejerce sobre el género humano.

I. 4. 4. La defensa de la providencia divina en la Historia

La respuesta que el autor del *CdP* ofrece a quienes afirmaban que Dios se desentiende del curso de la historia humana se propone, en primer lugar, poner de relieve que el concepto de providencia que éstos manejaban era erróneo: la *cura Dei* sobre los asuntos humanos no consiste en la imposición de la justicia divina sobre la Tierra –castigando a los impíos y premiando a los justos aquí y ahora– ni en la salvaguarda de los intereses terrenales –vida y hacienda– del pueblo que le da culto (un concepto de providencia basado en el principio del *do ut des*). La *cura Dei* es identificada por nuestro autor con un proceso pedagógico orientado a conducir al hombre hacia el culto de su creador y el respeto a los principios morales por Él establecidos, con la perspectiva de la vida eterna como recompensa a aquellos individuos que, libremente, acepten someterse a la voluntad divina. Por ello, asevera que la principal prueba de que Dios ejerce su *cura* sobre el género humano es que se ha revelado a todos los hombres sin excepción: *quae iacet extremo tellus circumdata ponto / et quae gens hominum diffusa est corpore mundi / (seu nostros annos, seu tempora prisca reuoluas) / esse omnes sensere Deum, nec defuit ulli / Auctorem natura docens. Et si impius error / admisit, multis tribuens quod debuit uni, / innatum est cunctis Genitorem agnoscere uerum.*¹⁹⁶ La revelación cristiana – nuestro autor se dirige a creyentes– demuestra que el género humano fue creado por Dios para

¹⁹³ Vide SENECA, *De prou.* 1, 1-4.

¹⁹⁴ CLEMENS ROM., *Epist. ad Cor.*, 20.

¹⁹⁵ Sobre este tema, uide M. Spanneut (1957), pp. 362-77.

¹⁹⁶ *CdP*, vv. 102-8.

vivir eternamente en el Paraíso (*aeterna gens*),¹⁹⁷ y aunque Adán, con su transgresión, perdiera este don, la Encarnación y el sacrificio de Cristo han abierto las puertas a la vida eterna en el Reino de los Cielos a los hombres que vivan de acuerdo con la voluntad divina.¹⁹⁸ La providencia es identificada por nuestro autor con la intervención divina sobre los asuntos humanos, orientada a guiar las vidas de los hombres por el camino que debe conducirles al Reino de los Cielos: por ello, prueba señera de la *cura Dei* sobre los hombres es la muerte de Cristo por la salvación de todo el género humano sin excepción,¹⁹⁹ así como el testimonio de su vida, que ha mostrado a los hombres cómo han de vivir para alcanzar el Paraíso (*nota uia est, Christo cunctis reserante magistro*).²⁰⁰ Pero aunque el ejemplo de Cristo sea para el cristiano el modelo de vida a seguir que la providencia divina le ha proporcionado, ésta nunca ha dejado de guiar a los hombres por el camino de la salvación: una serie de *exempla* veterotestamentarios muestran de qué modo lo ha hecho.²⁰¹

¹⁹⁷ El *CdP* subraya este principio para contestar de antemano a quienes, aunque acepten que Dios gobierna el funcionamiento de la máquina del mundo, puedan objetarle que se ha desentendido del hombre, destinado a vivir poco tiempo en la Tierra y abandonado a su suerte (*CdP*, vv. 195-8: *sed qui uirtutem concedunt Omnipotenti, / forte uoluntatem demant et, magna regentem, / curam hominis renuisse putent, in tempora nati / exigua et uaria sub tempestate relict*). El poeta les acusa de haber olvidado el sublime origen de su linaje, *uide CdP*, vv. 199-205: *quo uos sponte iuuat cadere oblitosque Parentis / in pecudum genus et sortem transire ferarum? / Incomperta latent naturae exordia nostrae, / aut spem propositam in Christo praesentia turbant? / Parcite sublimes aeternae gentis honores / degeneri uiolare metu, potiusque relictum / inmortale decus superato apprendite caelo. CdP*, vv. 238ss. desarrolla la idea de que el hombre ha sido dotado por Dios de libertad y racionalidad, y ha recibido de Él la promesa de la ciudadanía en el Reino de los Cielos, cuyo cumplimiento depende de su libre sumisión a la voluntad divina. Prenda de esta promesa es la sumisión de la Creación al hombre. Con ello, el poeta remarca que el hombre no es de ningún modo una parte insignificante del universo, de la que Dios se haya desentendido, sino el elemento más sublime de la Creación, objeto privilegiado de su *cura*. Aunque la mísera situación actual del género humano pueda confundir a algunos, nuestro autor les recuerda que prueba del honor de su raza es el hecho de haber sido creada directamente de las manos y del aliento divinos. *CdP*, vv. 272-4: *utque suae tantum naturae discat honorem, / in summum sancti generis redeat caput et se / aestimet a manibus Domini afflatuque regente*.

¹⁹⁸ *CdP*, vv. 209-11: *res monet a primis aperire parentibus ortum / humani generis, causasque euoluere uitae / amissae et rursus, Christo donante, receptae*.

¹⁹⁹ *CdP*, vv. 448-55: *uerum ne longo sermone moremur in istis, / quae sparsim uarieque suis sunt edita saeculis, / neue quod in parte est, in toto quis neget esse, / dum solidam Domini diuisa negotia curam / uelant et nulla accipitur quae rara uidetur / dicite, quem populum, qua mundi in parte remotum, / quosue homines, cuius generis uel conditionis / neglexit saluare Deus?*

²⁰⁰ *CdP*, v. 206.

²⁰¹ A partir del verso 305 del poema, su autor recoge –en forma de paráfrasis escriturística– una serie de ejemplos veterotestamentarios que prueban la permanente *cura Dei* sobre el género humano (*cf. CdP*, vv. 303-4: *cuius perpetuam cunctis assistere curam / promptum est exemplis ab origine nosse petitis*). Algunos de estos *exempla* son seleccionados únicamente en virtud de su importancia dentro del plan general de la *historia salutis* del género humano diseñado por Dios: tal es el caso de la promesa hecha por Dios a Abraham de que su descendencia superaría en número a las estrellas del cielo, la cual anuncia la vocación de los gentiles (*CdP*, vv. 346-9, *cf. Gen.* 15, 5); la hambruna que azotó a Canáan (*cf. Gen.* 47, 13), ordenada por Dios para obligar a la casa de Jacob a desplazarse a Egipto, donde su pueblo podría crecer en número (*CdP*, vv. 356-9); o la travesía del desierto de Israel, bajo la guía y amparo de la providencia divina (*CdP*, vv. 393-413). Otros *exempla*, sin embargo, tienen valor en tanto en cuanto iluminan también el sentido providencial que tenían los acontecimientos de la época en la que el *CdP* fue compuesto y sirven para dar respuesta a las dudas de los cristianos de su tiempo. Por ello, nos centraremos en analizar la interpretación que el *CdP* da a esta segunda serie de ejemplos.

La historia de Caín y Abel (*Gen.* 4, 38) es presentada por nuestro autor como el primer testimonio escriturístico de que Dios, tras la caída de Adán, no deja de proporcionar al hombre los medios para mostrarse justo a sus ojos y entrar en el Reino de los Cielos: éste es, insistimos, el sentido de la *cura Dei*. Abel ofrece a Dios en sus altares dones santos –las primicias de su rebaño de ovejas–,²⁰² y por ello se hace grato a los ojos de su Señor (*placitum sibi iustum*).²⁰³ Si Abel pudo llevar una vida juzgada por Dios como justa es porque conocía la ley moral sobre la cual Dios quería que se ordenaran las relaciones humanas y porque pudo acceder al conocimiento del Dios verdadero y darle culto –y ello vale para todos los hombres justos que vivieron antes de la revelación de la ley mosaica o de la Encarnación de Cristo–. Para el *CdP* los temas de la ley moral natural y de la accesibilidad al conocimiento de Dios por la contemplación racional de la Creación –de los que nos ocuparemos extensamente en la segunda parte de este trabajo– constituyen argumentos a favor de una *cura* divina extendida sobre todos los hombres sin excepción,²⁰⁴ *cura Dei* entendida por nuestro autor –no nos cansaremos de insistir en ello– como la concesión al hombre de los medios que le permitan vivir justa y santamente, y obtener la salvación y glorificación.

A diferencia de su hermano, Caín consagraba en sus altares dones indignos de Dios. Mereció la reprobación divina y por ello concibió envidia de su hermano, planeando su muerte.²⁰⁵ Tales planes criminales no escaparon al conocimiento de Dios, quien, sin embargo, no se abstuvo de intentar corregir a Caín con palabras benignas, mostrándole lo terrible del crimen que preparaba y dándole a conocer el precepto (*forma*) por el que pudiera superar sus instintos criminales y vencer la ira que había concebido.²⁰⁶ Con ello, Dios ejercitaba de nuevo su providencia sobre los hombres, en este caso revelando personalmente a Caín los mandatos según los cuales debía vivir para hacerse justo y grato a Dios.

Caín perseveró en su impiedad y asesinó al justo Abel.²⁰⁷ Su caso es, tal y como lo presenta el *CdP*, el primer ejemplo de un justo que sufre violencia y muerte de manos de un impío. Quienes dudaban de la providencia divina, como sabemos, lo hacían a partir de la

²⁰² *CdP*, vv. 305-7: *non latet hanc sanctis onerans altaria donis / iustus Abel, qui primitiis ouium grege lectis / conuertit Domini sincera in munera uultum.*

²⁰³ *CdP*, v. 317.

²⁰⁴ Sobre este punto, *uide CdP*, vv. 427-33: *unus enim Pater est cunctorum, et semine recti / nemo caret similisque omnes produxit origo. / Vnde etenim nondum descripta lege fuerunt / qui placidum sanctis agerent in moribus aeuum, / nec summi Patris ignari, nec iuris egeni? / Ergo omnes una in uitam cum lege creati / uenimus et fibris gerimus quae condita libris.*

²⁰⁵ *CdP*, v. 308-10: *nec fallit specie deuotae relligionis / dona Cain reprobanda dicans, cui uirus amarum / inuidia in fratrem succeno felle coquebat.*

²⁰⁶ *CdP*, vv. 310-4: *nec reuocare ferum Dominus sermone benigno / abstinuit, quantumque nefas strueretur ab ipso / ingessit formamque dedit, qua uincere sese / posset et insanae regnaret fortior irae.*

²⁰⁷ *CdP*, v. 315-6: *sed concepta semel facinus crudele peregit / impietas, scelere immerso in primordia mundi.*

constatación de que en este mundo los hombres rectos son oprimidos por los pecadores. Por ello, la respuesta que el *CdP* da a la pregunta de si Dios desatendió la vida de Abel sirve asimismo como respuesta a este argumento antiprovidencialista: la muerte del justo Abel no es un mal, puesto que la recompensa que Dios había preparado a su vida justa, la vida eterna en el Reino de los Cielos, supera infinitamente los males de una muerte cruel.²⁰⁸ El autor del *CdP* insistirá particularmente en este punto a lo largo de su poema, con el objetivo de consolidar la fe de aquellos en quienes la terrible situación que entonces imperaba en Galia había suscitado dudas: la corona prometida por Dios a los hombres justos, el honor eterno, es un bien muy superior a los infortunios temporales padecidos en esta vida, los cuales ponen a prueba la fortaleza de la fe de los hombres, como en el caso de José, hijo de Jacob.²⁰⁹ La muerte no es un mal para los justos, porque les abre las puertas de la vida eterna junto a Dios y elimina cualquier oportunidad de que éstos desfallezcan y caigan en el pecado.²¹⁰ En este mismo sentido, otros dos ejemplos veterotestamentarios, los de Enoc y Elías –ambos arrebatados por Dios de la Tierra aún en vida y llevados al Reino de los Cielos (cf. *Gen.* 5, 24; *2 Reg.* 2, 11)–, muestran de qué modo Dios –en una nueva muestra de su providencia sobre el género humano– ha procurado eliminar de los hombres el temor a la muerte física y fortalecer su fe en la vida eterna.²¹¹ Los pasajes en los que se evocan estos episodios veterotestamentarios revelan el modo en que el autor entiende la *cura Dei* sobre el género humano: se habla del *exemplum* de Enoc y del testimonio (*documentum*) ofrecido por el ascenso a los Cielos de Elías, mensajes que Dios da a todo el género humano para consolidar su esperanza en la eternidad.

²⁰⁸ *CdP*, vv. 317-20: *at numquid placitum sibi iustum a caede nefanda / non potuit seruare Deus? Sed finis acerbi / occasum potior uita et tribuenda corona / immodico aeterni superabant pondere honoris.*

²⁰⁹ En *CdP*, vv. 361-2, se describen las desgracias sufridas por José (vendido como siervo por sus hermanos y víctima de la frustración sexual de la mujer de Putifar). Nuestro autor se pregunta si José, que sufrió tales males siendo inocente, no hubiera podido acusar a Dios de mantenerse alejado de los hombres y de no ocuparse de sus asuntos (*CdP*, vv. 368-70: *qui cum multa insons ferret mala, nonne remotum / resque hominum dedignantem potuisset inepto / incusare Deum questu*), tal y como algunos cristianos galos estaban haciendo entonces. Sin embargo, el relato bíblico atestigua que la fe de José no vaciló, pues sabía que todo lo que en el mundo acontece sucede bajo la vigilancia del Dios justo por razones muy profundas (*CdP*, vv. 370-1: *nisi cuncta profundis / Iudice sub iusto scisset decurrere causis*). Por consiguiente, según el autor de *CdP* el modo en el que Dios ordena los asuntos humanos resulta en ocasiones desconcertante: el propósito divino al obrar de este modo permanece oculto para el hombre, es inaccesible a la razón humana. El hombre, sin embargo, debe mantenerse firme en su fe –puesta a prueba en la adversidad– y aceptar que en este mundo el justo debe sufrir la ira de los inicuos, cuyo castigo ha sido reservado por Dios para el día del Juicio (cf. *CdP*, vv. 372-6: *quae licet infidas soleant confundere mentes, / non possunt turbare pias, quia tempore in isto / haec posita est uirtus, ut libertate potitos / exiguo in spatio iusti patientur iniquos, / quos Deus ipse modo dilata sustinet ira*).

²¹⁰ Cf., en este sentido, *CdP*, vv. 849-52: *nec enim mala mors est / ulla bonis: quibus e uario longoque labore / quilibet in requiem patet exitus. Aspera uitam / dat uia: nam campo capitur, non fine corona*. Sobre la idea –formulada ya por Cipriano de Cartago– de que la muerte es un bien para los justos, *uide infra*, III. 2. 4.

²¹¹ Sobre Enoc, *uide CdP*, vv. 321-4: *quid, cum uiuentem de terris transtulit Enoch, / spernebat terrena Deus? Namque omnibus illud / proderat exemplum, quo mortis terror abiret / spemque inconcussam caperet substantia carnis*. Sobre Elías, *CdP*, vv. 325-8: *sic alio post multa aeuo documenta minores / propositae in Christo meruerunt sumere uitae, / cum raptum ignitis per inane iugalibus Helim / scandentem rutilo uiderunt aethera curru*.

El episodio bíblico del surgimiento en la Tierra de la raza de los gigantes (*Gen. 6, 1-8*) sirve a nuestro autor para presentar otro de los modos por los que Dios interviene en la historia del género humano. Cuando el hombre, entregado a toda suerte de pecados, engendró la raza de los gigantes de matrimonios prohibidos por la ley divina, la paciencia de Dios pospuso el castigo que merecían en espera de una conversión voluntaria a mejores costumbres, de un regreso del género humano a la senda de la virtud prescrita por Dios.²¹² El argumento según el cual la *cura Dei* por el género humano se expresa también en la demora del castigo a los pecadores para darles espacio a la conversión es particularmente subrayado en nuestra composición poética. Con este argumento, se responde a quienes consideraban que prueba de la ausencia de providencia divina era, precisamente, el hecho de que en este mundo se constataba que Dios no castigaba a los pecadores en aplicación de su criterio de justicia. Otros ejemplos veterotestamentarios de la dilación en el castigo de los pecadores –un tiempo concedido en espera de su arrepentimiento y conversión– como manifestación de la atención divina por el destino del hombre, son los casos de la destrucción de Sodoma y Gomorra –advenida sólo tras un prolongado intervalo temporal concedido por Dios, dispuesto a perdonar a estas “capitales del pecado”–,²¹³ o el del faraón que oprimía bajo su yugo a Israel –Dios le castigó tratando de corregirle con las plagas (*cf. Ex. 7, 14-11, 10*), pero pospuso su muerte en espera de esta libre conversión–.²¹⁴

A los cristianos que reclamaban que Dios castigara ya en este mundo a los pecadores, el autor del *CdP* responde que, de obrar así, la divinidad actuaría más como un cruel y despiadado

²¹² *CdP*, vv. 329-30: *an aberat tum cura Dei, cum effusa per omnes / gens hominum culpas, penitus pietate relicta, / dira toris uetitis generaret monstra Gigantas? / Illa quidem, mundi exitium praefata futurum, / tempora larga dedit, queis in meliora reducti / mortales scelerum seriem uirtute piarent.* En una época cercana a la de composición del *CdP*, Claudio Mario Victorio afirmará igualmente que Dios pospuso el Diluvio, castigo de la humanidad pecadora, en espera de su arrepentimiento y conversión. Los hombres desaprovecharon esta oportunidad, incrementando con ello aún más su culpa. *Vide C. M. VICTORIVS, Alethia 2*, vv. 425-9: *sed cum tam multo fuerit properata labore / summa operis coepti, centum differtur in annos, / ut pigeat sceleris populos iraeque repugnent. / o nimium miseri, tam iustae quos mora poenae / plus facit esse reos.* La contemporaneidad de Victorio y el autor del *CdP* se ha inferido a partir de la mención en la *Alethia* de los alanos –de quienes se censura su paganismo, *cf. ID., Alethia 3*, vv. 192-4–, pero el valor de esta referencia para establecer la cronología de la composición de esta última obra es muy limitado: tras la invasión de 407, la presencia de los alanos en Galia, desde 440 en forma de colonias militares al servicio del Imperio, fue permanente (*cf. E. Demougeot [1979], pp. 497-502; M. Kazanski [2008], p. 256*). De cualquier modo, J. Fontaine ha apuntado que el interés de Victorio por desvelar el sentido de la “gestión divina de la Historia”, a partir de su interpretación de episodios veterotestamentarios como el citado, permite incluir a la *Alethia* en el conjunto de la producción literaria de esa “génération de 406” de la que ya hemos hablado, caracterizada por su interés en dar respuesta a los interrogantes sobre el sentido de la Historia que la coyuntura sociopolítica había despertado en los galorromanos de la época. *Vide J. Fontaine (1981), p. 241.*

²¹³ *CdP*, 350-3: *aut cum in Pentapolim descenderet igneus imber, / nonne prius multo dilata examine uenit / iudicis ira Dei? Qui, promptus parcere, nullas inuenit causas ueniae.*

²¹⁴ *CdP*, vv. 389-92: *ille quidem quoties patitur caelestia tela, / cedit et obsequium simulat: sed clade remota / duratur parcente Deo, causas pereundi / impius inde trahens, quo posset habere salutem.*

tirano que como el rey magnánimo y clemente, presto al perdón, que en realidad es.²¹⁵ Si Dios castigara al punto las faltas de un pecador, o premiara la virtud de los santos, el mundo llegaría ya a su fin, siendo los justos arrebatados al Reino de los Cielos y los pecadores al Infierno,²¹⁶ lo cual, señala nuestro autor, impediría que el pueblo de Dios aumentara con nuevas generaciones,²¹⁷ las de aquellos niños nacidos de la carne y renacidos por el bautizo,²¹⁸ y también las de aquellos adultos pecadores que de la paciencia divina, de la demora de su castigo, han tomado ocasión para su arrepentimiento y conversión:²¹⁹ paganos o seguidores de las viejas escuelas filosóficas griegas convertidos al cristianismo,²²⁰ cristianos pecadores que vuelven a la senda de la virtud cristiana...²²¹ Conversiones todas ellas posibilitadas por la paciencia divina,²²² la cual constituye una manifestación de la *cura Dei* y no una prueba de su indiferencia ante los asuntos humanos.²²³ Nuestro autor completa su respuesta a quienes reclamaban que Dios castigara a todos los pecadores ya en esta vida, señalando que esta demanda es, en cierto modo, fruto de la debilidad humana. El hombre, cuando sufre un daño de parte de otro, desea al punto la venganza, consciente de que en su fragilidad no puede desaprovechar ninguna oportunidad. Sin embargo, no puede decirse que Dios, quien está al margen del tiempo, retarde su castigo sobre los pecadores: para Él, nada acontece demasiado pronto ni demasiado tarde, no existe ni pasado ni futuro. El castigo del pecador que no se arrepiente, que para el hombre acontecerá en el futuro, es para Dios ya presente.²²⁴

²¹⁵ CdP, vv. 746-50: *at qui nec poenam iniustus, nec praemia sanctis / restitui ad praesens quereris, uellesne per omnes / ultricem culpas descendere Iudicis iram? / At quo magnanimi clemens patientia Regis / distaret saeva immitis feritate tyranni?*

²¹⁶ CdP, vv. 751-8: *aut quae pars hominum peccati nescia mundum / possessura foret? Vel sanctae quis locus esset / uirtuti in terris? Cui si praesentia dona affluerent, caelo potius sublata maneret. / Sic mundi meta abruptis properata fuisset / temporibus nec iam in sobolem generanda ueniret / posteritas, pariter cum iustos atque nocentes / aut promissus honos, aut poena auferret ab orbe.*

²¹⁷ CdP, vv. 759-60: *nunc uero et generis nostri profunda propago / tenditur.*

²¹⁸ CdP, vv. 760-1: *ac duplici succedit origine pubes, / nata patrum membris et Christi fonte renata.*

²¹⁹ CdP, vv. 762-4: *et pia dum populis Domini patientia parcat, / in lucem multos de tetra nocte reuersos, / ac posita claros peccati labe uidemus.*

²²⁰ CdP, vv. 765-71: *ille per innumeros uultus et mille per aras / barbatus leuesque deos, iuuenesque senesque, / ut quondam fecere, colens, iam errore parentum / abiecto solum Vnigenam summissus adorat. / Hic sophicas artes Graecorum et uana secutus / dogmata, iam Christo sapere et brutescere mundo / gaudet, apostolico doctus caelestia ludo.*

²²¹ CdP, vv. 772-6: *quam multos procul a portu rationis in altum / dedecorum turbo abstulerat: quos aequore toto / iactatos nimiumque uagis erroribus actos / nunc reduces iuuat excipere amplexuque paterno / confotos nusquam statione abscedere uitae.*

²²² CdP, vv. 777-80: *quos si multa inter morum delicta priorum / plectisset propere rigor implacabilis irae, / intercepta forent melioris tempora uitae, / nec standi uires licuisset sumere lapsis.*

²²³ Nuestro autor fundamenta su argumento de que la demora en el castigo de los pecadores es una manifestación de la clemencia divina, en espera de su conversión, en pasajes escriturísticos como Ez. 18, 32; Ez. 33, 11 o 2 Ptr. 3, 9 –donde se justifica el retraso de la parusía presentándolo como un espacio de tiempo concedido por Dios a los pecadores para su arrepentimiento y conversión–. Cf. CdP, vv. 781-3: *“mortem, inquit Dominus, peccantis nolo, nec ullum / de pereunte lucrum est: redeat magis inque relictum / mutatus referatur iter uitaeque fruatur”.*

²²⁴ CdP, vv. 795-804: *nos etenim, quoties causa quacumque mouemur, / uindictam celerem cupimus, quia rara facultas / non patitur laesos tempus transire nocendi. / At uero Aeternum nil effugit omniaque adsunt / sahua Deo. Nihil est Illi tardumue citumue, / nec dilata umquam, nec festinata putemus / quae ueniunt:*

De cualquier modo, aunque Dios haya reservado el castigo del pecador y la recompensa del justo para el día del Juicio, según el *CdP* la Historia demuestra que a menudo Dios impone ya en la Tierra su justicia. Con ello se propone, principalmente, mostrar a la humanidad el criterio por el que será juzgada en el Juicio Final (*multa regentis iustitiae documenta dedit*) e incentivarla, con la amenaza del castigo y la promesa de la recompensa en el Reino de los Cielos, a esforzarse por vivir justamente y alcanzar la salvación y glorificación.²²⁵ La historia bíblica del Diluvio universal (*Gen.* 6, 9-8, 22) es una prefiguración del Juicio Final, en el que se juzgará a los hombres según sus méritos (*Deo iusto meritorum iudice*), siendo los pecadores castigados y los justos, como la casa de Noé, recompensados;²²⁶ el mismo mensaje a los hombres se encuentra en el relato de Lot (*Gen.* 19, 15-26), salvado de la destrucción de las ciudades pecadoras de la Pentápolis y recompensado –en atención a sus méritos– con el dominio de una pequeña ciudad –Segor–.²²⁷ A lo largo de los siglos, Dios ha dado testimonio del criterio de justicia que impondrá en el día del Juicio, enriqueciendo a los pobres, ensalzando a los caídos, liberando a los cautivos y subyugando a los soberbios. Según nuestro autor, anuncian también el día en el que los humildes serán ensalzados y los soberbios humillados los momentos históricos en los que los más poderosos reinos han sido abatidos por guerras, y las más insignes y opulentas ciudades azotadas por pestes, incendiadas e inundadas.²²⁸ Se trata de una clara alusión a la triste situación que imperaba en el Imperio Romano de Occidente y en muchas ciudades galorromanas, y de una respuesta a quienes veían en esta realidad una prueba manifiesta de la ausencia de providencia divina: el autor del *CdP* considera estos sucesos como un nuevo mensaje de Dios a la humanidad, una exhortación a la humildad que es parte de la *paideia* divina, del proceso pedagógico diseñado por la divinidad para conducir a los hombres a la salvación.

nostris mutantur tempora rebus. / Nam quod ubique agitur, quod gestum est, quodque gerendum est / ante oculos Domini puncto subsistit in uno, / una dies Cui semper adest cras atque here nostrum.

²²⁵ *CdP*, vv. 805-8: *sed quamquam examen Deus omnia seruet in illud, / quo, quae nunc occulta latent, reserata patebunt, / multa tamen mundum per saecula cuncta regentis / iustitiae documenta dedit.*

²²⁶ *CdP*, vv. 335-45: *cumque nefas placitum toto persisteret orbe, / nec nisi diluio deleri crimina possent, / sola Noë seruata domus: quae, libera cladis, / illaesa mundo pereunte superfuit arca, / conclusis paribus spirantum de genere omni, / unde forent uacuis reparanda animalia terris. / Non quia non alios populos Deus edere posset, / sed, multis fractus morbis, ut semine ab ipso / idem homo in Christi corpus nascendo ueniret, / utque, Deo iusto meritorum iudice, partam / nossemus requiem sanctis in clade malorum.* Ya en la segunda epístola de Pedro, la historia de la aniquilación de la humanidad pecadora por el diluvio y la salvación del justo Noé es considerada prefiguración del Juicio Final (*cf.* 2 *Ptr.* 3, 5-7).

²²⁷ *CdP*, vv. 353-5: *deque omnibus unum / dissimilem Sodomis incesta in plebe repertum / exemit paruique dedit dominum oppiduli Loth.*

²²⁸ *CdP*, vv. 805-12: *sed quamquam examen Deus omnia seruet in illud, / quo, quae nunc occulta latent, reserata patebunt, / multa tamen mundum per saecula cuncta regentis / iustitiae documenta dedit, dum maxima bellis / regna quatit, dum saepe urbes populosque potentes / exhaurit morbis, cremat ignibus, obruit undis: / dumque inopes ditat, deiectos eleuat, auctos / imminuit, soluit uinctos subigitque superbos.*

A menudo, el castigo que Dios inflige a los pecadores en la Tierra no es definitivo, sino que se aplica a modo de corrección para intentar reconducir sus vidas a la vía de la justicia – como hizo, por ejemplo, en el ya comentado caso del faraón–: cuando Dios obra de este modo, su proceder puede compararse, según el *CdP* –que retoma aquí una imagen ya clásica en los autores cristianos–, con el del médico que aplica un duro tratamiento para sanar al enfermo.²²⁹ Quien durante su vida sufre alguna desgracia de orden material, debe considerar la posibilidad de que Dios esté tratando de aplicar sobre él, pecador, estas dolorosas curas espirituales, y juzgarse afortunado, pues la divinidad, al tratar de corregirle, demuestra que le ama; la situación de estos cristianos es mucho mejor que la de aquellos hombres a los que Dios ha abandonado definitivamente, dejando que cometan el mal en total impunidad hasta su vejez: la divinidad instrumentaliza las malas obras que estos hombres cometen –en una libre decisión de su voluntad– para probar la fortaleza de la fe de sus santos y corregir a los pecadores de cuya conversión aún no ha desesperado.²³⁰

Es cierto, reconoce nuestro autor –quien retoma aquí un argumento aducido por quienes cuestionaban la providencia divina, a saber, las destrucciones de ciudades y pueblos enteros, en las que perecían por igual santos y criminales *nullo discrimine*–,²³¹ que frecuentemente el castigo que Dios ordena contra los pecadores puede considerarse indiscriminado, pues también lo sufren los justos. El poeta señala que es necesario que las cosas ocurran de este modo, pues a menudo la presencia de un solo justo ha servido para que Dios perdone a todo su pueblo, sumido en el pecado –manifestando de este modo su disposición benévola para con todo el género humano sin excepción, de acuerdo con las palabras de Jesús en *Mt.* 5, 45– y para que, con su ejemplo de virtud, este hombre santo induzca a sus congéneres al arrepentimiento y conversión.²³² De cualquier modo, la respuesta que el *CdP* ofrece a estas situaciones de aparente

²²⁹ *CdP*, vv. 880-886: *cumque Deus medicam caelo demittere curam / dignatur penitusque putres abscindere fibras, / incusamus opem teneri et tabescere morbo / malumus, antidoti quam uim tolerare seueri. / Non igitur mala sunt quae nos mala ducimus, et cum / ulceribus diris non parcat destra medentis, / amplectenda salus, non exacuenda querela est.* En su *De gubernatione Dei*, Salviano retoma la metáfora del Dios-médico que aplica sobre el hombre curas dolorosas para amputar de él el pecado y procurar su sanación espiritual, uide SALVIANVS MASS., *De gub. Dei* 6, 16, 91; ID., *De gub. Dei* 7, 1, 4. Sobre la tradición patristica de esta metáfora, uide *infra*, II. 2. 2. 5, d.

²³⁰ *CdP*, vv. 887-896: *nam quos peccantes Deus arguit, hos etiam nunc / diligit et patrio uult emendare flagello. / Meque istis potius societ, quam congreget illis, / quos etiam iam summoto permisit uerbere cursu / ire uoluntatis propriaque libidine ferri. / Hi sunt uero illi, quos inter crimina tutos / et scelerum dites fructu impunita senectus / extremas turpis uitae produxit in oras. / Hi iustum iniustis odiis pressere, per istos / bella excita piis et flagra medentia tardis.* Cf. igualmente *CdP*, vv. 373-6. La idea de que Dios corrige y flagela a quien ama tiene un claro referente escriturístico (*Prov.* 3, 12; *Hbr.* 12, 6).

²³¹ *CdP*, vv. 39-44; cf. asimismo *CdP*, v. 52: *idem turbo bonos sustulit atque malos.*

²³² *CdP*, vv. 813-23: *nec uero hoc nisi cum magna ratione putandum est / accidere, ut quoties iram experiuntur iniqui, / supplicia insontes uideantur obire nocentum. / Multa quidem semper mundo communia in isto / indignos dignosque manent: sol omnibus idem est, / idem imber, pariter subeuntur frigora et aestus. / Vitque indiscreta est cunctis aqua, lumen et aura, / sic iniustorum iustos mala ferre necesse est: / ut dum multa malis insontes compatiuntur, / sint quorum merito populis parcat iniquis / et qui conuersos uirtutis imagine ducant.* En cualquier caso, nuestro autor se detiene en recordar los *exempla*

ausencia de discriminación por parte de la justicia divina se basa en el principio al que hemos ya aludido: lo que para el pecador es castigo, para el justo es puesta a prueba de la fortaleza de su fe y oportunidad para acumular méritos ante Dios.²³³

Al reiterar que las adversidades sufridas por el justo en esta vida constituyen una prueba para la fortaleza de su fe, una ocasión para acumular méritos ante Dios y hacerse merecedor de la recompensa de la vida eterna en el Reino de los Cielos, nuestro autor respondía a quienes inferían de las desgracias que afectaban a los hombres buenos, y del bienestar material en que vivían los impíos, la inexistencia de un gobierno divino de los asuntos humanos. Esta última idea, a juicio de nuestro autor, delataría que quienes dudaban de la providencia divina no juzgaban de acuerdo con parámetros cristianos, sino puramente mundanos, lo que es bueno o malo para el hombre: el verdadero creyente sólo puede considerar afortunado al individuo que abunde en virtudes cristianas y miserable a quien carezca de ellas,²³⁴ aunque goce de poder en la sociedad humana, disfrute de las rentas de un patrimonio extendido por todo el orbe, de vestidos preciosos, de un bello mobiliario, de grandes mansiones, o del servicio de muchos esclavos y clientes, todos ellos bienes perecederos.²³⁵ En virtud de este mismo criterio, no puede juzgar desgraciado a aquel que sufra padecimientos, enfermedades, la muerte de seres queridos o pobreza material, pues todo ello son pruebas dispuestas por Dios para pulsar la fortaleza de la fe, combates que el cristiano debe librar para ganar la palma de la recompensa eterna.²³⁶ Por

escriturísticos en los que, ante la inminencia de un castigo definitivo sobre un pueblo de pecadores, Dios eximió a los justos (se alude a la historia de Noé, de Lot, de Ex. 12, de Rahab, de Moisés y al paso de su pueblo por el Mar Rojo), o bien los casos en los que Dios –a menudo invirtiendo el curso ordinario de la naturaleza– ha procurado las necesidades materiales y la supervivencia de sus santos (*Ios.* 3; *Dan.* 14, 32-8; *Act.* 12, 7; *Act.* 16, 26; *Dan.* 3, 25; *Dan.* 6, 16-23; *Dan.* 14, 39-40). Cf. *CdP*, vv. 824-38.

²³³ *CdP*, vv. 897-900: *namque eadem cunctos exercent tela fideles / sub duplici causa: dum quo torquentur iniqui, / hoc sancti crescunt, et quod poenam attulit illis / pro culpa, hoc istis dat pro uirtute coronam.*

²³⁴ *CdP*, vv. 853-9: *uerum nos blandis capti offensique seueris, / nec bona iudicio spectamus nec mala uero, / dum non nostrarum curanda negotia rerum / suscipimus propriisque iuuant aliena relictis. / Nec quemquam uitii miserum, aut uirtute beatum / censentes, frustra externis culpamque decusque / iungimus et caelo ascripti terrena fouemus.*

²³⁵ *CdP*, vv. 860-67: *felices dici mos est, quos blanda potestas / in summos apices tumidorum euexit honorum: / quos magni quaestus ditarunt et quibus amplos / conguessit reditus totum res fusa per orbem. / Laudantur uestes pretiosae et pulchra supellex, / magnae aedes, famuli innumeri uigilesque clientes, / et quicquid non est nostrum quodque, ut dare quiuit / una dies, sic una potest auferre.* Es ésta una precisa descripción de los fundamentos de la primacía social y del poder político y económico de la aristocracia senatorial, en este caso galorromana, severamente afectados por las invasiones germánicas (a lo que no deja de aludir el poeta: *ut dare quiuit una dies, sic una potest auferre*). Al poner de relieve la fragilidad y vacuidad de estos valores, y al contraponerlos con los de los *Christi serui* que depositaron toda su riqueza y toda su esperanza en el Cielo –y que, por consiguiente, nada perdieron durante aquellos tiempos de crisis, cf. *CdP*, vv. 908-12–, nuestro autor se propuso quizás incentivar las *conuersiones* al ascetismo de la aristocracia senatorial galorromana, tal y como hemos visto tan comunes en esta época –y tan criticadas por uno de sus miembros, el pagano Rutilio Namaciano–.

²³⁶ *CdP*, vv. 867-74: *nec illud, quod speciale bonum est hominis nullamque timet uim, / amplexi, miseros, quibus haec perdentia desunt / et per mille modos pereuntia, credimus, ac si / iustitiam durus labor urgeat et dolor aegri / corporis et mortis natorum et turpis egestas. / Non quantas pariat constans tolerantia palmas, / nec quo pugna breuis sit processura uidemus.*

ello, el cristiano no debe llorar al ver los campos yermos y las villas incendiadas con sus proskenios destruidos –la imagen que ofrecía la Galia de la época–, sino que debe hacerlo más bien por los daños que sufra su alma, manchada por sus muchas impurezas y presa así del verdadero enemigo, que para el auténtico cristiano no es el vándalo o el godo, sino el pecado.²³⁷ Lo que debe lamentar más profundamente el creyente no es la destrucción material de los templos y altares católicos, o el pillaje del instrumental litúrgico de manos de los bárbaros – como hacían los interlocutores del poeta–,²³⁸ sino la destrucción del verdadero templo de Dios,

²³⁷ CdP, 913-8: *at tu, qui squalidos agros desertaque defles / atria et exustae proskenia diruta uillae, / nonne magis propriis posses lacrimas dare damnis, / si potius uastata tui penetralia cordis / inspiceris multaque obiectum sorde decorem / grassantesque hostes captivae mentis in arce?* Este símil entre la devastación provocada en Galia por las invasiones bárbaras y la generada en el alma del hombre por el pecado –aquello de lo que el cristiano debería preocuparse– tiene un claro paralelo en el epigrama de Paulino de Béziers. Vide PAVLINVS BIT., *Epigramm.*, vv. 26-29: *ac prius est uitem purgare, abscidere sentes / conuulsamue forem aut fractam renouare fenestram / quam latos campos animae et praetoria cordis / excolere et captae conlapsum mentis honorem*; y cf. M. Roberts (1992), pp. 102-3; A. Fo (1999), pp. 143-5. Años más tarde, Salviano retomará el tema a propósito del asedio vándalo de Cartago y Cirta, durante el cual los habitantes de estas ciudades seguían entregándose a los placeres del circo y del teatro. Fuera de las murallas, los soldados romanos presos de los vándalos sufrían la cautividad física, puramente exterior, corpórea; en el interior de ellas, sus habitantes experimentaban una cautividad mucho peor, la del alma, presa de los vicios. Vide SALVIANVS MASS., *De gub. Dei* 6, 12, 69-70: *circumsonabant armis muros Cirtae atque Carthaginis populi barbarorum, et ecclesia Carthaginis insaniebat in circis, luxuriabat in theatris. Alii foris iugulabantur, alii intus fornicabantur. Pars plebis erat foris captiua hostium, pars intus captiua uitiorum. Cuius sors peior fuerit incertum est: illi quidem erant extrinsecus carne, sed isti intus mente captiui, et ex duobus letalibus malis leuius, ut reor, est captiuitatem corporis Christianum quam captiuitatem animae sustinere*. Todos estos pasajes desarrollan la imagen que contraponen los *extranei hostes* del cristiano a sus *domestici hostes*, imagen presente, por ejemplo, en un Ambrosio de Milán. En su *Expositio Euangelii secundum Lucam*, Ambrosio interpreta la lamentable coyuntura social y política del Imperio en aquel momento (invasión del *Illyricum* por los godos, hambres, pestes...) a la luz de la profecía de Cristo sobre el final de los tiempos y afirma estar viviendo, efectivamente, el fin de la Historia (*uerborum autem caelestium nulli magis quam nos testes sumus, quos mundi finis inuenit*; el tono apocalíptico de este pasaje, escrito quizás bajo el impacto de la derrota romana en Adrianópolis, contrasta con el resto de la obra ambrosiana, en la que no hay una doctrina escatológica consistente, cf. en este sentido F. Paschoud [1967], p. 196); en este contexto argumental, Ambrosio recuerda a los cristianos que, aunque esten aterrorizados por las “enfermedades” que dan prueba del ocaso de este mundo, entre ellas las guerras desencadenadas por los bárbaros (*ergo quia in occasu saeculi sumus, praecedunt quaedam aegritudines mundi. Aegritudo mundi est fames, aegritudo mundi est pestilentia, aegritudo mundi est persecutio*), más deben temer las guerras desatadas en sus almas por los *domestici hostes* –las tentaciones del pecado– que las que provocan aquellos *extranei hostes*, los bárbaros (*sunt autem et alia bella, quae uir sustinet Christianus, diuersarum quoque proelia cupiditatum studiorumque conflictus multoque grauiore domesticos hostes quam extranei*). Cf. AMBROSIVS, *Exp. Euang. sec. Lucam* 10, 10-11. La imagen del pecado como *domesticus hostis* aparece constantemente en el CdP (junto al pasaje aquí analizado *uide*, por ejemplo, CdP, v. 609: *circumiectis uitia oppugnantia castris*); su recurrencia responde, como es fácil apreciar, al preciso contexto de crisis espiritual –derivada de las guerras bárbaras en Galia– en el que el poema se inscribe, junto al propósito moralizante del autor: frente a la atención prestada por sus compatriotas al “enemigo exterior”, el bárbaro, el poeta –como Ambrosio– reclama del cristiano un activo combate contra su verdadero enemigo, el pecado. Este último combate es, de hecho, el único que concierne al verdadero cristiano. La situación política contemporánea en Galia sugería casi inevitablemente esta, por así decirlo, “retórica militarista”; cf. en este sentido M. Roberts (1992), p. 99, a propósito del *Epigramma Paulini*.

²³⁸ Debemos señalar que en estos versos finales del poema se retoman puntualmente todos los argumentos de quienes dudaban de la providencia divina, presentados al inicio de la obra. La estructura circular de ésta –reforzada por la repetición de determinados términos “clave” al inicio y al final de la misma– ha sido puesta de relieve por M. Marcovich (1983), p. 108 (cf. asimismo M. Marcovich [1989], p. IX, n. 2).

que es el alma del cristiano, y el hecho de que, siendo ésta en otro tiempo espléndido vaso de Dios, altar y santuario de Cristo, sea ahora, entregada al pecado, presa de su enemigo.²³⁹

Como acabamos de ver, la respuesta que el *CdP* da a quienes, en la Galia de la época, formulaban objeciones al principio cristiano de providencia divina, se centra en demostrar que éstos entendían este concepto de un modo erróneo: la *cura Dei* no debe entenderse como la aplicación de la justicia divina sobre la Tierra, ni tampoco de acuerdo con el esquema religioso del *do ut des*, de tal modo que el cristiano, por su culto a Dios y por el respeto a su ley, convierta a la divinidad en garante de sus intereses materiales. Nuestro autor insiste en la idea de que en esta vida los hombres justos deben padecer muchas desgracias materiales, piedra de toque de la fortaleza de su fe, y esperar su recompensa sólo en la otra vida: el cristiano que se esfuerza por vivir de acuerdo con la ley divina, que lleva una vida virtuosa, emprende este duro camino con la esperanza de que su recompensa, el Reino de los Cielos, es sólo esperanza, no una realidad que vaya a conocer mientras viva en este mundo; muchos son los hombres que prefieren entregar su vida al placer, porque el premio prometido a la virtud que el cristianismo anuncia se les antoja hoy una realidad oculta e incierta.²⁴⁰ Sin embargo, en un pasaje del poema nuestro autor, al explicar el sentido providencial de la triste situación material de la Galia, parece atenerse al principio del *do ut des*. Si los cristianos galos, señala, no hubieran entregado sus almas al pecado, las villas entonces destruidas permanecerían en pie, siendo su esplendor testimonio de su devoción cristiana: *quae nisi per cunctas patuisset dedita portas / inque suam cladem facibus fomenta dedisset, / haec etiam, quae facta manu speciosa fuerunt, / deuoti meritum populi testata manerent.*²⁴¹ Desde nuestro punto de vista, esta aparente contradicción del poeta se explicaría si consideramos que, en estos versos, nuestro autor presenta un cuadro que reconoce como meramente utópico: el de un pueblo unido en su devoción fiel a Cristo, en el que la belleza de las almas de los hombres encontraría reflejo en la permanente belleza de sus obras materiales. Sin embargo, nuestro autor se muestra a lo largo de todo el poema sabedor de que, en este mundo, es imprescindible que convivan justos y pecadores, y que los primeros

²³⁹ *CdP*, 925-30: *hos igitur cineres templorum, haec busta potentum, / quae congesta iacent populati cordis in aula, / plangamus captiua manus: nos splendida quondam / uasa Dei, nos almae arae et sacraria Christi, / in quibus argentum eloquii, uirtutis et aurum, / et sceptrum captum est crucis, et diadema decoris.* En un discurso puesto en boca de Dios, Prudencio compara el caduco esplendor marmóreo de los templos paganos con la belleza eterna del alma cristiana, el único templo que verdaderamente complace a la divinidad (*PRUDENTIUS, Contra Symm.* 2, vv. 249-55).

²⁴⁰ *Cf. CdP*, vv. 662-4: *ignaua uoluptas / difficili negat ire uia brauioque potitos / ardua quaeque piget pro spe tentare latenti.*

²⁴¹ *CdP*, vv. 919-22. Como señalamos en su momento, la interpretación teológica que Paulino de Béziers da a las catástrofes bélicas sufridas por el territorio galo va en este mismo sentido. El azote germánico ha sido ordenado por Dios con el objetivo de castigar a los galos por su entrega al pecado y de tratar de corregirlos. La regeneración moral de los cristianos galorromanos implicaría el inmediato fin de sus desastres militares y la restauración del orden imperial y de su bienestar material (*uide supra*, I. 3).

sufren como desafío a la fortaleza de su fe la ira correctora y castigadora que Dios ordena sobre los segundos.

PRIMERA PARTE, CAPÍTULO 5

(I. 5)

EL *CDP* Y EL *DE GUBERNATIONE DEI* DE SALVIANO DE MARSELLA: REFLEXIONES SOBRE EL DESTINO DEL IMPERIO EN LA GALIA DE LAS INVASIONES BÁRBARAS

Como hemos señalado, el *De gubernatione Dei* de Salviano de Marsella es, dentro de la producción literaria gala de la primera mitad del siglo V, la obra que guarda mayores similitudes con el *CdP*. Ambas composiciones fueron concebidas por sus respectivos autores como una respuesta, desde el cristianismo, a las dudas en torno al concepto de providencia divina formuladas por muchos de sus correligionarios y fundamentadas en los mismos argumentos: la crisis sociopolítica generada en Galia por las invasiones bárbaras y el manifiesto déficit de justicia cristiana en el marco de las relaciones humanas, en tiempos de paz como de guerra, en el pasado como en el presente. Sin embargo, la respuesta que estos dos textos ofrecen a tales objeciones, aunque similar en algunos puntos, presenta notables divergencias que merece la pena analizar aquí con detalle. Este análisis nos permitirá mostrar que sus respectivos autores entendían de manera distinta el modo en el que la providencia divina se manifiesta sobre la Tierra y que a partir de este distinto concepto de *cura dei* Salviano y nuestro autor revisaron desde ópticas diferentes los principios teóricos de la teología política de Eusebio de Cesarea; lo cual, a su vez, les condujo a conclusiones opuestas acerca del compromiso que el romano católico debía asumir con la supervivencia del Imperio como entidad política. En la antesala de nuestro esbozo de estudio comparativo entre el *De gubernatione Dei* salviano y el *CdP*, y de nuestro análisis sobre el lugar que ambas obras ocupan en el marco de la reflexión cristiana sobre la validez de la *Rechtstheologie* eusebiana que tuvo lugar en los años del ocaso de Imperio Romano de Occidente, queremos subrayar aquí que la aportación de nuestro autor a esta reflexión no ha sido nunca suficientemente valorada: su propósito de superar los principios del eusebianismo político y de separar los destinos del Imperio y de la Iglesia le sitúan, quizás, como el primero de los discípulos de Agustín, uno de los que más prematuramente y mejor entendieron al autor del *De ciuitate Dei*.

I. 5. 1. El concepto de providencia divina en Salviano de Marsella

La respuesta que Salviano ofrece a quienes dudaban del gobierno divino de la Historia presenta notables contradicciones. En algunos pasajes de su obra, el presbítero marsellés trata de corregir el concepto de providencia que sus interlocutores manejan y que parece juzgar erróneo: el cristiano que asume plenamente el mensaje evangélico, el asceta, no espera como recompensa de su fe y de su conducta virtuosa una recompensa terrenal como, por ejemplo, la salud o el bienestar físico; al contrario, conoce perfectamente que la mortificación de la carne es una vía

hacia la santidad.²⁴² Tal principio se aparta del concepto religioso del *do ut des* que sus interlocutores manejaban y, como acabamos de ver, está en la línea de la idea de providencia defendida por el autor del *CdP*. Sin embargo, Salviano se aparta muy pronto de esta línea argumental: al contrario que el *CdP*, el presbítero marsellés identifica explícitamente gobierno divino de la Historia con juicio de la conducta moral humana *hic et nunc*, ya sobre la Tierra.²⁴³ Más aún, a un hipotético interlocutor que afirmara que el hombre debe honrar a Dios y cumplir sus mandatos tan sólo en la perspectiva del Juicio Final, en el que Dios premiará a los justos y castigará a los pecadores –una afirmación que suscribiría el autor del *CdP*–, Salviano responde –fundamentando su respuesta en la Escritura (1 *Tim.* 2, 1-2)– que el cristiano debe honrar a Dios, y debe orarle, también con el propósito de obtener de Él bienestar ya en esta vida, esto es, palpables beneficios materiales.²⁴⁴ Con ello, Salviano asume plenamente la religiosidad del *do ut des* que sus interlocutores manejaban. Para probar la veracidad de su afirmación, presenta una serie de ejemplos veterotestamentarios que muestran cómo Dios ejerce ya en la Tierra su justicia, penalizando al pecador y recompensado al justo, en ocasiones, con beneficios “terrenales”: Adán, castigado por su prevaricación con la expulsión del Paraíso;²⁴⁵ Caín, sancionado por el asesinato de su hermano Abel;²⁴⁶ Noé, salvado en atención a su virtud de la punición que eliminó al resto de la humanidad pecadora;²⁴⁷ Abraham, recompensado por Dios en atención a sus méritos –calibrados en infinidad de pruebas– con riquezas y honores;²⁴⁸ Sodoma y Gomorra, juzgadas y castigadas por Dios, siendo librado de su destrucción el justo Lot;²⁴⁹ o las plagas que azotaron al pueblo de Egipto como castigo por la obstinación del faraón en no dejar partir al pueblo de Dios guiado por Moisés.²⁵⁰

Esta serie de *exempla* bíblicos del ejercicio de la providencia divina sobre la Tierra coinciden en buena medida con los presentados por el *CdP* –aunque ciertamente Salviano amplía la lista–;²⁵¹ es posible, incluso, que el marsellés se inspirara en nuestro poema para

²⁴² SALVIANVS MASS., *De gub. Dei* 1, 3, 13-14.

²⁴³ ID., *De gub. Dei* 1, 4, 18; en ID., *De gub. Dei* 2, 2, 6, Salviano declara que la economía del gobierno divino del mundo consiste en la administración de justicia, tratando a cada individuo según lo merece.

²⁴⁴ ID., *De gub. Dei* 1, 5, 22-3.

²⁴⁵ ID., *De gub. Dei* 1, 6, 27-8.

²⁴⁶ ID., *De gub. Dei* 1, 6, 30. A propósito del asesinato del justo Abel, ejemplo de tantos santos que también en época contemporánea sufrían males y vejaciones, Salviano señala que la razón humana no puede explicar el motivo por el que Dios permitió que aconteciera: como afirma el autor del *CdP* a propósito de las penurias sufridas por José (el hijo de Jacob), el presbítero de Marsella reconoce que hay un aspecto inescrutable, inaccesible a la comprensión humana, en el gobierno divino del mundo; *cf.*, en este mismo sentido, ID., *De gub. Dei* 3, 1, 2-3.

²⁴⁷ ID., *De gub. Dei* 1, 7, 31-3.

²⁴⁸ ID., *De gub. Dei* 1, 8, 35.

²⁴⁹ ID., *De gub. Dei* 1, 8, 37-8.

²⁵⁰ ID., *De gub. Dei* 1, 9, 40-2.

²⁵¹ El de Marsella añade los episodios del castigo de Israel por su veneración del becerro de oro (ID., *De gub. Dei* 1, 11, 48, *cf. Ex.* 32, 35); el castigo ordenado por Yahvé al hijo blasfemo de una israelita y un egipcio (episodio narrado en *Lev.* 24, *vide* SALVIANVS MASS., *De gub. Dei* 1, 9, 49); el castigo de

fundamentar en estos episodios escriturísticos su argumentación en defensa del gobierno divino del mundo. Sea como fuera, para Salviano estos *exempla* son siempre manifestación de una providencia identificada con el juicio divino de la conducta moral de los hombres ya sobre la Tierra, castigando al pecador y premiando –con beneficios de orden estrictamente material, como en el caso de Abraham– a los justos. En cambio, el *CdP* los presenta como testimonio de una *cura Dei* expresada de muy distintos modos y orientada siempre a conducir al hombre a la fe y a la rectitud moral –en la perspectiva del Juicio Final–: en efecto, nuestro poeta afirma que, en ocasiones, Dios juzga ya sobre la Tierra a los hombres –como en el caso de la humanidad aniquilada por el Diluvio–, mostrándoles así el criterio de justicia vigente en el día del Juicio; pero en muchos otros casos pospone el ejercicio de su justicia para dar una oportunidad de corrección al pecador, o prueba a sus justos para calibrar la fortaleza de su fe y para enseñar a los hombres a desdeñar los bienes terrenales en favor de los eternos, amén de eliminar en ellos el temor a la muerte física. Aunque algunos de estos puntos no faltan en Salviano,²⁵² la idea de providencia como ejercicio de la justicia divina sobre la Tierra se enseñorea finalmente de su discurso.

A partir de este concepto de *gubernatio Dei*, Salviano explica la deplorable situación social, económica y política de la Galia de su tiempo como resultado del juicio divino a la pecaminosidad general de los galos. Pese a proclamarse depositarios de la fe ortodoxa, su incumplimiento de los mandatos de Cristo no les hacía dignos del nombre de cristianos y sí merecedores de la sentencia de culpabilidad que Dios había ejecutado sobre ellos.²⁵³ Debemos tener presente que el concepto de providencia que Salviano maneja condicionará y determinará en gran medida su severo juicio sobre la sociedad galorromana de su tiempo: el presbítero marsellés entiende la dirección divina de la Historia según el esquema “conducta moral del hombre / juicio divino / ejecución de la sentencia (premio o castigo) ya en este mundo”. A partir de este principio interpretará el declive del Imperio frente al empuje de los pueblos bárbaros como el resultado de la sentencia condenatoria que Dios ha dictado contra Roma –una de las características más llamativas del discurso de Salviano es que en él el objeto de la providencia divina son casi siempre grandes colectividades humanas y entidades políticas como “Roma” o

María, mujer de Aarón que criticó a Moisés y que fue castigada por Dios con la lepra (ID., *De gub. Dei* 1, 11, 53-4, cf. *Num.* 12, 8-15); el castigo de Nabal, el que ultrajó al rey David (SALVIANVS MASS., *De gub. Dei* 2, 3, 13, uide 1 *Sam.* 25); o el del rey David por haber asesinado a Urías el Jeteo (SALVIANVS MASS., *De gub. Dei* 2, 4, 16, cf. 2 *Sam.* 12, 9-12). Nótese que todos estos ejemplos son seleccionados por Salviano por su carácter probativo de que ya en la Tierra Dios ejecuta su sentencia sobre el pecador.

²⁵² Salviano subraya, por ejemplo, que Dios prorrogó el castigo de Sodoma y Gomorra o el del faraón y el pueblo de Egipto en espera de su conversión (SALVIANVS MASS., *De gub. Dei* 1, 8, 39; ID., *De gub. Dei* 1, 9, 41).

²⁵³ ID., *De gub. Dei* 4, 1, 1. Acerca de lo que el verdadero *christianus* es para Salviano, uide *supra*, I. 4. 2.

“las naciones germánicas”, no el hombre tomado en su individualidad—. ²⁵⁴ Una vez constatado que el Imperio ha sido declarado culpable, Salviano buscará el pecado que ha cometido la sociedad romana –siempre tomada en su conjunto– para merecer esta sentencia, y lo hallará en su pertinaz transgresión de la ley divina. Por ello, sin negar que el análisis salviano de las injusticias de la sociedad romana de su tiempo pueda ser en muchos casos profundo y fundamentado –como han defendido algunos autores–, éste no puede entenderse sin el marco teológico que lo condiciona: a la luz de la dureza del castigo divino, Salviano tenderá a multiplicar y exagerar la magnitud de las faltas de los romanos de su tiempo

Según el presbítero de Marsella, la Galia de su tiempo era un compendio de todas las impiedades concebibles, de todas las transgresiones de los mandatos divinos, el primero y principal el precepto de caridad que ordena al hombre amar a Dios sobre todas las cosas y al prójimo como a sí mismo, que sus compatriotas, prestos al odio y a la ira, no respetaban. ²⁵⁵ Ni siquiera los más sencillos mandamientos de Cristo serían cumplidos por los galorromanos, dados al juramento y a la maldición, ²⁵⁶ a la envidia, ²⁵⁷ o a la queja. ²⁵⁸ De esta denuncia más o menos genérica, Salviano pasa a una crítica concreta de la impiedad dominante en las pautas de conducta de diferentes sectores sociales: la vida de los comerciantes (*negotiatores*) no es otra cosa que fraude y perjurio; la de los curiales, injusticia; la de los *officiales* públicos, calumnia; y la de los soldados, rapiña. ²⁵⁹ El de Marsella censura asimismo distintas reminiscencias del paganismo presentes en la sociedad galorromana y especialmente el favor de que gozaban los espectáculos clásicos romanos. ²⁶⁰ A juicio de Salviano, la asistencia de los cristianos a los *ludi*

²⁵⁴ Acertadamente ha señalado D. Lambert (1999), p. 121, que en el *De gubernatione* no hay ejemplos de individuos particulares –al margen de los *exempla* escriturísticos, matizamos nosotros– cuya conducta personal sea el objeto del castigo o la recompensa de Dios: en el discurso de Salviano, el objeto de la providencia divina son casi siempre grandes colectivos humanos, pueblos y estados.

²⁵⁵ SALVIANVS MASS., *De gub. Dei* 3, 2, 12-3; ID., *De gub. Dei* 3, 6, 22-4.

²⁵⁶ ID., *De gub. Dei* 3, 8, 31.

²⁵⁷ ID., *De gub. Dei* 3, 8, 33.

²⁵⁸ ID., *De gub. Dei* 3, 8, 36.

²⁵⁹ ID., *De gub. Dei* 3, 10, 50; a propósito de los *negotiatores*, en ID., *De gub. Dei* 4, 14, 69, Salviano ataca particularmente a los comerciantes sirios; en ID., *De gub. Dei* 5, 4, 18, Salviano vuelve a arremeter contra los curiales; la diatriba de Salviano contra éstos se centra en su implicación en el sistema de recaudación de impuestos del estado romano, cuya injusticia es particularmente criticada por el presbítero marsellés. En concreto, Salviano acusa a los curiales de desviar los ingresos públicos a sus arcas privadas. En este sentido, el testimonio del marsellés parece estar en contradicción con toda aquella documentación tardoimperial que apunta a que la participación de los curiales en el sistema de recaudación de impuestos les era particularmente gravosa, dada la obligación que tenían de responder, con sus propios bienes, de aquellos tributos fijados por el estado que no habían podido recaudar de los contribuyentes. Pero una buena visión de conjunto de toda la evidencia documental disponible relativa a esta cuestión puede obtenerse de S. Costanza (2005), pp. 65-91. Respecto a la acusación de “rapiña” contra los soldados, son de sobras conocidos los problemas que podían provocar a los pequeños campesinos del Imperio las requisiciones –legales o ilegales– de productos agrícolas, animales de carga, etc. destinadas al ejército.

²⁶⁰ SALVIANVS MASS., *De gub. Dei* 6, 2, 11ss. Según atestigua el mismo Salviano, sin embargo, en su época los espectáculos habrían entrado en Galia en una fase de franca decadencia, como consecuencia de las guerras bárbaras y del consecuente deterioro económico. Siempre según el presbítero marsellés, en Maguncia, Colonia o Tréveris, ciudades devastadas o que habían pasado a manos bárbaras, así como en la

supone un verdadero acto de apostasía, una transgresión de la promesa realizada en la confesión del símbolo bautismal de renunciar al diablo y a su pompa –de la que eran parte el anfiteatro, el circo y el teatro–.²⁶¹

Pero el objetivo principal de la diatriba de Salviano contra la sociedad galorromana son sus clases más elevadas: de los *nobiles* el presbítero afirma que una amplia mayoría –pues el marsellés se preocupa, prudentemente, de eximir a algunos aristócratas de sus ataques–²⁶² son impúdicos o asesinos,²⁶³ siendo así que su inmoralidad supera ampliamente a la de los esclavos.²⁶⁴ Es particularmente en el ejercicio del poder político, que les es privativo, donde se expresa la corrupción moral de los nobles: la venalidad de los cargos públicos –Salviano centra su crítica en la prefectura del pretorio– llevaba a muchos aristócratas a “recuperar la inversión” con la rapiña fiscal, en detrimento de las clases sociales menos favorecidas,²⁶⁵ un tema, el de la

mayor parte de las Galias y de Hispania, el declive económico y su impacto en el erario público –y no la falta de aficionados– habría acabado con teatro, anfiteatro y circo. *Vide ID., De gub. Dei* 6, 7, 39-8, 43. En Roma y Rávena, sin embargo, el público aún abarrotaba el circo y el teatro, *uide ID., De gub. Dei* 6, 9, 49.

²⁶¹ *ID., De gub. Dei* 6, 6, 31-4. Salviano recuerda en este sentido que los espectáculos romanos estaban consagrados a distintas divinidades del panteón pagano: en los teatros se veneraba a Venus, a Neptuno en los circos y a Marte en el anfiteatro. El cristiano que asistía a ellos, por consiguiente, participaba en un culto idolátrico. *Vide ID., De gub. Dei* 6, 11, 60-1.

²⁶² *ID., De gub. Dei* 4, 3, 17; *ID., De gub. Dei* 4, 6, 27.

²⁶³ *ID., De gub. Dei* 3, 10, 55. En *ID., De gub. Dei* 4, 5, 23, Salviano afirma que los nobles cometen crímenes en la confianza de que éstos restarán impunes; recuérdese, en este sentido, la referencia en el *CdP* al nefasto funcionamiento de la estructura judicial romana –presentado como ejemplo de la falta de una *iustitia Dei* que gobierne el mundo–. Respecto a la impudicia nobiliaria, el de Marsella censura particularmente la costumbre de muchos nobles de mantener relaciones sexuales con sus esclavas, en muchos casos al margen de su legítimo matrimonio (*uide ID., De gub. Dei* 4, 5, 25-6). Como hemos visto a propósito de la biografía de Paulino de Pella –quien, siendo joven, tuvo un hijo de una esclava–, en muchas familias senatoriales cristianas se daba una amplia tolerancia a este tipo de relaciones: la moral aristocrática, de clase, se imponía a la cristiana.

²⁶⁴ *ID., De gub. Dei* 4, 3, 18-9. A propósito del trato dado a los *serui* en el *De gubernatione*, S. Costanza ha señalado acertadamente que en Salviano no hay una idealización del esclavo: el de Marsella no niega que en ellos se dé depravación moral, pero la gravedad de ésta se atenúa en comparación con la inmoralidad en la que viven los nobles, dado que para Salviano un crimen es más grave cuanto más elevada es la escala social a la que pertenece el criminal. El noble, situado en la cúspide de la pirámide social romana, está sometido a una mayor exigencia en su conducta. *Vide S. Costanza (2006), pp. 89-90.*

²⁶⁵ SALVIANVS MASS., *De gub. Dei* 4, 4, 21, donde Salviano señala el negativo impacto económico que la presión fiscal habría tenido sobre las provincias de Hispania, África y Galia –en este último caso, Salviano prudentemente exime de corrupción a algunos prefectos–. El presbítero de Marsella denuncia en estos pasajes el fenómeno del *suffragium*. En el Bajo Imperio, este término aludía en principio a la mediación ante el emperador de un alto cargo del *comitatus* a favor de un determinado individuo, para el que se solicitaba un cargo administrativo (un vicariato o un gobierno provincial, generalmente). El sistema se corrompió rápidamente, derivando en una auténtica “venta de cargos”: el interesado pagaba con tierras o en metálico a los personajes con ascendencia sobre el emperador para que éstos le recomendaran para un cargo en la milicia civil. De acuerdo con Zósimo, ya en época de Teodosio I los eunucos cercanos al emperador se entregaban a este “comercio”; en el año 439 –en una fecha no lejana a la de composición del *De gubernatione*–, una *constitutio* imperial (conservada en el *Codex Iustinianus*) impone a los gobernadores provinciales un juramento conforme no habían pagado nada a nadie para obtener su *dignitas*. Siendo una práctica oficialmente condenada, los emperadores la toleraron ampliamente, porque era una vía de enriquecimiento de los miembros de su *entourage* –en época de Justiniano, sin embargo, el *suffragium* enriquecía directamente las arcas imperiales–. Siendo altos los

injusticia latente en el sistema tributario del Imperio, ampliamente tratado por el presbítero.²⁶⁶ Para Salviano, constituye un testimonio revelador de la impiedad dominante en una sociedad que mayoritariamente sólo de nombre era cristiana el desprecio social sufrido por muchos nobles que, *conuersi ad Deum*, habían renunciado a sus riquezas y a su antiguo modo de vida.²⁶⁷ A tenor de lo afirmado por Salviano, muchos galos cristianos no se distanciaban demasiado, en cuanto a su incomprensión y desprecio por el fenómeno monástico, de un noble galorromano, éste pagano, como Rutilio Namaciano. De cualquier modo, la Iglesia católica no sale indemne de la diatriba salviana: el de Marsella censura a los sacerdotes que callan ante la injusticia que reina en el Imperio –insiere este dardo en el marco de su acusación contra el funcionamiento del sistema fiscal– por un estudiado cálculo de intereses, por una inmoral componenda con el poder político y económico.²⁶⁸ En realidad, Salviano sólo exime de su diatriba –prudentemente– a los emperadores.²⁶⁹

Uno de los argumentos antiprovidencialistas a los que Salviano se vio obligado a dar respuesta estaba íntimamente relacionado con la suerte del Imperio Romano como entidad política en Galia y con la crisis de una ideología que los obispos e intelectuales del *Imperium Christianum* habían venido forjando y divulgando desde Constantino. Quienes dudaban de la providencia divina no podían entender que ésta permitiera que los romanos, católicos, estuvieran siendo derrotados por los bárbaros, siendo éstos paganos o herejes arrianos: *si ergo, inquit, respicit res humanas Deus, si curat, si diligit, si gubernat, cur nos infirmiores omnibus gentibus et miseriores esse permittit? Cur uinci a barbaris patitur? Cur iuri hostium subiugari?*²⁷⁰ La vieja teología política forjada por Eusebio de Cesarea, que había defendido el

precios a pagar por un cargo en la administración imperial, el beneficiario debía recuperar ilícitamente la inversión –Jones ha calculado que, en época de Justiniano, por un gobierno de la provincia *Phoenice Libanensis* se pagaba el doble que el salario anual percibido por el gobernador–. Las vías para esta recuperación eran diversas: recaudar más impuestos que los fijados para una provincia –y apropiarse del excedente–, prevaricación en las funciones judiciales –lo que, entre otros factores, explica las constantes denuncias de los autores de la época, Salviano y el *CdP* entre ellos, contra la corrupción judicial–, etc. Acerca de esta amplia cuestión, *uide* A.H.M. Jones (1964), v. 1, pp. 391-401.

²⁶⁶ *Vide*, por ejemplo –además del pasaje citado en la nota anterior–, SALVIANVS MASS., *De gub. Dei* 4, 6, 30-1; ID., *De gub. Dei* 5, 4, 17. Sobre el fundamento histórico de la denuncia salviana del carácter radicalmente injusto y opresivo del sistema fiscal tardoimperial y de su incidencia negativa en la economía de los sectores más débiles de la sociedad, los *humiliores*, *cf.* S. Costanza (2005), pp. 74-91. El trabajo de Costanza se insiere en una línea historiográfica que tiende a revalorizar el testimonio de Salviano acerca de la crisis de la sociedad romana de su tiempo; el marsellés, más allá del estricto rigorismo moral que orienta su discurso, nos ofrecería una visión en modo alguno deformada de la realidad de la época. En la línea representada por Costanza se insieren también los estudios sobre Salviano de J. M. Blázquez, quien considera excelente y de “gran finura” el análisis salviano de la situación económica y social en el Bajo Imperio (*uide*, por ejemplo, J. M. Blázquez [1985], pp. 157-82). *Cf.* en este sentido las consideraciones que hemos hecho *supra*.

²⁶⁷ SALVIANVS MASS., *De gub. Dei* 4, 7, 33.

²⁶⁸ ID., *De gub. Dei* 5, 5, 19-20.

²⁶⁹ *Vide*, por ejemplo, ID., *De gub. Dei* 5, 11, 59.

²⁷⁰ ID., *De gub. Dei* 4, 12, 54. Los bárbaros que estaban subyugando a las provincias occidentales del Imperio, tal y como reseñará más tarde Salviano, eran herejes –arrianos– como los godos o vándalos; o

rol providencial jugado por el Imperio Romano para la expansión de la fe cristiana y la idea de un Dios que velaba por el mantenimiento del orden romano-católico y por la fortuna militar de sus fieles emperadores –según el principio del *do ut des*–, se veía ahora cuestionada por el declive de Roma en Occidente. La respuesta que Salviano ofreció ante esta nueva situación revisa la teología política eusebiana y le da una nueva orientación, manteniendo sin embargo el principio del *do ut des* como esquema interpretativo de la nueva realidad política. Ésta sería, según el presbítero marsellés, el resultado del juicio divino –un juicio divino, insistimos, del que son objeto entidades políticas y no individuos concretos–: si los romanos estaban siendo derrotados es porque eran, en cuanto a su respeto a los mandatos de Dios, peores que los bárbaros, siendo de este modo justo que éstos, que estaban infinitamente más cerca de los valores cristianos que los romanos, fueran entonces objeto del favor divino.

Salviano, obviamente, no cuestiona que sean los miembros romanos de la Gran Iglesia los depositarios de la verdadera fe: no lo son ni los bárbaros paganos ni los herejes. Pero ello agrava aún más la culpabilidad romana, porque conociendo la verdadera ley divina la transgreden, mientras que los bárbaros son menos culpables de sus pecados, en tanto que no son conscientes de que éstos suponen una transgresión de una ley que ignoran –o de la que poseen una versión falseada, como es el caso de los herejes–;²⁷¹ más aún, con la desvergüenza de sus vidas los “católicos nominales” galorromanos desacreditan el nombre de Cristo, lo cual incrementa su

paganos, como los sajones, francos o hunos. *Vide ID., De gub. Dei* 4, 13, 61: *duo enim genera in omni gente omnium barbarorum sunt, id es aut haeticorum aut paganorum*; *ID., De gub. Dei* 4, 14, 67.

²⁷¹ *ID., De gub. Dei* 4, 13, 64; *ID., De gub. Dei* 4, 14, 68-70; *ID., De gub. Dei* 6, 2, 9.; *ID., De gub. Dei* 7, 1, 1. Salviano fundamenta este principio en *Rom.* 3, 19 y *Rom.* 4, 15 (SALVIANVS MASS., *De gub. Dei* 4, 16, 78). A propósito de los bárbaros herejes, Salviano señala que no poseen la misma ley que los católicos, porque sus libros sagrados han sido interpolados y traducidos tendenciosamente en sentido arriano (alusión a la traducción de parte de las Escrituras al germánico por Ulfila, *uide ID., De gub. Dei* 5, 2, 6); para mayor oprobio de los romanos, los bárbaros herejes profesan una doctrina, el arrianismo, que es el fruto de un magisterio romano pervertido (*de Romani magisterii prauitate*), lo cual revierte en mayor culpa para los romanos (*uide ID., De gub. Dei* 5, 3, 14; acerca de la responsabilidad romana en el arrianismo de los bárbaros, *uide* asimismo OROSIVS, *Hist.* 7, 33, 19, quien subraya la perversidad de Valente al enviar predicadores arrianos a los godos que, humildemente, habían solicitado del emperador obispos que les instruyeran en la ley divina –por justo juicio de Dios, los godos quemaron vivo en Adrianópolis al emperador cuya perversidad, aunque ellos no lo supieran, les iba a condenar al fuego eterno del Infierno, castigo de la herejía que profesaban–; sobre la historicidad de la misión arriana enviada por Valente, *cf.* R. W. Mathisen [1997], p. 677, quien señala que, aunque podría tratarse de una alusión anacrónica a la misión de Ulfila, podría tener una base cierta porque es coherente con la bien atestiguada *praxis* imperial de enviar obispos a grupos de bárbaros). Debemos señalar asimismo que en Salviano la categoría de “herético” tiene un valor bastante permeable: el romano que se proclama depositario de la fe ortodoxa no puede reprochar a los bárbaros su fe herética si no lleva una vida plenamente acorde con la ley moral divina, pues vivir transgrediendo ésta es llevar una vida “herética”. *Vide SALVIANVS MASS., De gub. Dei* 7, 11, 47: *et ideo quid prodesse nobis praerogatiua illa religiosi nominis potest, quod nos catholicos esse dicimus, quod fideles esse iactamus, quod Gothos ac Wandalos haeretici nominis exprobratione despiciamus, cum ipsi haeretica prauitate uiuamus?* En el esquema providencialista interpretativo de la historia contemporánea defendido por Salviano, como veremos, Dios prefiere –y recompensa– la virtud del hereje bárbaro a la fe del romano inmoral.

culpabilidad porque en cierto modo alejan de Él a los paganos.²⁷² De cualquier modo, según Salviano, aun si se juzga a romanos y bárbaros con una misma vara de medir, estos últimos se muestran mucho más respetuosos con los mandamientos divinos que los primeros –pese a no carecer de vicios–,²⁷³ lo que les ha hecho merecedores –dentro del esquema salviano del *do ut des*– del favor divino. Los bárbaros de una misma nación dan fe de una unión, de un amor fraternal entre ellos –acorde con el precepto evangélico de la caridad– que no se constata en absoluto entre los romanos, entre quienes la opresión de unos sobre otros es norma –ejemplo paradigmático de ello sería la actitud de los exactores fiscales, tendentes a la rapiña en beneficio propio, mientras que entre los bárbaros no se constatarían tales abusos–.²⁷⁴ Ello habría conducido a muchos romanos a buscar refugio entre los pueblos bárbaros, en quienes buscaban la *Romana humanitas* que ya no podían encontrar en el Imperio, donde regía la *barbara inhumanitas*;²⁷⁵ o a engrosar las filas de los *bacaudas*,²⁷⁶ hechos que atestiguaban que la ciudadanía romana, en otro tiempo estimada y deseada, era entonces repudiada.²⁷⁷ La superioridad moral del bárbaro respecto al romano se manifestaba asimismo en otros aspectos,

²⁷² ID., *De gub. Dei* 4, 17, 81. Como prueba de ello, Salviano señala que algunos prisioneros bárbaros paganos habían revelado a sus captores la pésima imagen que tenían de los ritos cristianos: creían que éstos conllevaban prácticas incestuosas de madres con sus hijos y el sacrificio ritual de niños para ser devorados (cf. ID., *De gub. Dei* 4, 17, 85). Reaparecen de este modo en la Galia del siglo V las viejas calumnias que los paganos habían divulgado respecto al cristianismo en los primeros tiempos de la Iglesia, recogidas y refutadas, por ejemplo, en el *Apologeticum* de Tertuliano. Estamos ante un precioso testimonio de la propaganda anticristiana en el seno de las poblaciones bárbaras paganas, presumiblemente intensificada al penetrar estos pueblos en el seno del Imperio. Salviano, sin embargo, aprovecha tales calumnias para integrarlas en su diatriba contra la inmoralidad de los católicos galorromanos, en la que habrían encontrado inspiración.

²⁷³ En uno de esos ejercicios de gallinácea etnografía recreativa al que son tan proclives nuestras fuentes clásicas, Salviano afirma que los godos son pérfidos, aunque púdicos; los alanos no son tan púdicos, pero son menos pérfidos; los francos son mentirosos, pero hospitalarios; los sajones, crueles pero de admirable castidad. A juicio del presbítero de Marsella, sin embargo, en los romanos norteafricanos no se da ninguna de estas virtudes y sí todos los vicios. *Vide* ID., *De gub. Dei* 7, 15, 64.

²⁷⁴ ID., *De gub. Dei* 5, 4, 15-7; ID., *De gub. Dei* 5, 8, 36.

²⁷⁵ ID., *De gub. Dei* 5, 5, 21. Esta idea ya aparece en Orosio, quien señala que muchos hispanorromanos preferían vivir parca aunque libremente entre los bárbaros que soportar la dureza del sistema fiscal romano (OROSIVS, *Hist.* 7, 41, 7).

²⁷⁶ SALVIANVS MASS., *De gub. Dei* 5, 5, 22-6, 25, pasaje en el que se vincula directamente al fenómeno *bacauda* con la opresión del sistema fiscal romano, la cual explicaría también la extensión del patrocinio (ID., *De gub. Dei* 5, 8, 38-9, 45). Sobre el fenómeno *bacauda* en la Galia del siglo V –un tema que ha hecho correr ríos de tinta–, cf., entre otras muchas, las interpretaciones de E. A. Thompson (1952), pp. 16-21; R. van Dam (1985), pp. 25-56; J. F. Drinkwater (1992), pp. 208-17. En general, podemos decir que, dada la parquedad de la información que nos proporcionan las fuentes de la época, la historiografía ha recurrido a distintos modelos teóricos interpretativos para abordar el estudio del fenómeno *bacauda*. Éste ha sido considerado desde una revuelta armada contra los grandes terratenientes, protagonizada por pequeños campesinos desposeídos de sus tierras y esclavos fugitivos, a un movimiento orquestado por las élites económicas y sociales locales que tendría por objetivo consolidar sus ámbitos de poder frente a la autoridad del gobierno central. Hay que decir que, a menudo, estos estudios y estas propuestas interpretativas adolecen, precisamente, de una escasa atención a las fuentes, por precarias que éstas sean (tal es el caso del estudio de Drinkwater citado en esta nota, por ejemplo).

²⁷⁷ SALVIANVS MASS., *De gub. Dei* 5, 5, 22: *itaque nomen ciuium Romanorum aliquando non solum magno aestimatum sed magno emptum nunc ultro repudiatur ac fugitur, nec uile tantum sed etiam abominabile paene habetur.*

como en el hecho de que entre aquellas naciones no se diera la afición a unos espectáculos que, según Salviano, embrutecían a los cristianos galorromanos.²⁷⁸

Dentro del esquema interpretativo salviano, los bárbaros son el instrumento del que la providencia divina se sirve para corregir al pueblo romano y tratar de imponerle el respeto a su ley. Sin embargo, los romanos han optado por perseverar en el pecado: tras el saqueo del 410, los ciudadanos de la *Vrbs* no han corregido sus vidas, como tampoco los africanos tras la ocupación vándala,²⁷⁹ ni mucho menos los galos, de cuya terquedad serían paradigma los ciudadanos de Tréveris, quienes, tras haber visto como su ciudad era ocupada por tres veces por los ejércitos bárbaros, seguían entregándose a la gula, a la lascivia y a toda suerte de inmoralidad, hasta el punto de que en su penosa situación aún se atrevieron a reclamar del emperador la restauración de los espectáculos circenses.²⁸⁰

Siendo así las cosas, si las provincias más ricas y fértiles del Imperio Romano occidental habían caído en manos de los bárbaros había sido, según Salviano, por justo juicio de Dios, que premiaba con el dominio político sobre ellas a pueblos cuya moralidad era muy superior a la de los romanos. Ejemplo de ello sería Aquitania, tierra de fertilidad y riqueza proverbiales, dones por los que sus habitantes hubieran debido dar gracias a Dios; éstos, por el contrario, se habrían revelado como extremadamente viciosos –excepción hecha de algunos insignes aquitanos como Paulino de Nola, originario de Burdeos–,²⁸¹ hasta tal punto que, aun viviendo en el exilio y la miseria (Salviano alude a refugiados aquitanos en Marsella), o bien entre los ocupantes godos, perseveraban en su conducta depravada.²⁸² Por ello, Dios había entregado la fértil Aquitania a los godos, cuya moralidad –el presbítero destaca particularmente de este pueblo su “puritanismo” sexual– era infinitamente superior a la de los romanos aquitanos.²⁸³ La misma interpretación providencial da Salviano a la ocupación vándala de las provincias romanas

²⁷⁸ ID., *De gub. Dei* 6, 7, 35. Salviano afirma en este pasaje que, aunque las naciones bárbaras paganas fueran también aficionadas a los espectáculos, su falta sería menor que la de los católicos galorromanos, puesto que aquellas gentes no estarían faltando a la promesa del símbolo bautismal de renunciar a la *pompa diaboli* que sí habían formulado los católicos.

²⁷⁹ ID., *De gub. Dei* 6, 12, 67-8. Como testimonio de la pertinacia africana en el pecado, Salviano comenta que, durante los asedios vándalos de Cirta o Cartago, en el interior de las murallas sus habitantes seguían entregándose a las locuras del teatro y del circo (ID., *De gub. Dei* 6, 12, 69).

²⁸⁰ Por tal perseverancia en la inmoralidad, los ciudadanos de Tréveris se hicieron merecedores de una cuarta –y a juicio de Salviano ya definitiva– ocupación y destrucción. *Vide* ID., *De gub. Dei* 6, 13, 72-15, 89. El presbítero de Marsella se presenta en estos pasajes como testimonio directo de los hechos que narra.

²⁸¹ *Vide* ID., *De gub. Dei* 7, 3, 14: *exceptis tamen perpaucais ferme sanctis atque insignibus uiris, qui, ut quidam de numero ipsorum ait, “sparsis redemerunt crimina nummis”*. Esta última frase es una cita de un pasaje de la epístola 32 de Paulino de Nola, en la que el poeta de origen aquitano habla de sí mismo en estos términos.

²⁸² ID., *De gub. Dei* 7, 2, 8-5, 22. En relación a este pasaje, *vide infra*, V. 2. 2.

²⁸³ ID., *De gub. Dei* 7, 6, 24-5.

norteafricanas.²⁸⁴ Excepción hecha, de nuevo, de algunos pocos buenos cristianos (monjes), la población romana de África es descrita por el presbítero marsellés como un compendio de vicios.²⁸⁵ Provincia enriquecida por su comercio,²⁸⁶ sus habitantes se caracterizarían, además de por su pertinaz afección a determinados cultos paganos –como el de la *dea Caelestis*–,²⁸⁷ por su impudicia. Cartago era para Salviano el paradigma de la corrupción moral, repleta de prostíbulos, desviados sexuales, travestidos..²⁸⁸ en esta ciudad, los monjes eran objeto de desprecio social, escarnio y odio, en tanto en cuanto con la integridad de su conducta parecían reprochar al resto de ciudadanos su total carencia de virtudes morales cristianas.²⁸⁹ Toda esta situación habría acabado tras la ocupación vándala. Según Salviano, Dios entregó las provincias

²⁸⁴ Con anterioridad a las provincias africanas, Hispania había sufrido el azote vándalo. La interpretación que Salviano da a este hecho es la misma que aplicará al caso africano: la inmoralidad hispana –su proverbial lascivia– ha sido castigada por un pueblo, el vándalo, moralmente sano –casto– y por ello “adoptado” por Dios como instrumento de castigo. *Vide ID., De gub. Dei 7, 7, 26-7.* Salviano evoca asimismo el paso devastador de los vándalos por las Galias; en este caso, el progresivo avance de los vándalos por las provincias galas (*Germania I, Belgica, Aquitania* y finalmente la práctica totalidad del territorio galo habrían sufrido sus consecuencias) habría sido ordenado por la providencia con el objetivo de que los habitantes de cada provincia, al constatar las penurias sufridas por sus vecinos y tras interpretarlas como el castigo a sus vicios, dispusieran de tiempo para corregirse y evitar sufrir pareja ira divina (*ID., De gub. Dei 7, 12, 50*).

²⁸⁵ *ID., De gub. Dei 7, 14, 58: exceptis enim paucissimis Dei seruis quid fuit totum Africae territorium quam domus una uitiorum?* La dureza del ataque salviano contra la corrupción moral africana podría explicarse por el hecho de que Marsella y las tierras provenzales habían acogido a un buen número de romanos africanos –fundamentalmente nobles y eclesiásticos– exiliados tras la ocupación vándala de sus provincias, iniciada en el 429 y culminada *de facto* en el 439 tras la toma de Cartago. Acerca de los exiliados norteafricanos en diferentes regiones del Imperio, *uide VICTOR VIT., Hist. pers. Afric. prou. 1, 15; LEO I, Tract. 16, 5* (en la que el obispo romano refiere el incremento de la comunidad maniquea romana por el ingreso en su seno de un buen número de correligionarios exiliados debido a la *aliamur regionum perturbatio*, probable referencia a África). Es probable que muchos de estos refugiados norteafricanos –junto a sus compañeros de desgracias aquitanos, acerca de cuya presencia en Marsella *uide infra, V. 2. 3*– se constituyeran en portavoces de las dudas acerca de la *gubernatio Dei*, a las que Salviano se propuso dar respuesta presentando la indignidad de su conducta moral como explicación de sus desdichas –recuérdese en este sentido que el *De gubernatione Dei* es, probablemente, fruto de la reelaboración de una serie de homilias predicadas al pueblo, incluyendo a estos exiliados–.

²⁸⁶ SALVIANVS MASS., *De gub. Dei 7, 14, 60*.

²⁸⁷ Salviano señala que en el culto cartaginés de la *dea Caelestis* –el nombre romanizado de la Tanit fenicia– participaban no sólo los paganos, sino también muchos cristianos, particularmente de familias aristocráticas, que creían compatible la fe en Cristo con su adoración a la *dea*, *uide ID., De gub. Dei 8, 2, 9-3, 15*. En su *De ciuitate Dei*, Agustín censura la inmoralidad que caracterizaba a las fiestas en honor de la *uirgo Caelestis*, de las que él mismo fue testigo en Cartago y en las que participaban, según su relato, meretrices, mimos y actrices que representaban actos obscenos (*cf. AVGVSTINVS, De ciu. Dei 2, 26*). Según el testimonio de Quodvultdeo de Cartago, sin embargo, el templo de la *dea* llevaba largo tiempo cerrado y presentaba un estado de abandono cuando el obispo cartaginés Aurelio lo consagró como iglesia cristiana –hecho del que el joven Quodvultdeo fue testigo ocular– en la Pascua del 399 o del 408; durante el imperio del augusto Constancio y de Gala Placidia, sin embargo, el tribuno y *procurator domus regiae* Vrsus –un ferviente católico, *cf. PLRE II, pp. 1192-3, Vrsus 4*– arrasó el viejo templo reconvertido en basílica cristiana –según Quodvultdeo, para responder de este modo a los paganos que afirmaban que un oráculo de la *dea Caelestis* anunciaba la recuperación del templo para el culto pagano– y convirtió la zona en un cementerio (QVODVULTDEVS, *De prom. et praed. Dei 3, 38, 44*; sobre toda esta cuestión, *uide C. Buenacasa [2000], pp. 564-5*). La referencia de Salviano al culto de la *dea Caelestis* debe interpretarse, por consiguiente, como una referencia erudita a las viejas prácticas paganas en Cartago.

²⁸⁸ SALVIANVS MASS., *De gub. Dei 7, 16, 69-19, 83*. La descripción que Salviano ofrece en estos pasajes de la licenciosidad cartaginesa es ciertamente minuciosa.

²⁸⁹ *ID., De gub. Dei 8, 4, 19-5, 24*.

africanas, las más ricas del Imperio, a los vándalos, que no eran en absoluto el pueblo bárbaro militarmente más poderoso, para demostrar que no recompensa en la Tierra a la fuerza militar, sino a la rectitud moral.²⁹⁰ Lejos de dejarse seducir por los placeres africanos, los vándalos habrían promulgado una legislación moral de inspiración cristiana alabada por Salviano: cierre de los prostíbulos, imposición del matrimonio a las prostitutas, prohibición de la homosexualidad...²⁹¹ De este modo, Salviano presenta a los vándalos como el instrumento del que la providencia divina se habría servido para imponer la ley moral cristiana en las corruptas provincias romanas norteafricanas.

Las penetraciones bárbaras en el seno del Imperio Romano de Occidente y el progresivo declive de éste como entidad política dieron lugar a que muchos intelectuales católicos romanos se cuestionaran las bases de la teología política forjada por Eusebio de Cesarea, que había concedido al Imperio Romano un rol de primer orden en la economía salvífica divina. En la ideología romano-cristiana sistematizada por Eusebio, el establecimiento del orden imperial por Augusto –significativamente, como remarcarán muchos autores cristianos desde Melitón de Sardes, coincidente con la fundación de la Iglesia por Cristo– es considerado un designio de la providencia divina, que de este modo establecía en la Tierra el marco de paz y de unidad política y cultural necesario para la expansión del mensaje evangélico. Este proceso habría culminado con la conversión de Constantino al cristianismo: a partir de este momento el Imperio, gobernado por emperadores cristianos y con una población unida en la paz y en el culto al Dios verdadero, adquiere en la ideología eusebiana un carácter prácticamente escatológico, de fin de la Historia, de tal modo que la parusía o segunda venida de Cristo sería simplemente la culminación de este estado de cosas. Tras el llamado “giro constantiniano” y la elaboración de la teología imperial eusebiana, pertenencia a la Iglesia y ciudadanía romana irán de la mano en las reflexiones de muchos intelectuales cristianos. De acuerdo con esta ideología, el emperador cristiano, vicario de Dios por cuya obra de gobierno la ley divina se extendía sobre la Tierra, podía contar con la divinidad como garante del mantenimiento del orden romano-católico frente a las amenazas de cualquier enemigo interior o exterior, como usurpadores paganos o bárbaros herejes.²⁹² Tras la derrota romana en Adrianópolis y a la luz los grandes

²⁹⁰ ID., *De gub. Dei* 7, 8, 29.

²⁹¹ ID., *De gub. Dei* 7, 22, 94-100.

²⁹² Así, un Ambrosio de Milán afirmará –de acuerdo con el principio del *do ut des* cristianizado, según el cual la ascensión de la fe católica garantiza el triunfo sobre la Tierra–, que Dios presta siempre su apoyo a los emperadores católicos en sus iniciativas militares. Ejemplo paradigmático de ello es la narración ambrosiana de la victoria de Teodosio en la batalla del Frigido frente a las huestes del usurpador Eugenio, apoyado por la aristocracia senatorial pagana de Roma. La victoria de Teodosio, *in domino confidens*, frente a quienes querían despojarlo de la púrpura (*et regnum eius ereptum ire contenderent*) se habría debido a la intervención milagrosa de Dios, quien desató un poderoso vendaval que desarboló al ejército de Eugenio (*uide* AMBROSIVS, *Explan. super psalm. xii*, 36, 25; a este hecho milagroso hace igualmente referencia Orosio en su narración de la batalla del Frigido, *uide infra*, I. 5. 2). Sobre los puntos

hitos del declive imperial, como el saqueo de Roma por Alarico en agosto del 410, esta ideología debía ser forzosamente revisada, y eso es lo que en Galia hicieron Salviano y el autor del *CdP*. Sin embargo, otros pensadores, como Orosio, creían aún poder defender, hacia la época de composición del *CdP*, la vigencia de las tesis eusebianas; una breve ojeada a sus ideas nos permitirá valorar mejor la importancia de las aportaciones de Salviano y el *CdP* a la reflexión acerca de la función que el Imperio Romano tenía en la economía salvífica divina.

I. 5. 2. La vigencia de la teología política de Eusebio de Cesarea en los albores del siglo V: Orosio

Como es bien sabido, Orosio compuso sus *Historiarum aduersum paganos libri* en el 417, por encargo de Agustín y con el objetivo de responder a los paganos romanos que afirmaban que las calamidades político-militares de la época se debían al abandono de los cultos politeístas romanos en favor del cristianismo.²⁹³ La respuesta que Orosio ofrecerá a estas protestas se incardina plenamente en los esquemas de la vieja teología política eusebiana, lo que sin duda defraudó las expectativas que en la obra del hispano había depositado Agustín.²⁹⁴

esenciales de la teología política cristiana en la víspera de las grandes invasiones bárbaras, *vide* F. Paschoud (1967), pp. 178-87; W. H. C. Frend (1982), pp. 40-52, quien analiza las diferencias entre la tradición oriental y la occidental en la concepción de las relaciones Imperio-Iglesia: si en Oriente se impondrá –con matices y excepciones– la concepción eusebiana del emperador como sacerdote, supervisor y guía de los intereses eclesiásticos, y la idea de una plena fusión Iglesia-Estado; los padres latinos se constituirán, en su mayoría, en herederos de las tesis de Lactancio, quien concibe la Iglesia como una comunidad de hermanos a la que cada individuo debe adherirse en virtud de una libre decisión personal –el cristianismo, por así decirlo, no se adquiere “de nacimiento”, como la nacionalidad– y que reserva para el emperador –un miembro de la Iglesia que será juzgado por Dios al final de los tiempos– únicamente el papel de servidor de los intereses eclesiásticos –el conocido episodio de Ambrosio y Teodosio tras el incidente de Tesalónica sería el ejemplo más paradigmático de esta “jerarquización de poderes”, en la que la Iglesia está por encima del poder secular–.

²⁹³ OROSIVS, *Hist.* 1, *praef.*, 9. Orosio había recibido de Agustín la indicación de componer un escrito contra quienes afirmaban que el cristianismo había acarreado múltiples desastres para la humanidad hacia el año 415 –antes de que el hispano abandonara África para viajar a Palestina–, cuando el obispo de Hipona estaba escribiendo, con este mismo objetivo, los libros IV y V del *De ciuitate Dei*; Agustín esperaba que la información recopilada por Orosio complementara sus argumentos contra las tesis paganas. En este momento, Orosio inicia la recopilación de datos para su futuro escrito, trabajo al que da continuidad durante su estancia en Belén –donde posiblemente leyó la Crónica de Eusebio y la continuación de Jerónimo–. No será hasta el año 417 cuando, instado a ello por el monje cartaginés Juliano –por entonces, Agustín probablemente había perdido interés por el trabajo histórico del hispano–, Orosio componga su obra histórica. *Vide* J. Vilella (2000), pp. 99 y 118-9.

²⁹⁴ La distancia que separa la concepción del sentido providencial de la Historia que rige la ordenación del material histórico recopilado por Orosio de la filosofía de la Historia del *De ciuitate Dei* será aquí simplemente apuntada, antes de detenernos en un análisis más detallado de ambas obras. Como ya señaló Marrou, los argumentos utilizados por Agustín en los diez primeros libros del *De ciuitate Dei* –conocidos por Orosio al componer su obra histórica–, que respondían a su interés por mostrar que los tiempos históricos precristianos simplemente no habían sido mejores que los *Christiana tempora*, son adaptados por Orosio para demostrar que estos últimos habían sido mucho mejores que los anteriores. El principio es aplicado sistemáticamente por el hispano, de tal modo que la Historia se divide en una época precristiana, llena de desastres, y una época cristiana de creciente bienestar. Agustín, dado el carácter apologético *contra paganos* de los primeros libros del *De ciuitate*, se había visto llevado a subrayar los beneficios de la era cristiana, pero su pensamiento es infinitamente más sutil que el de Orosio; así, la

Según Orosio, los tiempos del *Imperium Christianum* se habrían revelado como mucho más pacíficos y menos calamitosos que las épocas en las que el paganismo reinaba sobre la Tierra. Si imperios como el babilónico desaparecieron, mientras que el romano perduraba aún entonces – pese al ataque godo contra la *Vrbs*–, lo era gracias a la presencia en su seno del cristianismo,²⁹⁵ por el que la humanidad se había propiciado a Dios.²⁹⁶ Tras la Encarnación de Cristo y la expansión del cristianismo, el reino del bien y de la paz se habrían ido extendiendo progresivamente sobre el mundo. En ocasiones, sin embargo, esta paz se truncaba por las persecuciones anticristianas, que la justicia divina no dejaba de castigar –como en Salviano, en el discurso de Orosio domina un concepto de providencia divina que identifica a ésta con la imposición de su justicia ya en la esfera terrenal–: a todo apunte orosiano relativo a un período de persecución sigue una descripción de los azotes divinos ordenados sobre el Imperio como castigo.²⁹⁷ Sin embargo, pese a estos períodos de “alejamiento” de Dios y del Imperio, en la obra histórica de Orosio Roma preserva la misión providencial que Eusebio le había reservado: durante el imperio de Augusto –cuya sincronía con la misión de Cristo el hispano no deja de señalar– la paz se estableció sobre la Tierra, de la mano del derecho romano y del gobierno monárquico, por designio de la providencia de Dios, que procuraba así que el Evangelio

distinta suerte del reinado de los emperadores cristianos mostraba que, si bien Dios en ocasiones colmaba de bienes temporales a quienes le daban culto, en todo caso no debía honorarse a Dios por mor de estos beneficios temporales: Constantino había sido recompensado por su fe con un reinado largo y afortunado, pero el pío Joviano había reinado pocos meses, menos que el Apóstata, y Graciano, católico, había sido cruelmente destronado. En la interpretación de la Historia de Orosio faltan estos matices, que responden a la idea agustiniana del carácter profundamente misterioso del obrar de Dios: en el hispano, los emperadores enemigos de Cristo son castigados por Dios *hic et nunc*, ya en este mundo, y los emperadores buenos son siempre afortunados. Orosio sigue afecto al eusebianismo político que Agustín quiso superar. *Vide* H. I. Marrou (1970), pp. 79-83. No son pertinentes, por consiguiente, juicios como el de C. Torres (1985), pp. 62-3, quien afirma que es la filosofía de la Historia del *De ciuitate Dei* la que vertebra la obra histórica de Orosio.

²⁹⁵ OROSIVS, *Hist.* 2, 3, 6-7.

²⁹⁶ ID., *Hist.* 2, 18, 5. El “efecto benéfico” del cristianismo sobre el Imperio Romano se extiende al período de los emperadores paganos. Así, por ejemplo, la relativa paz que se vivió bajo el imperio de Claudio –truncada al final de su vida, hasta morir envenenado– es considerada por Orosio una recompensa a la fe de los primeros cristianos: el “milagroso” fracaso del intento de usurpación del gobernador de Dalmacia Furio Camilo Escriboniano, que evitó a Roma una nueva guerra civil, fue propiciado por Dios en atención a la presencia del apóstol Pedro en Roma y a las primeras conversiones al cristianismo en la *Vrbs* (*vide* ID., *Hist.* 7, 6, 8).

²⁹⁷ *Vide*, por ejemplo, ID., *Hist.* 7, 7, 10-2 (persecución de Nerón y consiguiente peste en Roma, desastre militar en Britania y en Oriente, terremotos en Asia); ID., *Hist.* 7, 10, 1-7 (persecución de Domiciano, a la que sigue su ignominiosa muerte); y así hasta un total de diez persecuciones bajo otros tantos emperadores, hasta que tras la última, la de Diocleciano, Dios ordena como castigo definitivo el fin del paganismo (ID., *Hist.* 7, 27, 13). En no pocas ocasiones, Orosio manipula los datos cronológicos para adaptar el orden de los acontecimientos históricos a su esquema providencialista “actitud de un emperador para con los cristianos / juicio divino de su obra de gobierno”; en otros casos, el relato orosiano entra en contradicción con su teoría de la Historia, porque desliza juicios positivos del gobierno de emperadores que la tradición historiográfica senatorial pagana había juzgado como “buenos” –un Trajano o un Marco Aurelio, por ejemplo–, aunque éstos fueran considerados por la historiografía eclesiástica como perseguidores; sobre la historia del período imperial en Orosio, *vide* H. Inglebert (1996), pp. 547-66.

encontrara un terreno más propicio, un marco de paz y libertad, para divulgarse.²⁹⁸ Aun antes de Augusto, la divinidad, que había reservado a Roma una misión trascendente, fomentó su crecimiento desde sus humildes orígenes y la protegió frente a distintas amenazas, como la de Aníbal.²⁹⁹

Según Orosio, tras la conversión de Constantino, Roma goza de una felicidad casi plena, mientras que en época de los emperadores paganos la conoció –por voluntad de la providencia divina y en atención a los progresos de la cristianización de la sociedad romana– sólo de manera parcial.³⁰⁰ Cuando el *Imperium Christianum* sufre alguna desgracia, el cristiano debe reconocer en ella el castigo divino por haberse apartado de su ley y entregado al vicio.³⁰¹ Si los gobiernos de los emperadores arrianos se caracterizan en el discurso de Orosio –quien asume plenamente

²⁹⁸ OROSIVS, *Hist.* 6, 1, 6-9.

²⁹⁹ ID., *Hist.* 4, 17, 4-11. Según Orosio, quien recoge una tradición ya transmitida por Livio, cuando Aníbal se encontraba ante las puertas de Roma y en disposición de batalla contra las tropas romanas, dos terribles tormentas impidieron a los contendientes trabar combate; Aníbal interpretó este hecho como muestra del rechazo divino a su proyecto de conquistar la ciudad. Cristianizando esta leyenda, Orosio afirma que la lluvia fue enviada por Cristo para proteger a la *Vrbs*. Recuérdese en este sentido que en su famosa *Relatio* 3 Símmaco había hecho decir a Roma personificada que fueron los cultos y sacrificios de la religión tradicional romana los que la habían salvado de las manos de Aníbal (*haec sacra Hannibalem a moenibus, a Capitolio Senonas reppulerunt, uide SYMMACHVS, Relat.* 3, 9); a esta vieja tradición pagana, que en su momento fue utilizada por algunos círculos senatoriales de Roma para solicitar del emperador la preservación de los cultos tradicionales romanos, se enfrenta el discurso apologético de Orosio en el citado pasaje. Hay que tener presente que ya Prudencio, en su *Contra Symmachum* –poema concebido como respuesta a la *Relatio* 3–, había contestado a los argumentos del gran orador romano en defensa de la preservación de los viejos cultos paganos de la *Vrbs* afirmando que había sido el Dios de los cristianos quien había protegido siempre a Roma y había propiciado el crecimiento de su Imperio, puesto que la creación de un marco de unidad social, cultural y política era imprescindible para el triunfo del mensaje evangélico (*cf.*, entre otros pasajes, PRVDENTIVS, *Contra Symm.* 1, vv. 289-90; ID., *Contra Symm.* 1, vv. 427-29; ID., *Contra Symm.* 2, vv. 583-92). Prudencio escribe poco antes del inicio de los desastres militares que iban a jalonar el declive político del Imperio de Occidente y bajo la euforia de la derrota infligida por Estilicón a los godos de Alarico en Pollentia (402) y Verona (403) –a la que hace referencia en ID., *Contra Symm.* 2, vv. 696-749–; quizás por ello no cuestiona aún ninguno de los principios fundamentales de la teología política eusebiana: como en la *Vita Constantini* de Eusebio, las tropas imperiales que luchan tras el *labarum* con el monograma de Cristo siguen triunfando frente a los enemigos del orden romano-católico.

³⁰⁰ OROSIVS, *Hist.* 7, 6, 11: *et sic demum Roma cognoscat per eius latentem prouidentiam in agendis rebus antea se partem felicitatis habuisse cuius agnitione suscepta plenissima felicitate perfruitur, in quantum non tamen blasphemiarum offendiculis deprauatur*. Orosio, en efecto, apunta una evolución cronológica en la acción de la providencia divina en favor de Roma: en el período republicano, Dios interviene en ayuda de Roma en contadas ocasiones –como en el ya comentado episodio de Aníbal–; desde Octavio Augusto hasta Constantino, las intervenciones divinas en la evolución histórica de Roma se multiplican, y aunque Orosio subraya los castigos ordenados por Dios tras los períodos de persecución contra los cristianos, no deja de apuntar que, tras la reconciliación de la humanidad con Dios obrada por Cristo, los desastres de origen natural o humano de estos tiempos son de menor gravedad que los acontecidos antes de la Encarnación; finalmente, en la época de los emperadores cristianos las intervenciones providenciales de Dios en favor de Roma son casi constantes –aunque se mantienen los castigos ordenados contra los emperadores arrianos o contra la corrupción moral de los cristianos–, siendo así que con la catolicísima dinastía teodosiana, Orosio prácticamente llega a insinuar que es Dios quien dirige el Imperio. *Vide* H. Inglebert (1996), p. 575.

³⁰¹ *Vide*, por ejemplo, el pasaje citado *supra*, nota anterior; tal es la interpretación teológica que ofrece Orosio del saqueo de Roma en el 410 (OROSIVS, *Hist.* 7, 39, 18), cuya trascendencia, sin embargo, el historiador hispano relativiza (ID., *Hist.* 7, 40, 1); o de la invasión de Hispania por suevos, vándalos y alanos (ID., *Hist.* 7, 41, 3).

el esquema religioso del *do ut des*, en virtud del cual profesar la fe ortodoxa garantiza propiciarse a Dios en las empresas terrenas³⁰² por sus desastres –castigo ordenado por Dios a su impiedad–,³⁰³ de los de los emperadores católicos –como Graciano o Teodosio– se destacan sus éxitos –recompensa de la justicia divina por la integridad de su fe–, tales como victorias frente a los enemigos bárbaros en el caso del primero,³⁰⁴ o frente a los usurpadores en el del segundo.³⁰⁵

A propósito de los acontecimientos más recientes, para Orosio las invasiones bárbaras acontecidas bajo el gobierno del católico Honorio no significaban que Roma hubiera perdido ya el rol providencial que Dios le había destinado, o que Éste se hubiera desentendido de la suerte terrena de un emperador que le era fiel: de acuerdo con su idea de que cualquier tiempo pagano fue peor, Orosio recuerda que los godos, en otro tiempo temidos por Alejandro, Pirro o César, habían suplicado ahora de Roma –por voluntad de la misericordia de Dios– un acuerdo por el cual, tras recibir del gobierno imperial un territorio donde asentarse, combatirían en defensa del Imperio.³⁰⁶ El factor germánico es presentado por el hispano como una oportunidad, concedida por Dios, para la defensa militar de Roma.³⁰⁷ De este modo podemos observar cómo en el caso Orosio su concepto de providencia divina y su teología política, plenamente anclada en los parámetros eusebianos, determinan su análisis optimista (“idiotic optimism”, según el severo juicio de R. P. C. Hanson)³⁰⁸ de la situación presente y de las perspectivas de futuro del Imperio

³⁰² El discurso de Orosio en este punto, sin embargo, no es totalmente coherente –como tampoco lo eran los de Salviano o del *CdP*– porque en otras ocasiones el hispano desliga al verdadero cristiano de toda aspiración terrenal en favor de la plenitud de la vida eterna. *Vide*, por ejemplo, ID., *Hist.* 7, 41, 9.

³⁰³ *Vide*, por ejemplo, ID., *Hist.* 7, 29, 3-18, a propósito de Constancio II, cuya asunción de la doctrina arriana habría sido castigada por Dios con terremotos en Oriente; con la guerra entre sus hermanos Constantino II y Constante; con sus fracasos en las campañas persas; y con las usurpaciones de Magnencio, Vetranión, Nepociano y, finalmente, de su primo Juliano; o ID., *Hist.* 7, 33, 19 (el arriano Valente muere a manos de los godos en Adrianópolis).

³⁰⁴ ID., *Hist.* 7, 33, 8.

³⁰⁵ ID., *Hist.* 7, 35, 1-19 (victorias de Teodosio frente a los usurpadores Máximo y el pagano Eugenio, ambas con la providencial ayuda de Dios).

³⁰⁶ ID., *Hist.* 1, 16, 2-3 –alusión al acuerdo establecido entre Constancio y el rey godo Valia en la primavera del 416, *vide* nota siguiente–.

³⁰⁷ Prueba de ello serían las declaraciones del rey godo Ataúlfo –consignadas por Orosio, significativamente, al final de su obra– en el sentido de que él, de enemigo ferviente de Roma, había pasado a desear la gloria como restaurador y engrandecedor del Imperio; Orosio había escuchado esta historia durante su estancia en Belén, de labios de un ex-militar narbonés –quizás Domno, un antiguo *dux* residente en aquella ciudad palestina, *cf.* J. Vilella (2000), p. 106, n. 148–, que la reportaba a Jerónimo (*vide* OROSIVS, *Hist.* 7, 43, 3-6; sobre la función del discurso narbonense de Ataúlfo dentro del esquema interpretativo de la Historia de Orosio, quien presenta el cambio de actitud del rey godo como testimonio final de que la providencia divina sigue protegiendo la suerte del Imperio, *cf.* A. Marchetta [1987], pp. 336-58). En este mismo pasaje final de su obra, el hispano informa del acuerdo firmado por Constancio y el rey Valia por el cual los visigodos se comprometerían a combatir en Hispania a suevos, vándalos y alanos en nombre de Roma, así como de las victorias de Valia (*cf.* OROSIVS, *Hist.* 7, 43, 12-3).

³⁰⁸ R. P. C. Hanson (1972), pp. 275-6, que habla también de la “shortsighted ineptitude” de Orosio como historiador; por nuestra parte, queremos insistir en que el análisis histórico de Orosio está determinado por su concepción del sentido de la providencia divina: su juicio sobre las perspectivas de futuro del

Romano de Occidente: Dios no podía haberse desentendido en absoluto del *Imperium Christianum*, de tal modo que la única salida “providencial” al problema bárbaro debía ser la plena integración de éstos, tras su conversión a la verdadera fe,³⁰⁹ en el Imperio Romano Católico.³¹⁰

I. 5. 3. Una relectura de la teología política eusebiana: Salviano

Volviendo a Salviano de Marsella, su interpretación teológica de la coyuntura política puede considerarse una revisión de la teología política eusebiana, cuyas líneas esenciales, sin embargo, mantiene. Es cierto que, en comparación con las opiniones de buen número de autores romanos católicos precedentes, Salviano destaca por su juicio positivo de la “humanidad” de los pueblos bárbaros.³¹¹ No debemos olvidar, sin embargo, que su discurso se dirige exclusivamente a romanos, con el objetivo de incentivar en ellos una auténtica reforma moral, lo cual pasaba, de acuerdo con su programa, por poner de relieve su decadencia –decadencia política como resultado de una decadencia moral–, resaltando los valores de unos pueblos bárbaros más o menos idealizados. De hecho, la figura del bárbaro en Salviano puede considerarse una creación

Imperio no parte del análisis objetivo de los hechos históricos; en su obra, son éstos los que se amoldan a su esquema interpretativo del sentido de la Historia bajo el gobierno divino.

³⁰⁹ En la certeza de que más tarde o más temprano acabarán convirtiéndose al catolicismo en el seno del Imperio, la penetración de los pueblos bárbaros en territorio romano es presentada por Orosio como una “marcha hacia la fe”. De este modo, Orosio pretende defender la vigencia –aun tras las invasiones bárbaras– de la providencial misión histórica del Imperio para la expansión del cristianismo (*uide* H. Inglebert [1996], pp. 566-8). Quizás el hispano pensó que las invasiones eran la única vía para la conversión al catolicismo de los pueblos que vivían al otro lado del Rin y del Danubio, dado que, durante los siglos IV y V, la jerarquía católica imperial mostró un excaso o nulo interés por impulsar actividades misioneras entre los pueblos bárbaros (*uide*, en este sentido, el ya clásico estudio de E. A. Thompson [1989], pp. 73-80).

³¹⁰ Sin embargo, Orosio no participa del mito cristiano de la *Roma aeterna*. El hispano afirma que en su época el estado romano ofrece claros síntomas de debilidad debido a su “vejez” y que la desaparición de los grandes imperios antiguos, como el Babilonio, anuncia el inevitable destino de Roma (*uide* OROSIVS, *Hist.* 2, 6, 14). El *topos* de la “ancianidad” de Roma personificada aparece en la literatura latina ya en el siglo I d. C., aunque se hace particularmente frecuente a finales del siglo IV y principios del V (lo encontramos, por ejemplo, en Amiano Marcelino, Prudencio, Claudiano o Rutilio Namaciano, además de en Orosio). La imagen de una Roma –frecuentemente dotada de los atributos clásicos de la *dea Roma*– de aspecto envejecido, expresa en esta literatura la percepción de una cierta decadencia del Imperio, aunque en muchas ocasiones puede servir igualmente para manifestar el deseo y la esperanza de una recuperación de su antiguo poder (así, por ejemplo, en Prudencio, quien en su *Contra Symmachum* presenta a Roma revitalizada por los emperadores cristianos con la imagen de una mujer cuyo pelo canoso recupera su primigenio color dorado). Sobre todo este tema, *cf.* M. Roberts (2001), pp. 535-6. Orosio, sin embargo, no participa de esta esperanza: como toda creación humana, el orden romano es caduco, aunque su fin no se le antoja inmediato.

³¹¹ F. Paschoud (1967), p. 297; B. Luiselli (1984-5), pp. 57-8. Quizás el ejemplo más paradigmático de autor católico ferviente nacionalista romano y profundamente antibárbaro es Prudencio, quien en su *Contra Symmachum* compara las diferencias que separan a un romano de un bárbaro con las de un bípedo a un cuadrúpedo. *Cf.* PRVDENTIVS, *Contra Symm.* 2, vv. 816-7: *sed tantum distant Romana et barbara, quantum / quadrupes abiuncta est bipedi, uel muta loquenti.*

literaria al servicio de su diatriba moralizante³¹² –dirigida, insistimos, exclusivamente a romanos–: realmente, de los bárbaros Salviano conoce poco –o nada–, siendo así que las paupérrimas notas “etnográficas” que en ocasiones nos proporciona no hacen sino perpetuar los antiquísimos tópicos de la mirada romana a los bárbaros.³¹³ Cabe conjeturar, por lo demás, que no serían pocos los católicos romanos que habrían sufrido en su propia piel las consecuencias de la ocupación bárbara de sus provincias y que estarían dispuestos a desmentir el discurso salviano, e incluso se sentirían indignados por él: en su *Historia persecutionis Africanae prouinciae* –relato de la represión contra la Iglesia católica en el África vándala durante los reinados de Genserico (427-477) y Hunerico (477-484)–, Víctor de Vita arremete explícitamente contra quienes, para censurar la inmoralidad romana, hacían apología de las costumbres bárbaras.³¹⁴ Dificilmente podía compartir el clero católico africano, que había sufrido una sistemática persecución vándala desde el mismo momento de la ocupación de Cartago en el 439,³¹⁵ la imagen idealizada del bárbaro que Salviano había creado. Sin duda,

³¹² En este sentido, compárese la descripción que Salviano hace de la ocupación vándala del norte de África, presentada casi como una “cruzada” de imposición de la moral cristiana, con las noticias de Sidonio Apolinario o Procopio –no menos tendenciosas–, según las cuales, una vez establecidos en las provincias africanas, los vándalos –y, en el testimonio de Sidonio, en particular su rey Genserico– se entregaron con fervor a todos los placeres que el mundo romano les ponía al alcance: la cultura del baño, la buena mesa, el lujo en el vestir, el teatro, el circo, la caza... APOLLINARIS SIDONIVS, *Carm.* 5, vv. 327-42; PROCOPIVS, *Bell. Vand.* 2, 6, 6-9. La arqueología parece más bien confirmar los testimonios de Sidonio y Procopio: una inscripción hallada en Túnez, por ejemplo, celebra en versos latinos la edificación –hacia 530– de unas termas, financiada por un noble vándalo llamado Gebamundo (cf. Y. Modéran [2008], pp. 325-7). Por otra parte, no faltarán tampoco autores católicos que describirán la ocupación vándala de África como una auténtica “guerra contra Dios” (*uide infra*). Acerca de la función apologetica de la imagen del bárbaro en Salviano, *uide* F. Paschoud (1967), p. 298.

³¹³ No es únicamente el “catálogo de vicios bárbaros” (*uide supra*, I. 5. 1) lo que revela la pervivencia en Salviano de la tradicional conceptualización grecorromana de la “barbarie”; como apuntó W. R. Jones, cuando el presbítero de Marsella presenta a sus bárbaros como depositarios de virtudes tales como la justicia, la integridad moral o la honestidad, no hace sino dar continuidad a la imagen que de ellos había querido dar Tácito, para quien los bárbaros poseerían las virtudes primigenias de los viejos romanos, que éstos habían perdido en su afán de poder y riqueza. En ambos autores su idealización del bárbaro sirve, en el fondo, para evocar a los *ueteres Romani*, cuya “pureza perdida” en la civilización urbana se recuerda con nostalgia. La alabanza que Salviano hace de los grandes hombres de la Roma republicana, poseedores de una rectitud moral que había hecho grande al estado –y cuya recuperación podía salvar al Imperio, *uide infra*–, atestigua la adhesión salviana a los viejos ideales romanos, que para el presbítero como para Tácito ahora encarnaban, paradójicamente, los enemigos de Roma. Ello debe ayudarnos a entender los límites del “filobarbarismo” de Salviano: el bárbaro es aceptado sólo en cuanto se aleja de la idea clásica de “barbarie” y encarna virtudes propias de la civilización, es decir, del ideal de la *Romanitas*. Acerca de esta cuestión, cf. W. R. Jones (1971), pp. 384-5.

³¹⁴ VICTOR VIT., *Hist. pers. Afric. prou.* 3, 62: *nonnulli qui barbaros diligitis et eos in condemnationem uestram aliquando laudatis, discutite nomen et intellegite mores. Numquid alio proprio nomine uocitari poterant nisi ut barbari dicerentur, ferocitatis utique, crudelitatis et terroris uocabulum possidentes?; cf.* M. Maas (1992), p. 278.

³¹⁵ La persecución de los católicos en el África vándala era, obviamente, bien conocida en la Galia y sin duda había llegado también a oídos de Salviano; *uide*, por ejemplo, PROSPER AQVIT., *Epit. chron.*, a. a. 439: *Aetio rebus quae in Gallia componebantur intento Gisiricus, de cuius amicitia nihil metuebatur, [XIII kal. Nou.] Carthaginem dolo pacis inuadit omnesque opes eius excruciat diuerso tormentorum genere ciuibus in ius suum uertit, nec ab ecclesiarum despolatione abstinens, quas et sacris uasis exinanitas et sacerdotum administratione priuatas non iam diuini cultus loca, sed suorum esse iussit habitacula, in uniuersum captiui populi ordinem saeuus, sed praecipue nobilitati et religioni infensus, ut non discerneret, hominibus magis an deo bellum intulisset.* Actos de violencia contra sacerdotes

reacciones muy similares se habrían dado, por ejemplo, entre los viejos galorromanos que recordaban el paso de los vándalos por Galia entre el 407-9, de cuyas violencias da testimonio el *CdP*.

Más allá de este punto, como ya hemos señalado, Salviano da continuidad a los principios teóricos de la teología política eusebiana: el presbítero de Marsella no niega que una entidad política “cristiana” pueda ser objeto de la protección de Dios y de su ayuda en cualquier iniciativa política o militar –en virtud del principio del *do ut des* presente en un Eusebio o un Orosio–; lo que modifica Salviano en este esquema es, según hemos podido ver, el concepto de “cristiano”, que va más allá de una adscripción más o menos formal al dogma y a los rituales de la Iglesia. En Salviano, ser cristiano implica una auténtica asunción vital de la moral evangélica, sin la cual no puede gozarse del favor divino sobre la Tierra. Por decirlo de una manera gráfica, Dios no prestaba su ayuda simplemente a los ejércitos que combatían tras el *labarum*, sino a los pueblos que respetaban su ley,³¹⁶ por ello, la supuesta superioridad moral de los bárbaros explicaba que gozaran ahora del favor divino en sus empresas militares frente a Roma.

En Salviano, el diagnóstico del problema de Roma ofrece las claves de su solución. Por más o menos utópica que él mismo considerara su propuesta –en general, quienes se han

católicos protagonizados por los vándalos en territorio africano se habían dado mucho antes de la toma de Cartago: *uide POSSIDIVS CALAM., Vita s. Aug., 28.*

³¹⁶ Un buen ejemplo de esta tesis lo ofrece el relato salviano de la suerte del general romano Litorio, capturado por los godos del rey Teodorico I durante el asedio de Tolosa por tropas romanas –ayudadas por contingentes hunos– en el año 439 (*cf. PLRE II*, pp. 684-5, *Litorius*: Litorio era entonces probablemente *magister utriusque militiae per Gallias*). El desastre de Litorio es explicado por Salviano como castigo divino a su soberbia, a su confianza en obtener la victoria por sus propias fuerzas y su superior estrategia militar, sin necesidad de la ayuda divina (*sine diuinitatis auxilio ac dei nutu capiendum a se hostem credidit*). A la soberbia romana, Salviano contrapone la humildad ante Dios de los godos de Teodorico I: durante toda la noche previa al combate, y poco antes de iniciarse éste, Teodorico, arrodillado, habría orado a Dios por la victoria. *Vide SALVIANVS MASS., De gub. Dei 7, 10, 40-44* (la misma interpretación ofrece Salviano del fracaso de la expedición militar romana, comandada por el *magister militum* Castino [*cf. PLRE II*, pp. 269-70, *Castinus 2*], contra los vándalos establecidos en Hispania –año 422–; el fracaso romano se explica por su *praesumptio* y su *superbia*, mientras que los vándalos habrían vencido por su temor de Dios, lo que les habría llevado a buscar en los libros sagrados –leídos como una suerte de oráculo– la esperanza en la victoria, *uide SALVIANVS MASS., De gub. Dei 7, 11, 45-6*; sobre la *superbia* del general romano Castino, *cf. asimismo PROSPER AQVIT., Epit. chron., a. a. 422*). A propósito del caso de Litorio, resulta interesante confrontar la interpretación “teológica” que de él ofreció Salviano con la noticia paralela en la Crónica de Próspero de Aquitania. Próspero no deja de subrayar, de acuerdo con Salviano, la soberbia de Litorio, lugarteniente de Aecio que pretendió superar la gloria de este último con una gran victoria (*dum Aetii gloriam superare appetit*); de no haber entrado en combate *inprudenter* y guiado por su *temeritas*, la victoria hubiera caído del lado del ejército romano-huno. Sin embargo, Próspero añade en su noticia que Litorio, antes de entrar en combate, pidió el consejo de arúspices (*haruspicum responsis*) y confió en los –aparentes– buenos presagios (*daemonum significationibus fidit*), hechos de los que no hay referencia en Salviano (*cf. ID., Epit. chron., a. a. 439*). En Salviano, para quien una recta conducta moral de acuerdo con la ley divina hace a un hombre más propicio a Dios que la integridad de su fe, es una falta moral –la soberbia– lo que explica la derrota de Litorio; Próspero, más preocupado –como veremos en la tercera parte de este estudio– por el dogma que por la moral, incluye en su noticia sobre Litorio una referencia a su paganismo más o menos larvado como explicación del castigo divino.

aproximado al estudio del *De gubernatione* tienden a subrayar el radical pesimismo de Salviano, cuya fe en la supervivencia de Roma sería nula—,³¹⁷ de su discurso se desprende que una reforma moral de la sociedad romana le permitiría reconciliarse con Dios y volver a gozar de su ayuda providencial, la cual garantizaría el futuro del Imperio como entidad política dominante en Europa occidental —en el seno de la cual se integrarían los pueblos bárbaros—.³¹⁸ Se trata de una solución que con anterioridad ya habían atisbado otros autores galos, como Paulino de Béziers, según el cual si los galos corrigieran sus costumbres y se convirtieran verdaderamente a Dios dejarían de sufrir la violencia bárbara. A nuestro juicio, lo que ha señalado Paschoud para Jerónimo puede aplicarse también a Salviano o a Paulino de Béziers: en su defensa de la necesidad de una regeneración de la sociedad galorromana basada en los principios de la ley evangélica, Salviano o Paulino —como Jerónimo— no se alejan en demasía de los “tradicionalistas” romanos paganos como Salustio o Amiano Marcelino, que abogaron por una regeneración moral de Roma —en estos últimos casos, según el patrón del *mos maiorum*— como necesaria para su supervivencia; en este sentido, resulta significativa la exaltación que hace Salviano de la virtud de los *ueteres Romani*, de los Fabios, Fabricios o Cincinatos que consagraban la austeridad de sus vidas al bien común, a la riqueza y potencia del estado romano.³¹⁹ De acuerdo asimismo con el citado juicio de Paschoud respecto al patriotismo

³¹⁷ Cf., por ejemplo, H. Inglebert (1996), p. 664.

³¹⁸ Cuando Salviano señala que los pueblos bárbaros arrianos, en virtud de su integridad moral, se han mostrado dignos de recibir algún día la verdadera fe católica, a nuestro juicio está defendiendo implícitamente la viabilidad de su integración en el seno del *Imperium Christianum*, cf. SALVIANVS MASS., *De gub. Dei* 5, 3, 13: *utrumque ad unam rem uult proficere: ut et castigatio in catholicis peccandi refrenet libidinem, et quandoque haereticos patientia dei faciat plenam fidei noscere ueritatem, maxime cum sciat eos forsitan catholica non indignos fide, quos uideat catholicis uitae comparatione praestare; contra* R. P. C. Hanson (1972), pp. 277 y 282, quien afirma que “there is not the slightest sign in his writings (sc.: de Salviano) that he is anxious to pave the way for the Church to come to terms with the barbarians”; pasajes como el anteriormente citado desmienten el juicio del historiador irlandés.

³¹⁹ SALVIANVS MASS., *De gub. Dei* 1, 2, 10. En ID., *De gub. Dei* 7, 1, 2, Salviano declara su propósito de demostrar, en un pasaje posterior de la obra, que Dios fue justo cuando se mostró propicio con los *ueteres Romani* de época republicana, recompensando la virtud de sus vidas con el apogeo militar del estado romano; y que de igual modo lo estaba siendo entonces, castigando al Imperio con su decadencia político-militar a causa de la corrupción moral de sus ciudadanos. Sin embargo, esta demostración falta en el *De gubernatione*. Desde nuestro punto de vista, H. Inglebert ha explicado satisfactoriamente las posibles razones de la ausencia de este desarrollo argumental en la versión de la obra que ha llegado hasta nosotros. Si Salviano hubiera desarrollado su interpretación del sentido providencial de la Historia hasta sus últimas consecuencias y hubiera aplicado su esquema interpretativo a la comparación entre la suerte de la Roma republicana y la del Imperio cristiano —tal y como había prometido—, se habría visto obligado a afirmar que Dios se mostró propicio para con los romanos de época republicana, quienes, aun siendo paganos, poseían auténticas *uirtutes*; mientras que no lo era para con los ciudadanos del *Imperium Christianum*, poseedores de la verdadera *fides* pero cuya conducta moral les había “enemistado” con Dios y les había acarreado el flagelo de la decadencia del Imperio. Ello sería, quizás, ir demasiado lejos: afirmar la superioridad de la *uirtus* pagana sobre la *fides* cristiana y sostener que ni siquiera la pureza de la fe y de las costumbres de los pocos *sancti* cristianos cuya presencia en el Imperio Salviano reconoce y alaba habían podido reconciliar a Dios con el destino de Roma, siendo así que sí lo habían hecho las virtudes de los romanos de época republicana. Inglebert señala que Salviano pudo haber percibido el escándalo que tal afirmación generaría entre su audiencia cristiana, por lo que optó por no desarrollar este tema y dar por concluida su obra; o bien, si lo hizo, habría sido tal el rechazo que su hipótesis

romano de Jerónimo,³²⁰ la propuesta de regeneración moral de Salviano no apunta únicamente a la salvación individual del cristiano, sino también al buen funcionamiento del estado romano: los ataques del presbítero de Marsella contra su sistema fiscal, por ejemplo, lo presentan no sólo –desde una perspectiva estrictamente cristiana– como manifestación del pecado de falta de amor fraternal entre los hombres, sino como una amenaza para la continuidad del Imperio –en la medida en que está generando desafección hacia él de parte de unos ciudadanos a los que todo se exige y nada se ofrece–. Paradójicamente quizás, su demoledora crítica de la sociedad romana y su exaltación de la integridad moral de los bárbaros demuestran el compromiso de Salviano con el futuro del Imperio Romano.³²¹

I. 5. 4. Refutación de la teología política eusebiana: el *CdP*

Muy distinto es el posicionamiento del autor del *CdP* respecto a la teología política eusebiana y a la suerte del Imperio. Si bien es cierto que, como ya hemos apuntado, no falta en nuestro poema algún pasaje que puede leerse en la línea de interpretación providencialista de la Historia seguida por Salviano –nos referimos fundamentalmente a *CdP*, vv. 919-22, donde el autor insinúa que ninguno de los desastres materiales que habían azotado a las Galias de su época se habría dado si los galorromanos vivieran santamente–, estos breves pasajes suponen una clara ruptura con la línea teórica dominante en la obra, una cesión a viejos esquemas interpretativos que el discurso general del autor supera. En su conjunto, el *CdP* defiende un concepto de providencia divina muy distinto al de Eusebio de Cesarea o Salviano, lo cual le lleva a romper totalmente con la vieja teología política forjada por el palestino. Debemos señalar, en primer lugar, que en el *CdP* el objeto de la *cura Dei* es el individuo y no pueblos o grandes entidades políticas, como los bárbaros o el Imperio Romano. La dualidad romano / bárbaro es rechazada por nuestro poeta a partir de los pasajes paulinos *Gal.* 3, 28 / *Col.* 3, 11: la Encarnación de Cristo y su sacrificio por la salvación de todo el género humano sin excepción anula las diferencias entre hombre o mujer, libre o esclavo, judíos, griegos o bárbaros –y, cabría añadir, romanos–, que son todos uno en Cristo.³²² El hombre tomado en su individualidad, y no

interpretativa habría generado que esta parte de la obra habría sido, en fecha muy temprana, amputada del resto, perdiéndose para la tradición manuscrita. *Vide* H. Inglebert (1996), pp. 660-2.

³²⁰ F. Paschoud (1967), p. 221.

³²¹ Por ello, carecen de justificación las interpretaciones que, todavía bajo el impacto de la ocupación nazi de Francia y de la división de parte de su población entre resistentes y colaboracionistas, quisieron establecer un paralelismo entre este periodo histórico y la Galia del siglo V y vieron en Salviano a un agente propagandista al servicio de los ocupantes bárbaros (así, A. Loyen [1963], pp. 441-3, texto que recoge lo esencial de una conferencia pronunciada por el autor en Rennes un año después del final de la II Guerra Mundial). Esta línea interpretativa ya fue en su día severamente criticada por P. Lebeau (1963), pp. 163-9.

³²² *CdP*, vv. 453-7: *dicite, quem populum, qua mundi in parte remotum, / quosue homines, cuius generis uel conditionis / neglexit saluare Deus? Vir, femina, seruus, / liber, Iudaeus, Graecus, Scythia barbarus: omnes / in Christo sumus unum*; cf. asimismo *CdP*, vv. 102-5: *quae iacet extremo tellus circumdata ponto*

grandes colectivos humanos, es el objeto de una providencia divina entendida no como la ejecución de la justicia ya en la Tierra, que castiga al pecador y premia al justo con beneficios terrenales –según un esquema claramente explicitado en Salviano y subyacente a la teología política eusebiana–, sino como una *paideia*, un proceso pedagógico tendente a inducir en cada individuo el respeto a Dios y a su ley, con vistas a la salvación y la gloria ultraterrenal. Dentro de este esquema, la voluntad salvífica universal de Dios se verifica en la concesión a todo individuo de los medios necesarios para conocer a la divinidad, darle culto y vivir de acuerdo con su ley; de este modo, todo hombre es igualmente responsable ante Dios de sus pecados. Por ello, el autor del *CdP* no podría aceptar el eximente concedido por Salviano a las faltas de los bárbaros, a saber, su desconocimiento –o conocimiento deformado– de la ley moral divina. Y ello, por cierto, no porque nuestro autor acepte la “barbarofobia” de buena parte de la tradición clásica pagana y cristiana, sino porque, heredero del universalismo estoico y paulino, rechaza el dualismo romano/bárbaro que Salviano preservaba –aunque, en oposición a la línea esencial de la tradición clásica, en el caso de este último este dualismo sirva para exaltar la moralidad bárbara en oposición a la romana–. Con el estoicismo,³²³ el autor del *CdP* afirma que toda la humanidad está penetrada por la razón y posee un conocimiento natural de la ley moral divina; a partir de este principio, el individuo debe ser juzgado por su conducta moral y no por su origen étnico: el bárbaro, dotado de un conocimiento natural de la justicia, no podrá excusarse ante Dios de sus pecados aduciendo un desconocimiento de ésta, un argumento que Salviano estaba presto a enarbolar en su defensa. Con Pablo, nuestro autor sostiene que la muerte de Cristo por todo el género humano no entiende de etnias y, a su vez, obliga a todo individuo a responder por igual ante Dios de la deuda que con Él ha contraído.

/ et quae gens hominum diffusa est corpore mundi / (seu nostros annos, seu tempora prisca reuoluas) / esse omnes sensere Deum; M. Marcovich (1983), p. 112, interpreta los dos primeros versos de este pasaje como una alusión a los pueblos salvajes, los del extremo de la Tierra según la cosmovisión clásica (*quae iacet extremo tellus circumdata ponto*), y a los pueblos civilizados del centro del mundo (*gens hominum diffusa corpore mundi*); cuando nuestro autor afirma que el conocimiento de Dios se extiende indistintamente a los pueblos salvajes y a los civilizados (*esse omnes sensere Deum*), expresa de este modo su radical universalismo: el cristianismo no es una prerrogativa del mundo “civilizado” romano, que no puede reclamar una “protección especial” de la divinidad, porque Dios se ha revelado a todo el género humano sin excepción y vela por la salvación de todos los hombres.

³²³ La dualidad barbarie/civilización ya había sido cuestionada en el mundo griego por la escuela cínica, la cual, en su exaltación del “estado natural” y en su rechazo de la organización política y social de la *pólis* griega, rompe la división aristotélica entre civilización griega y barbarie: el único criterio para valorar y diferenciar a los hombres es el moral, universal. El estoicismo, con la teoría del *lógos* (la razón divina) que penetra todo el universo, hereda en parte este universalismo, aunque hay que recordar que muchos miembros de la escuela estoica acabarán aceptando las tesis aristotélicas de la influencia del medio geográfico sobre el carácter de los pueblos y, a partir de esta teoría “científica”, defenderán la idea de que algunos pueblos están destinados a la supremacía política universal (tesis con la que se explicará y justificará el imperialismo romano). Sobre este tema, *vide* B. Luiselli (1984-5), pp. 33-6; W. R. Jones (1971), pp. 378-9.

El autor del *CdP* es plenamente consecuente con el universalismo de su “cristianismo estoico”: la virtud y el pecado se dan por igual entre romanos y bárbaros, todos hombres a ojos de Cristo y todos igualmente responsables de sus pecados; asimismo, como su concepto de providencia no le obliga a interpretar la coyuntura político-militar en términos de un juicio de Dios sobre entidades políticas, que haya premiado con el éxito militar a la superioridad moral de los bárbaros en detrimento de unos romanos mayoritariamente corruptos, el autor del *CdP* no idealiza, como Salviano, a los primeros, ni se siente tan incómodo como éste a la hora de describir la violencia de la invasión bárbara.³²⁴ Al margen de perpetuar algunos *topoi* clásicos relativos a los defectos característicos de las naciones germánicas,³²⁵ en su discurso hay lugar para la descripción de las matanzas bárbaras sobre población galorromana –de la que no habrían eximido ni siquiera a los niños–, de las violencias sobre eclesiásticos y *serui Dei*, de la destrucción y el saqueo de iglesias... No en vano, según el autor del *CdP*, Dios se sirve de la maldad de algunos hombres para tratar de corregir la conducta moral de aquellos otros de cuya conversión no ha desesperado: el mal puede ser, por consiguiente, un instrumento de Dios, con lo cual no hay necesidad de idealizar la moral bárbara para explicar su adopción por la divinidad como flagelo corrector sobre los romanos, como había hecho Salviano.

En el discurso del *CdP* no hay lugar para interés alguno por la suerte de Roma como entidad política. Nuestro poeta no considera que el Imperio cumpla misión positiva alguna –cuanto menos, en su época– en la economía salvífica divina, misión que le haga acreedor de la protección divina frente a las amenazas a su supervivencia: es el individuo, insistimos, el objeto de la *cura Dei*, orientada no a velar por su bienestar material en esta vida, sino a conducirlo a la beatitud celestial. En este sentido, un pasaje de nuestro poema atestigua de manera muy clara la total desafección de su autor por el futuro del Imperio. Se trata de aquel en el que nuestro autor señala que Dios ilustra al hombre sobre el patrón de justicia por el que le juzgará al final de los tiempos –en el día en que humillará a los soberbios y ensalzará a los humildes–, cuando abate a los reinos más poderosos con guerras o arruina a ricas ciudades con pestes, incendios o inundaciones: *multa tamen mundum per saecula cuncta regentis / iustitiae documenta dedit, dum maxima bellis / regna quatit, dum saepe urbes populosque potentes / exhaurit morbis,*

³²⁴ Si bien es cierto que Salviano no deja describir la dureza del castigo bárbaro sobre algunas ciudades galas (su relato se vuelve más descarnado cuando relata los episodios de los que ha sido testigo presencial, como la destrucción de Tréveris, *cf.* en este sentido los textos reunidos por C. Favez [1957], pp. 79-81), estas descripciones siempre van precedidas, en la estructuración de su discurso, por una detallada narración de la corrupción moral de sus habitantes; descripción llevada a límites extremos para sugerir al potencial lector la impresión de que los galorromanos se habían hecho suficientemente merecedores de toda aquella devastación.

³²⁵ Así, su alusión a los engaños (*doli*) mediante los cuales en muchas ocasiones los bárbaros habrían vencido a los romanos (*cf.* *CdP*, v. 37), no sería sino una repetición de la imagen clásica romana del “godo pérfido”, presente asimismo, como hemos visto, en Salviano. Sobre el *topos* de la perfidia y de la infidelidad bárbara (un elemento esencial en la construcción del dualismo antitético romanidad/barbarie) en la literatura tardoantigua, *cf.* los testimonios recogidos por B. Luiselli (1984-5), p. 41.

*cremat ignibus, obruit undis: / dumque inopes ditat, deiectos eleuat, auctos / imminuit, soluit uinctos subigitque superbos.*³²⁶ La fría alusión a la suerte presente del Imperio, y de algunas importantes ciudades galorromanas, es más que evidente. Si nuestro autor reconoce algún papel al Imperio dentro del plan salvífico divino, es únicamente éste: el de mostrar con el declive de su poder que, en el día del Juicio Final, Dios castigará a los soberbios de la misma manera que entonces lo estaba haciendo con la otrora orgullosa Roma.

De igual modo, cuando al inicio del poema se rebela contra la aflicción de muchos cristianos, incluido él mismo, por la triste situación de la Galia tras las invasiones germánicas, señalando que la devastación de lo que tarde o temprano va a ser destruido no debe llevarles a cuestionar lo único que es verdadero e imperecedero, la existencia de Dios y su promesa de vida eterna en el Reino de los Cielos (*cur mansura pauent, si ruitura cadunt?*),³²⁷ el autor de *CdP* presenta la indiferencia ante la suerte del Imperio casi como una exigencia para el verdadero cristiano.³²⁸ Nada más lejos de la teología política eusebiana.³²⁹

³²⁶ *CdP*, vv. 807-12.

³²⁷ *CdP*, v. 10.

³²⁸ Contra lo afirmado por autores como P. Heather (2006), p. 303, pasajes como *CdP*, vv. 958-9 (*nec quia procidimus fusi certamine primo, / stare et conflictum uereamur inire secundum*) no deben leerse como la exhortación de un patriota romano a tomar las armas y a buscar la venganza sobre los enemigos bárbaros. El único enemigo tomado en consideración en el contexto argumental en el que se insieren estos versos es el pecado, por el que los hombres han sido derrotados en un primer combate, lo cual, sin embargo, no debe inducirles a abandonar el *conflictum secundum*, su constante lucha contra él en pos de la virtud. Unos años antes, G. Lagarrigue (1983), pp. 138-9, había sugerido una interpretación de estos versos similar a la de Heather: aun reconociendo que los términos *primum certamen* y *secundus conflictus* tienen en ellos un sentido fundamentalmente espiritual –la lucha del hombre contra el pecado–, Lagarrigue relaciona los versos citados con *CdP*, vv. 919-22, pasaje en el que poeta afirmaría que la derrota del galorromano por el pecado ha tenido como consecuencia la devastación material de Galia; a partir de ello, Lagarrigue atribuye al poeta la fe en que una regeneración moral de la población romana le devuelva la supremacía sobre el bárbaro. Esta interpretación supondría atribuir a nuestro autor un concepto de providencia del tipo *do ut des*, concepto que, por el contrario, el poema se propone refutar y superar. En este sentido, *CdP* vv. 919-22 debe interpretarse más bien, como ya hemos apuntado, como una algo incoherente concesión a viejos esquemas interpretativos de la filosofía de la Historia; o, más probablemente, como la representación de un mundo utópico en el que el género humano viviría libre de todo pecado y en el que el esplendor material que le rodearía sería la proclamación de su belleza espiritual. Sobre la interpretación de *CdP*, vv. 958-9, cf. asimismo *infra*, II. 2. 2. 7. Otro de los pasajes en los que Lagarrigue ve muestras del “optimismo patriótico” romano de nuestro poeta es *CdP*, vv. 944-6: *impia non oberunt cum saeuo pacta tyranno / captiua conscripta manu; resolubile Christo est / hoc foedus*. Una vez más, bajo el inmediato sentido espiritual de estos versos el investigador francés observa la voluntad de establecer un paralelo con la situación política del momento en Galia y, más concretamente, en Aquitania. Aunque de una lectura superficial de estos versos se deduciría que el tirano con el que se ha firmado un pacto es el diablo –que, de acuerdo con una idea clásica en el cristianismo, detenta derechos sobre el género humano tras haberse entregado éste a aquél en la persona de Adán–, el poeta trataría igualmente de insinuar un paralelismo entre este acuerdo y el *foedus* firmado por Roma con los visigodos en el 416, en virtud del cual éstos se asentaron en *Aquitania* II a finales del 418. La ocupación del alma por el diablo como consecuencia de un *foedus* ilegítimo sería de este modo comparada con el asentamiento visigodo en Aquitania tras un acuerdo con Roma que el poeta –portavoz de los aquitanos que rechazaban este tratado– condena; cuando afirma que el *foedus* firmado con el *tyrannus* puede ser cancelado por Cristo, el autor del *CdP* expresaría la esperanza de la libertad humana del dominio de Satanás, junto al sueño patriótico aquitano de rescindir el *foedus* con los visigodos y de liberar su patria de su presencia (*uide* G. Lagarrigue [1983], pp. 141-3). La interpretación de Lagarrigue

En conclusión, el *De gubernatione Dei* de Salviano de Marsella y el *CdP* son testimonios de dos distintas tendencias cristianas en la interpretación del sentido providencial de la

(aceptada por M. Roberts [1992], p. 105) nos parece, sin embargo, temeraria, dado que si se leen los versos citados en el contexto argumentativo en el que se insieren, la interpretación espiritual de los mismos se revela como la única verdaderamente aceptable: en efecto, a continuación del pasaje citado nuestro poeta afirma que Cristo puede cancelar el acuerdo firmado con el tirano, lo cual exige que previamente el hombre busque la ayuda de Dios, pues las puertas del cielo se abren a quien a ellas llama (*CdP*, vv. 953-4: *sic pulsata patent redeuntibus atria uitae / et recipit caeli seruos curia ciues*); nuestro autor sólo piensa, por consiguiente, en la liberación del pecado y en la consecución de la ciudadanía celeste por el hombre (*recipit caeli seruos curia ciues*), de acuerdo con el principio, defendido a todo lo largo del poema, según el cual sólo la vida ultraterrenal en el Reino de los Cielos y no aquello que es caduco (*ruitura*) –el mundo material y, con él, cualquier construcción política humana–, concierne al verdadero cristiano. Nos preguntamos asimismo: si la interpretación de Lagarrigue es correcta, ¿de qué modo podría Cristo, según nuestro autor, cancelar el acuerdo romano-bárbaro de 416 (*resolubile Christo est hoc foedus*)?

³²⁹ Un juicio similar al del *CdP* respecto a la misión providencial de Roma en aquella época lo encontramos en Euquerio de Lyon. En su *De contemptu mundi*, exhortación a renunciar al mundo en favor de la gloria celeste –dirigida a su pariente Valeriano, miembro prominente de la aristocracia senatorial galorromana, cf. *PLRE II*, pp. 1142-3, *Priscus Valerianus* 8–, Euquerio reconoce el papel providencial del Imperio Romano, en tanto en cuanto unificó a muchos pueblos bajo un mismo poder y les dio un mismo marco cultural, facilitando de este modo la expansión del mensaje evangélico como un medicamento que se difunde desde la cabeza –Roma– al resto de miembros del cuerpo –las provincias– (*uide EVCHERIVS LVGD., De cont. mundi*, 546-56: *et ut ad ista descendam, illa aliquando externa omnia, id est nationes et regna, putasne ob aliud in dicionem ac ius cessisse Romanum et ob aliud magnam partem humani generis, in unum transisse populum, nisi ut facilius, tamquam medicamentum per corpus unum, ita per unam gentem fides infusa penetraret et ut capiti ingesta uelociter se per membra diffunderet? Alioquin non ita cucurrisset inter crebras et discrepantes ritibus linguisque gentes nec tam longe per nouorum semper graduum obiecta transisset*). A juicio de Euquerio, la historia de Roma ha sido ordenada por Dios para preparar el advenimiento de Cristo (*ID., De cont. mundi*, 571-6: *quicquid uel sub illa primum dominatione regum uetusta uel sub illa deinde gemina administratione consulum Romano accessit imperio, omnia Christi aduentui praeparata et diffundendae fidei prouisa potest, si quis idoneus est assertor, ostendere*), de lo cual es prueba elocuente su encarnación durante el gobierno de Augusto, es decir, en el apogeo del poder de Roma (*ID., De cont. mundi*, 565-8: *magnum ergo ex hoc diuinae pietatis argumentum est, quod sub Caesare Octauiano, cum utique Romana possessio uerticem tenuit, tunc se deus terris dedit*). Es ésta una exposición precisa de la teología política eusebiana –aunque, a diferencia de Eusebio, Euquerio incluye los períodos monárquico y republicano de Roma dentro del proyecto salvífico divino–. Sin embargo, en el momento de composición del *De contemptu mundi* –año 432–, Roma era ya para Euquerio simplemente un testimonio de que todo lo que pertenece al mundo es caduco y de que lo único eterno es la fe (de hecho, como veremos a continuación, Euquerio estaba plenamente convencido de estar viviendo el final de la Historia). *Vide ID., De cont. mundi*, 288-93: *recentium etiam inclitorumque regnorum apud nos iam quaedam fabula est. Omnia illa quae hic erant magna modo iam nulla sunt; nihil, ut puto, immo ut certo scio, ex illis opibus, honoribus, regnis secum abstulerunt, nisi, si qua in his fuit, fidei pietatisque substantiam. Contra*, S. Pricoco (1977), pp. 217-28, quien, tras apuntar que la teología política de Euquerio se corresponde con la propia de los círculos aristocráticos cristianos tradicionalistas y antibárbaros, que identificaban *Romanitas* con *Christianitas*, apunta (p. 228) que “allorchè [...] nel disegnare il quadro della senescenza del mondo e della sua fine imminente Eucherio escluderà ogni accenno alla situazione tragica dell’Impero, non sarà per indifferenza al dramma storico della patria, ma, al contrario, per il rifiuto di coinvolgere Roma in una visione di decadenza e di morte. Il nostro scrittore poteva credere insieme alla fine del mondo e al futuro di Roma”. A nuestro juicio, el pasaje del *De contemptu mundi* que acabamos de citar desmiente el juicio de Pricoco (aceptado, sin embargo, por otros autores, como B. Luiselli [1984-5], p. 54). En esta obra, Euquerio procede a una singular revisión de la teología política eusebiana a la luz de la lamentable coyuntura política de Roma: la misión providencial del Imperio, que propició en su momento la expansión universal del Evangelio, ha concluido. En la inminencia del fin del mundo, Roma ya es únicamente testimonio de la caducidad de toda obra terrenal. Sobre estos pasajes del *De contemptu mundi* de Euquerio, cf. asimismo H. Inglebert (1996), pp. 597-8.

decadencia del estado romano en la Galia del siglo V.³³⁰ Como hemos visto, en el Salviano que critica sin misericordia y con altas dosis de maniqueísmo la corrupción moral de Roma hay todavía, de modo aparentemente paradójico, un compromiso con la suerte del Imperio: la regeneración moral de sus habitantes puede salvarle. A diferencia de Salviano, el autor del *CdP* se nos muestra menos duro con el “tono moral” de la sociedad romana y mucho más objetivo y escéptico ante los valores morales de los pueblos bárbaros. Su mensaje a los cristianos, instándoles a que, anteponiendo su fe a cualquier inquietud terrenal, observen con frialdad el declive político de Roma –mensaje mucho más coherente con el ideal monástico contemporáneo de rechazo del mundo, que su autor comparte–, aspiraba quizás a salvar a la Iglesia separando su destino del de cualquier entidad política y rechazando de este modo una teología política que los presentes acontecimientos habían dejado, a su juicio, obsoleta. Por los mismos años en que nuestro poeta galo escribe su obra, desde África Agustín, con su *De ciuitate Dei*, estaba divulgando estos mismos principios.³³¹ El hipotético éxito de este mensaje debía tener como

³³⁰ Cabría hablar, quizás, de una tercera línea interpretativa, que sin embargo no es incompatible con la representada por el *CdP*: la de quienes creían, en diferentes períodos de la historia gala del siglo V, que estaban viviendo el final de la Historia, en la inminencia de la segunda venida de Cristo a la Tierra. De tal opinión parece ser, por ejemplo, el autor del *Poema coniugis ad uxorem*, quien afirma explícitamente estar asistiendo a los últimos tiempos del mundo (PS. PROSPER AQVIT., *ad uxorem*, v. 30: *ultima quaeque uides*) y describe su época en términos que evocan la profecía de Cristo sobre las calamidades que precederían el final del mundo (*uide ID., ad uxorem*, vv. 27-8: *armis / incumbunt reges regibus innumeris*; y *cf. Mc. 13, 7-8*; sobre el carácter apocalíptico de este poema, *uide J. Fontaine [1981], p. 232*). En este mismo sentido, en el año 419 Paulino, obispo de Béziers –quien ha sido considerado autor del *Epigramma Paulini* analizado en estas páginas, *uide supra*, I. 3–, habría escrito una carta circular a distintos colegas en el episcopado relatando los terribles fenómenos acaecidos en su tierra, probablemente identificándolos como anuncios del apocalipsis (*cf. YDATIVS, Cont. Chron.*, a. a. 419). En la línea del autor del *Poema coniugis ad uxorem*, en el año 432 Euquerio de Lyon estaba aún convencido de que vivía en la *postrema mundi aetas* y de que era espectador de las señales (hambres, pestes, devastación, guerras, terremotos) que –de acuerdo con lo anunciado por Cristo en *Mc. 13, 7-8*– anunciaban el fin inminente del mundo. *Vide EVCHERIVS LVGD., De cont. mundi*, 604-20. En el *CdP*, sin embargo, no hay indicios de que su autor compartiera estas tesis apocalípticas, las cuales, por lo demás, aparecen recurrentemente en muchos textos cristianos de la época. Los distintos desastres político-militares o naturales que afectaban a las tierras del Imperio Romano Occidental eran a menudo interpretados como el cumplimiento de las profecías de Cristo relativas al final de la Historia y a los fenómenos que anunciarían la parusía. Véase, por ejemplo, el testimonio de las *Consultationes Zacchaei et Apollonii* relativo al saqueo de Roma por Alarico en 410, comentado recientemente por M. Marcos (2001), pp. 130-1; o aquel pasaje de Ambrosio, escrito bajo el impacto de la derrota romana en Adrianópolis, citado *supra*, I. 4. 4.

³³¹ La noción de providencia divina defendida por el autor del *CdP* coincide en buena medida con la subyacente al discurso de Agustín en el *De ciuitate Dei*: aunque nace de situaciones distintas (como es bien sabido, el *De ciuitate Dei* es la respuesta agustiniana a los paganos que afirmaban, tras el saqueo de Roma por los godos de Alarico, que las desgracias políticas del Imperio se debían al abandono del culto de los dioses tradicionales romanos en favor del dios cristiano, mientras que ya hemos señalado que el *CdP* es una respuesta a dudas cristianas, no constatándose en el entorno en que escribe el poeta reacción pagana alguna ante la situación de crisis), el proyecto de ambos autores tiene como uno de sus objetivos combatir un concepto de providencia entendido como la ejecución de la justicia divina sobre la Tierra y basado en el viejo esquema del *do ut des*. Tomando como punto de partida de su reflexión los sucesos acaecidos en el saqueo de Roma por Alarico en el 410 –cuyas consecuencias negativas sufrieron por igual *boni* y *mali*, justos y pecadores–, Agustín afirma que, con el azote bárbaro, Dios ejercita a los justos en la paciencia y pone a prueba la fortaleza de su fe y su amor por Él, un amor que no debe estar inspirado por el deseo de obtener, a cambio, beneficios materiales, sino únicamente por la esperanza de la ciudadanía en el Reino de los Cielos; esa violencia que pone a prueba a los justos es, cuando afecta a los pecadores, castigo de su iniquidad. Y en la otra cara de la moneda, para Agustín el hecho de que algunos impíos

obtuvieran misericordia de Dios –refugiándose, por ejemplo, en las basílicas de los apóstoles Pedro y Pablo, indemnes del saqueo godo por orden expresa de Alarico, *cf.* también AVGVSTINVS, *Sermo de exc. Vrb.*, 2, 2; OROSIVS, *Hist.* 7, 39, 10– prueba su disposición benévola para con todos los hombres sin excepción –de acuerdo con lo afirmado en *Mt.* 5, 45– y es un ejemplo de paciencia divina, que quiere propiciar de este modo su conversión (sobre todo ello *uide*, por ejemplo, AVGVSTINVS, *De ciu. Dei* 1, 8: *tamen patientia Dei ad paenitentiam inuitat malos, sicut flagellum Dei ad patientiam erudit bonos*; ID., *De ciu. Dei* 1, 9 –donde Job es citado como ejemplo paradigmático de un justo sobre el que la divinidad ordena una serie de males temporales para poner a prueba el desinterés de su fe, ejemplo que ya había sido citado en este mismo sentido en ID., *Sermo de exc. Vrb.*, 3, 3–; ID., *De ciu. Dei* 1, 29). Ésta es la respuesta que, como hemos visto, el *CdP* ofreció a quienes, en Galia, se preguntaban por la razón por la que los desastres de las guerras bárbaras habían afectado por igual a hombres justos y pecadores; pero los paralelos van más allá de la mera coincidencia de pensamiento: así, cuando ambos autores discuten el hecho de que a menudo muchos pecadores se benefician de los dones que Dios dispone para sus justos – en el discurso agustiniano, del refugio en las basílicas cristianas de Roma durante el saqueo godo–, recurren al mismo pasaje evangélico (*Mt.* 5, 45) para ilustrar que, en esta vida, la benevolencia divina abraza a justos y pecadores (*cf.* *CdP*, vv. 816-8). Agustín ofrece asimismo otra explicación al hecho de que los hombres que viven en aparente santidad sufran desgracias terrenales: quizás, advierte contra toda presunción humana, no son del todo justos quienes como tal se proclaman o son considerados por la sociedad, porque en esta vida ningún hombre está libre de pecado. No hay hombre que no ceda, aunque leve y venialmente, a la concupiscencia de la carne y, al margen de ello, muchos hombres justos no aborrecen del todo al pecador –como debieran–, frecuentemente porque entenderse con ellos es necesario para garantizarse un cierto bienestar material en esta vida: el justo negligente de este modo, por temor o comodidad, reprender al pecador y en ello se hace culpable (*uide* AVGVSTINVS, *De ciu. Dei* 1, 9). De esta advertencia agustiniana contra la soberbia subyacente a algunas protestas contra la justicia divina pueden encontrarse también ecos en el *CdP*, cuyo autor responde a quienes deseaban que Dios castigara de inmediato toda falta humana que, de actuar la divinidad de este modo –y dado que la *impeccantia* no está al alcance de ningún individuo–, toda la especie humana sería borrada de la Tierra (*CdP*, vv. 751-2: *at quae pars hominum peccati nescia mundum / possessura foret?*). Agustín afirma asimismo que Dios no castiga sobre la Tierra todo pecado porque de obrar así no reservaría nada para el día del Juicio, aunque sí lo haga en algunos casos para que no surjan en el hombre dudas sobre su providencia (*uide* AVGVSTINVS, *De ciu. Dei* 1, 8); una idea similar a la desarrollada en el *CdP*, cuyo autor sostiene que la divinidad no castiga ya en esta vida toda falta –puesto que ello implicaría anticipar el día del Juicio, siendo así que aún no se han cumplido los plazos fijados por Dios (*cf.* *CdP*, vv. 755-6: *sic mundi meta abruptis properata fuisset / temporibus*)–, aunque sí lo haga en ocasiones, para ilustrar a la humanidad sobre el patrón de justicia que impondrá en aquel día. Ambos autores coinciden asimismo en afirmar que la ordenación divina de los asuntos humanos tiene, a menudo, un aspecto misterioso, inaccesible a la razón humana: cuando Agustín debe explicar la razón por la que Dios ha permitido que algunas vírgenes consagradas romanas fueran violadas por los bárbaros durante el saqueo de la *Vrbs*, cita como respuesta el pasaje paulino (*Rom.* 11, 33) relativo a la insondabilidad de las decisiones de Dios (*uide* AVGVSTINVS, *De ciu. Dei* 1, 28), un pasaje al que probablemente alude también el *CdP* al describir las penalidades a las que fue sometido el justo José; de cualquier modo, a propósito del caso de las vírgenes consagradas, en el citado pasaje Agustín se pregunta si quizás en ellas no estaba germinando una semilla de engreimiento (una amenaza siempre latente para los hombres y mujeres virtuosos), ante lo cual Dios habría procurado que en ellas no naciera el pecado de soberbia privándoles del motivo de su orgullo (la virginidad); el *CdP* expresa este mismo principio cuando afirma que la muerte de tantos niños durante las guerras bárbaras es para ellos un bien, en tanto en cuanto les ha privado de la ocasión de pecar (*cf.* *CdP*, vv. 839-47). En relación a la aparente tolerancia divina ante el mal, Agustín afirma que en esta vida Dios ha dado licencia a los malos –a los hombres pecadores y al diablo– para llevar a cabo sus obras dentro de unos límites que Él ha establecido, canalizando el mal al servicio de sus designios, a menudo inescrutables, pero siempre buenos: de la tentación del diablo, por ejemplo, el justo que la resiste obtiene un bien, adquiere mérito a los ojos de Dios (AVGVSTINVS, *De ciu. Dei* 11, 17); Dios dispone asimismo el surgimiento y el curso de las guerras –un mal– cuando cree necesario castigar y corregir al género humano (ID., *De ciu. Dei* 7, 30). La teodicea agustiniana es compartida por el autor de *CdP*, quien afirma que el justo José sabía que todo en este mundo –incluido el mal– acontece por disposición divina, aunque a menudo por razones ocultas al hombre (*CdP*, vv. 368-71), o que Dios se sirve de la maldad de los pecadores para corregir las faltas de aquellos hombres de cuya conversión aún no ha desesperado (*CdP*, vv. 887-96). Junto a la defensa de un mismo concepto de providencia divina, ambos autores comparten un posicionamiento muy similar respecto a la teología política eusebiana. Durante un cierto periodo de su vida –que R. A. Markus ha delimitado entre los años 390 y 410, entre el inicio de la represión del paganismo por Teodosio y la

consecuencia la definitiva desaparición del Imperio Romano, condenado a morir por la

toma de Roma por Alarico–, Agustín reconoció explícitamente al Imperio –al Imperio teodosiano que estaba reprimiendo con la fuerza de la ley al paganismo– un rol de primer orden en la *historia salutis*: en línea con la teología política eusebiana aceptada por la mayoría de los pensadores cristianos del siglo IV, Agustín estaba dispuesto en esta época a reconocer que la historia del Imperio teodosiano podía ser parte de la *historia sacra* y que el estado romano cumplía una misión salvífica ordenada por Dios. Pero, bajo el impacto del saco de Roma y de la consecuente reacción pagana –y cristiana–, Agustín rompe con estos planteamientos. A partir de este momento, en la concepción agustiniana de la economía salvífica divina la suerte de una construcción política, como el Imperio Romano, no tiene apenas importancia: el objeto de la providencia es el hombre tomado en su individualidad –el romano y no Roma–, al que Dios vela por convertir en ciudadano de la patria celeste haciéndole desafecto a los valores mundanos; toda su ordenación de la Historia sirve a este único propósito, de tal modo que el poder político puede recaer en manos de impíos (AVGVSTINVS, *De ciu. Dei* 4, 33), o los pecadores ejercer violencia sobre los justos, si así lo exige el proyecto salvífico divino –que a menudo sigue un orden inaccesible a la razón humana–: para el Agustín del *De ciuitate Dei* la legislación procatólica y antipagana de Teodosio forma parte de la obra providencial salvífica de Dios tanto como el gobierno de los emperadores perseguidores, de cuyos pecados Dios se sirvió para poner a prueba la fe de sus justos, recompensada con la corona del martirio. No hay en este último Agustín una *Rechtstheologie*, una “teología del Imperio” que reconozca al *Imperium Christianum* –Agustín rechaza de hecho este mismo concepto porque, en realidad, no cabía hablar de un estado “institucionalmente cristiano” en el que todos sus ciudadanos lo fueran también de la Ciudad de Dios– el carácter de instrumento elegido de Dios para cumplir sus designios sobre la Tierra y que por ello sea acreedor de su protección contra los “enemigos exteriores”. Nos atrevemos a aventurar que, de haberla conocido, Agustín habría aceptado sin demasiados problemas de conciencia la tesis del *CdP* según la cual la decadencia de Roma ha sido ordenada por Dios para mostrar al cristiano el camino de la humildad frente a la soberbia –la soberbia de la otrora todopoderosa Roma– y para recordarle que su única patria es la celeste y que, ante el declive de toda construcción humana temporal –como el Imperio–, debe confirmar su fe en el Reino de Dios, el único verdaderamente eterno (sobre la relación entre historia romana y orden providencial divino en Agustín, remitimos, entre una amplísima e inabarcable bibliografía, a los estudios ya clásicos de F. Paschoud [1967], pp. 263-72; R. A. Markus [1970], pp. 22-71; el artículo de H. I. Marrou citado *supra*, I. 5. 2; la válida revisión del tema por H. Inglebert [1996], pp. 474ss.; y la buena síntesis ofrecida recientemente por J.-M. Salamito [2008], pp. 249-51, quien analiza los sermones predicados por Agustín entre otoño de 410 y principios de 412 que abordaron la cuestión del sentido providencial del saqueo de Roma). Dadas las notables coincidencias existentes entre el discurso agustiniano y el del *CdP* en relación al sentido del gobierno divino del mundo y al papel concedido al Imperio Romano en la *historia salutis* del género humano, debemos preguntarnos si el *De ciuitate Dei* pudo ser fuente de inspiración para el autor del *CdP*. Al margen de los ya apuntados, existen otros puntos de contacto entre ambas obras. Así, la *laus* de la vida monástica de *CdP*, vv. 901-9, pudo ser inspirada a su autor por AVGVSTINVS, *De ciu. Dei* 1, 10, pasaje en el que el obispo de Hipona alaba, citando el ejemplo de Paulino de Nola, a quienes pusieron toda su riqueza en el Cielo, desprendiéndose de ella en obras de caridad y cambiando de este modo bienes materiales y perecederos por espirituales y eternos, siendo así que ya nada pueden perder de manos del ladrón. Por otra parte, *CdP*, vv. 115-45 pudo ser inspirado por AVGVSTINVS, *De ciu. Dei* 11, 22, pasaje en el que el Hijo de Mónica refuta la tesis maniquea según la cual un solo dios bueno no puede ser el creador de la naturaleza, porque hay muchas cosas como el fuego, el frío o las bestias feroces que son dañinas para el hombre; contra esta idea, Agustín afirma que todos sus elementos revierten en la belleza del conjunto de la Creación y que incluso los aparentemente perjudiciales para el hombre –como el veneno– le pueden ser, en determinadas circunstancias, beneficiosos (en el citado pasaje del *CdP*, el autor se refiere al frío o a las bestias salvajes como elementos aparentemente negativos de la naturaleza, los cuales, en determinadas circunstancias, pueden ser beneficiosos, y compárese *CdP*, v. 120: *summ̄is Opifex intentus et im̄is*; con AVGVSTINVS, *De ciu. Dei* 11, 22: *Deus autem ita est artifex magnus in magnis, ut minor non sit in paruis*). A partir de todo ello, consideramos muy probable la influencia del *De ciuitate* sobre el *CdP*. Conviene no olvidar, sin embargo, que el esquema predestinacionista agustiniano –al que el *CdP*, como señalaremos en la segunda parte de este estudio, se opone– se acaba enseñoreando del *De ciuitate*: los ciudadanos de la ciudad de Dios y de la ciudad del mundo tienen un mismo origen, la *massa damnata* que todo el género humano constituye desde Adán, siendo los primeros elegidos por la sola misericordia de la gracia divina y los segundos abandonados en la *massa* humana rea de condenación por justo juicio de Dios (*uide*, por ejemplo, AVGVSTINVS, *De ciu. Dei* 14, 26). De este modo, el *CdP* podría, en cierto modo, ser considerado la alternativa antipredestinacionista gala al *De ciuitate*.

indiferencia de los cristianos. No pasarán muchos años, sin embargo, hasta que los obispos de los reinos germánicos sucesores del Imperio Romano en Occidente recuperen y readapten las viejas tesis eusebianas al servicio ideológico de sus nuevos dominadores.³³²

³³² Así, por ejemplo, en una carta dirigida al rey burgundio Segismundo, recientemente convertido al catolicismo y que por entonces se encontraba en campaña militar, el obispo de Vienne Avito exhorta al monarca a depositar su fe católica en sus armas y a orar a Dios por la victoria, de tal modo que Avito tenga la oportunidad de ensalzar en un panegírico los trofeos de guerra que la divinidad haya concedido al rey (*vide* AVITVS VIEN., *Epist.* 45); de igual modo, en su carta al rey franco Clodoveo, escrita con el objetivo de felicitarle por su reciente ingreso en la Iglesia católica, Avito le promete que su conversión hará más poderoso a su ejército, por cuanto Dios se encargará de otorgar al monarca los éxitos militares que hasta el momento había obtenido por simple buena suerte (*ID.*, *Epist.* 46). El viejo concepto del *do ut des* cristianizado, la idea de un Dios que velaba por el éxito terrenal de sus fieles –singularmente, de los detentores del supremo poder político–, resurge así con renovada fuerza en el discurso de los obispos de los reinos germánicos sucesores del Imperio Romano en Galia.