

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

CONCLUSIONES

CONCLUSIONES

Como creemos haber demostrado en las páginas precedentes, el motivo que explica la redacción del *CdP* se halla en íntima conexión con el preciso contexto histórico en el que esta obra vio la luz. El siglo que separa la batalla del puente Milvio (312) de la entrada de los visigodos en las Galias (412) constituyó, sin duda alguna, uno de los períodos más decisivos de la historia de la Iglesia, especialmente en lo referente a la conformación de una ideología cristiana que definiera el papel que le correspondía al poder imperial en un estado formalmente cristiano. En el año 428 –en una fecha, por lo tanto, muy cercana a la de la publicación del *CdP*–, el patriarca constantinopolitano Nestorio, en su primera alocución pública, se dirigía a Teodosio II en los términos siguientes: “Dame, emperador, una tierra pura de herejes y yo te daré el cielo a cambio”.¹ No hay frase que simbolice mejor la esencia ideológica de la alianza entre los obispos y el Imperio ni el provecho mutuo que ambas partes creían poder obtener de ella. Sin embargo, en Occidente, la coyuntura política imperante era bastante diferente a la *felicitas temporum* que caracteriza el reinado de Teodosio II en Oriente y ello, necesariamente, debía dar lugar a una revisión crítica de la idílica concepción eusebiana que se había ido imponiendo desde los años dorados del *uicarius Christi* Constantino.

El *CdP* constituye un valioso testimonio de la evolución de la teología política cristiana en aquel período de convulsiones que fue el siglo V en el Occidente romano. Un siglo antes, el cristianismo era una religión en auge, aunque en intermitente conflicto con el poder político. Sin embargo, tras la publicación del denominado “Edicto de Milán” del 313, el cristianismo –ya fuera el credo niceno o el arriano, y descontado el breve paréntesis pagano de Juliano– se fue convirtiendo en la religión oficial del estado y aquella de la que se proclamaba seguidora una buena parte de la población del Imperio. Como de todos es sabido, el punto de inflexión en este proceso fue el reinado del emperador Constantino; de hecho, es un uso común en la historiografía hablar del “giro constantiniano”. Constantino destruyó el sistema tetrárquico diseñado por Diocleciano, quien había intentado devolver a la figura del emperador de Roma el prestigio y la autoridad perdidos durante la crisis del siglo III a partir de una ideología teocrática fuertemente anclada en la religión tradicional romana. Tras la derrota de Majencio en la batalla del Milvio –un jalón de gran trascendencia en el camino de Constantino hacia la consecución del poder unipersonal– y, sobre todo, tras sus dos victorias sobre Licinio en 316 y 324, el hijo de Elena se mostró cada vez más comprometido con una política de decidido apoyo hacia la Iglesia cristiana. Si le impulsó a ello una fe sincera o el mero cálculo político, es algo que nunca podremos saber, porque no podemos penetrar en lo más hondo de la conciencia de los hombres.

¹ SOCRATES, *Hist. eccl.* 7, 29, 5.

Lo que es indudable es que la alianza entre Iglesia e Imperio podía –e iba a reportar– enormes beneficios a ambas partes.

Por un lado, el cristianismo podía proporcionar al poder imperial el sólido fundamento ideológico que seguía necesitando. Las bases de esta teología política fueron establecidas por Eusebio de Cesarea, quien para ello tuvo a su disposición una ya larga tradición de pensamiento cristiano que había propuesto soluciones conciliadoras al problema de la relación entre los poderes terrenal y celeste. El poder unipersonal asumido por Constantino fue presentado por Eusebio como la imagen terrestre de la monarquía divina, mientras que la figura del emperador asumió rasgos propios de un antitipo de Moisés: vicario de Cristo en la Tierra, el emperador protege y guía a su pueblo, la Iglesia, durante su pelegrinaje en este mundo.² Como justo pago por la asunción de esta misión protectora (*do ut des...*), el emperador podía contar con que la divinidad salvaguardaría los intereses de su reinado frente a toda amenaza, surgiera ésta de los campamentos militares romanos –usurpaciones–, o de más allá del *limes* –ataques de los enemigos externos del Imperio–. Pocas imágenes transmiten mejor esta última idea que la de los ejércitos de Licinio retirándose ante la presencia del lábaro, el estandarte imperial con la representación del crismón.³

La Iglesia, obviamente, también iba a rentabilizar el apoyo que el estado le ofrecía. Basta recordar, en este sentido, el entusiasmo que muestra Eusebio al hablar de las numerosas almas que eran atraídas a las iglesias no tanto por el poder de la palabra cristiana cuanto por la actividad caritativa que éstas desarrollaban, y que podían financiar en buena medida gracias a las subvenciones, a cargo de la *annona* estatal, concedidas por Constantino.⁴

De este modo se empezó a configurar el *Imperium Christianum*. Aunque las relaciones entre el estado y la Iglesia nicena volvieron al conflicto durante el reinado de los sucesores de

² De hecho, en la narración de la batalla del Puente del Milvio que podemos leer en su *Historia ecclesiastica*, Eusebio establece un explícito paralelismo con el relato escriturístico del paso del Mar Rojo: Constantino, que reza a Dios y obtiene por ello el favor divino, es el antitipo de Moisés; mientras que Majencio y sus tropas lo son del faraón y de su ejército, todos ellos crueles perseguidores del pueblo de Dios que sufren la ira divina ahogándose en las aguas del Tíber los unos, del Mar Rojo los otros (*uide EVSEBIVS CAES., Hist. eccl. 9, 9, 4-7 y cf. Ex. 14-5*). Con esta línea argumental, Eusebio se proponía integrar el reinado de Constantino en la *historia salutis* del género humano. Como es bien sabido, la exégesis cristiana interpretaba distintos episodios del Antiguo Testamento como una profecía de la Encarnación y Pasión del Hijo de Dios, como un anuncio de la futura redención del género humano por Cristo. Éste es el mismo principio del que se sirve Eusebio para interpretar un hecho político del reinado de Constantino, la batalla del Milvio, la cual habría sido anunciada por el Antiguo Testamento. En la obra del obispo de Cesarea, este episodio militar se convierte en historia sagrada cristiana, y su principal protagonista, Constantino, es elevado a la categoría de agente activo en el proyecto salvífico diseñado por Dios.

³ EVSEBIVS CAES., *Vita Const.* 2, 7.

⁴ ID., *Vita Const.* 3, 58.

Constantino –Constancio II, Juliano, y Valente en Oriente–, con el ascenso al poder del catolicísimo Teodosio I se recupera la total sintonía y se inaugura una auténtica “época dorada” de estas relaciones. Muchos autores cristianos consideraron entonces que se había revelado plenamente el papel que la providencia divina había reservado al Imperio Romano: si el reinado de Augusto puso las bases necesarias para la expansión del Evangelio –paz y unidad–, el de Teodosio proclamaba su total triunfo, con la declaración de la ortodoxia nicena como religión de estado y la proscripción del paganismo y de las confesiones cristianas heterodoxas. Nunca con más intensidad que entonces proclamarán tantos intelectuales cristianos la indisoluble vinculación en la Historia de los destinos de Roma y de la Iglesia.

De manera paralela a la consolidación de la alianza entre las jerarquías eclesiástica e imperial, la base social de la Iglesia creció exponencialmente. Para ello fue decisivo, ya lo hemos apuntado, el apoyo del estado. Ahora bien, el cristianismo no pudo convertirse en una religión de masas, amparada por el poder, sin renunciar a una parte esencial del mensaje evangélico. Las conversiones eran masivas, pero ¿qué suponía “ser cristiano” para todos estos conversos? Para algunos, la conversión a la fe profesada por el emperador podía ser el primer paso de una carrera política; a otros, la presión social o la coacción estatal les podía obligar a proclamarse seguidores de la religión mayoritaria. Por otro lado, pese a su perspectiva radicalmente ultraterrenal, el culto cristiano era entendido por muchos como un medio para obtener de la divinidad una vida placentera e inmediatos beneficios materiales, según el viejo esquema del *do ut des* pagano (ya hemos visto a nuestro Paulino de Pella pidiendo al Dios de los cristianos una mujer dócil y sumisa); otros, por el contrario, aunque seguían siendo adictos a las prácticas mágicas y astrológicas que la jerarquía eclesiástica censuraba, participaban en el culto cristiano porque consideraban que así se aseguraban la vida eterna en el Paraíso (como quien contrata un plan de pensiones escatológico); en muchos casos, se pertenecía a la Iglesia simplemente por tradición familiar. Es en esta época cuando nace esa manera de “ser cristiano” que hoy, nos atrevemos a decir, es predominante. De modo nada paradójico, la Iglesia triunfante de los siglos IV y V ve cómo se multiplican las voces de quienes añoran la pureza evangélica de las primeras comunidades cristianas y asiste a la expansión del movimiento monástico. En este mismo sentido, una figura como la de Pelagio, quien propuso a la cristiandad una reforma moral basada en la plena asunción del patrón de vida evangélico, puede considerarse una consecuencia natural de la evolución de la Iglesia postconstantiniana.

Muy pronto las invasiones bárbaras y la crisis del Imperio Romano de Occidente iban a poner en evidencia la fragilidad de esta “cristianización” del mundo romano, y a obligar a los pensadores cristianos a reflexionar sobre el fundamento y la vigencia de la *Rechtstheologie* eusebiana. El *CdP*, un poema compuesto hacia finales del año 426 por un monje del monasterio

de San Víctor de Marsella, nos ofrece un testimonio de excepcional valor acerca del impacto causado en las conciencias cristianas de la época por las invasiones germánicas en Galia.

Este monje, quien probablemente pertenecía también al clero de la iglesia local, pudo oír de labios de muchos cristianos “de base” de Marsella, entre quienes se contaban refugiados de otras zonas de la Galia duramente castigadas por los bárbaros (él mismo había debido abandonar Burdeos tras su saqueo y destrucción por los visigodos en 413/414), argumentos que ponían en cuestión el gobierno divino (*cura Dei*) del mundo. Estas dudas sobre la providencia divina pueden resumirse en una pregunta que ha brotado siempre, en momentos de crisis, de muchos espíritus cristianos: ¿dónde está Dios ahora? A la luz de la devastación provocada por las guerras germánicas, y de los desastres naturales que habían concurrido a agravar las condiciones de vida de la población galorromana, estos cristianos se cuestionaban que la divinidad en la que creían ejerciera su *cura* sobre el género humano. De ser así, preguntaban, ¿cómo podía permitir, por ejemplo, que los templos donde se reunían para darle culto hubieran sido destruidos, o que sus más fieles devotos, los monjes o las vírgenes consagradas, hubieran sufrido toda suerte de violencias? Pero estos cristianos encontraban argumentos para cuestionar la providencia no sólo en aquella época de desastres causados por los bárbaros, sino también en los tiempos anteriores a su llegada. Ciertamente, el *CdP* no podrá ser nunca una fuente privilegiada por la línea historiográfica que tiende a minimizar el impacto de la “llegada del bárbaro” en el mundo romano. Pero sí nos obliga a plantearnos hasta qué punto la penetración germánica en el Imperio fue percibida por la gran masa de la población civil como un severo empeoramiento de sus condiciones de vida, en comparación con períodos anteriores. Es dudoso que el asedio visigodo de Arlés en 425 fuera mucho más calamitoso para sus ciudadanos que aquel al que la sometió el patricio Constancio en 411, y que acabó con la captura del usurpador Constantino III.⁵ En cualquier caso, no sólo la violencia bárbara era un buen argumento para dudar de la providencia divina; la injusticia latente en todas las esferas de la *res publica* romana también podía ser oportunamente vehiculada para cuestionar la *cura dei*. Estas protestas revelan una concepción del cristianismo anclada en los parámetros del *do ut des* y muestran cómo se había perdido de vista la perspectiva escatológica de la propuesta cristiana. En franca contradicción con el ideario original de sufrir en el presente (el “valle de lágrimas”) para gozar de las recompensas en el más allá, estos cristianos pensaban que su dios debía recompensar a sus fieles, y castigar a los impíos, ya en esta vida.

Pero ésta es sólo una de las reacciones que la crisis de principios del siglo V en Galia provocó entre los cristianos de Marsella. En una ciudad donde el paganismo “clásico” es

⁵ PROSPER AQVIT., *Epit. chron.*, a. a. 411; ID., *Epit. chron.*, a. a. 425.

recordado por nuestro autor como algo ya propio del pasado,⁶ y en la que su esplendoroso conjunto episcopal debía ofrecer testimonio del poder de la Iglesia católica,⁷ las prácticas astrológicas emergieron con fuerza, tal y como atestigua la larga diatriba antiastrológica del *CdP*. Es indudable que el cristianismo no pudo dar respuesta a las necesidades más inmediatas de buena parte de sus adeptos: en aquella situación de angustiosa inestabilidad, querían saber qué iba a ser de ellos no en la otra vida, sino en el futuro más inmediato.

En la primera parte de este estudio hemos analizado las líneas maestras de la respuesta que el autor del *CdP* ofreció a estos planteamientos. El principal objetivo del poema es poner de relieve el equívoco concepto de providencia divina subyacente en las protestas de aquellos cristianos cuya fe vacilaba en tiempos de crisis material: el verdadero cristiano, afirmará nuestro poeta, no espera nada de este mundo perecedero (*ruitura*), porque toda su esperanza está en la vida eterna (*mansura*). Su vida aquí es un *agon*, un combate contra el pecado, cuya recompensa sólo obtendrá en el Paraíso. La ordenación divina del mundo es un proceso pedagógico (una *paideia*) orientado a enseñar a los hombres esta lección. De acuerdo con una teodicea que ya había sido planteada por las primeras comunidades cristianas perseguidas, nuestro autor afirma que Dios instrumentaliza el mal que practican los impíos –en una libre decisión de su voluntad– para poner a prueba la solidez de la fe de los justos y conocer de este modo hasta qué punto han renunciado a todo anhelo “terrenal”. El cristiano, en todo caso, debe preguntarse siempre si el mal que sufre no puede ser un castigo por su infidelidad, con el que Dios trata de corregirle y de reconducirle a la vía de la justicia.

De este modo, nuestro poeta se enfrenta a una religiosidad barnizada de cristianismo, pero cuya esencia seguía siendo el principio del *do ut des*. Los cristianos a los que responde seguían pensando que su culto a Dios debía ser recompensado con todos aquellos dones que podían hacer placentera su existencia sobre la Tierra: paz, bienestar económico, justicia social, etc. En cierto modo, la teología política eusebiana justificaba esta manera de entender la fe cristiana: el discurso de Eusebio había hecho del *Imperium Christianum* el Reino de Dios sobre la Tierra,

⁶ *CdP*, vv. 765-7: *ille per innumeros uultus et mille per aras / barbato leuesque deos, iuuenesque senesque / ut quondam fecere, colens*. En todo caso, no podemos excluir la posibilidad de que esta afirmación sea más retórica que objetiva, pues la plena cristianización de las ciudades, aunque avanzada a inicios del siglo V, aún tardará bastante en realizarse. Este tipo de afirmaciones se convirtió en una especie de *topos* esgrimido por la historiografía cristiana para mostrar su aplastante victoria sobre el paganismo y lo encontramos en muchos otros autores contemporáneos, Agustín o Teodoreto de Ciro entre ellos. Sin duda, nuestro poeta fundamenta su afirmación en el hecho de que los templos paganos de la ciudad debían haber sido cerrados largo tiempo antes y que no se permitía el culto público a las divinidades paganas.

⁷ El único elemento que nos permite conocer cómo era el conjunto episcopal de Marsella en el siglo V es el baptisterio, excavado entre 1850 y 1854. Sus dimensiones eran extraordinarias –era mayor que el construido en Milán cuando esta ciudad era capital imperial–, y estaba suntuosamente decorado con mosaicos policromos, cuya elaboración ha sido fechada en torno al año 400. *Vide* S. T. Loseby (1992), pp. 167-8.

trasladando al mundo romano la imagen de un orden beatífico que el cristianismo “agónico” de los primeros siglos sólo esperaba tras el final de la Historia. El autor del *CdP*, por el contrario, recupera la perspectiva apocalíptica del cristianismo: ni el Imperio Romano católico, ni cualquier otro orden político terrenal, son el cumplimiento de la promesa hecha por Dios a sus fieles. Por ello, el cristiano que ha puesto todas sus esperanzas en el Reino de los Cielos debe contemplar con indiferencia la crisis del Imperio. Ésta es un capítulo más de la lección que Dios trata de hacerle aprender: toda obra de la vanidad humana es perecedera y, en el día de Juicio, la divinidad abatirá a los soberbios y ensalzará a los humildes, del mismo modo que entonces estaba procediendo con Roma, la que se proclamaba eterna señora del mundo.

Lo que quizás mejor revela la talla intelectual de nuestro poeta es su capacidad para percibir la transcendencia que tenían para la Iglesia los tiempos que estaba viviendo. En el 426, tan sólo nueve años después de que Orosio hubiera defendido la vigencia de los principios de la teología política eusebiana, nuestro autor entendió que era necesario desvincular los destinos de la Iglesia y del Imperio: la primera podía existir sin el segundo. De hecho, parece rechazar implícitamente que Roma hubiera tenido nunca una misión en la economía salvífica divina: frente a quienes afirmaban que la formación del Imperio Romano fue necesaria para crear un marco en el que el Evangelio pudiera divulgarse, nuestro autor afirma que Dios no necesitó de este instrumento para revelarse a todas las naciones –también a las de más allá del *limes*– a través de la ley natural y de la Creación. La idea de un rol providencial del Imperio había desembocado en la identificación de la *Christianitas* con la *Romanitas*, una identificación peligrosa porque la crisis de la segunda podía arrastrar a la primera (lo que en cierto modo parecía estar pasando en Galia: *cur mansura pauent, si ruitura cadunt?*).⁸ El autor del *CdP* se propuso contestar a esta amenaza, y lo hizo recuperando la mejor tradición del universalismo cristiano –de raíz estoica–: el Imperio no es el único marco político posible para vivir el cristianismo, porque Dios se ha revelado a todas las naciones de la Tierra, sin excepción. El cristiano no debe aceptar la dualidad romanidad / barbarie, porque el sacrificio de Cristo por la salvación de todo el género humano la ha eliminado: *dicite, quem populum, qua mundi in parte remotum, / quosue homines, cuius generis uel conditionis / neglexit saluare Deus? Vir, femina, seruus, / liber, Iudaeus, Graecus, Scytha barbarus: omnes / in Christo sumus unum.*⁹ Estas palabras –que son una paráfrasis de *Gal. 3, 28 / Col. 3, 11*– adquirirían un nuevo significado en una Galia en la que la población romana había vivido traumáticamente el asentamiento de pueblos bárbaros como los visigodos. Aunque, muy probablemente, el autor del *CdP* no se propuso darle una lectura en clave política, lo cierto es que la sentencia de Pablo anuncia la

⁸ *CdP*, v. 10.

⁹ *CdP*, vv. 453-7.

futura evolución sociopolítica de los reinos germánicos: la integración de las comunidades de origen romano y germánico en torno al cristianismo católico. *Omnes in Christo sumus unum*.

Por lo que se refiere a la reacción del *CdP* ante la efervescencia de las prácticas astrológicas en Marsella, hemos visto que su crítica a estas creencias se fundamenta en argumentos tomados de la revelación cristiana. Nuestro autor había constatado que los mismos individuos que frecuentaban las iglesias no creían que su fe fuera incompatible con consultar a un astrólogo sobre su futuro. Por ello, el *CdP* opone al determinismo astral el principio cristiano de responsabilidad del individuo en sus acciones, las cuales serán juzgadas por Dios al final de los tiempos. Su discurso, en este punto, carece de originalidad, dado que no hace sino reeditar el viejo “argumento moral” que la tradición atribuía al filósofo neoadadémico Carneades y que, desde fecha muy temprana, había sido adoptado por la apologética cristiana. Mérito suyo es, sin embargo, el haber conseguido integrar su diatriba antifatalista en el marco de su discurso general sobre la providencia: la *cura Dei*, entendida como gestión divina del devenir histórico del género humano orientada a conducir a cada individuo a la justificación y salvación, presupone la libertad humana para integrarse voluntariamente en el designio salvífico divino. Es, consecuentemente, incompatible con toda forma de determinismo.

Desde nuestro punto de vista, esta suerte de “crisis de fe” de parte de la cristiandad galorromana, que se insinúa en el *CdP*, puede ayudar a entender mejor el rechazo que algunos sectores eclesiásticos y monásticos del *Midi* galo mostraron ante las teorías predestinacionistas de Agustín. Hemos defendido que el autor del *CdP* es, posiblemente, uno de los lectores de primera hora del *De ciuitate Dei* que mejor supieron entender la llamada de Agustín a separar los destinos del Imperio y de la Iglesia. Sin embargo, determinados aspectos de la teología agustiniana de la gracia fueron percibidos por nuestro poeta como un cuestionamiento de su manera de entender el cristianismo, amén de como un obstáculo para su misión pastoral. Y ello, fundamentalmente, por tres motivos.

En primer lugar, acabamos de señalar que el *CdP* fue escrito en un momento y en un contexto social en el que las prácticas astrológicas estaban en pleno auge. A los cristianos que creían que su suerte estaba condicionada por los movimientos de los astros, nuestro autor respondió que, por el contrario, ellos eran los únicos dueños de su destino y que el cristianismo les reconocía la total capacidad para llevar una vida justa y hacerse merecedores del Paraíso ultraterreno. Pero el predestinacionismo agustiniano, con su afirmación de que Dios, desde antes de la creación del mundo, había dictado una sentencia inmutable sobre los hombres y ya había separado a los *electi* para la gloria de los réprobos –reos de condenación–, parecía dar en cierto modo la razón a los defensores del determinismo. Ello explica que los círculos

antipredestinacionistas marseleses equipararan desde un primer momento las tesis agustinianas con el fatalismo astrológico y que las rechazaran por ser incompatibles con las exigencias pastorales de su comunidad. De ahí también que la diatriba antiastrológica del *CdP* acepte una segunda lectura antiagustiniana, como creemos haber demostrado en la tercera parte de este estudio.

Por otro lado, la alternativa que nuestro autor ofrecía a quienes se sentían turbados ante la crisis de un mundo romano en aparente descomposición era la total renuncia a éste y la plena asunción vital del Evangelio como camino para obtener lo único que debía concernir al verdadero cristiano, la ciudadanía del Reino de los Cielos. Ésta era, de hecho, la decisión que el poeta había tomado tras el traumático episodio de la destrucción de Burdeos en 413/414. Pero su propuesta sólo podía defenderse si se aceptaba que el hombre era totalmente libre para aceptarla. Si el predestinacionismo era una verdad de fe, debía predicarse. Y difícilmente se podía convocar a los cristianos a una auténtica *conuersio* si, al mismo tiempo, se les decía que ésta sólo dependía de la iniciativa divina, de que Dios se apiadara de ellos y decidiera dirigir sus voluntades hacia el camino correcto.

Finalmente, ya hemos visto como al “cristianismo romanocentrista” que había entrado en crisis en el primer cuarto del siglo V, nuestro autor contrapuso un radical universalismo cristiano: todos los hombres de todas las naciones son objeto de la *cura Dei*, del designio divino de conducirles a la justificación y salvación. Pero este principio se veía cuestionado por las tesis agustinianas que restringían la voluntad salvífica de Dios a un *numerus clausus* de elegidos. De modo algo paradójico, el mismo Agustín que se había esforzado por separar Imperio de Iglesia, afirmaba que las naciones de la Tierra que se habían visto privadas de la predicación del Evangelio eran una prueba manifiesta de que Dios no deseaba la salvación de todos los hombres;¹⁰ ello, en cierto modo, podía servir de argumento a quienes defendían el carácter “genuinamente romano” del cristianismo ortodoxo, en contraposición al arrianismo o paganismo propios de los pueblos bárbaros.

A nuestro juicio, estas tres razones pueden explicar la actitud crítica adoptada por los teólogos marseleses, entre cuyo número cabe contar al autor del *CdP*, ante el predestinacionismo agustiniano.

¹⁰ Este argumento de Agustín fue utilizado por sus discípulos sudgálicos en su controversia con los teólogos provenales. *Vide*, por ejemplo, HILARIVS, *Epist.* 226, 3: *cum autem dicitur eis, quare aliis uel alicubi praedicetur uel non praedicetur uel nunc praedicetur, quod aliquando paene omnibus, sicut nunc aliquibus gentibus non praedicatum sit.*

En la segunda parte de este estudio hemos analizado con detalle las diferencias esenciales entre la teología de la gracia defendida por nuestro poeta y la que propone Agustín. A las interpretaciones agustinianas de 1 *Tim.* 2, 4 en sentido restrictivo, el autor del *CdP* contrapuso su firme defensa de la voluntad salvífica universal de Dios, que se verifica en la concesión a todo el género humano de los medios que le permitan justificarse y salvarse. La gracia que nuestro poeta concibe presupone la capacidad del hombre para acogerla favorablemente, añadir su propio esfuerzo a los *dona Dei* y hacerse merecedor de la salvación y glorificación, que es el fruto de la sinergia entre gracia divina y aportación personal de cada individuo. Agustín, por el contrario, había afirmado que, tras el pecado original, la descendencia de Adán constituye una *massa damnationis*, rea de condenación. En este estado postlapsario, el hombre es incapaz de inclinar su voluntad hacia el bien, de tal modo que únicamente la gracia divina –concedida sólo a una parte de los hombres, a quienes Dios elige por pura misericordia, sin que ningún mérito personal les haya hecho acreedores de ello– puede inspirar en su alma el amor por la virtud, hacerla justa y salvarla. Las tesis agustinianas parecían desvalorizar un presupuesto fundamental de la espiritualidad monástica, aquel según el cual el hombre puede y debe comprometerse personalmente con el proyecto salvífico divino, aportándole su esfuerzo personal por la consecución de una vida justa y virtuosa, según la propuesta de vida evangélica.

Tal y como hemos puesto de manifiesto en la segunda parte de nuestro estudio, las teorías sobre la gracia del *CdP* están inspiradas en la teología ascética elaborada por Orígenes y Evagrio Póntico, e importada al sur de la Galia por Juan Casiano, el fundador del monasterio al que pertenecía nuestro poeta. Igualmente, algunos aspectos de su argumentación contra el agustinismo muestran cierta sintonía con el pensamiento de Pelagio y otros autores de su círculo; nos referimos, por ejemplo, a la exégesis del tema escriturístico de la *induratio cordis Pharaonis*, o a la sugerencia de una supuesta filiación del predestinacionismo agustiniano con el determinismo gnóstico o maniqueo. Desde nuestro punto de vista, es incuestionable que algunas obras de Pelagio y de sus discípulos intelectuales, como Julián de Eclana, fueron leídas en San Víctor de Marsella o en Lérins. No obstante, ello no significa que desde estos círculos monásticos se cuestionara en algún momento la condena eclesiástica de Pelagio, Celestio o Julián: las obras de Próspero de Aquitania no dejan dudas al respecto y, en este mismo sentido, el autor del *CdP* se desmarca de los pelagianos cuando afirma explícitamente que la culpa de Adán se transmite a toda la posteridad y que la muerte física del hombre es consecuencia del pecado original. Ahora bien, los teólogos marselleses no aceptaban que de la condena de Pelagio y sus discípulos cupiera inferir que todo aquello que éstos hubieran defendido quedara excluido de la ortodoxia católica. Buena parte de las tesis de Pelagio estaban inspiradas por las mismas fuentes de la tradición teológica que dominaba la vida intelectual de Lérins o San Víctor –pensemos, sobre todo, en Orígenes–. De este modo, aunque los llamados “teólogos

semipelagianos” –e incluimos entre ellos al autor del *CdP*– conocieron, sin duda, la interpretación que de esta tradición de pensamiento hizo Pelagio, su supuesto “pelagianismo” se reduce a la defensa de unas ideas que ya formaban parte del bagaje teológico de la Iglesia – sobre todo, de la oriental– desde antes del nacimiento del bretón. La teología de la gracia del *CdP* puede por ello ser llamada “pre - agustiniana”, y sólo secundariamente, “anti - agustiniana”.

Ésta es una distinción que el agustiniano convencido que era Próspero de Aquitania no podía entender. Desde antes de la publicación del *CdP*, Próspero y algunos pensadores marseleses estaban enzarzados en debates teológicos en torno al tema de la gracia y el libre albedrío. Cuando nuestro autor compuso su obra, movido a ello fundamentalmente por las exigencias pastorales a las que ya nos hemos referido, no dejó pasar la ocasión de exponer en ella sus propias ideas sobre la gracia, amén de criticar más o menos veladamente las de los agustinianos sudgálicos. Poco después, en el año 427, Próspero compuso su *De ingratís* –poema parcialmente concebido como una réplica al *CdP*, según creemos haber demostrado– y escribió a Agustín para informarle de las ideas de sus críticos provenzales –sirviéndose del *CdP* como fuente de las mismas– e insinuarle la necesidad de iniciar un proceso eclesiástico que condenara tales propuestas teológicas y que, de perseverar sus portavoces en el error, dictara la excomunión de éstos: *intellegant peruenturum ad sectionem quod habuerit perseuerantem tumorem*.¹¹ El desarrollo de la controversia pelagiana había revelado que la Iglesia africana tenía el poder y la influencia suficientes para dictar sentencias disciplinarias o proclamar dogmas de fe que acabaran convirtiéndose en vinculantes para toda la cristiandad occidental: en la causa de Pelagio y Celestio, las decisiones de la sede romana y de la autoridad imperial habían ido a remolque de los concilios africanos, liderados intelectualmente por Agustín. Y de ello era perfectamente consciente Próspero: *tu causam fidei flagrantius, Africa, nostrae / exsequeris [...] / decernis quod Roma probet, quod regna sequantur*.¹² De ahí también el interés del aquitano por presentar a sus oponentes teológicos provenzales como discípulos intelectuales de Pelagio: enfrentándose a ellos, la Iglesia africana debía culminar su combate por la *causa fidei*. Pero la respuesta de Agustín a la iniciativa de Próspero, la composición del tratado *De praedestinatione sanctorum / De dono perseuerantiae*, no satisfizo las expectativas de su entusiasta discípulo galo: usando un tono altamente conciliador, el obispo de Hipona, ya en los últimos años de su vida, se propuso resolver esta nueva controversia con la persuasión y con la argumentación teológica, y no con la autoridad.

¹¹ PROSPER AQVIT., *Epist.* 225, 9.

¹² ID., *de ing.*, vv. 72-8

Agustín tampoco convenció a sus detractores marseleses. Ello llevó a Próspero e Hilario hasta Roma para pedir, ahora al obispo de la Sede Apostólica Celestino I, una resolución autoritativa que acallara las críticas vertidas contra el ya difunto “Doctor de la Gracia”. Dos son las razones que, a nuestro juicio, explican el viaje de los agustinianos sudgálicos a la *Vrbs*: por un lado, su fracaso en el intento de convencer a Agustín de que lo que se dirimía en Provenza era nada menos que la validez de la condena eclesiástica a las tesis de Pelagio y sus discípulos; y por el otro, el hecho de que los opositores al agustinismo en Provenza reconocieran la autoridad doctrinal de la Sede Apostólica y proclamaran que sus ideas sobre la gracia y la libertad humana estaban en pleno acuerdo con las declaraciones de los obispos romanos sobre estas cuestiones. No es un hecho casual que sea en el siglo V, en la centuria que vio la desaparición de la unidad imperial romana, cuando se consolide el primado del obispo de Roma en Occidente. Muchos de los miembros de las jerarquías eclesiásticas provinciales pertenecían a familias de la aristocracia senatorial y se habían educado en los viejos ideales de la *Romanitas*. Por ello, es lógico que, llegada la hora de salvaguardar la unidad de la Iglesia católica ante la desintegración del estado romano, volvieran sus ojos a la antigua capital del Imperio, cuya decadencia política no le había restado peso como referente simbólico. En el ocaso del *Imperium Christianum*, será al obispo de Roma a quien se reconozca la autoridad para velar por la unidad disciplinaria y doctrinal de la Iglesia católica en Occidente.

El resultado de la legación de Próspero e Hilario fue una carta escrita por Celestino a diversos obispos galos, entre ellos Venerio de Marsella, en la que se loaba el magisterio agustiniano, pero que no contenía declaración explícita alguna sobre los puntos doctrinales debatidos en Provenza. A nuestro juicio, del tono de esta epístola cabe inferir que Celestino tenía serias dudas sobre el carácter heterodoxo de las propuestas teológicas de los provenzales denunciadas por Próspero e Hilario: *desinat, si ita res sunt, incessere nouitas uetustatem*,¹³ se limita a decir a los obispos destinatarios de su carta, sin precisar qué debía considerar doctrina tradicional de la Iglesia (*uetustas*) en relación con el tema de la gracia y el libre albedrío. De hecho, tal y como ya hemos visto en las conclusiones de la segunda parte de este estudio, ni Inocencio I ni Zósimo habían hecho declaración explícita alguna respecto a cuestiones como la capacidad humana de convertirse voluntariamente a la fe –por citar tan sólo uno de los puntos que se discutían en Provenza–. Y Celestino tampoco quiso hacerlo, con lo que el espacio para el libre debate sobre estas cuestiones quedaba abierto. Sólo alrededor de un siglo más tarde, el concilio de Orange (529), promovido por el agustiniano Cesáreo de Arlés, aprobaba una serie de cánones relativos a la teología de la gracia que, podríamos decir que por primera vez, situaban fuera de la ortodoxia las ideas defendidas por –entre otros– el autor del *CdP*.

¹³ CAELESTINVS I, *Epist. ad episc. Gall.*, 2.

La posteridad no iba a ser generosa con nuestro poema: condenado a circular, tras el concilio de Orange, bajo una falsa autoría –la de Próspero de Aquitania– que lo mantuviera a salvo de las sospechas de heterodoxia, pronto se vio sumido en el olvido, como atestigua el escasísimo número de códices en los que se preservó el texto, según podemos constatar. Rescatado del olvido por Gryphe en 1539, desde entonces prácticamente sólo ha merecido la atención de los “cazadores de herejías”, que buscaron en él elementos de filopelagianismo o semipelagianismo. Por ello, con este trabajo abogamos por revalorizar la brillante aportación intelectual de un monje de San Víctor de Marsella que, en el año 426, trató de dar respuesta, desde un genuino universalismo cristiano, a la crisis espiritual que en muchos de sus correligionarios y compatriotas estaba provocando el hundimiento de un Imperio que, de acuerdo con lo que se les había enseñado, era la traslación terrenal del *regnum Dei*.