

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

QUINTA PARTE

LA CUESTIÓN DE LA AUTORÍA DEL *CDP*

QUINTA PARTE, CAPÍTULO 1

(V. 1)

ANÁLISIS CRÍTICO DE LAS HIPÓTESIS SOBRE LA AUTORÍA DEL *CdP* HASTA HOY FORMULADAS

V. 1. 1. La hipótesis de L. Valentin y M. Marcovich: atribución a Próspero de Aquitania

V. 1. 1. 1. Los paralelos textuales entre el *CdP* y las obras de Próspero

El principal argumento en el que se han basado los investigadores que han defendido la hipótesis de la autoría prosperiana del *CdP* es el de los notables paralelos textuales existentes entre esta obra y algunos escritos de Próspero, fundamentalmente el *De ingratis*. El más completo estudio en este sentido es el realizado por L. Valentin a principios del siglo pasado;¹ en su edición crítica del *CdP*, M. Marcovich reproduce, en sus comentarios *ad locum*, la mayor parte de los *loci similes* establecidos por Valentin y fundamenta en ellos, de acuerdo con el historiador francés, su afirmación de que Próspero es el autor del *CdP*.²

En la tercera parte de este estudio, creemos haber demostrado con suficientes argumentos que estos paralelos textuales no pueden ser utilizados para afirmar la autoría prosperiana del *CdP*. Por el contrario, de ellos cabe inferir que Próspero se sirvió del *CdP* para componer su *De ingratis* y su epístola 225, precisamente porque consideró que nuestro poema era vehículo de expresión de las ideas de sus adversarios teológicos; ésta es la razón por la que, en estas dos últimas obras, son frecuentes las citas, paráfrasis y alusiones a pasajes del *CdP*. Pero, como ya hemos señalado, las ideas que nuestro poeta expresa como propias, en las obras de Próspero son atribuidas a terceras personas, a sus adversarios, a aquellos contra quienes escribe y cuyo pensamiento reseña y critica.

Esta hipótesis interpretativa hace innecesario un análisis crítico detallado de cada uno de los argumentos filológicos propuestos por Valentin, de los que presentaremos un breve resumen acompañado de algunas consideraciones respecto a su valor probativo de la autoría prosperiana del *CdP*:

a) Comunidad de vocabulario. En primer lugar, Valentin recoge una serie de términos presentes en el *CdP* que considera característicos del vocabulario utilizado por Próspero en sus

¹ L. Valentin (1900), pp. 802-24.

² M. Marcovich (1989), p. X, junto a los citados comentarios *ad locum*.

obras.³ Pero el peso de este argumento es escaso, porque muchos de los ejemplos expuestos por el investigador francés tienen una amplia presencia en la tradición literaria latina cristiana, de la que, lógicamente, bebieron tanto Próspero como el autor del *CdP*: tal es el caso del uso substantivado de *rudis*, en el sentido de “ignorante”,⁴ presente ya en Tertuliano;⁵ o del verbo *curro* en el sentido de “esfuerzo por la virtud propuesto como modelo vital cristiano”,⁶ uso que ya aparece en la Escritura.⁷ En general, podemos concluir con McHugh que “the *De providentia*, in its vocabulary, metrical structure, and stylistic devices, draws upon a fund of biblical and classical material available to and employed by all Christian authors”,⁸ lo que explica sus afinidades léxicas con las obras de Próspero. A ello queremos añadir dos puntualizaciones más:

1) Próspero debió estudiar detenidamente el *CdP* para proceder, en el *De ingratis*, a una crítica pormenorizada de la teología de la gracia defendida por nuestro poeta; ello, por sí solo, podría explicar una cierta permeabilidad del aquitano al léxico utilizado por su adversario teológico. En este sentido, carece de fundamento alguno la tesis de Marcovich según la cual Próspero no habría podido tomar prestados tantos términos o fórmulas poéticas de un autor contemporáneo sin arriesgarse a ser acusado de “plagiario”.⁹ El concepto moderno de “plagio” es, en buena medida, ajeno a la literatura cristiana antigua, uno de cuyos principios fundamentales es que el estilo debe supeditarse siempre al contenido, a la expresión de la verdad cristiana revelada. Por ello, creemos que Próspero no habría tenido problemas de conciencia a la hora de “reutilizar”, en el *De ingratis*, metáforas o imágenes tomadas del *CdP*: con su obra, el aquitano pretendía simplemente defender la ortodoxia teológica frente a las ideas equivocadas de sus adversarios y cualquier consideración de originalidad estilística debía quedar en un plano absolutamente secundario.

2) Valentin considera especialmente significativo que tanto Próspero en el *De ingratis* como el autor del *CdP* se sirvieran, en numerosas ocasiones, de la misma palabra para expresar la misma idea, cuando otras posibilidades –términos sinónimos– estaban a su disposición.¹⁰ Hay que tener presente, sin embargo, que en la poesía latina la elección de una determinada palabra

³ L. Valentin (1900), pp. 802-6.

⁴ *CdP*, v. 88, *et alii*; PROSPER AQVIT., *de ing.*, v. 34.

⁵ M. P. McHugh (1964), p. 313, *ad loc.*

⁶ *CdP*, v. 548; PROSPER AQVIT., *de ing.*, v. 980.

⁷ M. P. McHugh (1964), p. 348, *ad loc.*

⁸ M. P. McHugh (1964), p. 17.

⁹ M. Marcovich (1983), pp. 109-10.

¹⁰ L. Valentin (1900), pp. 802-3.

para expresar un determinado concepto estaba muy condicionada por las estrictas reglas de la métrica.¹¹

b) Expresiones comunes. Como ya hemos apuntado, Valentin recoge una serie de paralelos textuales que relacionan al *CdP* con el *De ingratis*.¹² Algunas de las críticas que hemos formulado en el apartado anterior son igualmente aplicables a este argumento. Determinadas imágenes, como la del *certamen* o *agon uirtutis* –el combate espiritual contra el pecado que debe librar todo cristiano–, presente en ambas obras,¹³ son de origen escriturístico y tienen una amplísima presencia en la literatura patristica;¹⁴ su aparición en el *De ingratis*, de cualquier modo, podría ser una reminiscencia de la lectura prosperiana del *CdP*. Al margen de ello, un buen número de los paralelos aducidos por Valentin deben interpretarse como citas del *CdP*: el de Aquitania se hace eco de las ideas teológicas de su adversario y las reproduce en los mismos términos utilizados por éste. Veamos un ejemplo de ello, que ya conocemos y que fue recogido por Valentin¹⁵:

<p><i>si tamen Assertoris opem festina uoluntas / praeueniat.</i>¹⁶</p>	<p><i>Isti quem quidam reprobarunt aedificantes / nunc etiam reprobant lapidem, pariesque sine ipso / tertius esse uolunt, quem nullo foedere nectat / angulus et quem nulla habeat compago ligatum. / hi thalamum ad sponsi non perducuntur et intran / libertate sua, quae Christi gratia confert, / non acceperunt et habent; non attrahit illos / uis Patris ad Verbum, sed sponte et praepete cursu / praeueniunt cessantis opem, nec ad omne gerendum / eius egent, sine quo sibi plurima posse uidentur.</i>¹⁷</p>
--	---

Estos pasajes –que hemos analizado detenidamente en la tercera parte de este estudio– son, por sí solos, concluyentes respecto a la relación existente entre el *CdP* y el *De ingratis*. La idea que el *CdP* expresa como propia (la voluntad humana debe anteceder a la ayuda de la

¹¹ De hecho, se ha calculado que alrededor del 10% de las palabras del vocabulario latino no podían formar parte del hexámetro, a causa de su estructura prosódica (L. Ceccarelli [1999], p. 51).

¹² L. Valentin (1900), pp. 814-9.

¹³ *CdP*, v. 605; PROSPER AQVIT., *de ing.*, v. 838.

¹⁴ *Vide supra*, II. 2. 2. 4.

¹⁵ L. Valentin (1900), p. 817.

¹⁶ *CdP*, vv. 949-50.

¹⁷ PROSPER AQVIT., *de ing.*, vv. 791-800.

gracia divina), el *De ingratis* la recoge en los mismos términos y la atribuye a sus adversarios teológicos, a los que se refiere con los pronombres *isti*, *hi*, *illi*; y verbos en tercera persona del plural (*reprobant*, *uolunt*, etc.).

Este paralelo textual nos sirve también para responder a otro de los argumentos propuestos por Marcovich para defender la autoría prosperiana del *CdP*. A juicio del autor de la más reciente edición crítica de nuestro poema, si en él pudiera constatarse una cierta influencia del pensamiento pelagiano (algo que acoge con escepticismo: “if it is present at all”), ello no sería prueba concluyente para descartar que Próspero fuera su autor, porque cabría considerar una posible evolución doctrinal del aquitano en los diez años que habrían transcurrido entre la composición del “pelagianizante” *CdP* (que Marcovich sitúa hacia el 416) y la del plenamente agustiniano *De ingratis* (que habría sido escrito, según este autor, entre 426-430); Marcovich recuerda, en este sentido, la evolución del pensamiento sobre gracia y libre albedrío de Agustín, el maestro de Próspero.¹⁸

Este argumento carece de solidez: no sería precisamente un modelo de sincera *retractatio* –como la llevada a cabo por Agustín al final de su vida– el hecho de que Próspero citara en el *De ingratis* un fragmento de una obra escrita por él mismo unos años antes (el *CdP*) y lo atribuyera a terceras personas (*isti*, *illi*, *hi*). Además, no hay en toda la obra de Próspero un solo pasaje donde el aquitano insinúe que él, en otro tiempo, hubiera manifestado las mismas opiniones que sus adversarios provenzales. Por el contrario, cabe pensar que Próspero fue un “agustiniano de primera hora”: por un pasaje de su epístola 225, sabemos que el aquitano establecido en Marsella había escrito a Agustín, ya antes del inicio de la controversia semipelagiana, para expresar la admiración que sentía por su persona y su magisterio.¹⁹

c) Debemos considerar, para finalizar, otros argumentos estilísticos aducidos por Valentin para defender que Próspero es el autor del *CdP*: el común estilo oratorio del *CdP* y el *De ingratis*; el frecuente recurso a la antítesis, repetición, enumeración, etc.²⁰ Pero estos argumentos son aún de menor peso que los anteriores: de ellos cabría inferir, tan sólo, que Próspero y el autor del *CdP* recibieron de un *rhetor* el tipo de educación superior común en la época.²¹ Resulta inevitable pensar en la escuela de retórica de Burdeos, que tan bien conocemos

¹⁸ M. Marcovich (1983), p. 110.

¹⁹ PROSPER AQVIT., *Epist.* 225, 1. Cabe pensar que esta primera epístola de Próspero a Agustín, hoy perdida, es anterior al estallido de la controversia antipredeterminacionista en Provenza, porque en ella, según dice el mismo Próspero en el pasaje citado, no se abordaba cuestión doctrinal alguna.

²⁰ L. Valentin (1900), pp. 809-13.

²¹ Lo mismo podemos decir de la similitud entre la métrica del *CdP* y la del *De ingratis*. A. Longpré (1978), pp. 108-113, estudió la estructura de los hexámetros en ambos poemas y, a partir de sus afinidades, concluyó que podían ser obra de un mismo autor (Próspero). Sin embargo, Longpré reconoce

gracias a la obra de Ausonio: Próspero era de Aquitania y, como vamos a ver a continuación, es más que posible que el autor del *CdP* fuera originario de Burdeos, o hubiera residido durante parte de su vida en esta ciudad.

V. 1. 1. 2. El argumento de la tradición manuscrita

El segundo gran argumento de quienes defienden que Próspero escribió el *CdP* se refiere a la tradición manuscrita del texto de nuestro poema. En 1539, S. Gryphe editó por primera vez el *CdP*, incluyéndolo entre las obras de Próspero de Aquitania. Pero el manuscrito o manuscritos en los que basó su edición no han llegado hasta nosotros –con la posible excepción del *Mazarinensis* 3896, como vamos a ver a continuación– y Gryphe no nos ofrece ninguna información sobre ellos; sólo sabemos que, en los años que precedieron a su edición, escribió a distintos eruditos de Francia y Alemania pidiéndoles que le hicieran llegar todos los *codices* de las bibliotecas de sus respectivos países que contuvieran obras de Próspero y a los que pudieran tener acceso.²²

El único manuscrito conservado del *CdP* es el *codex Mazarinensis* 3896 (ff. 162^r-167^v), que reproduce tan sólo un extracto de la obra (vv. 105-520, con algunas lagunas); la *inscriptio* de este extracto también atribuye el poema a Próspero (*ex libro sancti Prosperi Aquitanici de prouidentia dei*). Este manuscrito –compuesto probablemente en una canónica agustiniana de Flandes– contiene un florilegio de autores antiguos (Agustín, Sedulio, Venancio Fortunato) y de época renacentista; es, consecuentemente, muy tardío (posterior a 1535). En un principio, M. P. McHugh propuso que el texto del *CdP* recogido por el *Mazarinensis* 3896 era una copia del editado por Gryphe,²³ aunque más tarde se retractó y defendió que el *Mazarinensis* pudo ser una de las fuentes de la *editio princeps*.²⁴ El texto que ofrece la edición maurina de Próspero, obra de Le Brun des Mariettes y de Mangeant publicada en 1711 (y reimpressa por Migne en 1846, en el volumen 51 de la *Patrologia Latina*), es básicamente el de la edición de Gryphe.²⁵

Existe además un testimonio indirecto que apoya la atribución a Próspero del *CdP*. Hacia los años 859-60, en el marco de la controversia generada por las tesis predestinacionistas de Gottschalk, Hincmaro de Reims compone su *De praedestinatione dissertatio posterior*. En esta

que la métrica de ambos poemas sigue un patrón tradicional, la poesía hexamétrica de Virgilio. Por consiguiente, estas afinidades probarían únicamente que Próspero y el autor del *CdP* forjaron su técnica poética a partir de un mismo modelo: Virgilio. Lo cual es todo menos sorprendente, dado que el estudio de la obra del Mantuano era parte esencial de la educación en el mundo latino de la Antigüedad Tardía.

²² M. P. McHugh (1964), pp. 4-5.

²³ M. P. McHugh (1964), p. 3.

²⁴ M. P. McHugh (1968), p. 5.

²⁵ M. P. McHugh (1964), p. 7.

obra cita diversos pasajes del *CdP* –un total de 82 versos–, atribuyéndolos a Próspero. Hincmaro introduce la cita de *CdP*, vv. 497-501 con la frase *et in libro contra Eutychem*; la de *CdP*, vv. 550-7, con *et in libro contra Nestorium*; la de *CdP*, vv. 651-4, con *et in libro contra Mathematicos*; y la de *CdP*, vv. 777-94, con *et in libro contra Epicureos*. Estas frases introductorias coinciden con las notas marginales reproducidas por Gryphe en su *editio princeps: contra Eutychem*, en *CdP*, v. 473; *contra Nestorium*, en *CdP*, v. 543; *contra Mathematicos*, en *CdP*, v. 627; y *contra Epicureos*, en *CdP*, v. 721. De ello cabría inferir que el manuscrito utilizado por Gryphe en su edición del *CdP* pertenecía a la misma familia que aquel del que dispuso Hincmaro de Reims –si no se trata de un único manuscrito, posibilidad que no podemos descartar–.²⁶ Por otra parte, un catálogo de la biblioteca de St. Oyan, fechado en el siglo XI, recoge la existencia de un manuscrito del *CdP*, presentado como *liber Prosperi*.²⁷

A modo de resumen, podemos decir que Gryphe dispuso al menos de un manuscrito –dos si aceptamos que para su edición se sirvió también de los extractos del *CdP* contenidos en el muy tardío *Mazarinensis* 3896– que reproducía el texto de nuestro poema y lo atribuía a Próspero. En el siglo IX, Hincmaro se sirve de un *codex* del *CdP* que lo presenta como obra del agustiniano de Aquitania; es posible, sin embargo, que los manuscritos que utilizaron Hincmaro y Gryphe derivaran de un mismo arquetipo. Por otra parte, sabemos de la existencia, en el siglo XI, de un manuscrito del *CdP* que también atribuía la obra a Próspero. A partir de esta –ciertamente pobre– evidencia manuscrita, sólo podemos concluir que, ya en el siglo IX, el *CdP* era conocido como fruto del cálamo de Próspero. Sin embargo, creemos que la historia de la transmisión textual de algunas obras de autores vinculados a la oposición provenzal al predestinacionismo agustiniano en Provenza, como Fausto de Riez, obliga a relativizar el peso de este argumento para afirmar la autoría prosperiana del *CdP*.

Tomemos como ejemplo el caso del *Sermo extrauagans* 3, editado por F. Glorie en apéndice a la colección homilética del Ps. Eusebio Galicano (*CCSL* 101B, pp. 837-41). La *inscriptio* de este sermón lo atribuye a Agustín de Hipona. Sin embargo, como Kasper ha demostrado, su autor no fue otro que Fausto de Riez: de hecho, esta homilía no es sino una reelaboración de diversos pasajes del *De gratia* y de epístolas escritas por el obispo de Riez durante su polémica con el presbítero Lucido, y la tendencia crítica hacia el predestinacionismo agustiniano es en ella más que evidente.²⁸ Resta entonces explicar la aparente paradoja de que una obra de marcado cariz antiagustiniano fuera transmitida como *sermo sancti Augustini*. La paradoja, en efecto, sólo es aparente: como ha apuntado el mismo Kasper, después de la

²⁶ Cf. M. P. McHugh (1968), pp. 3-4; M. Marcovich (1983), p. 110, n. 10.

²⁷ Cf. M. P. McHugh (1968), pp. 4-5, n. 10.

²⁸ En la segunda parte de este trabajo hemos recogido algunos de los pasajes más significativos en este sentido, *vide supra*, II. 5. 2.

condena de las tesis semipelagianas en el concilio de Orange de 529, una homilía que defendía explícitamente estas tesis sólo podía ser preservada mediante su atribución a una figura nada sospechosa de haber simpatizado con las doctrinas condenadas y Agustín era, en este sentido, el mejor candidato posible, aunque no el único.²⁹

Desde nuestro punto de vista, esta hipótesis interpretativa es igualmente aplicable a la cuestión de la atribución del *CdP* a Próspero en algunos manuscritos. Dado que en esta obra se defienden explícitamente puntos de la teología semipelagiana condenada en el concilio de Orange,³⁰ los sectores eclesiásticos provenzales que seguían defendiendo las tesis semipelagianas después de 529 pudieron considerar que la única vía para preservar el poema era atribuirlo al cálamo de una figura nada sospechosa de haber profesado las ideas condenadas.³¹ Y en este sentido, Próspero de Aquitania, el gran campeón del agustinismo en Provenza –y quien, precisamente, había escrito algunas obras en las que denunciaba la heterodoxia del *CdP*– era, sin duda alguna, una de las mejores opciones disponibles.³² A partir del segundo tercio del siglo VI, habrían comenzado a circular manuscritos del *CdP* que lo atribuían a Próspero; ello explicaría que, ya en el siglo IX, Hincmaro de Reims conociera el poema como obra del agustiniano de Aquitania.

Creemos que todos estos argumentos permiten rechazar con cierta seguridad la vieja hipótesis que atribuye el *CdP* a Próspero de Aquitania. La relación de intertextualidad entre nuestro poema y las obras de Próspero sólo puede explicarse de un modo: Próspero cita al *CdP*

²⁹ C. M. Kasper (1991), pp. 384-5.

³⁰ Los cánones de Orange sancionan que la fe, el deseo de llevar a cabo buenas acciones y la decisión de recibir el bautismo son un don divino. Estas sentencias relegaban al ámbito de la heterodoxia las afirmaciones del *CdP* en el sentido de que la voluntad humana debe granjearse, con la conversión a la fe, la ayuda de la gracia divina, o de que la naturaleza humana postlapsaria conserva la capacidad de decidir libremente la recepción del bautismo. Compárese *Conc. Araus. (529)*, c. 8: *si quis alios misericordia, alios uero per liberum arbitrium, quod in omnibus, qui de praeuaricationem primi hominis nati sunt, constat esse uisiatum, ad gratiam baptismi posse uenire contendit, a recta fide probatur alienus*; con *CdP*, vv. 653-4: *coram adsunt aqua seruatrix, populator et ignis: / ad quod uis extende manum, patet aequa facultas*. O *Conc. Araus. (529)*, c. 14: *nullus miser de quantacumque miseria liberatur, nisi qui Dei misericordia praeuenitur*; con *CdP*, vv. 949-50: *si tamen Assertoris opem festina uoluntas / praeueniat, fletu Dominum motura fidei*. Los cánones de Orange fueron oficialmente confirmados por el obispo romano Bonifacio II, el 25 de enero de 531.

³¹ En el año 529, los defensores de la teología semipelagiana seguían siendo numerosos en el *Midi* galo. Un año antes, en 528, se había reunido en Valence un sínodo convocado por Juliano de Vienne; aunque las actas de este concilio –significativamente– no han llegado hasta nosotros, hay indicios que apuntan a que en él se confirmó una doctrina sobre la gracia basada en los principios de la teología provenzal y de marcado carácter antipredestinacionista. Este sínodo fue concebido como un desafío a la autoridad de Cesáreo de Arlés, cuyas ideas sobre la gracia, de un agustinismo moderado, habrían sido puestas en entredicho. El concilio de Orange, promovido y dirigido por Cesáreo, debe interpretarse como una respuesta a la iniciativa del obispo de Vienne (cf. R. H. Weaber [1996], pp. 226-7).

³² De hecho, 16 de los 25 cánones de Orange fueron tomados, con algunas modificaciones, del *Liber sententiarum ex operibus sancti Augustini delibatarum* de Próspero. Este libro –o un extracto del mismo– fue enviado por el obispo romano Félix IV a Cesáreo, después de que éste, ante la inminencia de la reunión conciliar, le hubiera pedido consejo (cf. R. H. Weaber [1996], p. 228).

como testimonio de la teología provenzal que combate. El argumento de la tradición textual, por lo demás, carece de suficiente peso y, en cierto modo, como hemos visto, puede ser utilizado precisamente para cuestionar la autoría prosperiana de la obra.

V. 1. 2. La hipótesis de G. Gallo: atribución a Hilario de Arlés

Como ya hemos señalado en la tercera parte de este trabajo, corresponde a G. Gallo el mérito de haber propuesto que de los paralelos textuales que vinculan al *CdP* con el *De ingratis* o la epístola 225 no debía inferirse la atribución del *CdP* a Próspero de Aquitania. Sin embargo, el estudio que el investigador italiano dedicó a nuestro poema presenta notables deficiencias y las conclusiones a las que llegó –la atribución de la obra a Hilario de Arlés–³³ nos parecen del todo equivocadas.

Gallo compara el capítulo 4 de la epístola 225 de Próspero con el *CdP* y llega a la conclusión de que la doctrina denunciada como heterodoxa y filopelagiana por el de Aquitania en el citado pasaje de su carta es justamente la defendida por nuestro poema.³⁴ Basándose casi exclusivamente en este argumento, concluye que el *CdP* es obra del único opositor al predestinacionismo nombrado explícitamente por Próspero en su carta (c. 9): Hilario de Arlés. La propuesta de Gallo, tal y como ya apuntó L. Brix en su reseña crítica al estudio del investigador italiano,³⁵ se ve lastrada por su total desconocimiento de la lectura *Helladius* –en lugar de *Hilarius*– propuesta por Chadwick para este pasaje de la epístola 225 (en un artículo de 1945) y comúnmente aceptada por la historiografía posterior. De hecho, la pertenencia de Hilario de Arlés al movimiento provenzal crítico con la teología agustiniana de la gracia es más que cuestionable: ya hemos visto que, en su *Sermo de uita Honorati*, Hilario describe su *conuersio* en términos que delatan una fuerte influencia del relato que de su conversión a la fe cristiana hizo Agustín en las Confesiones; a este pasaje había recurrido el obispo de Hipona en el *De dono perseuerantiae* para demostrar a los teólogos provenzales que hacía ya tiempo que defendía que el inicio de la fe en el hombre es obra de la gracia divina. Si Hilario se inspiró en él para describir su propia conversión, lo hizo probablemente porque compartía la idea agustiniana de que ésta había sido un don de Dios.³⁶

Cabría entonces la posibilidad de reformular la teoría de Gallo y de proponer la atribución del *CdP* no a Hilario, sino a Heladio de Arlés. Pero aun así, la hipótesis del investigador italiano

³³ Esta atribución, como reseña el mismo G. Gallo (1977), pp. 337-8, n. 24, ya había sido propuesta por E. Noris en su *Historia Pelagiana*, v. II, cap. 13.

³⁴ G. Gallo (1977), pp. 339-40.

³⁵ L. Brix (1978), p. 365.

³⁶ Sobre toda esta cuestión, *uide supra*, III. 2. 1.

sigue mostrando sus carencias. Nos parece un recurso demasiado fácil, una simplificación excesiva, atribuir todas las ideas reseñadas por Próspero en su epístola 225 –tomadas, sólo en parte, del *CdP*– al único personaje nombrado explícitamente en ella, sea Hilario o, más exactamente, Heladio: en esta misma carta, el aquitano señala que las teorías que va a exponer son defendidas por *multi*,³⁷ y de hecho reconoce que, en el ambiente en el que escribe, los defensores de las tesis agustinianas constituían una audaz minoría: *pauci perfectae gratiae intrepidi amatores*.³⁸ Pero el principal argumento contra la hipótesis de Gallo es que, al inicio de su carta, Próspero circunscribe el ámbito de circulación de las ideas que va a consignar en los capítulos sucesivos al núcleo monástico de Marsella, o lo que es lo mismo, a San Víctor: *multi ergo seruorum Christi, qui in Massiliensi urbe consistunt*.³⁹ Evidentemente, el aquitano sabía de la existencia de otros focos antipredestinacionistas en Galia, como el monasterio de Lérins o la Iglesia arelatense, tras el nombramiento de Heladio como obispo; pero Próspero residía en Marsella y las tesis antiagustinianas que conoció de primera mano eran sin duda las que se habían divulgado en esta ciudad. Si el único opositor al agustinismo cuyo nombre menciona explícitamente en su carta es Heladio, ello podría responder al hecho de que su consagración como obispo de la ciudad más importante de Galia, la sede de la prefectura del pretorio, habría sido percibida por Próspero como la principal amenaza para la causa del agustinismo en tierras galas.

³⁷ PROSPER AQVIT., *Epist.* 225, 2.

³⁸ ID., *Epist.* 225, 7.

³⁹ ID., *Epist.* 225, 2.

QUINTA PARTE, CAPÍTULO 2

(V. 2)

NUESTRA HIPÓTESIS SOBRE EL *CdP*: LUGAR DE COMPOSICIÓN, CRONOLOGÍA Y AUTOR

V. 2. 1. Lugar de composición

En la segunda parte de este trabajo, creemos haber demostrado con sólidos argumentos que la doctrina sobre la gracia divina y la libertad humana defendida por el *CdP* responde puntualmente a los parámetros de lo que, siglos más tarde, fue bautizado –con mayor o menor justicia– como “semipelagianismo”, divulgado entre algunos círculos monásticos y eclesiásticos provenzales durante los siglos V y VI. En pleno acuerdo con los teólogos semipelagianos, el autor de nuestro poema reconoce que el pecado original, que todo hombre hereda desde Adán, condiciona negativamente la capacidad humana de alcanzar la virtud que la revelación cristiana propone como patrón de vida. Sin embargo, el pecado original no habría supuesto la total desaparición de la *possibilitas boni* en el género humano: el individuo sería aún capaz de responder positivamente a la llamada de Dios a la salvación –de ofrecer un *initium fidei*, un principio de fe– y merecer de este modo la ayuda de la gracia divina. En adelante, libre albedrío y gracia cooperarían en las obras de justicia del cristiano, cuya salvación debería entenderse como fruto de la sinergia de ambas “entidades”.

La llamada “doctrina semipelagiana sobre la gracia” está fuertemente influenciada por la teología ascética de Orígenes, sistematizada por Evagrio Póntico e importada al sur de la Galia por Juan Casiano. Las ideas teológicas y ascéticas de Casiano ejercieron una enorme influencia sobre el movimiento monástico provenzal, irradiando desde las fundaciones casianeas de Marsella al monasterio fundado en Lérins por Honorato. Los centros monásticos de Marsella y Lérins fueron los principales focos de oposición al predestinacionismo agustiniano, doctrina teológica que fue considerada una seria amenaza al ideal ascético de esfuerzo individual por la salvación.

El *CdP* transpira este espíritu de pensamiento, que influyó notablemente la producción intelectual de los monjes de Lérins y Marsella. Pero creemos posible precisar aún más el ámbito geográfico en el que fue escrito nuestro poema. Como hemos demostrado en este estudio, el *CdP* es una de las fuentes principales de las que Próspero se sirvió, en la epístola 225, para informar a Agustín sobre las ideas de sus críticos provenzales; aunque el aquitano conoce la existencia de diversos focos de oposición al predestinacionismo agustiniano, en esta carta afirma explícitamente que las ideas que va a reseñar son las defendidas por muchos monjes de Marsella: *multi ergo seruorum Christi, qui in Massiliensi urbe consistunt*. También en el *De*

ingratis –una obra concebida, en parte, como refutación del *CdP*– Próspero reconoce a sus rivales teológicos el prestigio que su alto rigor ascético les ha granjeado entre la población.⁴⁰ A partir de todo ello creemos posible deducir que el *CdP* fue escrito por un monje del monasterio de San Víctor de Marsella. Nuestra hipótesis se ve reforzada por dos argumentos más:

- Casiano, abad de San Víctor, pudo haber leído el *CdP* cuando compuso su *Conlatio* 13; más aún, pudo haber vivido muy de cerca el debate en torno a la cuestión del *initium fidei* que había enfrentado a su autor y a Próspero. En un pasaje de la citada *Conlatio*, Casiano se refiere al conflicto que divide a quienes defienden que el hombre se hace merecedor de la gracia de Dios cuando le ofrece un *initium bonae uoluntatis*; y a quienes, por el contrario, consideran que cualquier impulso positivo del alma humana es ya don de Dios: *ut quid ex quo pendeat inter multos magna quaestione uoluitur, id est utrum quia initium bonae uoluntatis praebuerimus misereatur nostri deus, an quia deus misereatur consequamur bonae uoluntatis initium*.⁴¹ La primera proposición de este pasaje se hace eco de la postura defendida por el autor del *CdP*; la segunda, de la sostenida por Próspero de Aquitania, entre otras obras, en el *De ingratis*. Aunque, ciertamente, Casiano señala que la cuestión es discutida por *multi*, ¿pensó, al escribir este pasaje, en la disputa particular que había enfrentado a nuestro poeta y a Próspero y que, en cierto modo, está en el origen del *CdP* y de su réplica, el *De ingratis*? Creemos que ello es bastante probable.

- Por otra parte, el autor del *CdP* tuvo conocimiento directo de la controversia generada por la doctrina cristológica de Leporio, monje oriundo de Tréveris que muy probablemente pertenecía a la comunidad monástica de San Víctor. Las afirmaciones del *CdP* sobre la persona de Cristo, notablemente imprecisas, revelan la influencia tanto del *Libellus emendationis* compuesto por Leporio tras su *retractatio*, como de determinadas fórmulas cristológicas heterodoxas que habrían sido divulgadas en San Víctor antes de la intervención autoritativa de Casiano, quien zanjó estos debates primero amonestando a Leporio y a quienes compartían sus ideas y, más tarde, expulsándolos de su monasterio. Dado que el “*affaire* Leporio” no pasó de ser una simple “cuestión local”, iniciada en Marsella y más tarde trasladada a Cartago –Leporio y sus seguidores fueron acogidos por el obispo de esta ciudad, Aurelio, e instruidos en la ortodoxia cristológica por Agustín–, podemos reafirmarnos en la hipótesis de que el autor del *CdP*, quien demuestra conocer bien todo el asunto, pertenecía a la comunidad monástica de San Víctor, donde Leporio habría divulgado sus controvertidas opiniones.⁴²

⁴⁰ Vide, por ejemplo, PROSPER AQVIT., *de ing.*, vv. 774-8.

⁴¹ CASSIANVS, *Conl.* 13, 11.

⁴² Sobre toda esta cuestión, *uide supra*, IV. 2.

V. 2. 2. Cronología

A partir de la confrontación del *CdP* con el *De ingratis* y la epístola 225 de Próspero, podemos considerar la fecha de composición de estas dos últimas obras (427) como *terminus ante quem* para la redacción del *CdP*. La *Conlatio* 13 de Casiano, en la que, como acabamos de señalar, hay indicios de que su autor conocía la polémica que había enfrentado personalmente a Próspero y al autor del *CdP*, también fue publicada durante el pontificado de Heladio de Arlés, muy probablemente a lo largo del año 427.

Como *terminus post quem* debemos considerar, en primer lugar, la cronología del “*affaire Leporio*”. El autor de nuestro poema conoce el *Libellus emendationis*, elaborado por el monje de San Víctor para atestiguar su *retractatio* –fechado en torno a los años 417-8 y, en cualquier caso, antes de junio de 418–.⁴³ Pero es posible estrechar aún más este abanico cronológico si ponemos en relación la composición del *CdP* con la llegada del *De correptione et gratia* agustiniano a Marsella.

En su epístola 225, Próspero señala que, cuando los monjes marseleses conocieron el contenido del *De correptione et gratia*, sus críticas a la teología agustiniana de la gracia se hicieron más virulentas (*auersiores quam fuerant, recesserunt*).⁴⁴ La epístola de Hilario a Agustín –que también presenta a la ciudad de Marsella como principal foco de oposición al predestinacionismo–⁴⁵ nos informa de uno de los puntos abordados por el de Hipona en el *De correptione* que más escándalo habían generado entre los monjes marseleses: la tesis de la existencia de una doble economía salvífica divina. Estos pensadores rechazaban la teoría agustiniana según la cual la gracia que Adán recibió de Dios le capacitaba para permanecer en la justicia, o bien apartarse de ella (*stare posset in iustitia et a iustitia declinare*, según la definición de Hilario en su carta); es la gracia del *posse non peccare* de la que habla Agustín en el *De correptione*.⁴⁶ Tras la caída de Adán, los predestinados a la salvación habrían recibido una gracia por la cual no podían apartarse de la justicia y caer en el pecado (en la terminología utilizada por Hilario: *nunc ita sancti iuuantur, ut declinare non possint*); Hilario se refiere a la gracia del *non posse peccare* de la que se habla en el citado tratado agustiniano. Los pensadores cuyas críticas a Agustín Hilario reseña en su carta no concebían una idea de gracia que privara al hombre de la libertad de albedrío, de la posibilidad de elegir entre la virtud y el pecado.⁴⁷

⁴³ En relación a esta cronología, *uide* T. Krannich (2005), pp. 18-20.

⁴⁴ PROSPER AQVIT., *Epist.* 225, 2.

⁴⁵ HILARIVS, *Epist.* 226, 2: *haec sunt itaque, quae Massiliae uel etiam aliquibus locis in Gallia uentilantur.*

⁴⁶ En relación a los pasajes del *De correptione* a los que se refiere la carta de Hilario, *uide supra*, II. 4. 1.

⁴⁷ *Vide* HILARIVS, *Epist.* 226, 6.

En el *CdP* hay un pasaje que puede interpretarse como una crítica, más o menos velada, a la teoría de la “doble economía salvífica divina” defendida en el *De correptione*, del mismo cariz, además, que la aquí reseñada por Hilario. Se trata de aquel en el que el interlocutor literario del poeta dice que desearía haber sido privado por Dios de la posibilidad de pecar: “*erro, ais, et uellem non posse errare*”.⁴⁸ Como ya dijimos en su momento, desde la perspectiva agustiniana del *De correptione*, este personaje no haría sino expresar su lógico deseo de pertenecer a los *electi* de Dios, a aquellos a quienes ha concedido la gracia del *non posse peccare*. Sin embargo, nuestro autor ridiculiza este anhelo: el hombre que desea no poder pecar quiere renunciar a aquel don de Dios que le confiere una dignidad por encima de la del resto de la Creación, la libertad de albedrío, la posibilidad de elegir entre pecar o respetar la ley divina (*duobus / subiacet haec uotis sententia: nam penitus te / aut esse exanimus cupis, aut rationis egenus*).⁴⁹ Nuestro autor expresa de este modo su total rechazo a la idea agustiniana de una gracia que confiera a los predestinados el don del *non posse errare*.

Si este pasaje del *CdP* puede interpretarse como respuesta directa al *De correptione*, podríamos considerar la fecha de llegada de esta obra a Marsella como *terminus post quem* para la composición de nuestro poema. Como hemos dicho en otro lugar, es más que posible que Agustín decidiera enviar a Marsella el *De correptione* tras haber sido informado por Hilario –a través de una carta no conservada– de las primeras críticas vertidas en esa ciudad provenzal contra sus teorías predestinacionistas, ya que estas críticas coincidían en buena medida con aquellas formuladas por los monjes de Hadrumeto, a las que había respondido con el *De correptione*. No podemos conocer con precisión la cronología de esta obra, pero el desarrollo de la controversia en Hadrumeto se sitúa comúnmente en el año 426;⁵⁰ la primera carta –perdida– de Hilario a Agustín y la respuesta de éste –con el envío a Marsella del *De correptione*– podrían muy bien datar de ese mismo año.⁵¹

Si nuestra hipótesis es correcta y el autor del *CdP* había leído el *De correptione* cuando concibió su poema, podemos situar la redacción de éste hacia finales de 426 –los primeros versos del *CdP* nos dicen que fue escrito en los últimos meses del año–.⁵² El orden cronológico en el que habrían sido compuestas las diferentes obras y habrían acontecido los distintos hechos

⁴⁸ *CdP*, v. 558.

⁴⁹ *CdP*, vv. 558-60.

⁵⁰ D. Ogliari (2003), p. 28.

⁵¹ V. Grossi (1991), pp. 561-5, sugiere incluso que, cuando Agustín escribió el *De correptione*, ya tenía información sobre la controversia en Marsella. La hipótesis del investigador italiano es verosímil: esta información podría haberle llegado a través de la carta perdida de Hilario, que sería entonces anterior a la redacción del *De correptione*.

⁵² *CdP*, vv. 1-2: *maxima pars lapsis abiit iam mensibus anni, / quo scripta est uersu pagina nulla tuo*.

que hemos tomado en consideración en nuestra argumentación sería, aproximadamente, el siguiente:

- 426: composición del *De correptione et gratia* / carta perdida de Hilario a Agustín / envío a Marsella del *De correptione* (como respuesta a la carta de Hilario) / (finales de 426) composición del *CdP* (en parte, como respuesta crítica al *De correptione*);

- 427 (durante el pontificado de Heladio de Arlés): composición del *De ingratias* (en parte, como respuesta crítica al *CdP*) / composición de las epístolas de Próspero (quien denuncia las ideas expresadas por el *CdP*) e Hilario a Agustín / publicación de la *Conlatio* 13 por Casiano (quien se refiere a la polémica Próspero-autor del *CdP*).⁵³

Nuestra propuesta cronológica no coincide con la aceptada mayoritariamente por la historiografía, que sitúa la composición del poema en el año 416.⁵⁴ Quienes abogan por esta fecha se basan en la interpretación literal de un pasaje del *CdP*, en el cual se afirmaría que la población galorromana llevaba diez años sufriendo la devastación provocada por vándalos y godos: *si toleranda mali labes, heu caede decenni / Vandalicis gladiis sternimur et Geticis*.⁵⁵ Dado que los vándalos –junto a suevos y alanos– atravesaron el *limes* renano la última noche del año 406, el poema habría sido escrito justo diez años después. Pero, sorprendentemente, los investigadores que han aceptado esta propuesta cronológica parecen no haberse percatado de un decisivo argumento en su contra. En los versos que acabamos de citar, el autor utiliza el verbo *sterno* en tiempo presente para referirse a la situación bélica que estaban sufriendo los galorromanos (*Vandalicis gladiis sternimur et Geticis*, “somos abatidos por las espadas vándalas y godas”). Sin embargo, los vándalos habían pasado a Hispania en 409 y los visigodos a principios de 415: en 416, ninguno de estos dos pueblos se encontraba en territorio galo y no tendría sentido que nuestro autor utilizara el tiempo presente (*sternimur*) para referirse a una situación de conflicto bélico ya pasada.

Por otra parte, G. Lagarrigue sugirió que, en estos versos, *decennis* podría tener un sentido más metafórico que real y que no debía leerse forzosamente como una precisión

⁵³ La *Conlatio* 13 fue publicada en 427 como parte integrante de una serie –de la 11 a la 17 en la edición actual– dedicada a Euquerio y Honorato, monjes de Lérins. En ningún caso podemos considerar que todas las piezas que forman este conjunto fueran escritas en ese mismo año. Pensamos, sin embargo, que la posible referencia al debate entre Próspero y el autor del *CdP* en torno a la cuestión del *initium fidei* pudo ser introducida por Casiano en la *Conlatio* 13 en una última revisión, poco antes de la publicación de la serie.

⁵⁴ Esta cronología fue defendida por primera vez por G. Salinas, en su edición de las obras de Hilario de Arlés (Roma, 1731), y es la que siguen aceptando la mayoría de investigadores modernos, entre ellos, por ejemplo, M. Marcovich (1989), p. IX.

⁵⁵ *CdP*, vv. 33-4.

cronológica exacta; sería más bien un modo poético de referirse a una situación bélica de larga duración, el cual evocaría la guerra que en la poesía clásica se había convertido en paradigma de conflicto prolongado y de efectos devastadores: los diez años del sitio de Troya.⁵⁶

La situación de conflicto a la que alude el *CdP* podría haberse extendido, por consiguiente, durante un período de menos o más de diez años; *decennis*, en el verso 33, expresa simplemente la idea de larga y agotadora duración. Si aceptamos esta interpretación, nada nos impide situar la composición de nuestro poema en el año 426. Diversos momentos históricos entre los años 407 y 426 pudieron ser interpretados, por un habitante del sur de la Galia, como una época de conflicto con los bárbaros, exceptuados quizás solamente dos cortos períodos: los dos años largos que van de otoño de 409, cuando suevos, vándalos y alanos pasan a Hispania, a la primavera de 412, momento de entrada de los godos en Galia;⁵⁷ y los tres años que van de principios de 415, paso de los visigodos a Hispania, a 418, asentamiento de éstos en Aquitania.

Se objetará que, tras el acuerdo romano-visigodo de 416 y el asentamiento de los visigodos en *Aquitania* II y algunas ciudades de las provincias colindantes en 418, cabría hablar de una época de paz en el sur galo; pero debemos preguntarnos hasta qué punto la llegada y asentamiento de los visigodos en Aquitania fue percibida por la población local galorromana en esos términos: se trataba del pueblo que unos años antes, bajo Ataúlfo, había sometido a Aquitania a una dura política de tierra quemada;⁵⁸ un pueblo armado, establecido por el gobierno de Rávena en tierras aquitanas para servir militarmente al Imperio,⁵⁹ en clara situación de dominio sobre la población civil. Quizás el testimonio de aquella época que mejor permite percibir qué sentimientos generó en los provinciales aquitanos el establecimiento visigodo en su patria es el *De gubernatione Dei* de Salviano de Marsella.

En la primera parte de este trabajo ya hemos comentado la interpretación providencialista que ofreció Salviano a la llegada de los visigodos a Aquitania: la falta de respeto a la ley de Dios por parte de los aquitanos habría sido castigada por la divinidad con la entrega de la región

⁵⁶ G. Lagarrigue (1983), p. 142, n. 4.

⁵⁷ En la primavera de 411, sin embargo, tanto los ejércitos de Geroncio como los del *magister militum* honoriano Constancio, los cuales penetraron en territorio galo para enfrentarse a Constantino III, contaban con importantísimos contingentes bárbaros (en el caso de Geroncio, éste posiblemente llevó consigo a Galia a soldados vándalos reclutados en Hispania). *Vide supra*, I. 1.

⁵⁸ Cuando Paulino de Pella compone su *Eucharisticos*, hacia el 459-60, todavía recuerda con amargura y rencor la destrucción de Burdeos, acontecida décadas antes, por unos godos que habían sido recibidos en la ciudad *in pace* y que, al abandonarla, habían tratado a sus habitantes según el derecho de conquista (*belli iure*). *Vide* el pasaje citado *infra*.

⁵⁹ En la campaña de Castino contra los vándalos de la *Baetica* en 422, por ejemplo, y quizás también en la represión de revueltas campesinas en Armórica. *Vide supra*, I. 1.

a los germánicos.⁶⁰ Este esquema interpretativo ya pone de manifiesto la perspectiva desde la que parte de la población galorromana de la zona juzgó el asentamiento visigodo: si Salviano lo interpreta en términos de castigo infligido por la justicia divina, ello implica que fue sentido por buena parte de los habitantes de Aquitania no como un agradable proceso de hermanamiento de pueblos, como una oportunidad para el mestizaje cultural, sino como un mal, como un daño que estaban sufriendo y por el que pedían explicaciones a Dios (y Salviano, abogado de la divinidad, les contesta: estáis sufriendo la ira divina por vuestra impiedad). En un momento de esta parte de su discurso, Salviano alude a exiliados aquitanos en Marsella, quienes, pese a vivir como expatriados y en una situación de relativa pobreza —en comparación con los bienes que otrora poseían—, perseveran en su conducta pecaminosa.⁶¹ Ello prueba que las consecuencias de la presencia visigoda en Aquitania habían sido bastante desastrosas para, al menos, una parte de sus habitantes: exilio —voluntario o forzado— y pérdida de parte de sus propiedades. Además, Salviano considera como un agravante de su pecaminosidad que estos exiliados sean ya viejos, además de pobres; el sentido de la argumentación del presbítero de Marsella en este punto es el siguiente: se podría entender, en cierto modo, que estos individuos pecaran cuando eran jóvenes y disfrutaban de sus riquezas en la opulenta Aquitania; pero ahora, en Marsella, habiendo envejecido como pobres refugiados, su perseverancia en el pecado se revela aún más escandalosa.⁶² De ello cabe inferir que los exiliados aquitanos a los que se refiere Salviano hacía ya bastantes años que vivían en Marsella, quizás desde 418 o desde poco después. A todo ello hay que añadir que cuando Salviano habla de los aquitanos que continúan viviendo entre los visigodos, se refiere a estos últimos como “los enemigos”: *sed adhuc tamen addimus, scilicet quod multi haec agunt hodie etiam inter hostes siti et cotidiano discrimine ac timore captivi*.⁶³ Es posible que el presbítero marsellés, que alaba en todo momento la moralidad de los visigodos, más cercana al Evangelio que la de los galorromanos, no considerara a aquel pueblo un “enemigo” —su criterio para juzgar a los hombres está más condicionado por su fe que por su sentimiento patriótico—: pero “enemigos”, *hostes*, es quizás el término que hacían servir los exiliados aquitanos para referirse a los visigodos que habían ocupado su patria.

Se objetará que el discurso de Salviano es altamente retórico y está condicionado por su concepción del sentido de la providencia divina. Pero Salviano pretendía, fundamentalmente, instar a los destinatarios de sus palabras a la corrección moral; ya hemos señalado en la primera

⁶⁰ *Vide supra*, I. 5. 1. El vocabulario del que se sirve Salviano para expresar esta idea es muy significativo; *vide*, por ejemplo, SALVIANVS MASS., *De gub. Dei* 7, 6, 24: *et miramur si terrae uel Aquitanorum uel nostrorum omnium a deo barbaris datae sunt*.

⁶¹ ID., *De gub. Dei* 7, 5, 21: *ecce etiam nunc multi ex eis, licet patria careant et in comparatione praeteritarum opum pauperes uiuant, peiores ferme sunt quam fuerunt*.

⁶² ID., *De gub. Dei* 7, 5, 22.

⁶³ ID., *De gub. Dei* 7, 5, 22. Entre 439 y 451, período durante el cual Salviano debió componer su *De gubernatione*, estaba vigente, sin embargo, la paz acordada en 439 entre Teodorico y Aecio, después de un nuevo período de conflicto romano-visigodo. *Vide* E. Demougeot (1979), p. 477.

parte de este trabajo que el *De gubernatione Dei* es, posiblemente, el resultado de una reelaboración de distintas homilías predicadas por el presbítero marsellés. Y entre sus oyentes se encontraban, muy probablemente, aquellos exiliados aquitanos a los que hace duras alusiones en el *De gubernatione*. Salviano no podía llegar a su audiencia, no podía hacerse entender, sin recordar a sus oyentes hechos que conocían bien, sin apelar a sus inquietudes y a sus sentimientos. Por ello pensamos que el *De gubernatione Dei* es un testimonio muy válido para comprender de qué modo percibieron los habitantes galorromanos de Aquitania el asentamiento de los visigodos en su tierra, diseñado según los intereses geoestratégicos de la corte de la lejana Rávena: lejos de juzgarlo como una solución para las necesidades defensivas de la zona, muchos de ellos pensaron que su país había sido entregado a los germánicos (*terrae Aquitanorum [...] barbaris datae sunt*), quienes se habían convertido en los auténticos amos y señores de él, en una clara posición de supremacía social y política sobre la población galorromana; los que habían huido de esta situación se referían a los visigodos no como aliados, sino como *hostes*.⁶⁴

El gobierno central del Imperio de Occidente, en todo caso, tampoco tendría demasiados motivos para celebrar la iniciativa de Constancio en 418: el mantenimiento de una mínima estabilidad en el sur galo dependía fundamentalmente del respeto de los dirigentes visigodos a sus acuerdos con el Imperio, y éste no duró demasiado: en el año 425, los visigodos se ciernen sobre las tierras de Provenza y someten a asedio a Arlés.⁶⁵ Fue probablemente bajo el impacto de este hecho que un monje de la cercana Marsella, a finales de 426, compuso un poema para dar respuesta a las voces que preguntaban dónde estaba Dios durante aquellos largos años de conflicto. En su discurso, historias relativas a desastres provocados por los vándalos o por los visigodos de Ataúlfo ya en tiempos lejanos –entre ellos, el saqueo y destrucción de Burdeos, que sufrió personalmente el poeta, como vamos a ver a continuación–, se habrían fundido con los más recientes, protagonizados por los visigodos establecidos en Aquitania, constituyendo de este modo la narración de un largo período de tiempo que, en el recuerdo de los galorromanos, estaba indeleblemente marcado por las casi ininterrumpidas guerras provocadas por los bárbaros. Su autor, quien, como vamos a tratar de demostrar, era muy probablemente de origen

⁶⁴ El testimonio de Salviano no es el único que apunta a que los procesos de asentamiento de poblaciones bárbaras en territorio galo diseñados desde el gobierno central del Imperio provocaron el rechazo de parte de los provinciales galorromanos y tuvieron consecuencias negativas sobre las condiciones materiales de su existencia. El anónimo “cronista galo del 452” nos informa de que, en el año 442, el patricio Aecio tomó la decisión de establecer a un grupo de alanos en territorio de la *Gallia ulterior* mediante el procedimiento de la entrega de parte de las propiedades fundiarias de algunos provinciales. Elló provocó la oposición de los terratenientes expropiados, sofocada militarmente por los alanos. Los opositores se vieron privados de la totalidad de sus propiedades, ocupadas por los alanos, y fueron forzados al exilio. *Vide Chron. Gall.*, a. a. 442: *Alani, quibus terrae Galliae ulterioris cum incolis diuidendae a patricio Aetio traditae fuerant, resistentes armis subigunt et expulsis dominis terrae possessionem ui adipiscuntur.*

⁶⁵ PROSPER AQVIT., *Epit. chron.*, a. a. 425: *Arelas nobile oppidum Galliarum a Gothis multa ui oppugnatum est, donec imminente Aetio non inpuniti abscederent.*

aquitano y escribió, en parte, para aquitanos, no consideró el asentamiento visigodo en su país de origen como un período de paz, sino como parte de aquel *decennium* de conflictos, a cuyo impacto sobre la población galorromana trató de dar respuesta con su poema.

V. 2. 3. El autor del *CdP*

Resumiendo lo hasta ahora señalado, podemos decir que el *CdP* fue escrito, hacia finales del año 426, por un monje del monasterio de San Víctor de Marsella. El mismo poema nos proporciona otro dato biográfico sobre el autor. En un determinado momento de su vida, y siendo quizás clérigo, debió abandonar, bajo la guía de su obispo, una ciudad incendiada por los godos: *tu quoque pulvereus 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 oues.*⁶⁶

Esta ciudad puede ser identificada con relativa seguridad con Burdeos. Según nos narra Paulino de Pella en su *Eucharisticos*, en 413 o 414,⁶⁷ cuando Ataúlfo tomó la decisión de abandonar Burdeos –donde se había establecido– ordenó la evacuación de la población civil y el saqueo e incendio de la ciudad.⁶⁸ El pasaje del *CdP* que estamos comentando nos muestra a su autor dejando atrás una ciudad devastada por el fuego y caminando entre los carros y los ejércitos godos, también en retirada, lo cual concuerda a la perfección con el relato de Paulino sobre la destrucción de Burdeos.⁶⁹ Además, el hecho de que nuestro autor fuera originario de Burdeos, o se hubiera establecido en algún momento en esta ciudad, podría explicar la buena formación retórica que demuestra en el *CdP* y que pudo haber recibido en la prestigiosa escuela de la capital de *Aquitania* II. Su acceso a la educación superior podría sugerir que su familia pertenecía a un estrato social elevado, quizás a la aristocracia senatorial de *Aquitania*.

Es probable que, tras la destrucción de Burdeos, nuestro autor buscara refugio en Marsella. Durante los siglos V, VI e incluso VII, Marsella fue una ciudad emergente: su expansión urbana, impulsada por la prosperidad económica que le garantizaba su puerto –uno de los más importantes en las rutas comerciales del Occidente mediterráneo–, contrasta

⁶⁶ *CdP*, vv. 57-60. Sobre la interpretación de este pasaje, y particularmente de la expresión *non sine fasce*, que puede ser una alusión a la función sacerdotal, *uide supra*, I. 2.

⁶⁷ No hay consenso sobre la fecha del episodio que vamos a narrar (*uide supra*, I. 1).

⁶⁸ PAVLINVS PELL., *Euch.*, vv. 311-20: *namque profecturi regis praecepto Atiulfi / nostra ex urbe Gothi, fuerant qui in pace recepti, / non aliter nobis quam belli iure subactis / aspera quaeque omni urbe inrogauere cremata. / In qua me inuentum comitem tum principis eius, / imperio cuius sociatos nos sibi norant, / nudauere bonis simul omnibus et genetricem / iuxta meam mecum communi sorte subactos, / uno hoc se nobis credentes parcere captis / quod nos immunes poena paterentur abire.*

⁶⁹ La identificación de la ciudad aludida en este pasaje del *CdP* con Burdeos ya fue sugerida por É. Griffe (1966), p. 23, n. 19.

enormemente con la tendencia a la regresión de muchas ciudades galas contemporáneas.⁷⁰ Este puerto provenzal sería, por consiguiente, un importante polo de atracción para los muchos refugiados que las incursiones bárbaras en otras provincias habían provocado. En este sentido, es posible que las dudas en torno al sentido de la providencia divina que el *CdP* recoge y a las que se propone responder fueran pronunciadas, precisamente, por exiliados aquitanos en Marsella, compatriotas del autor que habrían abandonado su tierra natal tras las destrucciones de 413/414, o quizás años más tarde, en 418, tras el asentamiento visigodo en Aquitania. El poema describe las lamentaciones de individuos que han visto cómo sus propiedades les eran arrebatadas por los visigodos, trance por el que los marsellese no habían tenido que pasar: *gemit ille talentis / argenti atque auri amissis, hunc rapta supellex / perque nurus Geticas diuisa monilia torquent. / Hunc pecus abductum, domus usta epotaque uina / afficiunt.*⁷¹ El *CdP* se refiere también en diversas ocasiones a la devastación provocada por inundaciones; a este respecto, aunque este problema podía afectar a numerosas ciudades o regiones de Galia, hay que recordar que Burdeos estaba particularmente expuesta a las crecidas del Garona;⁷² quizás un episodio de este tipo particularmente virulento había generado un nuevo flujo de refugiados bordeleses en Marsella. Como acabamos de ver, cuando Salviano escribe –años más tarde– su *De gubernatione Dei*, también alude a exiliados aquitanos en Marsella que vivían en la miseria. Y hay que recordar, en este sentido, a un eximio aquitano refugiado en este puerto provenzal, Paulino de Pella; y quizás también al mismo Próspero, originario de Aquitania. A ellos volveremos a referirnos en breve.

Lo cierto es que el episodio del saqueo y destrucción de su ciudad, Burdeos, debió conducir al autor del *CdP* a profundas reflexiones en torno al sentido de su existencia; es posible que decidiera entonces asumir la regla de vida de los *serui Christi*, de aquellos que no perdieron nada durante las guerras bárbaras porque ya habían renunciado a toda forma de riqueza material. Ecos de esta reflexión resuenan en el *CdP*: *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 / perque nurus Geticas diuisa monilia torquent. / Hunc pecus abductum, domus usta epotaque uina / afficiunt, tristes nati obscoenique*

⁷⁰ Sobre el apogeo de Marsella durante la Antigüedad Tardía, *uide* S. T. Loseby (1992), pp. 165-85. Como demuestra el estudio de Loseby, durante todo este período el puerto de Marsella fue la puerta de entrada en Galia de las exportaciones africanas. La existencia de una importante ruta comercial que unía Marsella con los puertos africanos podría explicar también la estrecha relación y el constante flujo de información existente entre las iglesias de *Numidia* y *Africa Proconsularis* y la Iglesia marsellesa: las obras de Agustín que tanta polémica generaron en San Víctor pudieron haber desembarcado en el puerto de Marsella junto al aceite africano.

⁷¹ *CdP*, vv. 903-7. Los visigodos atacaron Marsella en 413, pero la ciudad –protegida por sus poderosas murallas– resistió exitosamente al asedio (*uide supra*, I. 1; sobre el sistema defensivo de Marsella en la Antigüedad Tardía, *uide* S. T. Loseby [1992], pp. 168-9).

⁷² *Cf.* H. Sivan (1992), pp. 135-6.

*ministri. / Sed sapiens Christi seruus nil perdidit horum: / quae spreuit caeloque prius translata locauit.*⁷³ La llegada de Casiano a Marsella y la fundación del monasterio de San Víctor –hacia 415-6– le habrían facilitado el cumplimiento de su propósito: el exiliado de Burdeos ingresó en el recién fundado cenobio marsellés.⁷⁴ Y en este sentido, hay que recordar que, en su *Eucharisticos*, el también bordelés Paulino de Pella afirma que decidió establecerse en Marsella porque en esta ciudad contaba con la amistad de muchos monjes: *Massiliae demum pauper consistere legi, / urbe quidem in qua plures sancti essent mihi cari.*⁷⁵ Es casi inevitable proponer la hipótesis de una amistad entre Paulino y el autor del *CdP*, conciudadanos que debieron abandonar Burdeos tras el saqueo y la destrucción de 413/414 y que acabaron coincidiendo en Marsella. Más aún, como hemos apuntado en la primera parte de este estudio, la reflexión que hace Paulino, hacia el final de su vida, sobre el sentido de la misma, revela una posible influencia del *CdP*: Dios había enseñado a Paulino, con todos los avatares a los que le había sometido, a rechazar la vacuidad de la riqueza material y a abrazar únicamente la promesa de la gloria ultraterrena. Éste es el concepto de *cura Dei* que el autor del *CdP* había defendido en 426. Es posible que Paulino hubiera leído el *CdP* y tuviera muy presentes sus versos en el momento de reflexionar, a la luz del concepto de *cura Dei* que nuestro autor propuso, sobre el sentido último de los acontecimientos que habían marcado su existencia.⁷⁶

Nuestro poeta habría pasado diez años en San Víctor, imbuyéndose de la teología ascética de raíz oriental divulgada en Provenza por su abad Casiano, cuando, a finales de 426, decidió dar respuesta a las voces que, en Marsella, dudaban del gobierno divino del mundo. Es posible que estas protestas fueran originadas por un agravamiento de la situación bélica en tierras provenzales: en 425, como ya hemos dicho, Arlés fue sometida a asedio por los visigodos, lo que pudo provocar la huida de parte de su población a Marsella, ciudad que ya acogía a un buen número de refugiados aquitanos. El autor del *CdP* conoció de viva voz estas protestas y asumió la responsabilidad pastoral de darles respuesta, quizás porque unía a su condición monástica la de miembro del clero marsellés: ya hemos visto que, muy posiblemente, detentaba algún rango eclesiástico en Burdeos cuando se vio obligado a abandonar esta ciudad.⁷⁷

⁷³ *CdP*, vv. 901-9.

⁷⁴ Podemos aventurar que en el cenobio marsellés de Casiano serían no pocos los monjes originarios de regiones galas castigadas por las invasiones germánicas. Recuérdese en este sentido que Leporio, quien con toda probabilidad pertenecía a esta comunidad, era originario de Tréveris, ciudad repetidamente atacada por los bárbaros desde 413. Un fenómeno similar se constata en Lérins.

⁷⁵ PAVLINVS PELL., *Euch.*, vv. 520-1.

⁷⁶ Sobre toda esta cuestión, *vide supra*, I. 3.

⁷⁷ Recordemos en este sentido que cuando –hacia 431– Próspero e Hilario viajaron a Roma para pedir a Celestino I una condena explícita de las tesis semipelagianas, uno de los puntos principales de su denuncia fue la predicación por parte de algunos presbíteros de doctrinas que, a juicio de los dos agustinianos sudgálicos, eran heterodoxas. Uno de los destinatarios de la carta que Celestino escribió como respuesta a la iniciativa de Próspero e Hilario puede ser identificado con el obispo de Marsella, Venerio. En otro lugar hemos apuntado la posibilidad de que Casiano fuera uno de los presbíteros

Su obra fue concebida para ser leída en Marsella por aquellos nobles, originarios de Aquitania o de otras provincias de la Galia, cuya religiosidad cristiana se había sumido en la crisis durante aquellos largos años de inestabilidad social y política; estos sectores ilustrados de la alta sociedad cristiana estaban imbuidos de una ideología, de cuño eusebiano, que vinculaba *Christianitas* con *Romanitas* y que identificaba el orden imperial con la beatitud del Reino de Dios sobre la Tierra. Éstos eran, quizás, los mismos aristócratas expatriados de Aquitania a los que Salviano, años más tarde, se vuelve a referir con duras palabras en el *De gubernatione*. Y debemos traer a colación una vez más el ejemplo de Paulino de Pella, noble de origen aquitano que se estableció en Marsella en un momento en el que su situación socioeconómica se había deteriorado mucho desde aquellos tiempos –los años dorados de su vida en Aquitania– en los que pedía a su dios, el Dios de los cristianos, que velara por la opulencia de sus dominios, por sus esclavos y por la fidelidad de sus clientes. O lo que es lo mismo, por el mantenimiento del orden social romano. Nuestro autor, quien probablemente pertenecía a estos estratos elevados de la sociedad, critica duramente en su obra los ideales de poder político, social y económico de la aristocracia senatorial, cuya vacuidad había sido puesta de manifiesto por los acontecimientos contemporáneos: *felices dici mos est, quos blanda potestas / in summos apices tumidorum euexit honorum: / quos magni quaestus ditarunt et quibus amplos / congessit 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.*⁷⁸ Su propuesta alternativa a estos ideales pasa, como hemos visto, por la asunción radical del mensaje evangélico de abandono del mundo, una opción vital que él mismo había adoptado ingresando en el monasterio de San Víctor. En este mismo sentido, el poeta recuerda a estos lectores la perspectiva escatológica de su fe: contra la idea, profundamente arraigada en la ideología de la aristocracia romano-cristiana, de la indisoluble unión del Imperio y de la Iglesia, nuestro autor subraya que todo orden político, incluido el imperial romano, es perecedero y que al cristiano sólo debe importarle el hacerse merecedor de la ciudadanía celeste; por ello, nuestro autor invita a estos nobles cristianos a despojarse de su patriotismo romano y contemplar con indiferencia la crisis del Imperio.⁷⁹

Pero las dudas sobre la dirección divina de los asuntos humanos no circulaban únicamente entre los cenáculos ilustrados de Marsella; las protestas de estos aristócratas estaban calando en el vulgo: *talia cum facilis uulgi spargantur in aures, / quam multis rudibus lingua*

marselleses denunciados ante Celestino (*uide supra*, III. 1. 2); pero quizás también se contaba entre ellos el autor del *CdP*, cuyas opiniones habían sido ya denunciadas a Agustín cuatro años antes. De ser válida esta hipótesis, nuestro poeta sería presbítero de la Iglesia marsellesa –al menos, desde 431–. Ello explicaría el buen conocimiento que tenía sobre las inquietudes de los cristianos “de base” de la ciudad.

⁷⁸ *CdP*, vv. 860-7.

⁷⁹ Sobre este tema, *uide supra*, I. 5. 4.

*maligna nocet!*⁸⁰ Por ello, nuestro autor concibió su poema también como una suerte de guía que pudiera servir a los pastores de la Iglesia para dar respuesta a la crisis de fe de las comunidades cristianas galas. Tenemos indicios de que el *CdP* tuvo una cierta difusión en los círculos eclesiásticos de la Galia: Oriencio, obispo de Auch, se inspiró en nuestro poema a la hora de componer su *Commonitorium*,⁸¹ como también lo hizo probablemente Salviano, presbítero marsellés que escribió años más tarde su *De gubernatione* con el objetivo de dar respuesta a las mismas preguntas que habían motivado la composición del *CdP*.⁸²

Lo cierto es, sin embargo, que el *CdP* es mucho más que una respuesta circunstancial a estas dudas sobre la providencia divina. Cuando escribió su obra, nuestro autor hacía ya tiempo que estaba enfrascado en discusiones teológicas con otro posible conciudadano suyo establecido en Marsella, el agustiniano Próspero, y no dejó de expresar en el *carmen* sus propias ideas – fuertemente influenciadas por el magisterio de Casiano– sobre la gracia y el libre albedrío, amén de criticar más o menos implícitamente las teorías predestinacionistas agustinianas. Teorías que, a su juicio, cuestionaban principios fundamentales del ideal ascético. Su obra mereció la inmediata réplica de Próspero: el *Carmen de ingratis*.

La pregunta que lógicamente debe cerrar nuestro discurso es, ¿podemos dar nombre al autor del *CdP*? Creemos que no disponemos de suficientes argumentos para ello, aunque no nos resistiremos a proponer una hipótesis al respecto. En todo caso, ningún perfil biográfico de autores galos conocidos del siglo V se ajusta al que hemos tratado de delinear con el mayor detalle posible en estas páginas. Por lo demás, en Marsella eran numerosos los monjes que, de acuerdo con su abad Casiano, criticaban abiertamente las teorías predestinacionistas de Agustín. Próspero se refiere, por ejemplo, a un *insidiosus scrutator*, sin duda monje de San Víctor, que habría examinado sílaba por sílaba las obras de Agustín, con el objetivo de detectar todos los errores que contuvieran,⁸³ evidente exageración, pero que quizás refleja bien el espíritu crítico con el que los tratados sobre la gracia y la libertad humana de Agustín fueron acogidos en el cenobio marsellés.

⁸⁰ *CdP*, vv. 87-8.

⁸¹ Sobre los paralelos entre el *CdP* y el *Commonitorium* de Oriencio, *vide supra*, I. 3 y I. 4. 3.

⁸² *Vide supra*, I. 5. 1. Recuérdese que el *De gubernatione* es probablemente el resultado de una reelaboración de homilías predicadas por el mismo Salviano, lo cual confirmaría que la situación de crisis religiosa que el *CdP* refleja fue realmente un motivo de preocupación para el clero marsellés. También se han apuntado posibles paralelos entre el *CdP* y la *Alethia* de Claudio Mario Victorio, profesor de retórica en Marsella (GENNADIVS, *De uir. ill.*, 61); *vide supra*, I. 4. 3 y I. 4. 4. Nuestro poema pudo asimismo inspirar diversos pasajes de obras de Euquerio, asceta del círculo lerinense y obispo de Lyon (*supra*, II. 5. 2).

⁸³ PROSPER AQVIT., *contra Coll.*, 1, 2: *unde ergo haec diligentia tam seueri emersit examinis? Vnde in hanc austeritatem supercilium se tetricae fontis armauit, ut mensuras sensuum, pondera locutionum, numeros syllabarum insidiosus scrutator euentilet, magnumque se aliquid conficere praesumat, si catholico praedicatori notam erroris affigat.*

Es posible que el *CdP* hubiera circulado como escrito anónimo, o también que fuera publicado bajo pseudónimo, una práctica común en la Antigüedad pero particularmente extendida en la literatura de origen monástico –no carecemos de ejemplos en tierras provenzales⁸⁴: de este modo, los monjes escritores pretendían dejar claro que sus obras no buscaban la gloria literaria para su persona, sino únicamente la defensa de una verdad universal y que no tenía más autor que Dios.⁸⁵ No es otro el principal objetivo del *CdP*: el poeta se constituye en “abogado de la providencia divina” y en defensor de la doctrina ortodoxa sobre la gracia. Pero a ello hay que añadir que, en el transcurso de la controversia semipelagiana, no fueron pocas las obras críticas con la doctrina predestinacionista de Agustín publicadas anónimamente o bajo pseudónimo. Aquel opúsculo al que Próspero, en su refutación del mismo, llamó *Capitula obiectionum Gallorum calumniantum* debió circular por Marsella como un escrito anónimo; la investigación moderna lo ha restituido a Vicente de Lérins a partir de los paralelos textuales que lo relacionan con el *Commonitorium*, aunque Próspero sabía que las ideas en él expresadas eran compartidas por otros pensadores –se refiere a ellos como *Galli calumniantes*, en plural–.

Otro ejemplo de esta práctica nos lo ofrece un epigrama de Próspero de Aquitania que merece especial atención. En él, el aquitano se dirige a cierto individuo que estaría preparando un escrito en el cual se proponía someter a crítica determinados libros de Agustín: *quidam dictiloqui libros senis Augustini / carpere et aduersum condere fertur opus*.⁸⁶ Próspero reconoce a este individuo un notable talento para la literatura, aunque la obra a cuya composición el aquitano se refiere sería la primera que el citado personaje iba a publicar: *usque adeone bonum ingenium et facundia diues / ostentare artem non aliter potuit*.⁸⁷ En los versos siguientes, Próspero desarrolla un argumento que ya nos es conocido por el *De ingratis*: la crítica a Agustín que iba a ser expresada en la obra en fase de redacción supondría una suerte de rehabilitación de los argumentos vertidos por Pelagio y sus discípulos contra la teología de la gracia de Agustín: *in noua prostratas acies nisi bella cieret / impiaque exstinctis hostibus arma daret?*,⁸⁸ pasaje en el que hay que identificar a los “ejércitos derrotados” y a los “enemigos destruidos” con los pelagianos condenados por la autoridad católica, a quienes el autor de la obra aludida trataría de llamar a “nuevas guerras” y de proporcionar “armas impías” volviendo a divulgar parte de sus teorías y de sus argumentos contra el predestinacionismo agustiniano; estos versos expresan el

⁸⁴ Vicente de Lérins publicó su *Commonitorium* con el pseudónimo de *Peregrinus*, y Salviano de Marsella sus libros *Ad Ecclesiam* con el de *Timotheus*.

⁸⁵ C. M. Kasper (1991), pp. 81-2.

⁸⁶ PROSPER AQVIT., *Epig. in obt. Aug.* 2, vv. 1-2.

⁸⁷ ID., *Epig. in obt. Aug.* 2, vv. 3-4.

⁸⁸ ID., *Epig. in obt. Aug.* 2, vv. 5-6.

argumento del “pacto pelagianos-semipelagianos”, utilizado repetidamente por Próspero en su *De ingratis*.⁸⁹

En dos versos del epigrama que estamos comentando, Próspero condensa las ideas del destinatario de su poema, aquellas que inspiraban su posicionamiento crítico con Agustín: *dumque doces, quantum ualeat mens libera, monstras / uelle tuum tibimet sufficere, ut pereas*.⁹⁰ A partir de tan parca información, lo único que podemos deducir es que el autor de la obra que estaba en curso de elaboración se proponía defender, en oposición a las teorías agustinianas relativas a los efectos del pecado original sobre la libertad del hombre para el bien, la existencia de un cierto grado de libertad en el alma humana, la pervivencia de su facultad –podemos conjeturar– para participar voluntariamente en el proyecto salvífico divino. Se trataría, por consiguiente, de una obra mediante la cual su autor pretendería dar a conocer sus opiniones respecto a las tesis agustinianas que tanta controversia habían generado en Provenza y particularmente en Marsella.

El epigrama de Próspero se cierra con dos versos que, a nuestro juicio, dicen más de lo que los –pocos– investigadores que han abordado su estudio han inferido de ellos. Estos dos últimos versos cumplen la función del clásico *aculeus* o “aguijonazo final” del epigrama latino: *nec te mutato defendi nomine credas: / Si pastorem ouium laedere uis, lupus es*.⁹¹ La referencia al tema de los “lobos ocultos en piel de cordero” es evidente: el pastor de las ovejas es el obispo Agustín, a quien el autor contra quien se dirige el epigrama pretende dañar (*laedere*) con su obra, de la cual Próspero parece saber que iba a ser publicada bajo pseudónimo (*mutato nomine*). A partir de estos versos, se ha propuesto que el destinatario del epigrama pudo ser Casiano: el abad de Marsella, en efecto, expresó en la *Conlatio* 13 sus críticas contra la teología agustiniana de la gracia poniéndolas en labios de Chaeremon, el asceta egipcio con el que Casiano y Germán mantienen su conversación en la citada obra.⁹² Desde nuestro punto de vista, sin embargo, el *aculeus* de Próspero puede tener otro sentido añadido: con el recurso al tema de los “lobos en piel de cordero”, el aquitano jugaría también a revelar el nombre del autor que estaba componiendo el escrito antiagustiniano, quien se había propuesto permanecer en el anonimato utilizando un pseudónimo: *nec te mutato defendi nomine credas ... Lupus es*, “no creas que vas a poder defenderte cambiando tu nombre ... tú eres Lupo”. Lupo era un nombre

⁸⁹ *Vide supra*, III. 1.

⁹⁰ PROSPER AQVIT., *Epig. in obt. Aug.* 2, vv. 9-10.

⁹¹ ID., *Epig. in obt. Aug.* 2, vv. 13-4.

⁹² De tal opinión es G. Becht-Jördens (1998), pp. 296-8. Sin embargo, Casiano ya había publicado su *De institutis coenobiorum* antes de componer y dar a conocer su *Conlatio* 13, por lo que carecería de sentido la afirmación de Próspero según la cual la obra antiagustiniana en fase de elaboración era la primera que su autor iba a publicar (*usque adeone bonum ingenium et facundia diues / ostentare artem non aliter potuit*).

bastante común en la Provenza del siglo V: recordemos, por citar un ejemplo, al Lupo monje de Lérins y más tarde obispo de Troyes.

El epigrama de Próspero, por consiguiente, puede ser considerado un nuevo testimonio de la utilización de pseudónimos por autores provenzales de la época. Ya hemos visto que ésta era una práctica común entre los escritores que pertenecían a ambientes monásticos, aunque en el contexto de la controversia semipelagiana el recurso a la *mutatio nominis* puede responder a un factor añadido, la precaución de algunos teólogos provenzales ante la posibilidad –que Próspero no se cansaba de recordar– de que sus tesis fueran finalmente condenadas por la Iglesia.

Somos plenamente conscientes de la enorme fragilidad de la argumentación que vamos a desarrollar a continuación, pero no podemos sustraernos a la tentación de identificar al Lupo denunciado en este poemilla de Próspero con el autor de nuestro *CdP*. El aquitano sabía bastantes cosas del escritor contra el que dirige su invectiva: le reconoce *bonum ingenium* y *facundia diues* –si no está siendo irónico–, aunque la obra que estaba preparando fuera la primera que su interlocutor se había decidido a publicar. Sugerimos la posibilidad de que el aquitano Próspero y nuestro poeta, quien era originario de Burdeos o al menos residía en esta ciudad cuando fue saqueada e incendiada por los visigodos, se conocieran en la escuela de retórica de Burdeos –ambos, en efecto, demuestran en sus obras poseer una buena formación retórica–; si el destinatario del epigrama de Próspero pudiera ser identificado con el autor del *CdP* y ésta fuera la obra que estaba en fase de composición, el hecho de que ambos autores se hubieran tratado en su época de estudiantes en la capital de *Aquitania* II podría explicar el conocimiento que Próspero tenía de las facultades literarias de un escritor que aún no había publicado su opera prima.

Por otra parte, Próspero compone un epigrama para criticar, de antemano, la obra de inminente publicación, lo cual podría responder al hecho de que sabía que ese escrito estaba siendo compuesto también en verso. De cualquier modo, es evidente que Próspero tenía noticias ciertas tanto de la orientación teológica del escrito en cuestión como de la voluntad de su autor de publicarlo bajo pseudónimo. Todo ello, sin duda, porque había debatido personalmente con él y conocía de primera mano sus opiniones sobre el tema de la gracia y el libre albedrío, que condensa en el principio de libertad del alma humana, *doces quantum ualeat mens libera*. De la cláusula *mens libera* se sirve el autor del *CdP* para expresar la capacidad humana de someterse voluntariamente a Cristo: *mens libera sanctum / obsequium ratione ferat*.⁹³ El *CdP*, cuya orientación antiagustiniana hemos puesto de relieve en nuestro estudio, podría ser esa obra

⁹³ *CdP*, vv. 511-2.

contra los *libros senis Augustini* –nuestro poema vio la luz posiblemente a finales de 426, aún en vida del ya anciano obispo de Hipona– de la que se decía (*fertur*) que su salida a la luz era inminente. El epigrama de Próspero habría precedido en poco tiempo a su publicación; tras ella, y ya con pleno conocimiento de su argumentación teológica antiagustiniana, el aquitano habría retomado el cálamo, en 427, para proceder, mediante un nuevo poema –el *De ingratis*– a una refutación más completa del *CdP*.

De cualquier modo –y volviendo a un terreno algo más seguro–, un siglo después de la redacción del *CdP* las decisiones doctrinales del concilio de Orange habrían obligado a quienes, en Galia, seguían profesando las ideas sobre la gracia que nuestro poema defendió, a divulgarlo bajo una autoría falsa, la de Próspero de Aquitania. Ello eliminó para la posteridad el nombre del auténtico escritor de nuestro *carmen*, si es que él mismo quiso alguna vez que fuera conocido.