

DIVERSAE SVNT VOCATIONES : LA EXPERIENCIA PERSONAL DE LA SALVACIÓN EN ALGUNOS AUTORES PROVENZALES DEL SIGLO V Y LA OPOSICIÓN A LA TEOLOGÍA AGUSTINIANA DE LA GRACIA*

Raúl VILLEGAS MARÍN

Resumen – Durante el primer cuarto del siglo V, en un contexto de crisis socioeconómica y política, el ascetismo cristiano se expande entre importantes sectores de la aristocracia galorromana. Es en este momento cuando ven la luz diversos textos de naturaleza autobiográfica que reflejan la lectura que sus autores – pertenecientes a la elite de la sociedad gala – hicieron de su propia *conuersio* al ascetismo. De este modo, se visualiza en los ambientes monásticos galos una amplia pluralidad de interpretaciones subjetivas de los principios cristianos de « vocación » y « conversión ». A partir del análisis de un pasaje de la carta de Próspero de Aquitania a Agustín y de diversos fragmentos de las *Conlationes* de Casiano, este estudio trata de demostrar que la crítica monástica provenzal a la teología agustiniana de la gracia estaba inspirada por el deseo de respetar esta amplia variedad de experiencias personales de la vocación, conversión y salvación proclamadas por el cristianismo.

Résumé – Au début du v^e siècle, dans le cadre d'une importante crise socio-économique et politique, nombre d'aristocrates gallo-romains ont embrassé le monachisme chrétien. Quelques-uns de ces aristocrates nous ont laissé le témoignage littéraire de leur propre conversion à l'ascétisme. En lisant ces récits, l'historien s'aperçoit que ces ascètes interprétaient de façon parfois très différente des notions-clés du message chrétien, telles que celles d'« appel de Dieu » ou de « conversion ». Cette pluralité d'interprétations relève, en fait, d'une pluralité d'expériences personnelles. En me fondant sur l'étude d'un passage de la lettre de Prosper d'Aquitaine à Augustin d'Hippone ainsi que de plusieurs fragments

* Este estudio ha sido realizado gracias a la obtención de una ayuda postdoctoral Beatriu de Pinós (2009 BP-A 00225), concedida por el *Comissionat per a Universitats i Recerca* del *Departament d'Innovació, Universitats i Empresa* de la Generalitat de Catalunya, y se enmarca en el proyecto de investigación HAR2010-15183, cuyo investigador principal es el Dr. Josep Vilella Masana.

des *Conlationes* de Jean Cassien, j'essaierai de montrer que les objections avancées par quelques moines provençaux à l'encontre de la théologie augustinienne de la grâce furent inspirées par le souci de respecter la pluralité d'expériences personnelles de l'appel de Dieu, de la conversion et du salut annoncés par le christianisme.

CRISIS SOCIOPOLÍTICA Y ASCETISMO ARISTOCRÁTICO EN LA GALIA DEL PRIMER CUARTO DEL SIGLO V

Paulino de Pella, nieto por parte de madre del gran Ausonio, afirmaba en su vejez haber sido hombre de gustos sencillos : profesaba no haber ambicionado nunca a lo largo de su vida los *honores* políticos – como hacían todos los aristócratas romanos, incluso aquellos que, como Símmaco, habían desarrollado una brillante carrera en la administración imperial¹ – y haberse dado por satisfecho con una vida de *otium* en una *domus* amplia y agradable durante todos los meses del año, con una mesa rebosante, numerosos servidores, un bello mobiliario, un ajuar de plata que destacara más por su precio que por su peso y unos establos bien surtidos de caballos y de carrozas bellas y seguras². Todos estos elementos componen el cuadro de los años dorados de su vida que el viejo Paulino pinta en su *Eucharisticos*. En su biografía, ofrecida a Dios como acción de gracias, el nieto de Ausonio confiesa añorar todavía aquellos tiempos felices, a los que pusieron fin, cuando tenía poco más de treinta años, una desgracia personal – la muerte de su padre Talasio³, a la que siguió un enfrentamiento con su hermano motivado por el testamento paterno – y la *publica clades*, la entrada de los *hostes* en los *uiscera Romani regni*⁴, esto es, la penetración en territorio galo de partidas de guerreros suevos, vándalos y alanos.

-
1. MARCONE 1992, p. 343, juzga que, con el desinterés que manifiesta por la carrera política, Paulino de Pella marcaría distancias con el *ethos* aristocrático de época simmaquiiana, uno de cuyos aspectos característicos es la búsqueda de un justo equilibrio entre el *otium* y el *negotium*, entre los placeres de la vida en una *uilla* de la campiña y la asunción de responsabilidades políticas. Pero, ya se ha dicho, la profesión formal del rechazo a asumir cargos en la administración imperial – que alejarían al aristócrata de esa vida de *otium*, placer y cultivo de la *amicitia* en la que se siente verdaderamente realizado – es un tema recurrente en la elaboración de su propia imagen por parte de estos aristócratas. Antes de ser nombrado *comes priuatae largitionis* del usurpador Atalo, Paulino de Pella ya se había iniciado en la carrera política, probablemente al servicio de Constantino III o Jovino. Cf. McLYNN 1995, p. 470 ; COSKUN 2005, p. 122-125.
 2. Paul. Pell., *Euch.*, 202-214.
 3. Sobre Talasio, *PLRE* 1, Thalassius 3.
 4. Paul. Pell., *Euch.*, 226-253.

La autobiografía de Paulino constituye para el historiador un valioso testimonio del impacto que las convulsiones económicas, sociales y políticas derivadas de las invasiones bárbaras tuvieron sobre las condiciones de vida de los miembros de algunas familias aristocráticas galorromanas. Paulino asistió al saqueo de su querida *domus* por partidas de aquellos grupos bárbaros que franquearon el *limes* renano la última noche del año 406⁵; contempló el saqueo e incendio de sus propiedades de Burdeos por los godos de Ataúlfo⁶; sufrió la inquina de una *factio* de esclavos y hombres libres que hostigaban a los nobles de la ciudad de Bazas, donde Paulino se había refugiado tras abandonar Burdeos⁷; fue objeto de represalias – probablemente acusaciones de *lesa maiestas* – por su pasada colaboración con Atalo, el emperador de paja de los caudillos godos, represalias promovidas por algunos colegas aristócratas que trataban de apropiarse de su patrimonio⁸; y tuvo que ver cómo, tras la muerte de uno de sus hijos, presbítero en Burdeos – en manos godas desde 418 – las propiedades que éste usufructuaba le eran arrebatadas⁹.

La biografía de Paulino de Pella nos invita a pensar que no serían pocas las familias aristocráticas que salieron maltrechas de la agitada coyuntura social y política del inicio del siglo V en Galia. Privados, desde la muerte de Valentiniano II en 392, de la proximidad de una corte imperial que les facilitara el acceso a la carrera política¹⁰, y sintiéndose quizás abandonados por el gobierno de Honorio después de que Estilicón desgarneciera la frontera del Bajo Rin¹¹, muchos aristócratas galorromanos apoyaron a los usurpadores Constantino III, Jovino o Atalo, pagando más tarde, en no pocos casos con su vida, la restau-

-
5. Id., *Euch.*, 239-240. Cf., sin embargo, McLynn 1995, p. 469, quien identifica el episodio referido en estos versos con la destrucción de la casa paterna de Paulino en Burdeos, tras la evacuación goda de la ciudad.
 6. Paul. Pell., *Euch.*, 282-290; 311-330. Sobre este episodio, cuya precisa cronología es discutida, *vide* DEMOUGEOT 1979, p. 467; WOLFRAM 1990, p. 177-178; CESA 1994, p. 157.
 7. Paul. Pell., *Euch.*, 331-340. Episodio oscuro, que COSKUN 2005, p. 132-133, interpreta como una revuelta de los campesinos refugiados en Bazas provocada por los problemas de abastecimiento de la ciudad, a la sazón sometida a asedio por un ejército alano al servicio de los godos.
 8. Paul. Pell., *Euch.*, 424-430. Paulino se refiere a *nomina ... cara mihi* como promotores de los ataques contra sus propiedades: infiero de ello que se trataba de colegas nobles. De acuerdo con McLynn 1995, p. 471-472, en cuanto *comes priuatae largitionis* de Atalo Paulino probablemente participó en expropiaciones de tierras de aristócratas no afectos al usurpador.
 9. Paul. Pell., *Euch.*, 508-511.
 10. Sobre la importancia del establecimiento de una corte imperial en Tréveris para la emergencia en Galia de una poderosa « aristocracia de servicio », mayoritariamente cristiana ya en el último cuarto del siglo V, cf. SALZMAN 2002, p. 86-90.
 11. Buena parte de las tropas del Bajo Rin habrían sido desplazadas por Estilicón a Italia entre 402 y 405 para hacer frente a las invasiones de los godos de Alarico y de las partidas de Radagaiso. Este desplazamiento explicaría la falta de resistencia de las tropas al servicio del Imperio ante la invasión sobre Galia de 406/407. Cf. VANNESSE 2008, p. 253.

ración por Constancio del orden honoriano en Galia¹². Añadamos a ello el impacto de las *razzias* de suevos, vándalos, alanos o godos sobre las propiedades de los *potentes* galorromanos, de las que Paulino es testimonio ; el asentamiento de los godos en *Aquitania II* y en algunas ciudades adyacentes de *Nouempopulania* y *Aquitania I*¹³ ; el complejo fenómeno de los bagaudas en Armórica¹⁴ ; y los focos de revuelta social que brotaron en algunas ciudades, como Bazas, al amparo del desorden general de la época¹⁵.

En este contexto de crisis social y política, de la que resultaron vencedores y vencidos, asistimos a la expansión del ideal ascético cristiano entre amplios sectores de la aristocracia galorromana. Es cierto que una singular forma de espiritualidad ascética, en la que confluían valores estrictamente evangélicos junto a otros heredados de la idealización clásica de la *rusticatio*, hacía ya tiempo que había atraído a algunos nobles galorromanos, « retirados » a sus villas campestres¹⁶ ; se recordará también que las fundaciones monásticas martinianas habían contado ya con no pocos aristócratas entre sus filas¹⁷ ; pero es en esta época de inestabilidad cuando Paulino de Nola, el rico noble aquitano que nada había perdido en manos de los bárbaros porque ya había depositado toda su riqueza en el Cielo – cito a Agustín¹⁸ –, se convierte en un auténtico referente para muchos aristócratas que creen percibir en la aparente quiebra del orden romano en Galia una llamada a renunciar al mundo¹⁹. Así, el autor del *Carmen de providentia Dei* propone a aquellos nobles que se lamentaban por el saqueo de sus *domus* o por su exclusión del poder político – por haber perdido todo aquello que, como señala el autor de este

-
12. Respecto a la represión dirigida por Claudio Póstumo Dardano, prefecto del pretorio de las Galias entre 412-413, y otros *duces honoriani* contra *multi nobiles* partidarios del usurpador Jovino en Auvernia, cf. el testimonio de Renato Profuturo Frigerido citado en Greg. Tur., *Hist.*, 2, 9 ; de los *crimina* del prefecto Dardano se hace todavía eco Sid. Apoll., *Ep.*, 5, 9, 1.
 13. Escrito en una fecha imprecisa entre 439 y 451, el *De gubernatione Dei* de Salviano de Marsella puede considerarse un testimonio válido de cómo percibió la nobleza aquitana el asentamiento visigodo de 418. Dirigiéndose a un público compuesto en parte por un buen número de nobles aquitanos exiliados en Marsella, Salviano interpreta el asentamiento visigodo como un castigo divino infligido a la población aquitana – y particularmente a sus elites – en justo pago a su invertebrada inmoralidad (Salv., *De gub. Dei*, 7, 6, 24-25). Cuando Salviano se refiere a los aquitanos que continúan viviendo entre los visigodos, se refiere a estos últimos como *hostes* (Id., *De gub. Dei*, 7, 5, 22).
 14. Rutilio Namaciano presenta las campañas contra la bagauda armoricana dirigidas por el *uicarius Galliarum* Exuperancio (*PLRE* 2, Exuperantius 2) como una restauración del orden social : Exuperancio lucha por acabar con la esclavitud a la que los esclavos han sometido a sus antiguos amos (Rut. Nam., *De red. suo*, 1, 213-216).
 15. Cf. el testimonio de Paulino de Pella citado *supra*.
 16. Remito al excepcional estudio de FONTAINE 1972.
 17. Cf. Sulp. Sev., *Vita Martini*, 25.
 18. Aug., *De ciu. Dei*, 1, 10.
 19. Sobre el impacto de la *conuersio* de Paulino Nolano en algunos sectores de la aristocracia senatorial imperial, cf. DESMULLIEZ, VANHEMS 2009, p. 414.

carmen, un día lo da y otro lo quita²⁰ – el modelo vital del *sapiens Christi seruus*, que nada perdió en aquellos años convulsos porque ya antes se había desprendido de todo lo que poseía²¹. Es quizás significativa, y no meramente retórica, la recurrencia del tema del miedo y de la angustia vital en muchos escritos de aristócratas convertidos al ascetismo en esta época. Un miedo provocado por lo que Paulino de Pella llama la *condicio instabilis aevi*²². Este tema marca significativamente la plegaria que cierra el *Eucharisticos*. Ciertamente es su intuición de la cercanía de la muerte la causa principal de la angustia expresada por Paulino en esta *oratio*²³, pero este temor es acentuado por la percepción del mundo como inestable e incierto : *ambiguae nec me discrimine uitae / suspectum exagitent uarii formidine casus*²⁴. Paulino ruega a Dios que le conceda el valor para afrontar las desgracias (*da, precor, intrepidam contra omnia tristia mentem*²⁵). Y es esta virtud – la entereza – la que, de acuerdo con el autor del *Carmen de prouidentia*, caracteriza la actitud del *sapiens Christi seruus* ante las adversidades del tiempo : *ac si quid mundi sub tempestate laborum / incidit, intrepide subiit*²⁶. El tema del *metus*, del temor ante la imprevisibilidad de la época, lo hallamos también, por ejemplo, en el *Poema coniugis ad uxorem*, cuando su autor afirma que los cristianos que han seguido verdaderamente el ideal evangélico nada temen perder (*perdere nil metuunt*²⁷) o que el Evangelio le ha proporcionado la fuerza para vencer el temor a la pobreza (*pauperiem Christo diuite non metuam*²⁸). En este sentido, comunidades monásticas como la de Lérins, con su – relativo – aislamiento y su regulada cotidianidad, o aquella *Theopolis* fortificada fundada por Claudio Póstumo Dardano en sus dominios de una zona inhóspita de los Alpes del Sur²⁹ ofrecían

-
20. Cf. *Carmen de prou.*, 860-867 : *felices dici mos est, quos blanda potestas / in summos apices tumidorum euexit honorum, / quos magni quaestus ditarunt et quibus amplos / congressit 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.*
21. *Carmen de prou.*, 901-912 : *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 ministri. / Sed sapiens Christi seruus nil perdidit horum, / quae spreuit caeloque prius translata locauit. / Ac si quid mundi sub tempestate laborum / incidit, intrepide subiit, manifestus honoris / promissi et cupidus uicto certamine solui.*
22. Paul. Pell., *Euch.*, 540.
23. Id., *Euch.*, 598-599.
24. Id., *Euch.*, 608-609.
25. Id., *Euch.*, 602.
26. *Carmen de prou.*, 910-911.
27. *Poema con. ad ux.*, 76.
28. *Poema con. ad ux.*, 110.
29. MARROU 1955. Dardano fundó su *Theopolis* antes de detentar por segunda vez (en 412-413) la prefectura del pretorio de las Galias, quizás como refugio ante las guerras bárbaras desenca-

seguridad y certezas frente a un mundo percibido como imprevisible. El galo Rutilio Namaciano – uno de los últimos grandes representantes del *ethos* aristocrático antiguo, quien no podía contemplar sin pesar cómo un joven de ilustre linaje se retiraba a vivir como anacoreta en la isla de Gorgona³⁰ – sabía bien qué ambiente se respiraba en muchos círculos aristocráticos cristianos cuando describió a los monjes establecidos en la isla de Capraria como hombres que huían de la luz y que cometían el absurdo de hacerse voluntariamente desgraciados por temor a los reveses de la fortuna (*munera fortunae metuunt, dum damna uerentur*³¹).

Sin duda, el ideal ascético de ruptura con un mundo en aparente descomposición se reveló como una válida alternativa existencial para muchos aristócratas de la época : lo pudo ser, por ejemplo, para aquellos huidos de las zonas más duramente castigadas por los bárbaros – como las provincias *Germania I y II, Belgica I y II* o *Aquitania I* –, que se habían visto de este modo escindidos de sus redes de influencia local ; para los vástagos de las familias perdedoras en el juego político, cuyas posibilidades de hacer carrera en la administración imperial se habían visto reducidas ; o para aquellos las bases de cuyo poder económico sufrieron el impacto de las *razzias* o de las ocupaciones de tierras por los bárbaros.

En efecto, las celdas de los monasterios fundados en Marsella por Juan Casiano y en Lérins por Honorato – miembro este último de una prominente familia gala de rango consular³² – se nutrieron en esta época de numerosos aristócratas galorromanos. Nuestro castigado Paulino de Pella, quien también concibió el propósito de vivir *monachi perfecto ritu*³³ tras una *conuersio* que debe situarse en el año 427³⁴, decidió finalmente establecerse en Marsella, ciudad en la que contaba con la amistad de muchos monjes (*plures sancti essent mihi cari*³⁵), quizás aristócratas aquitanos exiliados como él en tierras provenzales³⁶ que habían abrazado la vida

denadas desde 407 y los conflictos civiles de ellas derivados (cf. *PLRE* 2, Claudius Postumus Dardanus).

30. Rut. Nam., *De red. suo*, 1, 515-526.

31. Id., *De red. suo*, 1, 439-446 : *processu pelagi iam se Capraria tollit ; / squalit lucifugis insula plena uiris / Ipsi se monachos Graio cognomine dicunt, / quod soli nullo uiuere teste uolunt / Munera fortunae metuunt, dum damna uerentur. / Quisquam sponte miser, ne miser esse queat ? / Quatenam peruersi rabies tam stulta cerebri, / dum mala formides, nec bona posse pati ?*

32. Cf. HEINZELMANN 1982, p. 626.

33. Paul. Pell., *Euch.*, 456.

34. Cf. COSKUN 2006, p. 296, quien señala que la *conuersio* de Paulino se hizo « socialmente visible » con su penitencia y con su vuelta a la comunión, tras permanecer más de veinte años alejado de los altares. Coskun rechaza que la *conuersio* fuera sellada con el bautismo, sacramento que Paulino habría recibido cuando tenía entre 12 y 15 años. Según Coskun, Paulino no mencionaría en su biografía su recepción del sacramento bautismal porque consideraría a la penitencia del año 427 como el momento axial de su vida espiritual.

35. Paul. Pell. *Euch.*, 520-521.

36. A exiliados aquitanos en Marsella, muy probablemente aristócratas, hace alusión Salviano. Cf. Salv., *De gub. Dei*, 7, 5, 21-22.

monástica. También se estableció en Marsella, en una fecha imprecisa anterior a 418, Leporio, monje de noble linaje (*natalibus clarus*) originario de Tréveris, ciudad repetidamente castigada por las incursiones bárbaras desde 407³⁷. Algunos pasajes de las *Conlationes*, en los que Casiano advierte contra la pretensión de alcanzar una suerte de « santidad inmediata » a través de la renuncia a los bienes materiales y a las dignidades, apuntan particularmente a estos monjes de origen aristocrático reclutados tanto por su comunidad monástica en Marsella como por la fundación de Honorato en Lérins³⁸. Se recordará asimismo que el *uir clarissimus* Euquerio³⁹ comparó al monasterio de Lérins con un puerto al que los hombres acudían buscando seguridad y huyendo del naufragio del mundo⁴⁰. No hay que olvidar, sin embargo, que un buen número de estos monjes nobles acabaron abandonando sus refugios monásticos para ocupar distintas cátedras episcopales. La fama de santidad alcanzada durante su retiro ascético – concebido en ocasiones como un « periodo de formación » para el ejercicio de responsabilidades pastorales – tanto como su origen aristocrático – que les proporcionaba redes de influencia social y el conocimiento de la *paidéia* política imprescindible para responder a las expectativas, en ocasiones bien « mundanas », que una comunidad local depositaba en su obispo – hizo de ellos candidatos idóneos al episcopado, ambicionados por muchas ciudades⁴¹.

DE LA NECESIDAD, VIRTUD : UNA RETÓRICA DE LA CONVERSIÓN

La expansión del ascetismo cristiano entre algunos sectores de la aristocracia galorromana dio lugar a la aparición de diversos escritos de marcado color autobiográfico en los que sus autores, ascetas de origen noble, ofrecían un relato del itinerario vital que les había conducido a la *conuersio*. Elemento común de algunas de estas obras es la presentación de la *conuersio* como una respuesta existencial a la crisis sociopolítica que afectó a la Galia de este período : las convulsiones de estos años, de las que el autor ha sido en un grado u otro víctima, son ordenadas y racionalizadas a la luz del concepto cristiano de providencia e interpretadas como una llamada de Dios al abandono de los viejos ideales « terrenales » aristocráticos y a la asunción de la vida evangélica. El aristócrata devenido monje percibe en las contrariedades de su vida, en el fracaso de su carrera política

37. HEINZELMANN 1982, p. 637.

38. *Vide*, por ejemplo, Cass., *Conl.*, 1, 6, 1, y *cf.* asimismo Id., *Conl.*, 4, 20, 3 (pasaje en el que el abad de San Víctor de Marsella amonesta a los monjes que desprecian la clericatura en cuanto impropia de su *dignitas pristina*, de los méritos de su vida pasada o de su linaje).

39. HEINZELMANN 1982, p. 598.

40. Euch., *Laude er.*, 42.

41. *Cf.* PRÉVOT 2005, p. 390-393. Sobre los obispos formados en el « desierto » de Lérins, *cf.* igualmente HEIJMANS, PIETRI 2009, p. 39-44.

o en la pérdida de sus posesiones en manos de los bárbaros, una invitación « personalizada » de Dios a la salvación, invitación a la que él ha sabido responder asumiendo el patrón de vida ascético. A estos escritos autobiográficos subyace la idea de una relación íntima y personal entre el asceta-aristócrata y Dios, cuya gracia salvífica se adapta a la situación particular de cada individuo y espera de él una respuesta proporcionada a sus humanas posibilidades. Veamos algunos ejemplos.

El primero de los escritos que reclama nuestra atención es el ya citado *Carmen de providentia Dei*. Aunque no se trata estrictamente de un poema autobiográfico, de su lectura se desprende inequívocamente que el concepto de providencia divina que el poeta defiende en su obra resulta de una reflexión, iluminada por la Escritura, en torno a su experiencia personal en aquellos años de crisis. Las razones que le llevaron a tomar el cálamo son de sobras conocidas : a oídos del autor habrían llegado voces que acusaban al dios de los cristianos de no ocuparse de los asuntos humanos. Tras contemplar las múltiples catástrofes de origen natural y humano que dejaron un rastro de muerte y destrucción en la Galia de principios del siglo V, muchos cristianos llegaron a la conclusión de que este mundo no está regido por la justicia divina, una justicia que, pensaban quienes tales protestas alzaban, debería recompensar ya en esta vida a los justos y castigar a los pecadores⁴². Contra tales argumentos, el poeta defiende que la providencia divina no debe entenderse en el sentido de una justicia inmanente que premie a los justos con beneficios materiales y castigue a los pecadores con penas temporales. De acuerdo con el poeta, la *cura Dei* es una *paideía*, una acción pedagógica orientada a extirpar del hombre su afición por las realidades temporales y a incitarle a la asunción de la regla evangélica de vida, el camino que ha de llevarle a la salvación y a la glorificación. Por ello, el tema de Cristo como maestro-modelo de vida vertebró el discurso del poeta en defensa de la providencia⁴³.

A partir de su concepto de providencia-*paideía*, el autor propone al público al que se dirige, que creemos poder identificar con aquella aristocracia « derrotada » del primer cuarto del siglo V⁴⁴, un modelo de teodicea que le permita encontrar un sentido a las adversidades a las que debió hacer frente en aquel tiempo de crisis. Así, en un fundamental pasaje de su obra, el poeta enumera una serie de elementos paradigmáticos de la preeminencia económica, social y política de la aristocracia (los grandes latifundios, las redes clientelares, los *honores* políticos, etc.) para proclamar no sólo su vanidad, temporalidad e inestabilidad – puestas de manifiesto en aquellos años convulsos –, sino también su perniciosidad, pues todo ello no haría sino perder al alma del cristiano, apartarla del verdadero bien :

42. Los argumentos enarbolados por quienes negaban la providencia divina en la Historia son recogidos por el poeta en *Carmen de prou.*, 23-86.

43. Cf., por ejemplo, *Carmen de prou.*, 206-207 ; 514-515 ; 547-549 ; 875.

44. Como ya hemos defendido en VILLEGAS 2010, p. 26-28.

lo que muchos hombres valoraban como bienes que proporcionan una vida feliz no sólo eran realidades percederas (*pereuntia*) sino también nocivas para el alma (*perdentia*)⁴⁵. Cual médico que amputa unos tejidos cancerígenos para salvar a un cuerpo, en ocasiones la providencia divina priva a un hombre del acceso a los *honores*, de las riquezas, etc., para salvar a su alma, aunque estas almas objeto de la *medica cura* divina alcen sus voces de protesta contra Dios, como lo hace el enfermo que sufre la severidad de un tratamiento médico⁴⁶. De acuerdo con el poeta, aquel que se ha visto privado de riquezas u *honores* debe considerarse objeto del amor de Dios, quien trata así de corregirle y de conducirlo hacia la senda de la vida evangélica : se trata de una *uocatio* divina a la salvación, una *uocatio* personal, por la que debe sentirse privilegiado⁴⁷. Privilegiado, sí, porque su situación es mucho mejor que la de otros hombres de cuya conversión Dios ya ha desesperado y a los que deja permanecer en una vida de pecado, hombres de cuya maldad, sin embargo, la divinidad se sirve para poner a prueba la fe de sus justos y para tratar de incentivar a la asunción vital del Evangelio a quienes viven en la indolencia espiritual, pero de cuya salvación Dios todavía no ha desesperado⁴⁸.

Los lectores del poeta deben servirse de este marco interpretativo para ordenar y dar sentido a las convulsiones de su vida : el aristócrata golpeado por la crisis debe considerarse objeto de una llamada personal a la renuncia al mundo. Una *uocatio* que exige y espera de él una respuesta : de acuerdo con el poeta, en efecto, corresponde al alma libre del hombre ofrecer su obediencia a Cristo y seguir su ejemplo, el ejemplo del Señor del mundo que vivió como un pobre, sin brillar por su indumentaria ni mostrarse soberbio por su *honor*. La *kénosis* de Cristo es para nuestro poeta el modelo de la *kénosis* a la que Cristo ha llamado a estos aristócratas : *nec te difficilis nunc obseruantia Legis / sub durum iubet ire iugum : mens*

45. *Carmen de prou.*, 860-870 : *felices dici mos est, quos blanda potestas / in summos apices tumidorum euexit honorum, / quos magni quaestus ditarunt et quibus amplos / congressit 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. Nec illud, / quod speciale bonum est hominis nullamque timet uim, / amplexi, miseros, quibus haec perdentia desunt / et per mille modos pereuntia, credimus.*

46. *Carmen de prou.*, 877-886 : *dulcia sunt etenim gustu specieque decora / quae morbos mortemque animae generantque fouentque, / canceris et ritu languentia uiscera carpunt. / Cumque Deus medicam caelo demittere curam / dignatur penitusque putres abscindere fibras, / incusamus opem teneri et tabescere morbo / malumus, antidoti quam uim tolerare seueri. / Non igitur mala sunt quae nos mala ducimus, et cum / ulceribus diris non parcat dextra medentis, / amplectenda salus, non exacuenda querela est.*

47. *Carmen de prou.*, 887-888 : *nam quos peccantes Deus arguit, hos etiam nunc / diligit et patrio uult emendare flagello.*

48. *Carmen de prou.*, 889-896 : *meque istis potius societ, quam congreget illis, / quos iam summoto permisit uerbere cursu / ire uoluntatis propriaque libidine ferri. / Hi sunt uero illi, quos inter crimina tutos / et scelerum dites fructu impunita senectus / extremas turpis uitae produxit in oras. / Hi iustum iniustus odiis pressere, per istos / bella excita piis et flagra medentia tardis.*

*libera sanctum / obsequium ratione ferat, quam Spiritus almus / in tabulis cordis describat sanguine Christi. / Qui nobis quicquid sermonibus insinuauit, / condidit exemplo, factis praecepta coaequans. / Rex ille et rerum Dominus, sed pauperis egit / in specie, nec ueste nitens, nec honore superbus*⁴⁹.

Como ya hemos apuntado, todo invita a pensar que el autor del *Carmen de prouidentia* no haría en estos versos sino plasmar sus reflexiones en torno a la ordenación providencial de su propia vida. Probablemente él mismo era de origen aristocrático, lo que explicaría la atención que presta en su poema al tema de la incompatibilidad entre los viejos ideales aristocráticos y los ideales evangélicos : los versos dedicados a esta cuestión deben quizás leerse como la profesión literaria de su propia *conuersio*. Víctima de la violencia bárbara, el autor debió abandonar la Burdeos devastada por los godos, tras lo cual probablemente se exilió en Marsella, donde se enroló en el monasterio de San Víctor, fundado y dirigido por Juan Casiano⁵⁰.

Volvamos a Paulino de Pella. Su *Eucharisticos* nos ofrece un excelente ejemplo de autobiografía ordenada según el esquema providencialista propuesto por el autor del *Carmen de prouidentia*. Paulino, miembro de aquel estrato nobiliario perdedor en el primer cuarto del siglo V, compone hacia el año 460 – tenía entonces 83 años⁵¹ – un poema de acción de gracias a Dios, de cuya benigna misericordia se siente objeto (*sciens profecto et benignae ipsius misericordiae circa me fuisse*) porque, con las numerosas adversidades a las que tuvo que hacer frente a lo largo de su vida, la divinidad le instruyó (*me ... instruxit*) a no amar en demasía la felicidad temporal (*nec inpensius me praesentem beatitudinem debere diligere*)⁵². En un diálogo personal con Dios, el viejo Paulino sostiene haber aprendido que fue privado de sus riquezas *utiliter* : de este modo trataba la divinidad de enseñarle a perseguir la beatitud eterna (*mansura ut quaerere nossem*)⁵³. Estamos, por

49. *Carmen de prou.*, 510-517.

50. Debo remitir aquí a VILLEGAS 2010, p. 63-70, donde sostengo la posibilidad de identificar al autor de este poema con cierto Lupo, objetivo del aguijonazo de uno de los epigramas de Próspero de Aquitania.

51. Para los aspectos cronológicos del *Eucharisticos*, cf. COSKUN 2002. Coskun parte del presupuesto de una composición unitaria del *Eucharisticos*, sólidamente demostrada por MCLYNN 1995, p. 463-467. COURCELLE 1964, p. 167, n. 3, abogó en su momento por la tesis analítica : una composición del núcleo básico del poema en 455 y una adición de prólogo y conclusión en 459.

52. Paul. Pell., *Euch.*, *praef.*, 3.

53. Id., *Euch.*, 431-442 : *sed bene si sapio, gratulanda haec nunc mihi sors est, / quae tibi complacuit, multo potiora parante / iam te, Christe, mihi, quam cum securior ipse / placatum rebar nostris adsistere uotis, / cum mihi laeta domus magnis floreret abundans / deliciis, nec pompa minor polleret honoris / instructa obsequiis et turbis fulta clientum. / Quae peritura cito illo me in tempore amasse / nunc piget et tandem sensu meliore senescens / utiliter subtracta mihi cognosco fuisse, / amissis opibus terrenis atque caducis / perpetuo potius mansura ut quaerere nossem*. No creo que haya contradicción entre el reconocimiento por Paulino del sentido providencial de sus diferentes desgracias y su condena de quienes participaron en ellas, pues también el autor

consiguiente, ante un aristócrata que interpreta su crisis personal como una acción pedagógica ordenada por Dios para conducirlo a la *conuersio*. Paulino, ya lo hemos visto, concibió el propósito de vivir *monachi perfecto ritu*⁵⁴, aunque abandonó tal propósito persuadido por el consejo de algunos monjes (*consilio sanctorum*), en lo que Paulino vuelve a ver la acción providencial de Dios sobre su persona⁵⁵. Finalmente, optó por vivir en el mundo llevando la vida de un laico *conuersus (proposita studui constrictus uiuere lege)*⁵⁶.

El *Eucharisticos* es, por tanto, la autobiografía de un hombre que se dirige a Dios para darle las gracias porque se reconoce objeto de la *cura* divina sobre su persona : la gracia de Dios ha obrado de acuerdo con lo requerido por su hedonista personalidad – confiesa haber sido un *sectator deliciarum*⁵⁷ –, privándole de aquellos bienes que iban a perder a su alma, pero también apartándole de un propósito de vida monástico demasiado exigente para sus, reconocidas y fácilmente reconocibles, humanas debilidades. Paulino proclama haber respondido a la *uocatio* divina, haber aprendido la lección que Dios quería transmitirle. Pues, de hecho, es para dejar testimonio de ello para lo que compone su *Eucharisticos*⁵⁸. Poco importa en este sentido que el mismo *Eucharisticos* revele los límites de su profesada *conuersio* : su mentalidad ciertamente no había cambiado demasiado, porque en su vejez todavía confiesa añorar sus años de gran señor en su amada *uilla*⁵⁹.

Podríamos citar otros testimonios de la amplia difusión de estas interpretaciones providencialistas de la crisis del primer cuarto del siglo V entre algunos sectores de la aristocracia cristiana galorromana. En su *Commonitorium*, Oriencio de Auch exhorta a sus lectores a establecer sus riquezas en el Cielo – entregando sus propiedades a la Iglesia para la manutención de los necesitados –, cambiando de este modo bienes materiales por beneficios eternos, los cuales no pueden serles arrebatados por los ladrones o los enemigos (*hostes*, probablemente los bárbaros),

del *Carmen de prouidentia Dei* señala que Dios se sirve de la impiedad de algunos hombres para conducir a otros hacia la santidad. Contradicción que sí percibe COSKUN 2006, p. 310-311, quien sin embargo lleva razón cuando afirma que el Paulino converso que escribe el *Eucharisticos* sigue mostrando una irritante tendencia a la autojustificación y a verter las culpas sobre otros, y carece de la humildad y de la capacidad de admitir sus propios errores que uno esperaría de un *conuersus*.

54. Paul. Pell., *Euch.*, 456.

55. Id., *Euch.*, 463-464 ; cf. igualmente Id., *Euch.*, 451-455.

56. Id., *Euch.*, 469.

57. Id., *Euch.*, 216.

58. Id., *Euch.*, *praef.*, 2 : *ut, qui me scilicet totam uitam meam Deo debere meminisse, totius quoque uitae meae actus ipsius deuotos obsequiis exhiberem eiusdemque gratia concessa mihi tempora recensendo eucharisticon ipsi opusculum sub ephemeridis meae relatione contexerem.*

59. Id., *Euch.*, 226-228.

ni ser destruidos por las plagas, las lluvias o los incendios⁶⁰. La interpretación de la difícil coyuntura gala como una lección divina sobre la vanidad de los bienes temporales subyace también a estos versos⁶¹.

Reviste especial interés para nuestro estudio el anónimo *Poema coniugis ad uxorem*. Los primeros versos de esta obra nos proporcionan un nuevo cuadro de la inestabilidad económica, social y política en la Galia del primer cuarto del siglo V, cuadro al que el corsé retórico no resta viveza. El poema describe un mundo en descomposición y que se encamina hacia su final⁶²: guerras, pestes y hambrunas devastan a la población⁶³; campo y ciudades están sumidos en la ruina⁶⁴, y reyes innumerables combaten entre sí por el poder, cumpliéndose de este modo la profecía de Cristo sobre los últimos días⁶⁵. *Vbi sunt opes potentum?*⁶⁶, se pregunta el autor, fórmula clásica para denunciar la *uanitas* del mundo, que aquellos años de convulsión habrían puesto de manifiesto. Miembro de la clase senatorial – pues su obra comunica su renuncia a riquezas y *honores* –, el poeta afirma hallar en la fe cristiana la fuerza para superar cualquier futura adversidad, la cárcel, el castigo infligido por un *lictor* o el exilio, nuevo ejemplo del sentimiento de inseguridad y de « pérdida de certidumbres » que en aquellos años atenazó las conciencias de diversos aristócratas galorromanos⁶⁷. En la crisis de ese inicio de siglo, el autor del *Ad uxorem* percibe una llamada de Dios a la vida ascética: como para el autor del *Carmen de providentia*, la única alternativa existencial que se le revela válida es la de aquellos ascetas que ya habían renunciado a *fasces* y *opes*⁶⁸, y que ya nada temían perder en la incertidumbre de aquel tiempo⁶⁹. En cierto modo, el *Ad uxorem* puede ser interpretado como la plasmación literaria de la respuesta positiva del autor a una llamada divina a la *conuersio*⁷⁰. Una plasmación literaria, por

60. Orient., Com., 1, 573-576: *condita nam caelo non fur, non auferet hostis, / non tineae aut pluuiarum flammae carpet edax, / caelo autem condens quidquid pro nomine Christi, / Christum respiciens, pauperibus tribues.*

61. Sobre el *Commonitorium* de Oriencio, uide BIANCO 1987; y, recientemente, GASTI 2007-2008.

62. *Poema con. ad ux.*, 7-8.

63. *Poema con. ad ux.*, 25-26.

64. *Poema con. ad ux.*, 23-24.

65. *Poema con. ad ux.*, 27-30, y cf. Mc. 13, 8.

66. *Poema con. ad ux.*, 14.

67. *Poema con. ad ux.*, 89-98.

68. *Poema con. ad ux.*, 71-73: *imperia et fasces, indocti munera uulgi, / quasque orbis scelerum semina fecit opes, / calcarunt sancta caelum ambitione petentes.*

69. *Poema con. ad ux.*, 76: *perdere nil metuunt.*

70. *Poema con. ad ux.*, 107-110: *nec dubius me iure breui terrena tenere / sic utar propriis, ceu mea non sint. / non mirabor opes, nullos sectabor honores, / pauperiem Christo diuite non metuam.*

cierto, para la que se ha señalado la influencia de la poesía de Paulino de Nola⁷¹, de quien esta aristocracia convertida al ascetismo había hecho un modelo no sólo vital, sino también literario.

EXPERIENCIAS PERSONALES DE SALVACIÓN Y OPOSICIÓN PROVENZAL A LA TEOLOGÍA AGUSTINIANA DE LA GRACIA

San Víctor de Marsella y Lérins, cenobios que atrajeron a aristócratas convertidos al ascetismo con experiencias vitales, en algunos casos, similares a las hasta aquí descritas, fueron los principales focos de oposición en las iglesias galas a la teología predestinacionista de Agustín de Hipona⁷². Disponemos ya de excelentes estudios sobre los distintos presupuestos exegéticos y teológicos defendidos por quienes participaron en esa *disputatio* que mucho más tarde se dio en llamar « controversia semipelagiana »⁷³. Pero poco se ha escrito sobre la posible « perspectiva existencial » de estos debates : nadie se ha preguntado, por ejemplo, si acaso las discusiones en torno al tema del *initium fidei*, punto central de la citada controversia, no tuvieron su origen en la reflexión que los pensadores participantes en este debate habían hecho en torno a su propio proceso de *conuersio*⁷⁴. Tales reflexiones revelaron una pluralidad de « experiencias personales de salvación », eventualmente descritas en textos de naturaleza autobiográfica similares a los que hemos estudiado anteriormente y a algún otro del que en breve trataremos. Me propongo demostrar ahora que una de las principales acusaciones vertidas por Juan Casiano contra la última teología agustiniana de la gracia fue, precisamente, la de no tomar en consideración la existencia de esta pluralidad de percepciones subjetivas del proceso de conversión al cristianismo. Antes, empero, conviene recordar brevemente los puntos esenciales de aquella doctrina agustiniana sobre la gracia y la predestinación que tanta polémica generó en los ambientes monásticos del Mediodía galo.

De acuerdo con Agustín, todo el género humano pecó en Adán y, por tanto, merece en justicia la condenación eterna : el linaje humano es una *massa damnationis*. De esta *massa* – creo que merece ser subrayado el principio de negación de toda individualidad subyacente a este fundamental concepto agustiniano – Dios elige a algunos hombres y les predestina a recibir la gracia que les conducirá in-

71. Aquí sí lleva razón CUTINO 2006, p. 341-343.

72. Creo haber demostrado, de hecho, que el autor del *Carmen de providentia Dei* fue un monje de San Víctor de Marsella. Cf. VILLEGAS 2010, p. 47-49. Respecto a la orientación crítica con la teología agustiniana de la gracia de este *carmen*, me permito igualmente remitir al comentario que de él he ofrecido en mi citada obra.

73. Consúltense los estudios fundamentales de WEAVER 1996 y OGLIARI 2003.

74. Parto del supuesto de que en los ambientes monásticos en los que estos debates tuvieron lugar, la conversión al cristianismo se identificaba con la asunción de la regla de vida evangélica.

defectiblemente a la salvación. Se trata de una elección decretada por la divinidad desde antes de la creación del tiempo y no basada en la presciencia divina de mérito alguno de parte del elegido : el mérito humano no explica la recepción de la gracia divina, porque la gracia divina es el principio de todo mérito humano. Sobre la otra parte del género humano, sobre los no-elegidos, la divinidad mantiene la justa sentencia condenatoria de la que en realidad todo el género humano sería merecedor (incluidos los elegidos por la misericordia divina)⁷⁵. Según Agustín, el hombre debe guardarse de tratar de entender el motivo por el cual Dios elige a unos hombres para concederles la gracia salvífica y no elige a otros, ejecutando sobre ellos su sentencia de condenación : las causas de la predestinación a la salvación y de la no-predestinación, y la consecuente condena eterna, son un *arcanum Dei*. Al cristiano le basta creer que la única causa de la salvación de los hombres es la misericordia divina⁷⁶.

Como es bien sabido, la carta conservada de Próspero de Aquitania a Agustín de Hipona, escrita en el año 427⁷⁷, es una de las principales fuentes de las que disponemos para conocer las críticas vertidas contra estos principios agustinianos en los ambientes monásticos sudgálicos. En un pasaje de esta misiva, Próspero pregunta al obispo de Hipona si cabe aceptar como ortodoxa la idea según la cual Dios predestina a algunos hombres a la salvación basándose en la presciencia de sus méritos futuros, mientras que en el caso de otros hombres, de quienes la divinidad ha preconocido que no iban a realizar nada que pudiera computárseles como mérito, la salvación sería una obra exclusiva de la gracia electora, la cual les arrancarían de su inclinación al pecado inspirando en su alma la fe y el propósito de virtud. Quienes de entre los críticos provenzales de Agustín defendían esta doble *ratio* de la predestinación – Juan Casiano entre ellos, como veremos a continuación – lo hacían tomando en consideración la pluralidad de caracteres

75. De entre la infinidad de pasajes que podrían ser citados para ilustrar estos principios agustinianos remito aquí, por ejemplo, a Aug., *C. secundam Iuliani respons. imperf. Opus*, 1, 127 : *sed gratia liberat a totius massae damnatione quos liberat : quam uos [sc : los pelagianos] negando, estis haeretici. Quantum enim pertinet ad originis meritum, ex uno omnes in condemnationem ; quantum enim ad gratiam, quae non secundum merita datur, quicumque ab ista condemnatione liberantur, dicuntur uasa misericordiae : qui uero non liberantur, ira Dei manet super eos, ueniens de iusto iudicio Dei ; quod non ideo uituperabile, quia inscrutabile est : et propterea uasa irae nuncupantur, quia et his bene utitur Deus, ut notas faciat diuinitas gloriae suae, in uasa misericordiae. Quod enim Deo iudicante a ceteris exigitur, hoc istis eo miserante donatur : quas inuestigabiles uias Domini si aestimas improbandas, audi : O homo, tu quis es qui respondeas Deo ?*

76. Cf., por ejemplo, Id., *Ep.* 194, 6, 23 : *satis sit interim Christiano ex fide adhuc uiuenti [...] nosse uel credere, quod neminem deus liberet nisi gratuita misericordia per dominum nostrum Iesum Christum, et neminem damnet nisi aequissima ueritate per eundem dominum nostrum Iesum Christum. Cur autem illum potius quam illum liberet aut non liberet, scrutetur, qui potest, iudiciorum eius tam magnum profundum, uerum tamen caueat praecipitium. Numquid enim est iniquitas apud Deum ? Absit ! Sed inscrutabilia sunt iudicia eius et inuestigabiles uiae eius.*

77. Cf. VILLEGAS 2008, p. 165-167, n. 1.

humanos (*species personarum*), la pluralidad de circunstancias que condicionan la vida espiritual de un individuo (creo que así hay que entender el oscuro sintagma *genera causarum*) y – derivada de las dos pluralidades anteriores – la pluralidad de vías por las que Dios, adaptándose a la particularidad de cada individuo, convoca al género humano a la salvación (*diuersae sunt uocationes*)⁷⁸. Para una plena comprensión de este pasaje de Próspero debemos volver nuestra vista a las *Conlationes* de Juan Casiano.

En un pasaje de la *Conlatio* 3 el asceta Pafnucio afirma la existencia de tres *uocationum modi*. La primera modalidad de *uocatio* es aquella a la que se califica de *uocatio ex deo* : una inspiración introducida por Dios en el alma de algunos hombres que viven en un estado de indolencia espiritual, inspiración que despierta en ellos el deseo de salvación y de vida eterna ; tal sería la *uocatio* de la que habría sido objeto el gran Antonio cuando, al entrar en una iglesia, escuchó los pasajes evangélicos Lc. 14, 26 y Mt. 19, 21⁷⁹. La segunda modalidad de vocación es la *uocatio per hominem* : este tipo de *uocatio* se da cuando el ejemplo de algunos santos o el discurso exhortatorio de los hombres hacen surgir en el individuo el deseo de salvación ; tal vocación condujo al desierto al propio Pafnucio, inspirado por el ejemplo y las palabras de Antonio⁸⁰. El tercer tipo de vocación es la *uocatio ex necessitate* : de ella son objeto algunos hombres que viven encadenados por los atractivos del mundo ; a éstos, súbitamente, un peligro de muerte, la pérdida de sus bienes materiales, la proscripción o el fallecimiento de sus seres queridos les conducen a abrazar a Dios, a quien desdénaban cuando vivían en la prosperidad. De este tipo de vocación fue objeto Moisés de Calama, un individuo que asumió la vida monástica tratando de escapar de la amenaza de muerte que pendía sobre su cabeza (¡ por haber cometido un homicidio !) y quien sin embargo, como se encarga de subrayar Casiano, a partir de tan prosaicos inicios alcanzó las más altas cotas de perfección ascética⁸¹. Del discurso que Casiano pone en boca de Pafnucio creo necesario subrayar particularmente que el abad de Marsella fundamenta la teoría de las tres modalidades de vocación en distintas experiencias personales de conversión al ascetismo (Antonio, Pafnucio, Moisés) ; y que el tercer modo de vocación, *ex necessitate*, traduciría bien el itinerario vital de muchos de aquellos aristócratas que abrazaron la vida ascética en el contexto de la crisis del primer cuarto del siglo V en Galia.

78. Prosp., *Ep.*, 225, 8 : *tum utrum praescientia Dei ita secundum propositum maneat, ut ea ipsa quae sunt proposita sint accipienda praescita, an per genera causarum et species personarum ista uariantur, ut, quia diuersae sunt uocationes, in his qui nihil operaturi saluantur, quasi solum Dei propositum uideatur existere, in his autem qui aliquid boni acturi sunt, per praescientiam possit stare propositum.*

79. Cass., *Conl.*, 3, 4, 1-2.

80. Id., *Conl.*, 3, 4, 3.

81. Id., *Conl.*, 3, 4, 4-6 ; el ejemplo de Moisés en Id., *Conl.*, 3, 5, 2.

De acuerdo con lo afirmado por Pafnucio / Casiano en esta *Conlatio* 3, Dios es quien llama al hombre a la salvación en cualquiera de los tres supuestos anteriormente mencionados, independientemente de que, de modo algo equívoco, sólo la primera modalidad de *uocatio* sea por él calificada explícitamente de *ex deo* ; e igualmente es siempre responsabilidad del hombre adherirse con todas sus fuerzas a la llamada divina a la salvación, o bien acogerla con tibieza, lo que le hará acreedor bien de la recompensa prometida, bien del suplicio eterno⁸². Sin embargo, en la *Conlatio* 13, Casiano parece tratar de integrar en su discurso sobre el *initium fidei* la noción agustiniana de gracia – acción directa de la divinidad en la voluntad humana, que arranca al hombre del amor por el pecado y le inspira el deseo de ser salvado, la fe y el amor de la virtud. En esta *Conlatio*, en efecto, Casiano afirma que el principio de un buen propósito cristiano en el hombre puede ser el resultado de una libre elección de la voluntad o bien puede haber sido inspirado por Dios en la voluntad humana (*nunc quidem salutis inspirare principia et inserere unicuique bonae uoluntatis ardorem*⁸³), como si la divinidad atrajera a la salvación a quien no deseaba voluntariamente ser salvado⁸⁴.

Tales son, a mi juicio, las *diuersae uocationes* a las que alude Próspero en el citado pasaje de su carta a Agustín. De acuerdo con Casiano, Dios no obra la salvación de los hombres desplegando una *uniformis potentia*, sintagma éste que sin duda hace referencia a la noción de gracia electora agustiniana, fuente única de la salvación de todo aquel que es salvado. Por el contrario, la divinidad concede su gracia de diversos modos, adaptándose a la capacidad de cada individuo (*secundum capacitatem uniuscuiusque*, cf. las *species personarum* de las que habla Próspero en el pasaje que aquí estamos comentando) y ateniéndose a la fe que ha visto nacer de la libre voluntad humana o bien que él mismo ha concedido al hombre, ha inspirado en él⁸⁵. Las múltiples vías por las que Dios procura la salvación de los hombres son un misterio inescrutable de la economía salvífica (*diuersis atque innumeris modis et inscrutabilibus uis Deum salutem humani*

82. Cass., *Conl.*, 3, 19, 1.

83. Id., *Conl.*, 13, 18, 2.

84. Cf. asimismo Id., *Conl.*, 13, 7, 1 : *cuius benignitas cum bonae uoluntatis in nobis quantulumcumque scintillam emicuisse perspexerit uel quam ipse tamquam de dura scilicet nostri cordis excuderit, confouet eam et exsuscitat suaque inspiratione confortat, uolens omnes homines saluos fieri et ad agnitionem ueritatis uenire* ; Id., *Conl.*, 13, 8, 4 : *qui cum in nobis ortum quandam bonae uoluntatis inspexerit, inluminat eam confestim atque confortat et incitat ad salutem, incrementum tribuens ei quam uel ipse plantauit uel nostro conatu uiderit emersisse*. Sobre la idea de que Dios, en ocasiones, atrae a la salvación a quien no desea ser salvado, cf. Id., *Conl.*, 7, 8, 2 y 13, 17, 1. De cualquier modo, de acuerdo con Casiano nadie es salvado sin que, llegado un momento, deje de resistir a la gracia divina y se adhiera voluntariamente a su plan salvífico, cf. Id., *Conl.*, 13, 18, 2-3.

85. Id., *Conl.*, 13, 15, 2. A la luz de pasajes como éste hay que entender la tesis « provenzal » de una doble *ratio* de la predestinación a la salvación, a la que alude Próspero en el pasaje de su misiva a Agustín que hemos citado anteriormente.

*generis procurare*⁸⁶), de tal modo que habla con *profana audacia* e impugna las palabras de Pablo en Rm. 11, 33-34 quien cree poder entender plenamente y poder disertar sobre las formas de las *dispensationes Dei, quibus salutem in hominibus operatur*⁸⁷. Palabras éstas que apuntan claramente a Agustín y a su pretensión de haber determinado la única vía por la que Dios obra la salvación de los hombres, la concesión de una gracia electora que inspira en el individuo el deseo de salvación y que ha sido predestinada *ab aeterno*, sin atender a los méritos humanos⁸⁸.

Como ya he insinuado, creo que las ideas de Casiano aquí comentadas – de las que se hace eco el referido pasaje de la carta de Próspero a Agustín – deben entenderse en el contexto de la emergencia, en la Galia del primer cuarto del siglo V, de una literatura de corte autobiográfico en la que se reflejan distintas percepciones subjetivas de la conversión al ascetismo cristiano. El autor del *Carmen de prouidentia Dei* creyó ver en la crisis en la que se vieron sumidos distintos aristócratas galorromanos en este complejo inicio de centuria – él mismo entre ellos, probablemente – una *uocatio* divina, una llamada a la asunción de la vida ascética expresada, precisamente, en la privación de aquellos bienes materiales que concedían a estos nobles un lugar privilegiado en la sociedad galorromana pero que, manteniéndolos adictos al siglo, amenazaban su salud espiritual. Se trata, en definitiva, de esa suerte de *uocatio ex necessitate* de la que habla Casiano, llamada que esperaba una respuesta libre por parte del individuo. En este análisis providencialista de la crisis gala halló Paulino de Pella un marco interpretativo en el que las desgracias de su vida pudieran cobrar sentido, hasta el punto de hacerle sentirse un privilegiado, beneficiario de una atención divina particular por la que debía rendir gracias a Dios.

Sin embargo, otros monjes de origen aristocrático, como Hilario, el lerinense futuro obispo de Arlés⁸⁹, describieron su *conuersio* al ascetismo no como la respuesta de su *mens libera* – sintagma del que se sirve el autor del *Carmen de prouidentia* – a la *uocatio* divina, sino como el resultado de un fuerte conflicto

86. Id., *Conl.*, 13, 17, 1 ; cf. asimismo 13, 15, 2 : *et ita multiformis illa sapientia Dei salutem hominum multiplici atque inscrutabili pietate dispensat.*

87. Id., *Conl.*, 13, 17, 3.

88. Para percibir plenamente la orientación antiagustiniana de pasajes como los reseñados en las dos notas anteriores conviene atender al uso que Agustín hace de Rm. 11, 33-34 para apuntalar su teoría de una gracia electora *nullis meritis praecedentibus*. De acuerdo con el obispo de Hipona, el motivo por el que Dios elige a algunos hombres y no a otros es inaccesible a la razón humana : el hombre que se acerque a este misterio sólo puede acabar proclamando, con Pablo, la inescrutabilidad de los juicios de Dios (cf., por ejemplo, el pasaje citado *supra*, n. 76). Casiano, por el contrario, recurre al citado pasaje paulino para afirmar que son ya un misterio inescrutable los múltiples modos por los que Dios obra la salvación de los hombres : la pretensión agustiniana de haber conseguido delimitar una vía única a la salvación es, precisamente, una audacia profana que atenta contra el misterio proclamado por Pablo.

89. HEINZELMANN 1982, p. 625.

espiritual entre deseos contrapuestos – el amor del mundo y el anhelo de salvación – que sólo la intervención de la gracia divina pudo resolver a favor del segundo. En el momento de su conversión Hilario no era un aristócrata « derrotado por la Historia », sino un « adicto al siglo » (*nimis amicus saeculo*)⁹⁰, alguien a quien el mundo *cum uoluptatibus suis* seguía resultando atractivo⁹¹, o – como apuntará tiempo más tarde su biógrafo Honorato de Marsella – no un alma libre, sino un alma esclava de la prosperidad de este mundo (*animus mundi prosperitate constrictus*)⁹², a la que sólo la intervención de la gracia divina – intervención propiciada por las oraciones de Honorato de Lérins – pudo liberar para determinarle a acompañar a Honorato a la isla santa⁹³. Significativamente, fue en la *Confessiones* de Agustín donde Hilario halló un modelo válido en el que inspirarse para describir su propia *conuersio*⁹⁴.

En modo alguno pretendo insinuar que el – llamémosle, no sin simplificar – « modelo agustiniano de conversión » traduciría *siempre* mejor la experiencia personal del asceta de origen aristocrático que había sorteado bien la crisis del primer cuarto del siglo V en Galia y para quien el viejo modelo de vida aristocrático seguía siendo atractivo cuando renunció a él ; mientras que los aristócratas que resultaron « perdedores » en esta crisis explicarían *siempre* su conversión al ascetismo como una respuesta libre a la *uocatio* divina – expresada en su caso en la amputación de todo vínculo con el modelo vital sugerido por el *ethos* aristocrático clásico – tratando de obtener, con este hacer de la imperiosa necesidad virtud, ciertas compensaciones psicológicas. Pues Paulino de Pella, por ejemplo, halló también en las *Confessiones* de Agustín una fuente de inspiración para escribir su propia autobiografía⁹⁵.

Sí que creo poder afirmar que circunstancias personales distintas en esta crisis de inicios del siglo V llevaron a estos ascetas de origen aristocrático a proponer distintas interpretaciones de su propia *conuersio*. Y es posible que esta pluralidad de experiencias explique, en parte, que en los ambientes monásticos provenzales surgiera un movimiento crítico con ideas agustinianas tales como la de la humanidad como *massa* uniforme e impersonal, o la explicación de la salvación de los hombres como el resultado exclusivo de la acción de una *uniformis potentia* divina. No debemos olvidar en este sentido la importancia que Agustín concedió a la reflexión en torno a su propia conversión en la defensa de sus ideas sobre la

90. Hilar. Arel., *Vita Honorati*, 23, 2.

91. Id., *Vita Honorati*, 23, 7.

92. Honorat., *Vita Hilar. Arel.*, 3, 17-18.

93. Hilar. Arel., *Vita Honorati*, 23, 6-8.

94. Sobre el « agustinismo » de Hilario, cf. LABROUSSE 1995, p. 83-90 ; SCHERLISS 2000, p. 109, n. 73.

95. COURCELLE 1963, p. 207-211 ; COSKUN 2006, p. 295-304.

gracia y la predestinación⁹⁶. El abad Casiano, cuya obra revela una constante preocupación por supeditar la teología especulativa a la experiencia vital del mensaje cristiano⁹⁷, propuso en sus *Conlationes* una teología de la gracia, alternativa al sistema agustiniano, inspirada por el deseo de preservar el principio de la radical singularidad del individuo y de respetar las distintas percepciones subjetivas del proceso de conversión. Proponer una única solución para el problema del origen de la fe, como había hecho Agustín a partir de su experiencia personal, implicaba no tomar en consideración las conclusiones a las que otros ascetas habían llegado tras reflexionar sobre su propia conversión. A juicio de Casiano, ofrecer una respuesta unívoca y unidireccional al problema del *initium fidei* implicaba necesariamente caer en el error⁹⁸. Idea esta que, dicho sea de paso, explica suficientemente el carácter asistemático y aparentemente contradictorio del discurso sobre la gracia del abad de San Víctor. Un discurso en buena medida inspirado por la voluntad de respetar cómo los otros interpretaban su vida.

96. Basta recordar el valor ejemplar que Agustín concede a su conversión, fruto de una inspiración divina propiciada por las lágrimas que por él vertió Mónica, en el *De dono perseuerantiae* – respuesta agustiniana a las críticas formuladas en los ambientes monásticos provenzales. Cf. Aug., *De dono pers.*, 20, 53 : *et in eisdem etiam libris quod de mea conuersione narraui, Deo me conuertente ad eam fidem, quam miserrima et furiosissima loquacitate uastabam, nonne ita narratum esse meministis, ut ostenderem me fidelibus et quotidianis matris meae lacrymis ne perirem fuisse concessum ?* Los libros a los que Agustín se refiere en este pasaje son sus Confesiones.

97. Cf., por ejemplo, Cas., *Conl.*, 13, 18, 4.

98. Id., *Conl.*, 13, 11, 1 : *et ita sunt haec quodammodo indiscrete permixta atque confusa, 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. Multi enim singula haec credentes ac iusto amplius adserentes, uariis sibi que contrariis sunt erroribus inuoluti.*

BIBLIOGRAPHIE

- AILLAGON 2008 J. J. AILLAGON (éd.), *Roma e i barbari. La nascita di un nuovo mondo*, Milán, 2008.
- BASLEZ, PRÉVOT 2005 M.-F. BASLEZ, F. PRÉVOT (éd.), *Prosopographie et histoire religieuse. Actes du colloque tenu à l'Université Paris XII-Val de Marne les 27-28 octobre 2000*, Paris, 2005.
- BIANCO 1987 M. G. BIANCO, « Il *Commonitorium* di Orienzo : un protretico alla conversione nella Gallia del V secolo », *AFLM*, 20, 1987, p. 33-68.
- CESA 1994 M. CESA, *Impero tardoantico e barbari : la crisi militare da Adrianopoli al 418*, Côme, 1994.
- CODOU, LAUWERS 2009 Y. CODOU, M. LAUWERS (éd.), *Lérins, une île sainte de l'Antiquité au Moyen âge* (Collection d'études médiévales de Nice, 9), Turnhout, 2009.
- COSKUN 2002 A. COSKUN, « Chronology in the *Eucharisticos* of Paulinus Pellaeus: a Reassessment », *Mnemosyne*, 55, 2002, p. 329-344.
- COSKUN 2005 A. COSKUN, « Notes on the *Eucharisticos* of Paulinus Pellaeus: Towards a New Edition of the Autobiography », *ExClass*, 9, 2005, p. 113-154.
- COSKUN 2006 A. COSKUN, « The *Eucharisticos* of Paulinus Pellaeus: Towards a Reappraisal of the Worldly Convert's Life and Autobiography », *VChr*, 60, 2006, p. 285-315.
- COURCELLE 1963 P. COURCELLE, *Les Confessions de saint Augustin dans la tradition littéraire*, Paris, 1963.
- COURCELLE 1964 P. COURCELLE, *Histoire littéraire des grandes invasions germaniques*, Paris, 1964³.
- CRISTANTE, FILIP 2007-2008 L. CRISTANTE, I. FILIP (éd.), *Incontri triestini di filologia classica*, 7, 2007-2008, Trieste, 2008.
- CUTINO 2006 M. CUTINO, « Continuità e innovazione nella poesia latina cristiana del V secolo in Gallia : il protretico alla conversione », *Auctores Nostri*, 4, 2006, p. 311-350.
- DELMAIRE, DESMULLIEZ, GATIER 2009 R. DELMAIRE, J. DESMULLIEZ, P.-L. GATIER (éd.), *Correspondances. Documents pour l'histoire de l'Antiquité tardive. Actes du colloque international à l'Université Charles-de-Gaulle-Lille 3, 20-22 novembre 2003* (Collection de la Maison de l'Orient et de la Méditerranée 40, série littéraire et philosophique 13), Lyon, 2009.

- DEMOUGEOT 1979 É. DEMOUGEOT, *La formation de l'Europe et les invasions barbares*, v. 2. *De l'avènement de Dioclétien au début du v^e siècle*, Paris, 1979.
- DESMULLIEZ, VANHEMS 2009 J. DESMULLIEZ, C. VANHEMS, « Paulin de Nole et ses correspondants. Une même communauté spirituelle ? », dans DELMAIRE, DESMULLIEZ, GATIER 2009, p. 393-417.
- FONTAINE 1972 J. FONTAINE, « Valeurs antiques et valeurs chrétiennes dans la spiritualité des grands propriétaires terriens à la fin du iv^e siècle occidental », dans FONTAINE, KANNENGIESER 1972, p. 571-595.
- FONTAINE, KANNENGIESER 1972 J. FONTAINE, CH. KANNENGIESER (éd.), *Epektasis. Mélanges patristiques offerts au cardinal Jean Daniélou*, Paris, 1972.
- GASTI 2007-2008 F. GASTI, « Le voci di Orienzo », dans CRISTANTE, FILIP 2007-2008, p. 131-144.
- HEIJMANS, PIETRI 2009 M. HEIJMANS, L. PIETRI, « Le “lobby” lérinien : le rayonnement du monastère insulaire du v^e siècle au début du vii^e siècle », dans CODOU, LAUWERS 2009, p. 35-61.
- HEINZELMANN 1982 M. HEINZELMANN, « Gallische prosopographie. 260-527 », *Francia*, 10, 1982, p. 531-718.
- HOLTZ, FRÉDOUILLE 1992 L. HOLTZ, J. C. FRÉDOUILLE (éd.), *De Tertullien aux Mozarabes*, v. 1. *Antiquité tardive et christianisme ancien (iii^e-vi^e siècles) : Mélanges offerts à J. Fontaine*, Paris, 1992.
- LABROUSSE 1995 M. LABROUSSE, *Saint Honorat, fondateur de Lérins et évêque d'Arles*, Abbaye de Bellefontaine, 1995.
- MARCONE 1992 A. MARCONE, « Il mondo di Paolino de Pella », dans HOLTZ, FRÉDOUILLE 1992, p. 339-348.
- MARROU 1955 H. I. MARROU, « Un lieu dit “Cité de Dieu” », dans Augustinus Magister. *Congrès International Augustinien, Paris, 21-24 septembre 1954*, v. 1, Paris, 1955, p. 101-110.
- McLYNN 1995 N. B. McLYNN, « Paulinus the Impenitent: A Study of the *Eucharisticos* », *JECS*, 3, 1995, p. 461-486.
- OGLIARI 2003 D. OGLIARI, *Gratia et certamen. The Relationship between Grace and Free Will in the Discussion of Augustine with the so-called Semipelagians*, Lovaina, 2003.

- PRÉVOT 2005 F. PRÉVOT, « Évêques gaulois d'origine monastique (IV^e-VI^e siècles) », dans BASLEZ, PRÉVOT 2005, p. 379-400.
- SALZMAN 2002 M. R. SALZMAN, *The Making of a Christian Aristocracy*, Cambridge (Mass.)-Londres, 2002.
- SCHERLISS 2000 C. SCHERLISS, *Literatur und conuersio. Literarische Formen im monastischen Umkreis des Klosters von Lérins*, Francfort-Berlin-Berne-Bruxelles-New-York-Oxford-Vienne, 2000.
- VANNESSE 2008 M. VANNESSE, « La fine della frontiera occidentale », dans AILLAGON 2008, p. 252-254.
- VILLEGAS 2008 R. VILLEGAS, « Las cartas no conservadas de la correspondencia entre Próspero de Aquitania, Hilario de Marsella y Agustín de Hipona. Los orígenes de la llamada "controversia semipelagiana" », *SEJG*, 47, 2008, p. 165-207.
- VILLEGAS 2010 R. VILLEGAS, *Pseudo-Próspero de Aquitania. Sobre la providencia de Dios. Introducción, texto latino revisado, traducción y comentario*, Barcelone, 2010.
- WEAVER 1996 R. H. WEAVER, *Divine Grace and Human Agency. A Study of the Semi-Pelagian Controversy*, Macon (Georgia), 1996.
- WOLFRAM 1990 H. WOLFRAM, *Histoire des Goths*, Paris, 1990 (traducción francesa de la edición inglesa, revisada y completada por el autor, de 1988).