

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

CUARTA PARTE

CUESTIONES COLATERALES DEL *CDP*

CUARTA PARTE, CAPÍTULO 1

(IV. 1)

LA CRÍTICA DEL *CdP* AL FATALISMO ASTROLÓGICO

Resulta quizás algo inapropiado hablar de los ataques del *CdP* a las creencias en el fatalismo astrológico como de una cuestión colateral al argumento principal del poema, dado que algo más de la décima parte de los versos de esta obra (unos 110 sobre 972, el 11% del total) están dedicados a la crítica de la astrología. Tal y como hicimos en el caso del discurso del *CdP* sobre la providencia divina, debemos preguntarnos en primer lugar si la importancia que su autor da a la crítica de la astrología responde a las exigencias del entorno social en el que el poeta escribe, en el cual un particular auge de las prácticas astrológicas le hubieran hecho sentir la necesidad de arremeter –como cristiano comprometido– contra el fundamento de las mismas; o si, por el contrario, esta deriva de su discurso le fue sugerida por el argumento central de la obra, la defensa del gobierno divino del mundo, incompatible con toda noción de fatalismo: una refutación “académica” del *fatum* –idea fuertemente arraigada en la cosmovisión de la Antigüedad– podría haber sido considerada por nuestro autor como paso necesario para probar la *cura Dei* sobre los asuntos humanos.¹

Para dar respuesta a esta cuestión debemos tener presente, en primer lugar, que los argumentos antiastrológicos del *CdP* se fundamentan casi exclusivamente en los presupuestos teológicos de la revelación cristiana: nuestro autor pone de relieve –como veremos con detalle a continuación– la incompatibilidad de las creencias en el fatalismo astrológico con la noción cristiana de un Dios que juzgará, al final de los tiempos, la conducta moral de cada individuo, lo que presupone su libertad de albedrío y se contradice con cualquier idea de determinismo fatalista; o bien recurre a la cita de pasajes escriturísticos para demostrar que Dios ha puesto a toda la Creación –incluidos los cuerpos celestes– al servicio del hombre y no ha vinculado el destino de éste a las leyes de aquéllos. Esta estrategia argumental presupone que los eventuales destinatarios de la crítica a la astrología eran cristianos que, pese a practicar o creer en la astrología, aceptaban la autoridad de las Escrituras cristianas como verdad revelada –de no ser así, el fundamento de los argumentos del poeta no sería reconocido por sus interlocutores–. Por lo demás, nada habría de extraño en ello: pese a que, desde sus mismos orígenes, la Gran Iglesia condenó las prácticas astrológicas,² son numerosos los textos patrísticos que atestiguan que

¹ Una tercera posibilidad, la de que la crítica a la astrología del *CdP* sea simplemente un subterfugio para arremeter “discretamente” contra el predestinacionismo agustiniano, será planteada al final del capítulo.

² Distintos pasajes veterotestamentarios condenan las artes adivinatorias (cf. *Dt.* 18, 10-4; *Lev.* 19, 26; *Lev.* 19, 31; *Lev.* 20, 27), rechazo del que se hicieron herederos los primeros cristianos: ya la *Didaché* advierte al cristiano de que no debe practicar forma alguna de magia o técnica adivinatoria, mencionando explícitamente la de los *mathematici* o astrólogos; en esta misma línea, la *Traditio apostolica* incluye la

muchos cristianos creían compatible su fe en Cristo con la creencia en la veracidad de la astrología –tal y como, de hecho, sucede hoy en día–. Ya Tertuliano u Orígenes dan fe de la presencia en sus comunidades cristianas de individuos afectos a la astrología,³ pero quizás sea Agustín el autor que mejor supo captar las motivaciones psicológicas subyacentes en esta suerte de sincretismo cristiano-astrológico popular. El obispo de Hipona señala que muchos de sus feligreses le habían confesado que eran cristianos para poder alcanzar así la vida eterna que la Iglesia les prometía (*christiani autem sumus propter uitam aeternam*) pero que no dejaban de ser *inquisitores atque obseruatores temporum et dierum* porque creían poder obtener de esta práctica respuestas válidas para su vida cotidiana (*haec propter tempus hoc necessaria sunt*), como el momento más adecuado para emprender una determinada acción (Agustín se refiere aquí a aquella vertiente de la astrología denominada catárquica, que determinaba, a partir de la observación de los astros, si un determinado momento era propicio o no para realizar exitosamente algo).⁴ En este mismo sentido, en otro revelador pasaje, Agustín señala que muchos cristianos se comportaban íntegramente como tales sólo cuando vivían épocas de cierto

profesión de astrólogo entre aquéllas incompatibles con el cristianismo y que los conversos deben abandonar antes de recibir el bautismo. Los concilios eclesiásticos trataron también de combatir a la astrología; así, por ejemplo, el canon 36 del concilio de Laodicea (*circa* 365) prohíbe a los clérigos su práctica y es verosímil que la Iglesia primitiva castigara con la pena de excomunión no sólo a los profesionales de la astrología, sino también a quienes recurrieran a sus servicios –aunque Agustín, en su *Enchiridion*, se lamenta de que muchos obispos no aplicaran con rigor estas sanciones, *uide* AVGVSTINVS, *Enchir.*, 21, 79-80–. Los soberanos del *Imperium Christianum* también apoyaron con sus leyes la campaña eclesiástica para acabar con los *mathematici*. Ya los emperadores paganos habían legislado contra los astrólogos, ordenando en múltiples ocasiones su expulsión de Roma, aunque por razones de estricta índole política: determinadas predicciones acerca de la salud del emperador u horóscopos que anunciaban que un individuo estaba destinado a ocupar la cima del poder representaban importantes apoyos para cualquier iniciativa de usurpación. De cualquier modo, los emperadores cristianos arremetieron con mayor virulencia contra la astrología: una ley de Valentiniano I, por ejemplo, prohíbe la consulta, en público o en privado, a los *mathematici* y sanciona con la pena de muerte tanto al astrólogo como al que recurra a sus servicios (*Cod. Theod.* 9, 16, 8 [370-3]); ya entrado el siglo V, Honorio ordena la expulsión de los *mathematici* de Roma y de todas las ciudades del Imperio, de no ser que renunciaran a sus prácticas y entregaran a los obispos los libros de los que se servían para ellas, con el objeto de ser destruidos (*Cod. Theod.* 9, 16, 12 [409]). En este mismo sentido, Valentiniano III, en una ley del 425 dirigida al prefecto del pretorio de las Galias (Amatio), ordena la expulsión de las ciudades de los astrólogos, maniqueos y del resto de herejes o cismáticos (*manichaeos omnesque haereticos uel schismaticos siue mathematicos omnemque sectam catholicis inimicam ab ipso aspectu urbium diuersarum exterminari debere praecipimus, ut nec praesentiae quidem criminorum contagione foederentur; Const. Sirmond.* 6 [425]). Esta ley, sin embargo, no es en sí misma prueba de que en la Galia del primer cuarto del siglo V se diera un particular auge de las prácticas astrológicas, que hubiera hecho necesaria la intervención imperial: uno de los objetivos principales de esta *constitutio* de Valentiniano, como ya hemos visto, es intervenir en la cuestión de los obispos galos que apoyaban las tesis de Pelagio y Celestio (*uide supra*, II. 6); la mención de los *mathematici*, como la de los maniqueos, es meramente rutinaria –podríamos considerarla casi un *topos* de la cancillería imperial–; la cláusula relativa a ellos reaparece literalmente en otra ley de Valentiniano –dirigida en este caso al *praefectus Urbis*, Fausto– del mismo año (*manichaeos haereticos schismaticos siue mathematicos omnemque sectam catholicis inimicam ab ipso aspectu urbis Romae exterminari praecipimus, ut nec praesentiae criminorum contagione foederetur; Cod. Theod.* 16, 5, 62 [425]). Con esta cláusula, la cancillería imperial no hacía sino insistir en la vigencia de la legislación antiherética y antiastrológica anterior. Sobre la condena eclesiástica de la astrología y la legislación imperial en su apoyo, *uide* A. A. Barb (1989), pp. 126-32; S. Montero (1999), pp. 23-32; T. Hegedus (2007), pp. 9; 183-93.

³ *Vide* TERTVLLIANVS, *De idol.*, 9, 1; ORIGENES, *in Gen.* 3 (= *Philocalia* 23, 1).

⁴ AVGVSTINVS, *Enarr. in psalm.* 40, 3.

bienestar material; sin embargo, en tiempos de tribulación no tardaban en buscar la ayuda o el consejo de magos o astrólogos: *et forte tunc uidentur christiani, quando nihil mali patitur domus eorum; quando autem aliqua ibi tribulatio est, currunt ad pythoem, aut sortilegum aut mathematicum.*⁵ Como ha señalado acertadamente O. Giordano, la precariedad material en la que vivía la mayor parte de la población en la Antigüedad, su sentimiento de profunda indefensión ante un medio natural cuyas leyes a menudo desconocía, y ante la constante amenaza de la naturaleza o del hombre, explican la pervivencia tenaz de toda suerte de supersticiones y artes adivinatorias en una sociedad nominalmente cristiana.⁶

El pasaje de Agustín que acabamos de citar es particularmente interesante porque revela que, pese a que las creencias astrológicas estaban muy arraigadas en la religiosidad de muchos hombres de la Tardoantigüedad, era de modo especial en los tiempos de crisis cuando estas prácticas se manifestaban con mayor fuerza y, consecuentemente, se hacían más visibles a los ojos de los pastores cristianos. Ello nos conduce a pensar que en la Galia del siglo V, azotada por las calamidades que con tanta viveza describe el *CdP*, pudieron ser numerosos y clamorosos, para mayor escándalo de muchos hombres de Iglesia, los ejemplos que revelaban la confianza de los cristianos en las prácticas de los *mathematici*, en quienes buscaban respuestas inmediatas –que no sabían encontrar en la religión cristiana– para una época de profunda incertidumbre ante lo que les iba a deparar el futuro.

De hecho, otros testimonios literarios galos contemporáneos al *CdP* revelan el vivo interés de muchos cristianos por erradicar del corazón de sus correligionarios las creencias astrológicas, que sin duda vivían por entonces un momento de particular auge en Galia. Así, Claudio Mario Victorio dedica un buen número de versos de su *Alethia* –obra, como hemos apuntado ya, escrita tras la penetración de suevos, vándalos y alanos en Galia– a atacar a la astrología;⁷ en su largo *excursus* antiastrológico, Victorio presenta uno de los argumentos que algunos defensores de la astrología aducirían para justificar la posibilidad de predecir el futuro a través de la observación del movimiento de los cuerpos celestes: que las estrellas son señales por las que Dios –el dios de los cristianos, a juzgar por los atributos que le concede Victorio– comunica a los hombres lo que va a acontecer en el futuro, lo que Él les va a dar o quitar (*conditor omnipotens sparsitque per omnia membra / rerum signa mouens uenturi nuntia saecli*,

⁵ ID., *Enarr. in psalm.* 91, 7.

⁶ O. Giordano (1983), p. 99; el juicio del autor sobre la precariedad existencial del hombre medieval es aplicable palabra por palabra a la Antigüedad Tardía (*ibid.*, p. 123): “en una sociedad como la medieval, en la que el individuo y el grupo estaban escasa y sólo formalmente protegidos por las leyes y por las instituciones; cuando sus posibilidades de seguridad económica y de orden social dependían la mayoría de las veces de la eventualidad del azar o de un capricho despótico; cuando todos los acontecimientos, tanto naturales como sociales, eran atribuidos a la voluntad de Dios o a la maléfica intervención de fuerzas diabólicas, conocer de antemano el futuro no era sólo una curiosidad”.

⁷ C. M. VICTORIVS, *Alethia* 3, vv. 116-69.

/ ut se per totam molem testetur alumnis / semper et auctorem fateatur mentis imago / sitque palam rebus positum, regnator abundans / quid praestare queat populis, quid tollere possit). Estos versos de Victorio muestran una de las vías por las que la astrología había encontrado acomodo en el *corpus* de creencias de muchos cristianos: los astros no son considerados causa eficiente de los hechos futuros, sino sólo un anuncio de ellos dispuesto por la divinidad en beneficio de los hombres. Determinados pasajes escriturísticos, como *Gen.* 1, 14 (“haya en el firmamento de los cielos lumbreras para separar el día de la noche, y servir de señales a estaciones, días y años”) o *Mt.* 2, 1-12 (los magos de Oriente que conocen el nacimiento de Jesús por la aparición de su estrella en el firmamento, la cual les guía hasta su morada), sugirieron a muchos cristianos que su fe no era incompatible con la astrología. De hecho, algunos pensadores cristianos, como Orígenes, interpretaron *Gen.* 1, 14 en el sentido señalado por Victorio: el alejandrino acepta que los cuerpos celestes son señales dispuestas por Dios para anunciar grandes eventos –como el nacimiento de Cristo según el citado pasaje de Mateo– o hechos futuros; Orígenes, sin embargo, niega toda validez a las técnicas adivinatorias de los astrólogos y afirma que la comprensión del lenguaje divino de las estrellas sólo está al alcance de inteligencias superiores a la humana, los ángeles servidores de Dios.⁸

Otro contemporáneo de nuestro *CdP*, Paulino de Béziers –si realmente a él cabe atribuir la obra que vamos a citar a continuación–,⁹ arremete igualmente contra quienes, movidos por una falsa sabiduría, puramente terrenal, escrutan los movimientos de los cuerpos celestes: *hos terrena trahit sapientia nescia ueri / et miseros idem, qui decipit, incitat error. / Inquirunt causas rerum astrorumque meatus.*¹⁰ Y, en una fecha algo posterior a la de composición del *CdP*, Euquerio de Lyon exhorta a su pariente Valeriano a profundizar en el conocimiento de la religión cristiana, doctrina de la que aprenderá, entre otras cosas, que no existe el *fato* (*fatum non esse; interrogent gentes uel leges suas, quae utique non puniunt nisi factorum uoluntatem*). Resulta significativo que muchas de las lecciones que, según Euquerio, Valeriano puede aprender del cristianismo se correspondan con temas abordados por el *CdP*: al margen de la relativa al fatalismo, Euquerio promete a Valeriano que conocerá la razón por la que, en esta vida, justos e injustos sufren los mismos males (*ibi tu discernenda cognosces, cum audies: mala saeculi huius iustis iniustisque comunia sunt*); por qué hay muchas cosas que es mejor desconocer (*multa prosunt nescientibus*); o por qué en este mundo los malvados tienen éxito, mientras que los justos sufren penurias (*ibi tibi et haec memorabuntur: cum hic mali interdum bona capiant, boni malis afflictentur, qui futurum dei iudicium non credunt, iniquum [quod*

⁸ ORIGENES, in *Gen.* 3 (= *Philocalia* 23, 6); sobre el lugar reservado a la astrología por Orígenes – algunas de cuyas ideas aparecen ya en Clemente de Alejandría–, uide T. Hegedus (2007), pp. 329-37.

⁹ *Vide supra*, I. 3.

¹⁰ PAVLINVS BIT., *Epigramm.*, vv. 41-3.

absit!] *Deum iudicat*).¹¹ Ello probaría una vez más que las cuestiones abordadas en el *CdP*, incluida la relativa al fundamento de la astrología, eran de plena actualidad en la Galia de su tiempo y exigían respuestas de los pastores cristianos.

Otro de los factores que podrían explicar la importancia concedida por el *CdP* a la refutación de la astrología sería la presencia, en el contexto sociorreligioso en el que nuestro poeta compuso su obra, de círculos priscilianistas. Sabemos que, en las cercanías del año 419 – en una fecha, tal y como veremos, no demasiado lejana a la de composición del *CdP*–, el obispo de Arlés Patroclo pidió a Consencio, un eclesiástico residente en las Baleares, que compusiera y le hiciera llegar un escrito contra los priscilianistas, que por aquel entonces serían numerosos en tierras galas –y, cabe inferir, especialmente en la diócesis arelatense– (*aduersum Priscillianistas, a quibus iam etiam Galliae uastabantur*).¹² Como es bien sabido, los discípulos de Prisciliano fueron vinculados por un buen número de autores eclesiásticos con creencias y prácticas astrológicas. En su *Commonitorium de errore Priscillianistarum et Origenistarum*, Orosio afirma que los priscilianistas habrían incorporado a su *corpus* de creencias la vieja doctrina astrológica de la *melothesia*, según la cual las diferentes partes del cuerpo humano están bajo la influencia de distintos signos zodiacales,¹³ al mismo tiempo que afirmarían la correspondencia entre doce “partes” del alma humana y los doce patriarcas de Israel;¹⁴ años más tarde Toribio, obispo de Astorga, redactó un opúsculo antipriscilianista en el que criticaba su creencia en el fatalismo astrológico y, entre otras cuestiones, refutaba la versión priscilianista de la *melothesia*, haciéndolo llegar, como texto anexo a una carta, al obispo de Roma León, quien, a su vez, arremete contra tales tesis en su respuesta a Turibio.¹⁵ Otros autores, como Jerónimo, también aluden a las creencias astrológicas de los priscilianistas.¹⁶

¹¹ EVCHERIVS LVGD., *De cont. mundi*, 723-83.

¹² CONSENTIVS, *Epist.* 11*, 1. La petición de Patroclo a Consencio nos es conocida por esta carta, enviada por el clérigo balear a Agustín de Hipona y comúnmente fechada hacia el 419. Sobre este episodio, uide J. Arce (2005), pp. 152-9.

¹³ El mismo principio aparece en textos maniqueos, cf. por ejemplo *Kephalaia*, 70.

¹⁴ OROSIVS, *Commonit. de errore Prisc. et Origen.*, 2: *tradidit autem nomina patriarcharum membra esse animae, eo quod esset Ruben in capite, Iuda in pectore, Leui in corde, Benjamin in femoribus, et similia. Contra autem in membris corporis caeli signa esse disposita, id est arietem in capite, taurum in ceruice, geminos in brachiis, cancrum in pectore et cetera.* Agustín atribuye a los priscilianistas esta tesis basándose en el testimonio de Orosio (AVGVSTINVS, *De haer.*, 70, 1); la misma acusación reaparece en Arnobio el Joven, quien a su vez depende del *De haeresibus* de Agustín (ARNOBIVS IVN., *Praed.* 1, 70).

¹⁵ LEO I, *Epist.* 15, 11-2. La carta de León data del 21 de julio del 447; es posible que Turibio redactara su opúsculo antipriscilianista hacia el 444-5. Respecto a la campaña antipriscilianista de Turibio y León Magno, uide J. Vilella (2007), pp. 11-64.

¹⁶ HIERONYMVS, *Epist.* 133, 4: (*Priscillianum*) *zoroastris magi studiosissimum.* Acerca de la doctrina astrológica de la *melothesia* y su asimilación por maniqueos y priscilianistas, uide T. Hegedus (2007), pp. 339-51.

Dada la presencia de seguidores de Prisciliano en el ámbito geográfico y en el período cronológico en el que el autor del *CdP* compuso su poema, y considerando asimismo que una de las principales acusaciones vertidas contra éstos por los heresiólogos ortodoxos era su aceptación de determinadas doctrinas astrológicas, cabría pensar que la diatriba del *CdP* contra la astrología puede apuntar a los priscilianistas y ser considerada, en cierto modo, una “profilaxis” contra el proselitismo de éstos entre la población gala. De hecho, algún otro pasaje del poema podría leerse en clave antipriscilianista: así, por ejemplo, cuando nuestro autor afirma que vencer al pecado o ser superado por él es, en el hombre, propio de las dos sustancias constitutivas de su ser –alma y cuerpo– y que ambas serán premiadas o castigadas por Dios (*nec quia dissimilis rerum natura duarum est, / dispar conditio est: manet exitus unus utramque, / seu potior uiri subdatur posterioris, / seu se maioris uirtuti infirmior aequet. / Est etenim ambarum uinci, est et uincere posse, / proficere et minui, regnare et perdere regnum*),¹⁷ podría tener *in mente* el dualismo antropológico priscilianista –de fuerte inspiración maniquea, al menos tal y como nos lo presentan las fuentes ortodoxas– que afirmaba el origen divino de las almas y su consubstancialidad con Dios,¹⁸ y condenaba al cuerpo humano y a toda la materia como obra del diablo, negando consecuentemente la resurrección de la carne.¹⁹

De cualquier modo, debemos reconocer que en el *CdP* no se da una refutación sistemática de la doctrina priscilianista, aunque algún pasaje de nuestro poema acepte una lectura en clave de crítica a algún aspecto de la misma. En lo que a la diatriba antiastrológica se refiere, no hay razones para pensar que ésta tenga una precisa orientación antipriscilianista, dado que, como hemos visto, la creencia en la adivinación del futuro por la observación de las estrellas era un elemento dominante en la religiosidad popular de esta época; lo cual no obsta a pensar, sin embargo, que los círculos priscilianistas presentes en Galia encontraran en ello campo abonado para su proselitismo entre los *rudes* por cuya salud espiritual se preocuparon tanto el autor del *CdP* como el obispo arelatense Patroclo.²⁰

¹⁷ *CdP*, vv. 229-34. *Vide supra*, II. 3. 8.

¹⁸ *Vide*, por ejemplo, LEO I, *Epist.* 15, 5, y *cf.* J. Vilella (2007), p. 14, n. 33, quien recoge exhaustivamente el resto de fuentes que atribuyen a los priscilianistas esta doctrina.

¹⁹ LEO I, *Epist.* 15, 8 y *cf.* asimismo J. Vilella (2007), pp. 15-6, nn. 36 y 37.

²⁰ En todo caso, hay que ser extremadamente prudente a la hora de conceder credibilidad a las fuentes católicas que describen las supuestas doctrinas y prácticas priscilianistas. En el marco de la controversia eclesiástica suscitada por Prisciliano y sus seguidores, los miembros de la jerarquía católica opuestos a aquéllos trataron de acreditar la supuesta filiación maniquea de sus ideas, con el objetivo de hacerles reos de las leyes imperiales que, desde época de Diocleciano, habían excluido de la legalidad a la Iglesia de Manés. La verdadera naturaleza de lo que se ha dado en llamar “priscilianismo” aparece de este modo desdibujada en las fuentes ortodoxas, que lo presentan como una mera reedición de los errores maniqueos. Por ello, es cuestionable que Prisciliano y sus seguidores incorporaran a su concepción del cristianismo creencias astrológicas: con tal acusación, los heresiólogos católicos tratarían de reforzar su vínculo con el maniqueísmo, en cuyo *corpus* doctrinal, como acabamos de ver, si había encontrado acomodo la teoría de la *melothesia*. El “certamen priscilianista” debe entenderse fundamentalmente como un conflicto entre la Iglesia institucional y un concepto de comunidad cristiana liderada por “guías

Como ya hemos apuntado al inicio de este capítulo, el hecho de que el *CdP* plantee su refutación de la astrología asumiendo los principios de la revelación cristiana como argumento de autoridad sugiere que nuestro autor se propuso combatir la pervivencia de creencias y prácticas astrológicas en el seno de la comunidad cristiana; ello explica que su diatriba contra la astrología se fundamente casi exclusivamente en la Escritura y soslaye buena parte de la larga lista de argumentos antiastrológicos de los que otros autores cristianos se habían servido para atacar el fundamento de estas prácticas adivinatorias;²¹ muchos de estos autores habían polemizado contra el fatalismo astrológico asumido por buena parte de la tradición filosófica y religiosa grecorromana pagana, polémica en la cual no podían aducir argumentos teológicos cristianos –no reconocidos por sus adversarios– y que exigía, por consiguiente, el recurso a otros, ya sistematizados por filósofos antifatalistas precristianos,²² que se proponían revelar las debilidades y contradicciones internas del sistema astrológico.²³ El autor del *CdP* polemiza contra cristianos que creen en el valor de la astrología, por lo que su discurso no ahonda en la debilidad lógica del sistema, sino en su incompatibilidad con la fe cristiana.

Aunque hay otros pasajes puntuales del poema que tienen un claro sentido antiastrológico –de ellos nos ocuparemos en breve–, la principal línea argumentativa del *CdP* contra estas

carismáticos”, por individuos que reivindicaban un contacto privilegiado con la divinidad al margen de la jerarquía eclesiástica. *Vide* M. V. Escribano (2002), pp. 216-8.

²¹ Los principales argumentos antiastrológicos enarbolados por los filósofos antifatalistas y por los primeros polemistas cristianos son los siguientes: argumento “de la imposibilidad práctica”, según el cual resultaba imposible establecer con precisión el horóscopo bajo el cual un individuo había nacido; argumento “de los diferentes destinos”, basado en demostrar que individuos que tenían el mismo horóscopo llevaban vidas completamente distintas; argumento “de los destinos comunes” –que sigue la misma lógica que el anterior–, el cual ponía de relieve que individuos que tenían horóscopos distintos tenían un destino similar; argumento de los “*nomima barbarica*”, que se fundamentaba en la constatación de que cada pueblo de la Tierra tenía sus propias leyes y costumbres, las cuales determinaban las pautas de vida de los individuos al margen del horóscopo personal de cada uno de ellos; argumento “de los animales”, según el cual si los seres irracionales también están sometidos a la influencia astrológica –lo que los defensores de la astrología afirmaban según el principio de la “simpatía cósmica”, que unía a todos los elementos del cosmos, y particularmente a los cuerpos celestes con los terrestres, en una relación causa-efecto– éstos tendrían destinos similares a los de los hombres; y el argumento “moral”, del que nos ocuparemos con detalle en estas páginas dado que –en su versión cristiana– ocupa un lugar central en el discurso del *CdP*. Obviamente, esta lista de argumentos podía ser enriquecida con nuevos planteamientos y desarrollos lógicos, según el ingenio de uno u otro autor. Acerca de las principales líneas argumentales de la polémica antiastrológica cristiana *vide* T. Hegedus (2007), pp. 29-124, y *cf.* asimismo M.-É. Allamandy (2003), pp. 36-40, quien ofrece, en forma de tabla, una detallada sistematización de los argumentos utilizados en distintos discursos antiastrológicos de Orígenes, Metodio de Olimpo, Basilio de Cesarea, Gregorio de Nyssa, Diodoro de Tarso, Procopio de Gaza y Juan Philopon.

²² La tradición historiográfica ha atribuido los argumentos antifatalistas citados en la nota anterior al filósofo ateniense Carneades (214-128 a. C.), fundador de la Nueva Academia que se opuso al fatalismo estoico y del cual, sin embargo, ningún escrito ha llegado hasta nosotros. Sobre Carneades, *vide* M.-É. Allamandy (2003), pp. 41-4.

²³ Un ejemplo de discurso antiastrológico cristiano que recurre exclusivamente a una argumentación filosófica y prescinde totalmente de categorías cristianas es el *Contra fatum* de Gregorio de Nyssa. Gregorio presenta este tratado (escrito hacia el 386) como el relato a un amigo de su debate con un filósofo pagano defensor del fatalismo astrológico, ante el cual, evidentemente, de nada servían los argumentos basados en la revelación cristiana.

creencias es desarrollada por nuestro autor en un largo *excursus* que se inicia a partir del verso 624, en el que el poeta apostrofa a un hipotético interlocutor que justificaría la impiedad de su vida porque ésta así habría sido determinada por el horóscopo de su nacimiento (*natalia sidera*)²⁴ –nuestro autor toma en consideración, por consiguiente, la vertiente de la astrología conocida como *généthliologia*, que predice el destino de un hombre a partir de las conjunciones astrales que se dan en el momento de su nacimiento– y se cierra en los versos 721-3.²⁵

El principal argumento presentado por el poeta en este pasaje es el de la incompatibilidad entre la aceptación del fatalismo astrológico y la fe en un Dios –el cristiano, fuente de la justicia y del bien (*fons aequi bonique*)– que exige del hombre una vida justa y que ha de juzgar a cada individuo al final de los tiempos, cuando premiará a quienes hayan vivido de acuerdo con su ley abriéndoles las puertas del Reino de los Cielos –promesa a la que ha sido llamado todo hombre sin excepción (*cunctos eadem ad promissa uocare*)– y castigará a quien la haya transgredido entregándose al pecado. La doctrina cristiana defiende la libertad del individuo para escoger entre el pecado y la virtud, una vez que Dios le ha revelado su criterio de justicia, y es por consiguiente incompatible con el determinismo astral, que niega la libertad del hombre al afirmar la dependencia de los actos humanos del movimiento de los astros. Ser cristiano y creer en la astrología implica afirmar que Dios es cruel (*immitem iussis legem praescipsit iniquis*), pues exige del hombre la virtud mientras le niega la libertad para alcanzarla, sometiendo su voluntad al curso de las estrellas y predestinándolo, en el caso de algunos individuos –privados de la capacidad de desear el bien (*uelle*) y poder llevarlo a cabo (*posse*)–, a pecar: *qui (sc.: Deus) cum sincerus sit fons aequique bonique, / immitem iussis legem praescipsit iniquis, / si prius ipse hominum mores constrinxerat astris. / Namque aduersa sibi sunt haec nimiumque repugnant: / exigere insontes actus delictaque poenis / afficere et cunctos eadem ad promissa uocare, / contra autem natis uiolentum affigere sidus, / quod nec uelle homini cedit, nec posse, sed omnes / desuper ignaros et uirtus ducat et error.*²⁶ Para demostrar al cristiano que las estrellas no tienen poder alguno sobre el hombre –o, si lo tienen, lo pueden perder (*ergo aut aethereis nullum est ius ignibus in nos, / aut si quid nostri retinent, amittere possunt*)–,²⁷ nuestro

²⁴ CdP, vv. 624-8: *sed quo te praeceptis rapit orbita? Vis bonus esse / absque labore tuo credis(que) hoc cedere posse, / si tibi mutantur natalia sidera, quorum / te prauum decursus agat. Quid uana uetusti / perfugia erroris Chaldaeis quaeris in astris?*

²⁵ CdP, vv. 721-3: *sed quia, detectis laqueis iam fraudis opertae, / quo captos uanis studiis deduceret error / compertum.*

²⁶ CdP, vv. 635-43.

²⁷ CdP, vv. 644-5. Esta última sentencia, que puede ser leída hoy como una sorprendente concesión al determinismo astral, no carece de precedentes en la literatura cristiana de los primeros siglos. En efecto, son numerosos los autores que afirman que Cristo ha librado del poder del *fatum* al hombre que cree en él y que participa de su muerte en el bautismo, idea que quizás puede intuirse ya en pasajes paulinos como *Gal.* 4, 3-11 o *Rom.* 8, 38-9. Vide, entre otros, IGNATIVS ANT., *Epist. ad Eph.*, 19, 2-3; TERTVLLIANVS, *De idol.*, 9, 3-4 (quien reconoce la licitud de la ciencia astrológica sólo hasta el nacimiento de Cristo); PRVDENTIVS, *Contra Symm.* 2, vv. 486-7. Acerca de esta cuestión, uide T.

autor le recuerda un principio fundamental de la religión cristiana: que Dios ha comunicado a todo hombre su ley moral y que le induce a respetarla con la amenaza del castigo eterno que espera al pecador (*terrore*) y con el incentivo de la recompensa que concederá a los justos (*mercede*). En este sentido, una serie de ejemplos escriturísticos en los que Dios exhorta al hombre a vivir en justicia y evitar el pecado –lo que presupone la capacidad de la voluntad humana para escoger libremente entre ambas opciones (*aequa facultas*)– son citados por el poeta en apoyo de su principal argumento contra el fatalismo astral, la libertad humana: *cum mihi progenito ad uitam mandata salutis / et cordi insinuet bonus Auctor et auribus, ac me / currentem mercede uocet, terrore morantem. / “Solum, inquit, uenerare Deum solique memento / seruire, externas et despice relligiones. / Hoc operis sectare boni, hoc fuge cautus iniqui: / uita beata isto paritur, mors editur illo. / Coram adsunt aqua seruatrix, populator et ignis: / ad quod uis extende manum, patet aequa facultas.” / Quod Legis monitus et uatum scripta piorum / et Deus ipse suo nequicquam promeret ore, / arbitrium nostrum si uis externa teneret.*²⁸

Esta argumentación del *CdP* no es en absoluto original: se trata, en definitiva, de la versión cristiana del argumento “moral” contra el fatalismo astrológico, que habría sido formulado ya por el filósofo neacadémico Carneades en el siglo II a. C. Según habría señalado Carneades, de tener fundamento el determinismo astral las instituciones de justicia creadas por el hombre no tendrían sentido, dado que no se puede juzgar a un individuo que no es el responsable último de sus actos; de igual modo, carecerían de sentido toda moral humana, la exhortación a vivir rectamente y la recompensa de los buenos actos, la reprobación y el castigo del delincuente o pecador y todo esfuerzo por vivir en rectitud, siendo así que los hombres deberían simplemente resignarse a hacer lo que las estrellas le determinan a hacer; finalmente, el fatalismo astrológico conduciría al hombre al abandono de la religión, del culto a los dioses y de las plegarias a ellos dirigidas (por ejemplo, por la sanación de un enfermo), por cuanto

Hegedus (2007), pp. 165-71, 206-11, 224 y 307-17. Cuando nuestro autor concede que las estrellas pueden tener cierto poder sobre los hombres, aunque también pueden perderlo (*si quid nostri retinent, amittere possunt*), probablemente recoge la larga tradición patristica que, reconociendo el fundamento del fatalismo astral, afirma igualmente que éste es destruido por la encarnación de Cristo y por el sacramento bautismal, tras los cuales las estrellas pierden su poder sobre el cristiano.

²⁸ *CdP*, vv. 646-57. Los pasajes aludidos en los versos 649-54 son *Dt.* 6, 13-4 / *Lc.* 4, 8; 1 *Tim.* 6, 11 y *Sir.* 15, 17. El argumento de la libertad humana frente al determinismo astral ya había sido apuntado por nuestro autor en un pasaje del poema anterior al *excursus* que estamos estudiando. Tras señalar el poeta que, en el hombre, corresponde a cuerpo y alma vencer al pecado o ser derrotados por él, afirma que la causa de la victoria o derrota no debe buscarse en el horóscopo de cada individuo (*causae nascendi*) o en una fuerza externa a la voluntad humana que la empuje irresistiblemente en uno u otro sentido (el *fatum*); el hombre es una criatura racional, capaz de discernir entre lo que es justo y lo que no, y plenamente libre para escoger una u otra vía. *Vide CdP*, vv. 235-9: *non quia plus cuiquam, minus aut in origine causae / nascendi attulerint, aut ulla externa creatos / uis premat ignarosque agat in discrimina morum, / sed quia liber homo et sapiens discernere rectis / praua potest.*

aquéllos serían injustos al vincular los destinos de los hombres al curso de las estrellas, o bien incapaces de modificar los acontecimientos que éstas determinan.²⁹

Los elementos de la vieja argumentación de Carneades reaparecen puntualmente en el *CdP*: el fatalismo astral, según el poeta, priva de sentido al Juicio Final cristiano, aunque nuestro autor no deja de señalar que también la justicia terrenal y el simple buen funcionamiento de la sociedad humana se verían amenazados por la fe en la astrología (*dent sese scelerum potius torrentibus omnes: / fallant, diripiant, iugulent, fas omne nefasque / confundant: persistet enim nihilominus astrum*);³⁰ el determinismo astrológico induce al hombre al abandono moral, al quietismo,³¹ y es negado por la constatación de que Dios incita al hombre a vivir justamente con la promesa de la recompensa y la amenaza del castigo (*ac me / currentem mercede uocet, terrore morantem*);³² y, finalmente, la astrología ofrece la imagen de un Dios que es cruel (*immitem iussis legem praescrisit iniquis*)³³ porque castiga pecados de los que Él es en última instancia responsable al vincular la conducta de los hombres a los astros; o bien proclama una divinidad que simplemente no se ocupa de los asuntos humanos, porque no puede intervenir en un orden cuyo dominio ha entregado a las estrellas (*scrutatis igitur stellarum motibus, hoc est / artis opus: totam subvertere relligionem, / dum nullum curare Deum mortalia suadet*).³⁴

Huelga decir que de la utilización por el *CdP* del argumento “moral” de Carneades no hay que inferir forzosamente que nuestro autor conociera, a través de doxografías, el pensamiento del filósofo neocadémico: dado que el determinismo astrológico era totalmente incompatible con uno de los puntos esenciales de la doctrina cristiana, el Juicio Final por el que Dios juzgará a los hombres al final de los tiempos, el argumento “moral” es, sin duda, el más recurrente en el discurso antiastrológico cristiano de los primeros siglos –lo cual convierte en quimérico cualquier ensayo de *Quellenforschung* para esta parte del *CdP*–.³⁵

²⁹ Sobre el argumento moral en Carneades, *vide* M.-É. Allamandy (2003), pp. 43-4.

³⁰ *CdP*, vv. 707-9. El argumento de Carneades, recogido por el *CdP*, había sido completado ingeniosamente por el cristiano Metodio de Olimpio: Metodio afirma que la existencia de leyes entre los hombres niega *de facto* la astrología y, además, apunta lo absurdo de que el *fatum* haya creado hombres cuyas vidas hayan sido destinadas a legislar para castigar el mal (como Licurgo o Solón), negando con ello la existencia de un *fatum* que predetermine a algunos hombres a pecar. El destino, entonces, habría creado a quienes iban a negar su existencia (*cf.* METHODIVS OLYMP., *Conu.* 8, 16, 225-6).

³¹ *Cf.* *CdP*, vv. 710-2: *cuius ab effectu firmato cardine rerum, / ut mala non poterunt sancta probitate repelli, / sic bona non fugient peruersos debita mores.*

³² *CdP*, vv. 647-8.

³³ *CdP*, v. 635.

³⁴ *CdP*, vv. 716-8.

³⁵ Así, la idea de que la astrología hace de Dios el responsable último de las malas acciones de los hombres aparece en el comentario origeniano a *Gen.* 1, 14 (ORIGENES, *in Gen.* 3 [= *Philocalia* 23, 1]); EVSEBIVS CAES., *Praep. euangelica* 6, 6, 54-6; METHODIVS OLYMP., *Conu.* 8, 16, 220-1; BASILIVS CAES., *Hom. in hexaem.* 6, 7; AMBROSIVS, *Exam.* 4, 4, 17; AVGVSTINVS, *Conf.* 4, 3, 4. Autores como Orígenes, Basilio de Cesarea o Agustín remarcan la incompatibilidad entre fatalismo astrológico y la idea cristiana de Juicio Final (BASILIVS CAES., *Hom. in hexaem.* 6, 7; ORIGENES, *in*

Al hilo de su desarrollo del argumento “moral” contra la astrología, nuestro autor presenta su interpretación sobre el origen de estas creencias entre los hombres. Cuando el individuo percibe que hay algo que le impide llevar a cabo la virtud –aquello que reconoce como bueno (*si quid obest uirtuti animosque retardat*)–, debe tener presente que este conflicto interior nace de la libre voluntad de la que está dotado (es, en lenguaje poético, una guerra civil, *ipsaque bellum libertas mouet et quatimur ciuilibus armis*) y no debe buscar justificación a ello en la disposición de las estrellas (*non superi pariunt ignes, nec ab aethere manat*), las cuales le obligarían a hacer aquello que realmente no desea; si no se esfuerza por alcanzar la virtud es por su indolencia espiritual, porque libremente prefiere buscar el placer y rechaza esforzarse por vivir una vida justa (*ignaua uoluptas difficili negat ire uia*), mucho más dura y a la cual Dios ha prometido una recompensa no inmediata y material, sino la vida eterna en el Reino de los Cielos, que existe hoy para el hombre sólo en esperanza (*pro spe latenti*).³⁶ El diablo (*callidus Hostis*), sin embargo, observa el conflicto que el alma humana experimenta entre conocimiento del bien y atracción por el mal, y para alejarla de Dios (*uerus Parens*) trata de convencerle de que la dificultad para alcanzar la virtud es el fruto del determinismo astral, que inclina irresistiblemente su voluntad hacia el pecado: *cumque haec intus agi prospexit callidus Hostis, / de studiis nostris uires capit, utque Parentis / auertat ueri cultum, persuadet ab astris / fata seri frustra que homines contendere diuis: / hinc uario uitae dominos mercantur honore*.³⁷ Confluyen en este pasaje dos argumentos clásicos de la crítica cristiana a la creencia en el determinismo astral: su origen diabólico,³⁸ y su justificación de la indolencia espiritual,³⁹ en una síntesis ya apuntada por Diodoro de Tarso.⁴⁰

Gen. 3 [= *Philocalia* 23, 1]; AVGVSTINVS, *De ciu. Dei* 5, 1). Orígenes apunta que el determinismo astrológico niega la libertad humana y priva de sentido a la alabanza o la reprobación (ORIGENES, in *Gen. 3* [= *Philocalia* 23, 1]) y Agustín señala que la astrología elimina toda religión –incluso las, a su juicio, falsas– (AVGVSTINVS, *De ciu. Dei* 5, 1), Prudencio sostiene que la astrología priva de sentido a las instituciones jurídicas humanas (PRVDENTIVS, *Contra Symm.* 2, vv. 459-77) y Orígenes apunta la incompatibilidad entre astrología y oración a los dioses (ORIGENES, in *Gen. 3* [= *Philocalia* 23, 2]). De igual modo, Agustín asevera que la astrología niega la providencia divina sobre el género humano, cuyo destino es concedido al poder de las estrellas (AVGVSTINVS, *Enarr. in psalm.* 72, 22). Acerca del argumento “moral” en los autores cristianos, uide T. Hegedus (2007), pp. 113-24. Dado que, como ya hemos apuntado, es muy probable que el autor del *CdP* fuera un lector de primera hora del *De ciuitate Dei* de Agustín (uide *supra*, I. 5. 4), cabría plantear la hipótesis de que la argumentación moral del *CdP* contra la astrología esté inspirada en la diatriba antiastrológica agustiniana del quinto libro del *De ciuitate*. Sin embargo, debemos tener presente tanto la amplia tradición patrística del discurso antiastrológico del *CdP* como la presencia, en el citado pasaje agustiniano, de argumentos de los que no hay rastro en nuestro poema (Agustín desarrolla el argumento “de los diferentes destinos” recurriendo al ejemplo, también tradicional, de los gemelos que nacen bajo un mismo horóscopo y tienen vidas de suerte dispar, cf. AVGVSTINVS, *De ciu. Dei* 5, 1).

³⁶ *CdP*, vv. 658-64, pasaje en el que resuenan claros ecos de *Mt.* 7, 13-4 y cuya antropología desarrolla pasajes paulinos como *Rom.* 7, 19.

³⁷ *CdP*, vv. 665-9.

³⁸ Por lo que respecta a la consideración de la astrología como una creación del diablo –o de sus servidores, los demonios– por la literatura cristiana, uide T. Hegedus (2007), pp. 125-37.

³⁹ La idea de que la astrología puede servir al hombre para negar su propia responsabilidad en el pecado ya había sido apuntada anteriormente por nuestro poeta. Vide *CdP*, vv. 624-8: *uis bonus esse / absque*

Otro de los argumentos, también de estricto carácter cristiano, presentados por el autor del *CdP* para refutar el determinismo astrológico es el de la superioridad del hombre respecto a los cuerpos celestes. La revelación cristiana proclama que Dios ha concedido al hombre el dominio sobre el resto de la Creación, como “prenda” de la promesa de un don mucho mayor aún, la ciudadanía en el Reino de los Cielos que espera a los justos al final de los tiempos.⁴¹ El dominio del hombre sobre los cuerpos celestes se manifiesta en su capacidad, como criatura racional, de conocer los movimientos del sol, la luna y las estrellas, y servirse de este conocimiento para el cómputo del tiempo: *huic solis lunaeque uices et sidera noctis / nosse datum numerisque dies comprehendere et annos.*⁴² En este pasaje, nuestro autor apunta la distinción y oposición entre ciencia astronómica –testimonio de la superioridad del hombre respecto a planetas y estrellas, a él sometidos por Dios– y creencias astrológicas –extensamente atacadas por el poeta–, ámbitos no estrictamente separados en la Antigüedad, aunque algunos autores cristianos –en una línea seguida por el *CdP*– insistieron particularmente en su diferenciación,⁴³ y subrayaron que la posibilidad de observar racionalmente los movimientos de los cuerpos celestes, así como la aplicación práctica de estos conocimientos, eran un don de Dios a los hombres.⁴⁴

La idea de que las estrellas están sometidas al hombre, dada la capacidad de éste para conocer racionalmente sus movimientos (*sidera caeli, quae numero subiecta sibi uisusque tenebant*), vuelve a ser apuntada por nuestro autor en otro pasaje del poema en el que, más allá

labore tuo credis(que) hoc cedere posse, / si tibi mutantur natalia sidera, quorum / te prauum decursus agat. Quid uana uetusti / perfugia erroris Chaldaeis quaeris in astris?

⁴⁰ DIODORVS TARS., *Contra fatum* (=PHOTIVS, *Bibl.*, *cod.* 223).

⁴¹ *CdP*, vv. 254-7: *et quo promissis adsit fiducia magnis, / ac spes propositae sit non incerta coronae, / munere praesentis uitae documenta futurae / sumit homo et dandis confidere discit adeptis*. Los animales están sometidos al hombre (*CdP*, vv. 258-9: *huic caeli uolucres et cuncta animalia terrae / subiecta et pisces, quos nutrit pontus et amnes*), así como también los vegetales, cuyas propiedades puede conocer para su propio beneficio (*CdP*, v. 262: *scire potestates herbarum*). Al hombre ha concedido Dios la potestad de dar nombre a las cosas, testimonio de que le ha entregado su dominio (*CdP*, vv. 262-3: *nomina rebus / indere, cf. Gen. 2, 19-20*). La superioridad del hombre respecto al resto de los elementos de la Creación responde a su carácter de criatura racional, únicamente sometida a Dios (*CdP*, vv. 264-6: *hunc potioem unum cunctis spirantibus uni / subiectum seruire Deo, nec corporea ui, / sed rationis ope praefortibus imperitare*).

⁴² *CdP*, vv. 260-1.

⁴³ En el libro segundo de su *De ordine*, por ejemplo, Agustín trata de la astrología como parte del ciclo de estudios liberales. El principal argumento desarrollado por el tagastino en este libro es la defensa de que los estudios liberales capacitan al hombre para comprender el orden instaurado por Dios en el universo. La astrología, con su estudio de los movimientos de los cuerpos celestes y del curso de las estrellas, permite al hombre conocer y admirar el orden instaurado por la divinidad en el cielo y es de este modo útil para el cristiano. Debemos tener presente, sin embargo, que Agustín define aquí lo que hoy llamaríamos astronomía, apuntando una estricta separación entre esta ciencia y nuestra astrología. *Vide*, sobre este punto, T. Hegedus (2007), pp. 61-2.

⁴⁴ Así, a propósito de *Gen. 1, 14* (pasaje escriturístico en el que muchos cristianos creían ver una justificación de la astrología), Basilio de Cesarea apunta el valor de la observación de los astros para las predicciones meteorológicas, subrayando de este modo que los cuerpos celestes sirven a los intereses de los hombres y que no son éstos los que están sometidos a aquéllos (BASILIVS CAES., *Hom. in hexaem.* 6, 4).

de la utilidad de la ciencia astronómica para la vida cotidiana del hombre, se subraya que la observación racional de los astros –como la de toda la Creación– constituye una vía para el acceso al conocimiento de Dios; la razón enseña al hombre que las estrellas son entes creados que proclaman a su Creador: *cumque opus hoc mundi magnum pulchrumque uiderent, / non mare, non caelum, non ignem, aut sidera caeli, / quae numero subiecta sibi uisusque tenebant, / suspexere deos: unum, ratione magistra, / Auctorem et Dominum rerum, non facta, colentes*.⁴⁵ Nuestro autor desarrolla aquí la idea según la cual el estudio de lo visible puede conducir al conocimiento de la divinidad invisible, de origen neoplatónico y presente ya en Pablo (*Rom.* 1, 18-25) y en un buen número de autores cristianos;⁴⁶ la mención específica de la observación de las estrellas como medio para acceder al conocimiento del verdadero Dios, sin embargo, revela una vez más la marcada orientación antiastrológica del poema.

La astrología es juzgada por el *CdP* no sólo como una creencia opuesta a los presupuestos fundamentales de la religión cristiana, sino como una puerta abierta al politeísmo, en tanto en cuanto había quien afirmaba que los decretos dictados por los astros pueden modificarse si se les da culto y se les dirigen plegarias: *aut dum posse docet uotis elementa moueri, / innumeram miseris plebem insinuare deorum*.⁴⁷ Frente a ello, nuestro autor evoca las admoniciones divinas contra los cultos profanos⁴⁸ y recuerda el castigo ordenado por Dios a quienes adoraron a la estrella Rempham y al sol, a la luna y a toda la milicia del cielo (*cf. Dt.* 17, 2-5; *2 Reg.* 23, 5, *Jer.* 19, 13; *Act.* 7, 42-3).⁴⁹ En este mismo sentido, el *CdP* parafrasea una serie de pasajes escriturísticos que demuestran que –lejos de ser entes divinos– los astros están sometidos a los hombres, con el ejemplo paradigmático de santos que, por don divino, consiguieron modificar el orden celeste para que sus elementos sirvieran a sus intereses: nuestro autor evoca a Josué, que detuvo el curso del sol para que la luz del día iluminara la destrucción de los amorreos (*cf. Ios.*

⁴⁵ *CdP*, vv. 612-6.

⁴⁶ *Vide supra*, II. 2. 2. 2.

⁴⁷ *CdP*, vv. 719-20; el autor del *CdP* contempla otra posibilidad: la de que las estrellas revelen el destino, aunque no lo puedan modificar, lo que, a su juicio, convierte en absurdo el culto a los cuerpos celestes (*cf. CdP*, vv. 705-6: *et quae sideribus danda est reuerentia fixis, / si quae ferre queunt, nequeunt decreta mouere?*). La divinización de las estrellas es una amenaza constantemente denunciada por el poeta; *cf.*, además de los pasajes citados, *CdP*, vv. 613-5: *sidera caeli, / quae numero subiecta sibi uisusque tenebant, / suspexere deos*; *CdP*, vv. 667-8: *persuadet ab astris / fata seri frustra que homines contendere diuis*. En el mundo grecorromano, la astrología estaba frecuentemente relacionada con la creencia en la divinidad de los planetas y las estrellas; así, Firmico Materno apunta en su *Mathesis*, una obra escrita antes de su conversión al cristianismo, que la astrología promueve el culto a los dioses porque enseña que las acciones humanas están regidas por el sagrado movimiento de las estrellas. Sobre este punto, *uide* T. Hegedus (2007), pp. 11-2.

⁴⁸ *CdP*, vv. 670-2: *error abi, procul error abi! Satis agnita prisca / sunt commenta doli, monitos quibus Omnipotens nos / elaqueat cultusque docet uitare profanos*.

⁴⁹ *CdP*, vv. 673-5: *scimus enim quanta steterit mercede quibusdam / sidus adoratum Rempham uenerataque caeli / militia et cultus solis lunaeque dicatus*.

10, 12-4);⁵⁰ o a Elías, que para castigar la impiedad del rey Acab ordenó sobre Israel una larga sequía (1 Reg. 17, 1),⁵¹ y que pidió a Yahvé que hiciera bajar del cielo fuego que consumiera su holocausto (1 Reg. 18, 38),⁵² fuego que, en otro momento, exterminó a los hombres del rey Ocozías, seguidor del culto a Baal (2 Reg. 1, 10-2);⁵³ según atestigua el Evangelio (Lc. 9, 51-6), Dios habría podido conceder este fuego exterminador también a los apóstoles.⁵⁴ Con estos pasajes, nuestro autor confirma con la prueba de la Escritura su idea de que los astros no tienen poder alguno sobre los hombres, sino que son éstos quienes tienen poder sobre aquéllos: *nullum ergo in nos est permissum ius elementis: / in quae est ius hominis*.⁵⁵ Esta idea es asimismo ilustrada con un argumento puramente poético, que desarrolla el tema escriturístico de la “escatología realizada”: el cristiano, renovado por el sacramento bautismal, está por encima de las estrellas, porque ya no habita aquí abajo, en la Tierra, sino en el Reino de los Cielos.⁵⁶

Hemos señalado en la tercera parte de este estudio que la diatriba antiastrológica del *CdP* puede leerse también en clave de crítica a la doctrina predestinacionista agustiniana. Esta interpretación está justificada por el hecho de que los teólogos llamados “semipelagianos”, como anteriormente habían hecho ya Pelagio o Julián de Eclana, consideraban que la última doctrina agustiniana de la gracia supondría una suerte de rehabilitación cristiana del viejo fatalismo pagano.⁵⁷ De hecho, algunas de las más tempranas objeciones al predestinacionismo agustiniano planteadas por los teólogos provenzales no hacen sino recuperar la argumentación moral desarrollada ya por Carneades contra el determinismo astrológico: el filósofo griego había afirmado que la idea de *fatum* privaba de sentido a la reprobación de las malas conductas y a la incitación a la virtud, idea retomada por los provenzales contra la teología de la gracia agustiniana,⁵⁸ o que el fatalismo inducía al hombre al “quietismo” moral, a la renuncia al esfuerzo por corregir su vida y hacerse mejor, idea que reaparece puntualmente en la crítica

⁵⁰ *CdP*, vv. 676-9: *nec latet haec uerbis hominis subsistere iussa / ad uocem seruisse mora noctisque repulsae / temporibus creuisse diem, cum lux famulata / nesciret nisi quem faceret uictoria finem.*

⁵¹ *CdP*, vv. 680-3: *nouimus et caelo praescriptas condiciones / arbitrio quondam sancti mansisse prophetae, / cum positum ad tempus clausos sitientibus agris / non licuit rorare polos.*

⁵² *CdP*, vv. 683-4: *ipsumque, uocata / partibus e superis in sancta altaria flamma.*

⁵³ *CdP*, v. 685: *quem dederat sacris ignem, immisisse profanis.*

⁵⁴ *CdP*, vv. 686-8: *cuius uis etiam Christi delapsa fuisset / discipulis, poenam hospitii exactura negati, / ni patiens Dominus uenia praeuerteret iram.*

⁵⁵ *CdP*, vv. 689-90.

⁵⁶ *CdP*, vv. 694-7: *nam quoscumque sacro renouauit Spiritus amne / in Christo genitos, mortali ex stirpe recisos, / iam sedes caelestis habet, nec terrea nectit / progenies templum in Domini corpusque redactos.*

⁵⁷ Cf. PROSPER A.Q.VIT., *Epist.* 225, 3: *sub hoc praedestinationis nomine fatalem quandam induci necessitatem*; ID., *Epist. ad Ruf.*, 3, 4: *dicentes eum liberum arbitrium penitus submouere, et sub gratiae nomine necessitatem praedicare fatalem. Adicientes etiam, duas illum humani generis massas, et duas credi uelle naturas: ut scilicet tantae pietatis uiro Paganorum et Manichaeorum adscribatur impietas.*

⁵⁸ Cf., por ejemplo, ID., *Epist.* 225, 6: *nec adquiescunt praedestinatum electorum numerum nec augeri posse nec minui, ne locum apud infideles ac neglegentes cohortantium incitamenta non habeant.*

provenzal al agustinismo.⁵⁹ Cabe entonces preguntarnos cuál es el objetivo prioritario de la diatriba antiastrológica del *CdP*. ¿Es ésta una mera excusa para arremeter, de forma larvada, contra el predestinacionismo agustiniano o, por el contrario, es el auge de las prácticas antiastrológicas en el entorno social en el que escribe el poeta lo que ha motivado su discurso, cuyo desarrollo argumental, en todo caso, habría proporcionado a otros teólogos ideas que oponer a los planteamientos agustinianos? Desde nuestro punto de vista, ninguna de estas dos hipótesis es suficiente, por sí sola, para interpretar el sentido del discurso antiastrológico del poema: por una parte, hemos apuntado al inicio de este capítulo que es bastante verosímil que las prácticas astrológicas experimentaran un notable auge en la Galia de inicios del siglo V; por la otra, la orientación crítica con el predestinacionismo agustiniano del *CdP* es incuestionable y ésta se aprecia no únicamente en los pasajes en que su autor arremete explícitamente contra la astrología. Es posible que el auge de las prácticas astrológicas en la Galia de inicios del siglo V sensibilizara particularmente a muchas conciencias cristianas de los peligros que, a su juicio, el predestinacionismo agustiniano suponía para la integridad de la fe de sus correligionarios y para todo intento de motivar a éstos a una mayor asunción vital de la moral evangélica. En este sentido, el autor del *CdP* pudo concebir su discurso antiastrológico como una crítica tanto a la astrología *stricto sensu* como al predestinacionismo agustiniano, crítica explícita en el primer caso y sutil y alusiva en el segundo. Sutileza y discreción que, como sabemos bien, caracterizan a las primeras voces críticas con el predestinacionismo agustiniano en Provenza,⁶⁰ motivadas por la enorme admiración que estos críticos sentían por la figura y el magisterio agustinianos.⁶¹

⁵⁹ ID., *Epist.* 225, 6: *ac superflua sit industriae ac laboris indictio, cuius studium, cessante electione, frustrandum sit.*

⁶⁰ Cf., por ejemplo, ID., *Epist. ad Ruf.*, 3, 4: *cui (sc. Augustinus) [...] occultis, sed non incognitis susurrationibus obloquuntur.*

⁶¹ Cf., por ejemplo, HILARIVS, *Epist.* 226, 9: *sed plane illud tacere non debeo, quod se dicant tuam sanctitatem hoc excepto in factis et dictis omnibus admirari.*

CUARTA PARTE, CAPÍTULO 2

(IV. 2)

LA CRISTOLOGÍA DEL *CdP*: ECOS DEL “*AFFAIRE LEPORIO*”

La figura de Cristo ocupa un lugar central en el *CdP*, como no podía ser de otro modo en una reflexión cristiana sobre la *cura Dei*. Tal y como hemos señalado en la primera parte de este estudio, nuestro autor entiende la providencia divina como una *paideia*, como un proceso pedagógico mediante el cual Dios enseña al hombre el camino que ha de seguir en su vida para alcanzar la salvación y la ciudadanía celeste. La vida de Cristo sobre la Tierra es, en este sentido, una lección fundamental para todo cristiano, pues éste debe tratar de vivir siguiendo el ejemplo del Hijo de Dios. La idea de Cristo como *magister uitae*, que ha mostrado a todo hombre la vía que ha de conducirlo a alcanzar el honor inmortal al que está llamado, ocupa un lugar central en el discurso providencialista de nuestro autor: *relictum / immortale decus superato apprendite caelo. / Nota uia est, Christo cunctis reserante magistro: / qui uocat, et secum nos deducturus et in se.*⁶² Todo en la vida de Cristo, sus discursos y sus hechos, son un ejemplo para el cristiano (*qui nobis quicquid sermonibus insinuauit, / condidit exemplo, factis praecepta coaequans*),⁶³ quien, como su maestro, debe en esta vida asumir su propia cruz, la que conduce a la vida eterna en el Reino de los Cielos (*calicem crucis ac uitae libare*).⁶⁴

Pero la venida del Hijo de Dios a la Tierra no tuvo como único objetivo instruir a los hombres sobre la ley en virtud de la cual la divinidad quería que rigieran sus vidas, tal y como ya lo hacía la ley natural inscrita en sus almas o la Ley revelada a Moisés: Cristo es *magister uitae*, pero también *Redemptor*. Tras la transgresión de la ley divina por Adán, todo hombre, heredero del pecado del padre del linaje humano, estaba condenado a la muerte eterna, castigo del pecado original –al que cada individuo añade sus faltas propias–.⁶⁵ Por ello, era necesario que –tal y como habían anunciado la ley mosaica y los profetas, y habían esperado los patriarcas–⁶⁶ el Hijo de Dios asumiera de María la naturaleza humana (*uenturum ad terrena Deum;*⁶⁷ *sed nouus e caelis per sacrae Virginis aluum / natus homo est;*⁶⁸ *naturam [sc.: hominis] participando*⁶⁹) –la misma que había pecado en Adán–⁷⁰ y que, con su sacrificio en la cruz,

⁶² *CdP*, vv. 204-7.

⁶³ *CdP*, vv. 514-5.

⁶⁴ *CdP*, v. 875; cf. *Mt.* 20, 22-3; *Mc.* 10, 38-9; *Io.* 18, 11; 1 *Cor.* 10, 21.

⁶⁵ Cf., por ejemplo, *CdP*, vv. 489-91: *uictus enim terrenus Adam transfudit in omnes / mortem homines, quoniam cuncti nascuntur ab illo / et transgressoris decurrit causa parentis.*

⁶⁶ *CdP*, vv. 467-8: *hoc etenim Lex, hoc ueneranda uolumina uatum, / hoc patriarcharum spes non incerta tenebat.*

⁶⁷ *CdP*, v. 470.

⁶⁸ *CdP*, vv. 492-3.

⁶⁹ *CdP*, v. 495.

destruyera a la muerte (*morte perempta*),⁷¹ cancelara las leyes del Infierno a las que el hombre estaba sometido (*solueret inferni leges*)⁷² y le devolviera la vida (*uita functos, naturam participando, / edidit*),⁷³ alzándole del estado de postración en el que se encontraba y ofreciéndole un nuevo origen, un nuevo nacimiento (*longamque ruinam / humani generis meliore attolleret ortu*;⁷⁴ *aliudque bonus mortalibus in se fecit principium*⁷⁵): por el sacramento bautismal, al hombre ha sido concedida la posibilidad de hacerse hijo de Dios (*en, homo, quanta tibi est gratis collata potestas: / filius esse Dei, si uis, potes*)⁷⁶ y de liberarse de su origen carnal, que le hace esclavo del pecado (*nec te corporeo patrum de semine natum / iam reputes: pereant captiua exordia carnis*),⁷⁷ siempre y cuando así lo desee, recibiendo a Cristo en su corazón en una libre decisión de su voluntad (*filius esse Dei, si uis, potes*;⁷⁸ *coram adsunt aqua seruatric, populator et ignis: / ad quod uis extende manum, patet aequa facultas*;⁷⁹ *non renouat quemquam Christus, nisi corde receptus*⁸⁰). La renovación bautismal exige que el hombre, en adelante, no vuelva a su vida pasada (*nil ueteris coniunge nouo*),⁸¹ a sus afecciones mundanas (*non hic tibi mundus, / non haec uita data est*)⁸²: ha sido comprado por Cristo –con su sangre– y conviene que le devuelva el precio que por él se ha pagado (*emptus enim es pretiumque tui resolueri fas est*)⁸³ –lo que hará sometiéndose a la voluntad de Cristo, viviendo según el ejemplo que Él mismo le ha mostrado–, de tal modo que, saldando su deuda –con la práctica de las virtudes cristianas– se haga más rico (*ut soluens sis ditior et tibi crescant / quae dederis*),⁸⁴ pues ello le será computado como mérito y recompensado con la ciudadanía en el Reino de los Cielos.

Dado que todo hombre es heredero del pecado original y es por ello reo de condenación, todos necesitan de la redención por el sacrificio de Cristo: sus beneficios se extienden a aquellos justos que, aun viviendo antes de la Encarnación, creyeron en la futura venida de Cristo a la

⁷⁰ Cuando, en tiempos de Noé, el pecado se había hecho ley entre los hombres, Dios, según nuestro autor, habría podido destruir a todos ellos y crear un nuevo linaje humano sobre la Tierra; convenía, sin embargo, que la restauración del género humano la obrara el Hijo de Dios asumiendo la misma naturaleza humana que había pecado en Adán. Cf. *CdP*, vv. 341-3: *non quia non alios populos Deus edere posset, / sed, multis fractus morbis, ut semine ab ipso / idem homo in Christi corpus nascendo ueniret.*

⁷¹ *CdP*, v. 470.

⁷² *CdP*, v. 471.

⁷³ *CdP*, vv. 495-6.

⁷⁴ *CdP*, vv. 471-2.

⁷⁵ *CdP*, vv. 493-4.

⁷⁶ *CdP*, vv. 500-1.

⁷⁷ *CdP*, vv. 503-4.

⁷⁸ *CdP*, v. 501.

⁷⁹ *CdP*, vv. 653-4.

⁸⁰ *CdP*, v. 499.

⁸¹ *CdP*, v. 505.

⁸² *CdP*, vv. 505-6.

⁸³ *CdP*, v. 507.

⁸⁴ *CdP*, vv. 508-9.

Tierra (*illos ueterum complexa est gratia solos, / qui Christum uidere fide*),⁸⁵ pues, aunque en virtud del mérito adquirido por su cumplimiento de la ley natural o mosaica se hubieran hecho acreedores de muchos bienes a los ojos de Dios (*cunctaque diuersos habuerunt saecula iustos. / Quos licet ob meritum uitae bona multa manerent*),⁸⁶ su naturaleza viciada por el pecado adánico les hacía reos de la muerte eterna (*in mortem uitata tamen natura trahebat*),⁸⁷ naturaleza que no podía ser librada del vínculo que les unía a Adán –el pecado original– (*non prius a primi uincolo absoluenda parentis*),⁸⁸ de no ser que Cristo, generado en esa misma naturaleza, destruyera las causas y las raíces de la muerte (*quam maiestate incolumi generatus in ipsa / destrueret leti causas et semina Christus*).⁸⁹ Siendo así que todo el género humano necesita de la redención de Cristo, los beneficios de ésta han sido ofrecidos a todo hombre sin excepción, pues Dios murió por la salvación de todos: *dicite, quem populum, qua mundi in parte remotum, / quosue homines, cuius generis uel conditionis / neglexit saluare Deus? Vir, femina, seruus, / liber, Iudaeus, Graecus, Scythia barbarus: omnes / in Christo sumus unum*.⁹⁰

Aunque la figura de Cristo, redentor del género humano y modelo de vida para el cristiano, ocupa un lugar central en todo el *CdP*, es en un largo *excursus*, iniciado en el verso 463 y cerrado en el 549, donde nuestro autor expone con mayor detalle su doctrina trinitaria y cristológica. Este *excursus* merece un análisis detenido, porque alguna de las ideas expresadas por el poeta no pueden entenderse si no se insieren en el contexto de los debates cristológicos que tuvieron lugar en círculos monásticos y eclesiásticos provenzales –y, particularmente, en Marsella– durante el primer tercio del siglo V.

El citado *excursus* es un relato sintético, frecuentemente alusivo –pues se dirigía a un público cristiano más o menos familiarizado con el relato evangélico– y que adopta a menudo la forma de un diálogo entre el autor y Cristo, de la vida de este último, centrado en dos momentos esenciales: la Encarnación –en breve nos ocuparemos de los conceptos de los que el *CdP* se sirve para explicarla– y la Pasión. En ella, Cristo, Rey y Señor de la Creación (*Rex Ille et rerum Dominus*),⁹¹ quien a lo largo de su vida terrena había renunciado a toda apariencia de magnificencia (*sed pauperis egit / in specie, nec ueste nitens, nec honore superbus*),⁹² se somete con humildad al sufrimiento y a la muerte para destruirla y redimir al hombre: el Fuerte cede ante los débiles, el Rey ante los siervos, el Rico ante los miserables, la Justicia ante los injustos

⁸⁵ *CdP*, vv. 497-8.

⁸⁶ *CdP*, vv. 297-8.

⁸⁷ *CdP*, v. 299.

⁸⁸ *CdP*, v. 300.

⁸⁹ *CdP*, vv. 301-2.

⁹⁰ *CdP*, vv. 453-7.

⁹¹ *CdP*, v. 516.

⁹² *CdP*, vv. 516-7, cf. 2 Cor. 8, 9.

y la Sabiduría ante los ignorantes;⁹³ golpeado con sacrilega mano, no devuelve el golpe (*sacrilegis manibus percussus, non parat ictum / reddere*),⁹⁴ ni contesta a las injurias contra él vertidas (*nulla refert quidae conuicia linguae*);⁹⁵ Cristo, supremo juez de los hombres, es condenado (*damnatur Iudex*),⁹⁶ el Verbo de Dios se somete y calla (*Verbum tacet*),⁹⁷ y se escupe sobre la Luz del mundo (*inspuitur Lux*);⁹⁸ el Santo asume la maldición de la cruz (*sanctus maledictum / fit crucis*),⁹⁹ bebe la hiel y el vinagre (*felque et acetum / dulcius Ille fauis haurit*),¹⁰⁰ y muere, siendo Barrabás indultado (*et moritur Christus uiuente Barabba*).¹⁰¹

Tras esta alusiva y poética narración de la Pasión y muerte de Cristo, nuestro autor relata los portentos cósmicos que le sucedieron y que revelaban que toda la Creación condenaba el crimen del pueblo judío (al que nuestro autor, en línea con el clásico antijudaísmo cristiano, llama *impia gens*):¹⁰² el eclipse solar (*sol fugit ab orbe / et medio nox facta die est*),¹⁰³ el terremoto (*concussaque tellus / intremuit*),¹⁰⁴ la resurrección de algunos santos (*sepulcris / excita sanctorum sumpserunt corpora uitam*),¹⁰⁵ o la ruptura del velo del Templo –señal del fin del valor de los ritos cultuales judíos– (*uelum etiam templi discissum est, ne quid opertum / in sacris adytis iam plebs indigna teneret / sanctaque pontifices fugerent offensa cruenti*).¹⁰⁶ A continuación, nuestro poeta alude a la resurrección de Cristo al tercer día,¹⁰⁷ y a su aparición ante los discípulos, quienes en la persona de Tomás recibieron la prueba física de que su Maestro había resucitado en la carne, para fortalecimiento de su fe –y, por extensión, de la de todo el pueblo cristiano–.¹⁰⁸ Durante cuarenta días, Cristo resucitado permanece en la Tierra, siendo visto y tratado por muchos hombres, con el objetivo de consolidar su mensaje a sus seguidores (*firmans promissa*),¹⁰⁹ hasta el día de la Ascensión y Glorificación del Hijo del

⁹³ CdP, vv. 518-9: *infirmis fortis, rex seruis, diues egenis: / iustitia iniustis cedit, sapientia brutis*. La traducción de M. Marcovitch (1989), p. 37 (“He was a strong man for the weak, a king for the servants, a rich man for the poor”) no hace en absoluto justicia al sentido de estos versos, que desarrollan poéticamente el tema de la humillación de Cristo.

⁹⁴ CdP, vv. 520-1.

⁹⁵ CdP, v. 521.

⁹⁶ CdP, v. 522.

⁹⁷ CdP, v. 522.

⁹⁸ CdP, v. 522; cf. Lc. 18, 32.

⁹⁹ CdP, vv. 524-5; cf. Gal. 3, 13; Dt. 21, 22-3.

¹⁰⁰ CdP, vv. 523-4; cf. Mt. 27, 34, 48; Mc. 15, 23, 36; Lc. 23, 36; Io. 19, 29-30.

¹⁰¹ CdP, vv. 525; cf. Mt. 27, 15ss.; Mc. 15, 6ss.; Lc. 23, 17ss.; Io. 18, 39-40.

¹⁰² CdP, vv. 526-7: *impia gens, tantum ausa nefas, sentisne furorem / iam mundo damnante tuum?*

¹⁰³ CdP, vv. 527-8.

¹⁰⁴ CdP, vv. 528-9.

¹⁰⁵ CdP, vv. 529-30.

¹⁰⁶ CdP, vv. 531-3. Respecto todos estos portentos, cf. Mt. 27, 45-53; Mc. 15, 33-9; Lc. 23, 44-5.

¹⁰⁷ CdP, vv. 534-6: *Te uero extinctae calcantem spicula mortis / et de carne nouum referentem carne tropaeum / tertia discipulis, Iesu, dedit attonitis lux*.

¹⁰⁸ CdP, vv. 537-9: *nec dubiis Dominum licuit cognoscere signis, / cum documenta fides caperet uisique manuque / rimans clauuorum uestigia, uulnus et hastae*; cf. Lc. 24, 36ss.; Io. 20, 19-29.

¹⁰⁹ CdP, vv. 540-1: *cumque quater denis, firmans promissa, diebus / conspicuus multis, saepe et tractabilis esses*; cf. Mt. 28, 16-20; Mc. 16, 14-8; Io. 20, 19-21, 25 (cuarenta días: Act. 1, 3).

hombre, de cuya descripción nos ocuparemos en breve, dada su importancia para conocer la cristología manejada por nuestro poeta.

El interés de este *excursus* para nuestro estudio reside, más que en el relato de los distintos jalones de la misión salvífica de Cristo sobre la Tierra –síntesis poetizada de la narración evangélica–, en una serie de aspectos que, como trataremos de mostrar a continuación, revelan la influencia que sobre el poema tuvieron los debates trinitarios y cristológicos habidos en el Mediodía galo durante el primer tercio del siglo V: la particular insistencia del poeta en la divinidad de Cristo y en su igualdad con el Padre, así como en su doble naturaleza, humana y divina; la terminología empleada para definir la Encarnación; o el modo en el que se define y expresa la unión y relación de las sustancias humana y divina en la persona de Cristo. El primero de estos temas, la insistencia del poema en la divinidad de Cristo y en su igualdad con el Padre,¹¹⁰ puede tener una precisa orientación antiarriana. La penetración y más tarde asentamiento en Galia de pueblos bárbaros como los visigodos –establecidos en *Aquitania* II desde el 418–, entre los cuales el cristianismo arriano era la religión mayoritaria, fue percibida por muchos católicos galos de la época como una renacida amenaza contra la supremacía de la Iglesia católica. La actitud de un Salviano de Marsella, quien en su diatriba moralista tiende a minimizar la importancia de la “herejía bárbara”,¹¹¹ constituye una clara excepción en el marco de la literatura católica gala de la primera mitad del siglo V, en la que no son infrecuentes pasajes que pueden leerse en clave antiarriana y de reafirmación de la doctrina trinitaria nicena, aun en obras cuyo argumento principal no es la teología trinitaria.¹¹² Ello no obstante, buena parte de las formulaciones cristológicas del *CdP* no pueden entenderse al margen de la controversia generada en los círculos monásticos y eclesiásticos provenzales, y particularmente en la ciudad de Marsella, por la doctrina cristológica divulgada por el monje Leporio. Resulta imprescindible para nuestro estudio, por consiguiente, una breve síntesis histórica del llamado “*affaire* Leporio”.

¹¹⁰ Vide, por ejemplo, *CdP*, 118-20: *uno extant auctore Deo: Qui diuine Verbo / (quod Deus est) rerum naturas atque elementa / protulit; CdP*, v. 463: *qui (sc.: Christus) cum Patre Deo semper Deus*.

¹¹¹ Vide supra, I. 5. 1.

¹¹² Cf., por ejemplo, ORIENTIVS, *Commonit.* 2, vv. 403-6: *his illud superest, sine quo nihil omnia prosunt, / ut Christum credas de patre cumque patre, / spiritus et sanctus nullo discrimine iunctus / unum consumment nomina trina deum*; C. M. VICTORIVS, *Alethia, praec.*, vv. 4-7: *nam te ratione profunda / in tribus esse deum, sed tres sic credimus unum, / ut proprias generis species substantia reddat / indiscreta pio conseruans foedera nexu*; ID., *Alethia, praec.*, vv. 123-4: *per Iesum Christum, qui filius unice tecum / maiestate uigens*; ID., *Alethia* 3, vv. 646-8: *Abraham tanti stimulat imagine uisus / procurrit dominumque solo prostratus adorat / unum, cum tres miretur (cf. Gen. 18, 1ss.)*; pasajes a los que cabría añadir las explícitas diatribas contra el arrianismo en obras como el tratado antinestoriano *De incarnatione Domini* de Juan Casiano (*uide CASSIANVS, De inc. Dom.* 1, 2) o los *Excerpta* de Vicente de Lérins (una obra dirigida fundamentalmente contra la cristología nestoriana; acerca de su orientación antiarriana, secundaria, cf. VINCENTIVS LER., *Excerpta, prol.: collegimus itaque, ut iam superius dictum est, capitula de sanctae recordationis Augustini episcopi libris ad beatam Trinitatis fidem et Incarnationis regulas pertinentia, eaque quantum fieri potuit, in unum ueluti corpusculum coaptare curauimus. Sed prior pars contra Arrium uel Apollinarem, posterior magis contra Nestorium disputauit*).

Leporio fue un monje, oriundo de Tréveris,¹¹³ que probablemente pertenecía a la comunidad monástica de San Víctor de Marsella, fundada por Juan Casiano y aún dirigida por él mismo cuando las ideas cristológicas de Leporio generaron la controversia aquí analizada.¹¹⁴ Casiano –y Genadio, cuya noticia de Leporio en su *De uiris illustribus* depende sin duda de las referencias del abad provenzal– afirman que Leporio simpatizó con las teorías de Pelagio, siendo el principal valedor –o uno de los más pertinaces– del pelagianismo en tierras galas;¹¹⁵ este punto, sin embargo, merece una severa revisión crítica, como mostraremos en líneas sucesivas. En una fecha anterior a los años 417-8,¹¹⁶ Leporio expuso sus tesis cristológicas, que tanta polémica iban a generar en Marsella, en una epístola, de la que tiempo más tarde –cuando se retractó de sus opiniones precedentes– pidió que fueran eliminados los pasajes que recogían sus juicios erróneos.¹¹⁷ Las ideas expresadas por Leporio en esta carta, que recibieron el apoyo de algunos individuos –presumiblemente miembros de su misma comunidad monástica–,¹¹⁸ provocaron el rechazo y la crítica de otros monjes y de eclesiásticos del entorno del belga –a quienes éste, antes de su corrección, consideraba ciegos–,¹¹⁹ entre ellos Casiano, probablemente el abad del monasterio al que pertenecía Leporio y que le amonestó personalmente, y los obispos Próculo de Marsella y Cillenius, de sede desconocida –aunque ha sido identificado por algunos investigadores con Quillirius, obispo de *Forum Iulium* (actual Fréjus) de la vecina provincia de *Narbonensis II*–,¹²⁰ quienes también trataron de corregir a Leporio en primera instancia,¹²¹ y posteriormente condenaron explícitamente sus tesis.¹²² Según señala Agustín,

¹¹³ Casiano afirma que la herejía de la que Leporio fue portavoz surgió *ex maxima Belgarum urbe* (CASSIANVS, *De inc. Dom.* 1, 2).

¹¹⁴ Ello explicaría la temprana intervención de Casiano en la controversia: el abad marsellés afirma haber amonestado personalmente a Leporio por sus errores cristológicos (cf. ID., *De inc. Dom.* 1, 4: *a nobis admonitus*). En cuanto al origen belga de Leporio y a su posterior desplazamiento a Marsella, no es descartable que Leporio se viera obligado a huir de Tréveris a causa del saqueo e incendio de la ciudad por los francos, en 413 (acerca de este episodio, uide É. Demougeot [1979], pp. 483-5).

¹¹⁵ CASSIANVS, *De inc. Dom.* 1, 4; GENNADIVS, *De uir. ill.*, 60.

¹¹⁶ En relación a la cronología del “caso Leporio”, uide T. Krannich (2005), pp. 18-20.

¹¹⁷ LEPORIVS, *Lib. emend.*, 2: *epistola itaque, auctor scandali et offendiculum caritatis, a me quondam simpliciter scripta quidem, sed in quibusdam, ut agnosco, infideliter ordinata, quaeso, secundum huius epistolae professionem et sanctimoniam uestrae auctoritatem, ut in ea paginae parte uel causa in abolitione calcanda ducatur, in qua contra ueritatem per ignorantiam edita comprobatur.*

¹¹⁸ En su epístola 219 –acerca de la cual, uide *infra*–, Agustín señala que quienes acompañaron a Leporio en su marcha a África se habían retractado de sus antiguos errores, del mismo modo que lo había hecho el monje belga, cf. AVGVSTINVS, *Epist.* 219, 3: *qui cum eo uenerunt ad nos, cum illo correcti atque sanati sunt*; Casiano, por su parte, se refiere en plural a los defensores de los errores cristológicos de los que Leporio se habría constituido en portavoz y afirma asimismo que todos ellos habían corregido sus antiguas opiniones (CASSIANVS, *De inc. Dom.* 1, 4); el *Libellus emendationis* conserva los nombres de quienes sin duda deben ser identificados como dos de los seguidores galos de Leporio, Domnino y Bono (cf. LEPORIVS, *Lib. emend.*, 12: *ego Dominus hanc fidem teneo, confiteor, huicque subscripsi. Ego Bonus hanc fidem teneo, confiteor, huicque subscripsi*).

¹¹⁹ ID., *Lib. emend.*, 2: *quidam fratres melius interiora cernentes; sed nos multo exteriora palpauimus et in propria caligine constituti illis, qui proprius intuebantur, reputauimus caecitatem*; cf. ID., *Lib. emend.*, 8: *quidam sint aduersum nos ratione commoti*.

¹²⁰ Cf. T. Krannich (2005), p. 23, n. 34.

¹²¹ Cf. AVGVSTINVS, *Epist.* 219, 1: *apud uestram sanctitatem [...] correptum*. Próculo de Marsella y Cillenius son los destinatarios tanto de esta epístola agustiniana, enviada a la Galia junto con el *Libellus*

Leporio fue expulsado de Marsella;¹²³ ello podría entenderse en el sentido de que Leporio y sus seguidores fueron excomulgados por Próculo y expulsados por Casiano de su monasterio. El monje belga y sus seguidores se desplazaron a África, donde fueron acogidos por el obispo Aurelio de Cartago.¹²⁴ Instruidos por Agustín –de cuya doctrina cristológica el *Libellus emendationis* está fuertemente imbuido–,¹²⁵ Leporio redactó el citado libelo de retractación, que fue leído en la iglesia de Cartago en presencia de su obispo Aurelio, de Agustín de Hipona y de los obispos Florencio y Segundo; y suscrito por él mismo, por sus seguidores Domnino y Bono, y por los cuatro obispos citados. El *Libellus* fue enviado a los obispos Próculo y Cillenus,¹²⁶ junto con una epístola –la 219 del epistolario agustiniano–, en la que los cuatro obispos africanos pedían a sus colegas galos que acogieran de nuevo en la comunión (*suscipite*) a Leporio –junto con Domnino y Bono–, quien se había corregido de sus antiguos errores (*a nobis misericordi lenitate correctum*),¹²⁷ tal y como demostraba el *Libellus emendationis*, de cuya autenticidad daban fe ellos con sus firmas (*cui quidem epistulae nostra etiam manu subscribendum putauimus ipsius esse testantes*).¹²⁸ Los africanos explicitan en su carta que esperan respuesta de los dos obispos galos,¹²⁹ la cual, si se dio, no ha llegado hasta nosotros. Por Casiano, sabemos que Leporio no volvió a Galia, permaneciendo en África.¹³⁰ Tras su

emendationis de Leporio, como del citado *Libellus* (cf. ID., *Epist.* 219, *direct.*; LEPORIVS, *Lib. emend.*, 1: *dominis beatissimis et uenerandissimis Dei sacerdotibus Proculo et Cillenio, Leporius exiguus*). En su epístola, Agustín solicita a Próculo y Cillenus que den a conocer la corrección de Leporio a aquellos para quienes *eius error scandalum fuit* (cf. AVGVSTINVS, *Epist.* 219, 3). Cf. igualmente GENNADIUS, *De uir. ill.* 60: *a Gallicanis doctoribus admonitus*.

¹²² AVGVSTINVS, *Epist.* 219, 2: *nisi uos ante, quae in eo mendosa fuerant, damnaretis*.

¹²³ ID., *Epist.* 219, 1: *exinde exturbatus est*.

¹²⁴ Según atestigua la *subscriptio* de Leporio a su *Libellus*, éste fue leído en la iglesia de Cartago, en presencia de los obispos Aurelio de la citada ciudad, Agustín de Hipona, Florencio de *Hippo Diarritus* y Segundo de la *ecclesia Aquensis siue Magarmelitana*. Vide LEPORIVS, *Lib. emend.*, 12.

¹²⁵ AVGVSTINVS, *Epist.* 219, 1: *sicut potuimus, adiuuante domino instruximus*.

¹²⁶ Casiano señala, sin embargo, que el *Libellus* iba dirigido a todas las ciudades de la Galia (CASSIANVS, *De inc. Dom.* 1, 4), del mismo modo que afirma que, anteriormente, éste había recibido la aprobación de todos los obispos africanos (ID., *De inc. Dom.* 1, 6). Se trata, sin duda, de una estudiada hipérbole, que sirve en el discurso de Casiano a un propósito específico: el abad de San Víctor se propondría con ello convencer a Nestorio –a quien, teóricamente, se dirige en este pasaje del *De incarnatione*– de que la cristología del *Libellus emendationis*, que podía leerse como una refutación *avant la lettre* de los errores nestorianos –muchos de cuyos puntos, ciertamente, el “primer Leporio” había anticipado–, había sido aprobada por el consenso de las iglesias galas y africanas (*uide*, en este sentido, ID., *De inc. Dom.* 1, 6: *sufficere ergo solus nunc ad confutandam haeresim deberet consensus omnium*). Magnificando un asunto de carácter meramente local, que sólo circunstancialmente había implicado a algunos obispos de ultramar, hasta convertirlo en una actuación conjunta de las iglesias africanas y galas en defensa de la ortodoxia cristológica, Casiano se habría propuesto mostrar a Nestorio a dónde iban a llevarle sus errores: a su condenación, consensuada por toda la Iglesia católica.

¹²⁷ AVGVSTINVS, *Epist.* 219, 2.

¹²⁸ ID., *Epist.* 219, 3; el *Libellus* conserva, en efecto, las *subscriptiones* de los cuatro africanos, junto con las de los galos expulsados de Marsella.

¹²⁹ ID., *Epist.* 219, 3.

¹³⁰ CASSIANVS, *De inc. Dom.* 1, 4.

retractación, habría sido ordenado presbítero –lo era cuando Casiano escribió el *De incarnatione*–,¹³¹ quizás de la iglesia de Hipona por el mismo Agustín.¹³²

Dado que la carta en la que Leporio expuso sus tesis cristológicas de las que más tarde se iba a retractar no ha llegado hasta nosotros –sin duda fue destruida, tal y como él mismo había solicitado–, sólo podemos tratar de reconstruir el sentido de las mismas recurriendo a las referencias que de ellas hay principalmente en el *Libellus emendationis* y en la epístola 219 de Agustín. La información que de las tesis condenadas de Leporio contiene el *De incarnatione Domini* de Casiano debe ser tratada con mucha precaución: aunque Casiano, como acabamos de ver, estuvo desde primera hora implicado en el “*affaire* Leporio”, los datos que del mismo ofrece en el *De incarnatione* son el resultado de una notable reelaboración, mediante la cual el caso de Leporio, convenientemente “retocado”, sirve como argumento al abad marsellés en su polémica contra Nestorio –en breve nos ocuparemos de todo ello–;¹³³ la noticia que de Leporio ofrece Genadio tiene un carácter secundario –depende sin duda del *De incarnatione*, como veremos–. Además de todos estos documentos, algunos pasajes del *Commonitorium* de Vicente de Lérins nos ofrecen también información de relevancia sobre el debate cristológico en la Provenza del primer tercio del siglo V.

A partir de lo que él mismo afirma en su *Libellus emendationis*, podemos inferir que el punto esencial de la doctrina cristológica de Leporio condenada en Marsella consistía en una estricta separación de los atributos predicables de la humanidad y de la divinidad en la persona de Cristo. Leporio rechazaba afirmar que Dios nació de María (*dicere uerebatur de Maria Deum natum*);¹³⁴ sí aceptaba la idea de que Cristo, hijo de Dios, nació de María, pero en modo alguno creía que pudiera predicarse que Dios nació hombre: María dio a luz a un hombre perfecto con Dios.¹³⁵ Esta matizada fórmula respondía al rechazo de Leporio a asignar cualquier atributo propio de la condición humana, como el nacimiento, a la divinidad (*pertimescentes scilicet ne diuinitati conditionem assignaremus humanam*);¹³⁶ según el monje belga, convenía distinguir con precisión lo que, en Cristo, es privativo de su condición humana o de su

¹³¹ ID., *De inc. Dom.* 1, 4; cf. GENNADIVS, *De uir. ill.*, 60

¹³² Agustín menciona a un presbítero de nombre Leporio en su sermón 356 y en su carta 213.

¹³³ Ya hemos señalado, en todo caso, un ejemplo de la “reelaboración” casiana de la historia del “*affaire* Leporio”: Casiano afirma que el *Libellus emendationis* es una declaración de fe cristológica aprobada por todas las iglesias africanas y galas, magnificando el número de obispos que, *de facto*, dieron su aprobación explícita a su contenido doctrinal. Sobre el contexto histórico de elaboración del *De incarnatione*, *uide supra*, II. 5. 1. 2.

¹³⁴ LEPORIVS, *Lib. emend.*, 2.

¹³⁵ ID., *Lib. emend.*, 2: *tametsi Christum Filium Dei, tunc etiam, natum de sancta Maria non negaremus, sicut et ipsi recordamini, sed minime attendentes ad mysterium fidei non ipsum Deum hominem natum sed perfectum cum Deo natum hominem dicebamus.*

¹³⁶ ID., *Lib. emend.*, 2.

condición divina: *si ergo minime percipientes hanc potentiam Dei, sensu nostro et propria ratione sapientes, ne quasi inferiora se Deus agere uideatur, ita hominem cum Deo natum esse dicamus, ut seorsum quae Dei sunt soli Deo demus, et seorsum quae sunt hominis soli homini reputemus.*¹³⁷ Cuando juzga sus ideas pasadas en el *Libellus*, Leporio advierte que en aquella época confesaba que, en Cristo, el hombre había sido asumido en Dios, pero rechazaba creer que aquello que es propio de la condición humana hubiera sido asumido por la divinidad: *uere caecus, qui susceptum in Deo hominem confitebar, et quae erant ipsius hominis, nolebam in Deo esse suscepta.*¹³⁸ Agustín, al recordar en su epístola 219 los errores pasados de Leporio, los resume en la estricta separación del Hijo del hombre y del Hijo de Dios (*filium hominis a filio dei posse separari*),¹³⁹ de tal modo que *alius iste alius ille sit*,¹⁴⁰ interpretación de su antiguo pensamiento que el mismo Leporio acepta, para retractarse de ella, cuando afirma en su *Libellus*: *nec alter Deus, alter homo, sed idem ipse Deus qui et homo.*¹⁴¹ Instruido por Agustín, Leporio reconocerá que sus antiguas tesis implicaban introducir en la Trinidad una cuarta persona, así como dividir a la única persona de Cristo en dos, el Hijo de Dios y el Hijo del hombre: *quartam manifestissime inducimus in Trinitate personam, et de uno Filio Dei non unum sed facere incipimus duos Christos.*¹⁴²

La razón por la que Leporio defendía esta estricta separación entre atributos humanos y divinos en Cristo es explicitada en numerosas ocasiones a lo largo del *Libellus emendationis*: el belga rechazaba predicar que Dios nació hombre porque consideraba que de esta afirmación se derivaba un prejuicio del estatus de la divinidad –de la que, eterna e inmutable, no podía decirse que había nacido–: *quasi si cum homine Deus nasci non aspernaretur, ipse praeiudicio status sui nasci homo dedignaretur.*¹⁴³ Agustín señala asimismo que Leporio negaba que Dios se hubiera hecho hombre (*negans deum hominem factum*) porque consideraba que esta idea implicaba una *mutatio uel corruptio* de la *substantia diuina*,¹⁴⁴ según Agustín, Leporio temía que de la Encarnación se infiriera que la divinidad se había transformado en hombre (*in homine commutata*) o que se había corrompido por su mezcla con la naturaleza humana (*hominis permixtione corrupta*).¹⁴⁵ Que esta consideración regía todas las afirmaciones cristológicas de Leporio antes de su corrección lo demuestra la insistencia con la que en el *Libellus* el monje

¹³⁷ ID., *Lib. emend.*, 3.

¹³⁸ ID., *Lib. emend.*, 9. Cf. CASSIANVS, *De inc. Dom.* 1, 2: *cum utique dominum saluatoremque nostrum non deum natum, sed a deo blasphemaret adsumptum.*

¹³⁹ AVGVSTINVS, *Epist.* 219, 3.

¹⁴⁰ ID., *Epist.* 219, 3.

¹⁴¹ LEPORIVS, *Lib. emend.*, 5.

¹⁴² ID., *Lib. emend.*, 3. La idea aparece en la epístola 219 de Agustín, lo cual demuestra que esta afirmación de Leporio es el resultado de las conclusiones a las que el magisterio agustiniano ha sabido conducirlo (AVGVSTINVS, *Epist.* 219, 1: *quartam se subintroducere in trinitate personam*).

¹⁴³ LEPORIVS, *Lib. emend.*, 2.

¹⁴⁴ AVGVSTINVS, *Epist.* 219, 1.

¹⁴⁵ ID., *Epist.* 219, 3.

belga profesa la idea de que la Encarnación del Verbo no supone un detrimento de su majestad divina, *quoniam status Dei nullum potest periculum sustinere*.¹⁴⁶ Agustín insiste igualmente en que Leporio, tras su corrección, reconoce que la Encarnación no supone que el Verbo pierda sus atributos divinos (*non perdendo, quod erat*),¹⁴⁷ y ahora ya no teme que ésta implique detrimento de la sustancia divina (*in diuinitate illud substantiae detrimentum*).¹⁴⁸

El empeño de Leporio en sus formulaciones cristológicas por excluir de la sustancia divina de Cristo cualquier atributo propio de la condición humana no se circunscribía, lógicamente, al momento de la Natividad: a juicio del monje belga, los sufrimientos de Cristo en la Pasión debían predicarse únicamente de su sustancia humana. Leporio había afirmado que Cristo cumplió todo lo relativo a la Pasión como hombre perfecto, sin ayuda de la divinidad (*Christum Dominum nostrum sic omnia quae erant passionum implese, ut in nullo quasi perfectus homo a diuinitatis auxilio iuuaretur*),¹⁴⁹ con el propósito de alejar al Verbo de Dios de cualquier idea de pasión, de sufrimiento: *uolens scilicet ita in Christo hominem assignare perfectum, quo et alienum ab his passionibus Verbum Patris assererem*.¹⁵⁰ De este modo, Leporio sostenía que la Pasión había sido cumplida exclusivamente por la humanidad de Cristo, en virtud de la capacidad de la naturaleza mortal, sin ayuda de la sustancia divina: *et solum per se hominem egisse haec omnia possibilitate naturae mortalis, sine aliquo deitatis adiutorio*.¹⁵¹ Que estas formulaciones cristológicas estaban dictadas por el propósito de evitar cualquier asociación de la naturaleza divina de Cristo con la idea de pasión, sufrimiento, dolor y mutabilidad lo demuestra el hecho de que, en este mismo pasaje del *Libellus*, Leporio reconoce su ceguera pasada, cuando aceptaba que el hombre había sido asumido en Dios, pero rechazaba creer que las características propias de la condición humana hubieran sido igualmente asumidas por la divinidad: *uere caecus, qui susceptum in Deo hominem confitebar, et quae erant ipsius hominis nolebam in Deo esse suscepta*.¹⁵² En apoyo de su tesis de que la Pasión había sido realizada únicamente por la humanidad de Cristo, Leporio citaba pasajes como *Mt. 27, 46 (= Ps. 22, 2: Deus, Deus meus quare me dereliquisti?)*, palabras pronunciadas por el Señor de la Gloria en la cruz para probar la perfecta paciencia del hombre, sin la ayuda de la divinidad, en tan gran

¹⁴⁶ LEPORIVS, *Lib. emend.*, 3: *si nasci uoluit quod Deus uoluit, certissime credo quia potuit: quoniam status Dei nullum potest periculum sustinere*; ID., *Lib. emend.*, 3: *non tamen, quia incarnatus dicitur et immixtus, diminutio eius est accipienda substantiae. Nouit enim Deus sine sui corruptione misceri, et tamen in ueritate misceri; nouit in se ita suscipere ut nihil ei crescat augmenti, qui se ipse totum nouit infundere, ut nihil accidat detrimenti*.

¹⁴⁷ AVGVSTINVS, *Epist.* 219, 3.

¹⁴⁸ ID., *Epist.* 219, 3.

¹⁴⁹ LEPORIVS, *Lib. emend.*, 9.

¹⁵⁰ ID., *Lib. emend.*, 9.

¹⁵¹ ID., *Lib. emend.*, 9.

¹⁵² ID., *Lib. emend.*, 9.

tribulación.¹⁵³ El hecho de atribuir la Pasión de Cristo únicamente a su humanidad explica que, tras su corrección en África, Leporio reconociera que sus opiniones pasadas hacían de Cristo una figura similar a la de cualquier mártir –aunque tal no fuera su propósito entonces–: *qui tamquam unicuique sanctorum, licet hoc numquam habuerimus in corde, pene Christum similem fecerimus*.¹⁵⁴

De un pasaje del *Libellus emendationis* podemos inferir que Leporio, antes de su retractación, también defendía una estricta separación entre el estatus de Cristo antes y después de la resurrección: *nec quasi per gradus et tempora proficientem in Deum, alterius status ante resurrectionem, alterius post resurrectionem eum fuisse credamus*.¹⁵⁵ Este pasaje debe entenderse probablemente en el sentido de que Leporio defendía una estricta separación entre Hijo del hombre e Hijo de Dios en Cristo únicamente antes de la resurrección; tras ésta, una vez que de su carne humana, transformada, había desaparecido toda propiedad relacionada con la mutabilidad, sí se daría una plena unión de la humanidad y la divinidad en la sola persona de Cristo. A nuestro juicio, un pasaje del *Commonitorium* de Vicente de Lérins puede ayudarnos a una mejor comprensión de lo que Leporio apunta en la citada sentencia; en él, Vicente –que probablemente se hace eco de los debates cristológicos que habían tenido lugar en Galia a lo largo del primer tercio del siglo V– critica las tesis de quienes, aceptando que en Cristo glorificado se da una plena unidad de las dos sustancias en una sola persona, afirmaban que esta unidad no se había dado ya desde su nacimiento, sino únicamente tras su ascensión, su resurrección –la tesis que, a tenor de lo señalado en el *Libellus*, habría sostenido Leporio– o su bautismo en el Jordán: *uehementer etenim praecauere debemus, ut Christum non modo unum, sed etiam semper unum confiteamur, quia intoleranda blasphemia est, ut etiamsi nunc eum unum iam esse concedas, aliquando tamen non unum sed duos fuisse contendas [...] Quod immensum sacrilegium non aliter profecto uitare poterimus, nisi unitum hominem Deo, sed unitate personae, non ab ascensu uel resurrectione uel baptismo, sed iam in matre, iam in utero, iam denique in ipsa uirginali conceptione fateamur*.¹⁵⁶ Este pasaje de Vicente, confrontado con el del *Libellus*, nos ayuda a entender la tesis de Leporio antes de su

¹⁵³ ID., *Lib. emend.*, 9: *ut testimonio illo quo scriptum est: Deus, Deus meus, quare me dereliquisti, hoc ipsum eniter assignare: et idcirco Dominum gloriae in cruce hunc clamoris emisisse sermonem, quod perfecta hominis patientia, minime adiuuante deitate, in tantis doloribus probaretur*. Este pasaje de Leporio muestra la utilización que de la Escritura hizo el monje belga en la fundamentación escriturística de su cristología. Otro ejemplo de ello lo encontramos en un fragmento del *Libellus*, en el que su autor señala que anteriormente había recurrido a pasajes evangélicos en los que Cristo-hombre declaraba ignorar algunas cosas –como *Mt.* 24, 36 o *Mt.* 20, 23– para justificar sus tesis de una estricta separación entre su divinidad y su humanidad (*cf.* ID., *Lib. emend.*, 10: *tunc dixi, immo ad obiecta respondi, Dominum nostrum Iesum Christum secundum hominem ignorare*).

¹⁵⁴ ID., *Lib. emend.*, 8.

¹⁵⁵ ID., *Lib. emend.*, 5.

¹⁵⁶ VINCENTIVS LER., *Commonit.*, 15, 2-3.

retractación: tras la resurrección, se habría consumado una unión plena de las dos naturalezas en la sola persona de Cristo, de tal modo que lo predicado de la humanidad entonces ya sí podía atribuirse a la divinidad, y lo predicado de la divinidad, a su humanidad *proficiens in Deum*.

A partir de este ensayo de reconstrucción de las afirmaciones cristológicas de Leporio condenadas en Marsella –basado fundamentalmente en la información aportada por el *Libellus emendationis* y por la epístola 219, documentos contemporáneos al “*affaire*”–, creemos necesaria la reconsideración del valor de la información que sobre la doctrina del monje belga aportan Juan Casiano y, secundariamente, Genadio de Marsella. Casiano afirma en su *De incarnatione Domini* que Leporio había simpatizado con las ideas de Pelagio, siendo el principal portavoz de éstas en Galia, y que su cristología errónea era una lógica derivación de su antropología pelagiana; en un sentido similar se expresa Genadio. Sin embargo, resulta extraño que en su carta a Próculo y Cilenus Agustín –el más importante opositor a las teorías antropológicas de Pelagio, Celestio y sus seguidores– no haga en ningún momento referencia al pelagianismo de Leporio o a la influencia de estas teorías antropológicas en los errores cristológicos del monje. Muy al contrario, Agustín se muestra condescendiente con Leporio y reconoce que lo que condujo a éste a sus afirmaciones equivocadas fue un buen propósito, un temor santo (*pius timor*): que se asociara a la divinidad cualquier idea de mutabilidad.¹⁵⁷ Agustín no vincula en ningún momento la antropología pelagiana con la cristología leporiana. Cabría pensar que el pelagianismo de Leporio era ya por entonces cosa del pasado y que ya se había retractado de él cuando estalló la controversia cristológica a la que se vio asociado –con lo que se podría afirmar que el monje belga provocaba un escándalo cada vez que abría la boca–. Sin embargo, de la noticia que le dedica Genadio en su *De uiris illustribus* no puede inferirse que la vinculación de Leporio al pelagianismo fuera anterior a la divulgación de sus tesis cristológicas heterodoxas; según el marsellés, ambos errores iban de la mano, se sitúan en un mismo momento en la vida de Leporio, por ellos habría sido amonestado por los *doctores Gallicani* y de ellos habría sido corregido por Agustín y se habría retractado en el *Libellus emendationis*: *Leporius [...] praesumens de puritate uitae quam arbitrio tantum et conatu proprio, non Dei se adiutorio obtinuisse credebat, Pelagianum dogma coeperat sequi. Sed a Gallicanis doctoribus admonitus, et in Africa per Augustinum adeo emendatus, scripsit emendationis suae libellum [...] simul et quod de incarnatione Christi male senserat corrigens, catholicam sententiam tulit.*¹⁵⁸ Sin embargo, difícilmente puede el *Libellus emendationis* ser considerado el testimonio de la abjuración de Leporio de las teorías pelagianas, perteneciendo la temática abordada en esta obra únicamente al ámbito de la cristología; probablemente, Genadio no leyó el *Libellus*, siendo el *De incarnatione* de Casiano la única fuente de todos sus

¹⁵⁷ AVGVSTINVS, *Epist.* 219, 3.

¹⁵⁸ GENNADIVS, *De uir. ill.*, 60.

conocimientos sobre las ideas del monje belga; de Casiano habría tomado Genadio la referencia al pelagianismo de Leporio.

Es imprescindible entonces analizar de qué modo vincula Casiano pelagianismo y cristología leporiana en el *De incarnatione*. En el capítulo tercero del libro primero de esta obra, el abad de San Víctor afirma explícitamente que la herejía cristológica de Leporio deriva del error de Pelagio; en efecto, a Pelagio o a alguno de sus seguidores atribuye Casiano las siguientes tesis: Jesucristo habría sido simplemente un hombre que vivió sin pecado alguno, del mismo modo que podría hacerlo cualquier otro hombre que se lo propusiera, porque la perfección moral que había alcanzado Jesús sin asociación alguna con Dios estaba al alcance del resto del género humano, del cual Cristo no se diferenciaba en nada; Cristo habría venido al mundo no para redimir al hombre, sino únicamente para mostrarle el ejemplo de sus buenas acciones; Jesús se habría convertido en el Cristo sólo tras su bautizo y en Dios sólo tras su resurrección, como recompensa al mérito adquirido por sus buenas acciones.¹⁵⁹ Esta caracterización de la supuesta cristología pelagiana se repite y amplía en otro pasaje del libro sexto del *De incarnatione*; en él, se afirma que los pelagianos sostenían que de María nació un simple hombre, modelo de santidad para el género humano pero no redentor del mismo; que debía separarse estrictamente al Hijo del hombre del Hijo de Dios; y que Jesús devino en Cristo por el bautizo y en Dios por la Pasión.¹⁶⁰

Esta descripción de la cristología pelagiana resulta cuanto menos sorprendente, porque tanto Pelagio como Celestio o Julián de Eclana profesaron una fe cristológica que nunca fue considerada heterodoxa: en efecto, la cristología no fue materia de discusión en la controversia

¹⁵⁹ CASSIANVS, *De inc. Dom.* 1, 3: *illud sane unum praeterendum non arbitramur, quod peculiare ac proprium supra dictae illius haereseos quae ex Pelagiano errore descenderat fuit, quod dicentes quidam solitarium hominem Iesum Christum sine ulla peccati contagione uixisse eo progressi sunt, ut adsererent homines, si uelint, sine peccato esse posse (consequens enim existimabant, ut, si homo solitarius Iesus Christus sine peccato fuisset, omnes quoque homines sine dei adiutorio esse possent, quidquid ille homo solitarius sine consortio dei esse potuisset), ac sic nullam facerent inter omnem hominem ac dominum nostrum Iesum Christum esse distantiam, cum idem utique homo nisu atque industria sua mereri possit, quod Christus studio ac labore meruisset. quo factum est ut in maiorem quoque ac monstruosiore insaniam prorumpentes dicerent dominum nostrum Iesum Christum in hunc mundum non ad praestandam humano generi redemptionem, sed ad praebenda bonorum actuum exempla uenisse, uidelicet ut discipulam eius sequentes homines, dum per eandem uiam uirtutis incederent, ad eandem uirtutum praemia peruenirent: euacuantes, quantum in ipsis fuit, omne sacri aduentus donum, omnem diuinae redemptionis gratiam, cum idem dicerent homines consequi posse uiuendo, quod praestitisset deus pro humana salute moriendo. addiderunt quoque dominum saluatoremque nostrum post baptisma factum esse Christum, post resurrectionem deum, alterum adsignantes unctionis mysterio, alterum merito passionis. unde aduertit nouus nunc iam non nouae hereseos auctor, qui dominum saluatoremque nostrum solitarium hominem natum esse contendit, idem se omnino dicere quod Pelagianistae ante dixerunt.*

¹⁶⁰ ID., *De inc. Dom.* 6, 14: *secundum illud scilicet Pelagianae impietatis scelus, quae solitarium hominem ex uirgine natum asserens eruditorem eum dixit humani generis magis quam redemptorem fuisse, quia non redemptionem uitae hominibus, sed uiuendi dederit exemplum [...] illi solitarium hominem ex Maria natum asserunt [...] illi filium hominis a filio dei separant [...] illi saluatorem aiunt per baptisma Christum esse factum [...] illi eum deum non negant factum pot passionem.*

pelagiana.¹⁶¹ Cabría pensar que Casiano conoció a algún discípulo declarado de Pelagio que hubiera profesado las ideas anteriormente señaladas; sin embargo, el único supuesto portavoz de tales opiniones al que conoció y al que menciona explícitamente es el mismo Leporio: *ita ergo et tu* (sc.: *Nestorius*), *Pelagianae haereseos spinosa suboles, idem ostendis in germine quod pater tuus habuisse traditur in radice. ille enim, ut Leporius discipulus suus dixit, dominum nostrum asserebat Christum factum esse per baptismum.*¹⁶² No hubo, por consiguiente, teólogos pelagianos cuyas tesis cristológicas influyeran en las de Leporio: las tesis que en el *De incarnatione* se presentan como propias de pelagianos innominados son las tesis que se atribuyen al mismo Leporio. El vínculo pelagianismo-cristología leporiana es una creación de Casiano.

Es posible conjeturar sobre las razones que condujeron a Casiano a establecer el citado vínculo. Si atendemos a la descripción que hace Casiano de la teología de Leporio en el *De incarnatione* y la confrontamos con la que se apunta en el *Libellus*, podemos descubrir que el abad de San Víctor deformó intencionadamente el pensamiento del monje belga. Casiano, por ejemplo, hace decir a Leporio que Jesús devino en Cristo sólo tras el bautismo; sin embargo, Leporio afirma explícitamente en el *Libellus* que antes de su corrección ya afirmaba que Cristo, hijo de Dios, nació de María: *tametsi Christum Filium Dei, tunc etiam, natum de sancta Maria non negaremus.*¹⁶³ Sin duda, Casiano deforma conscientemente el pensamiento original de Leporio para vincularlo con la teoría del adopcionismo bautismal, condenada por la Iglesia católica desde Pablo de Samosata;¹⁶⁴ como es bien sabido, en una controversia doctrinal relacionar la tesis del adversario con una herejía oficialmente condenada por la Iglesia es una estrategia recurrente y de ella se sirvió ampliamente Casiano en el *De incarnatione*, como vamos a ver a continuación. Posiblemente, lo único que dio pie al abad de Marsella para establecer esta relación fue la afirmación de Leporio según la cual el *status* de Cristo antes y después de la resurrección era distinto y que, en cierto modo, Cristo avanzó hacia la divinidad (*proficiens in Deum*).

Lo mismo cabría señalar del vínculo entre la cristología leporiana y el pelagianismo. Lo que habría dado pie a Casiano para establecerlo sería la afirmación de Leporio según la cual la Pasión había sido cumplida únicamente por la naturaleza humana de Cristo (*Christum Dominum nostrum sic omnia quae erant passionum implese, ut in nullo quasi perfectus homo a diuinitatis auxilio iuuaretur*);¹⁶⁵ esta afirmación de Leporio, como hemos visto, respondía a su voluntad de

¹⁶¹ J. McW. Dewart (1982), pp. 1224-8.

¹⁶² CASSIANVS, *De inc. Dom.* 7, 21.

¹⁶³ LEPORIVS, *Lib. emend.*, 2.

¹⁶⁴ T. Krannich (2005), p. 56.

¹⁶⁵ LEPORIVS, *Lib. emend.*, 9.

apartar de la naturaleza divina cualquier idea de sufrimiento (*uolens scilicet ita in Christo hominem assignare perfectum, quo et alienum ab his passionibus Verbum Patris assererem*);¹⁶⁶ sin embargo, Casiano vio en ella una justificación de la antropología pelagiana: si la Pasión era mérito exclusivo de la humanidad de Jesús, cualquier hombre podía aspirar a la santidad que Jesús había alcanzado, con lo que se justificaría la –supuesta– tesis pelagiana de la accesibilidad de la *impeccantia* a todo hombre. El mismo Leporio había reconocido en el *Libellus* que sus tesis hacían *de facto* a Cristo igual a cualquiera de los santos, aunque tal no fuera su intención; ello no obstante, Casiano vio en tales afirmaciones la oportunidad de volver a vincular las tesis de Leporio con una herejía, la pelagiana, oficialmente condenada por la Iglesia.

El vínculo entre las ideas de Leporio y las herejías adopcionista y pelagiana fue probablemente afirmado por Casiano ya durante sus discusiones con Leporio, antes de que éste viajara a África y, tras la lección de Agustín, se retractara: con tales argumentos habría tratado quien probablemente era su abad de convencerle de la perversidad de sus tesis. Sin embargo, este argumento volvió a probarse útil para Casiano en el *De incarnatione*. En efecto, si Nestorio compartía muchas opiniones de Leporio, y se daba por hecho que Leporio había sido un pelagiano, dado que la Iglesia había condenado oficialmente al pelagianismo, la sentencia de Nestorio ya estaba dictada. Casiano insiste particularmente en la comunidad de ideas entre Nestorio y los pelagianos –léase Leporio–,¹⁶⁷ y a partir de ello afirma que no es necesario juzgar al obispo de Constantinopla, pues éste ya fue juzgado y condenado cuando la Iglesia rechazó oficialmente al pelagianismo: *ergo uides Pelagianum te uirus uomere, Pelagiano te spiritu sibilare. unde conuenit ut de te non tam iudicandum quam iudicatum esse uideatur, quia, cum eiusdem erroris sis, necesse est eiusdem quoque etiam damnationis esse credaris*.¹⁶⁸

El vínculo entre Leporio y el pelagianismo es, por consiguiente, una creación de Casiano elaborada quizás en el marco de su polémica con el mismo Leporio y, más tarde, retomada en su tratado contra Nestorio. Genadio, cuyo conocimiento de la controversia generada por el monje belga depende exclusivamente de Casiano, lo aceptó acriticamente y, para dar más empaque a su pobre noticia sobre Leporio en el *De uiris illustribus*, le atribuyó la defensa de una idea que por entonces se había convertido ya en un cliché para caracterizar al pelagianismo: que el hombre es capaz, en virtud de su libertad de albedrío, de alcanzar la santidad.¹⁶⁹ Una tesis que, probablemente, Leporio nunca sostuvo.

¹⁶⁶ ID., *Lib. emend.*, 9.

¹⁶⁷ CASSIANVS, *De inc. Dom.* 6, 14.

¹⁶⁸ ID., *De inc. Dom.* 5, 2.

¹⁶⁹ GENNADIVS, *De uir. ill.*, 60: *praesumens de puritate uitae quam arbitrio tantum et conatu proprio, non Dei se adiutorio obtinuisse credebat, Pelagianum dogma coeperat sequi*.

La teología del *Libellus emendationis* de Leporio, el escrito que atestigua la retractación del monje belga de sus antiguas tesis y expresa sus nuevas creencias cristológicas –resultado del magisterio agustiniano–, ha merecido la atención de un buen número de estudiosos de la historia de la teología cristiana,¹⁷⁰ por lo cual no creemos necesario proceder aquí a un exhaustivo análisis del mismo. Nos limitaremos simplemente a señalar los aspectos más destacados de la cristología asumida y divulgada por Leporio. Son los siguientes:

- El monje belga acepta en su *Libellus* la *communicatio idiomatum*, modo de expresión (*Redeweise* en alemán) en el que, en virtud de la unión en una sola persona –Cristo– de la naturaleza humana y la divina, los atributos propios de una de estas naturalezas son predicables de la otra y viceversa: las afirmaciones escriturísticas acerca de la debilidad de Jesús pueden referirse a su divinidad y las afirmaciones de su soberanía y poder, a su humanidad. Leporio se sirve de la *communicatio idiomatum* en todo su *Libellus* y justifica su uso en su capítulo tercero: si se separan estrictamente las dos naturalezas de Cristo y se atribuye sólo a la naturaleza divina los atributos divinos y a la humana los humanos, se destruye la unidad de la persona de Cristo.¹⁷¹ Por ello, Leporio afirma ahora que, tras la Encarnación, todos los atributos de la divinidad pasan al hombre y todos los atributos del hombre pueden adscribirse también a la divinidad.¹⁷² El Logos, con la asunción de todo lo propio del hombre, es un hombre completo, mientras que el hombre asumido, en virtud de esta asunción, es divino. A partir de este principio, puede decirse que Dios nació, creció, tuvo hambre, sed, se cansó, fue flagelado y crucificado, murió y resucitó.¹⁷³

- Retractándose de sus antiguas opiniones al respecto y a partir del principio de la *communicatio idiomatum* apuntado anteriormente, Leporio afirma en el *Libellus* que María dio a luz a Dios: *atque iuxta symboli ueritatem id quod secundum priorem definitionem nostram, ubi*

¹⁷⁰ F. de Beer (1964), pp. 163-85, sigue siendo el estudio de referencia para esta cuestión. *Vide* asimismo T. Krannich (2005), pp. 60-70.

¹⁷¹ LEPORIVS, *Lib. emend.*, 3.

¹⁷² ID., *Lib. emend.*, 3: *ex tempore susceptae carnis sic omnia dicimus quae erant Dei transisse in hominem, ut omnia quae erant hominis in Deum uenirent*; ID., *Lib. emend.*, 5: *ut, manente in sua perfectione naturaliter utraque substantia, sine sui praeiudicio et humanitati diuina communicent et diuinitati humana participent*.

¹⁷³ ID., *Lib. emend.*, 6: *et quia omnes infirmitates nostras, id est naturae nostrae, portauit, et uere secundum carnem suscipiens in se affectus nostros ad probationem ueri hominis, currente in eodem nihilominus cursu nostrae mortalitatis, potestate scilicet non necessitate, aetate et sapientia, Euangelista dicente, profecit. Esuriuit, sitiuit, fatigatus est, flagellatus est, crucifixus est, mortuus est, resurrexit*; ID., *Lib. emend.*, 6: *quapropter iam non pertimescimus dicere ex homine natum Deum, et secundum hominem Deum passum, Deum mortuum et cetera*; ID., *Lib. emend.*, 8: *fit equidem homo et uere secundum carnem homo nascitur, sed Deus esse non desinit. Nutritur, proficit, crescit, adolescit et sicut agnus coram tondeute mutus conuicia sustinet et flagellatur et maledictam mortem auctor uitae ueniens in carnem non respuit*; ID., *Lib. emend.*, 10: *hunc igitur Dominum et Deum meum secundum magnum pietatis sacramentum sicut in carne natum, in carne passum, in carne mortuum, in carne suscitatum, in carne eleuatum, in carne glorificatum credo atque confiteor*.

*non impietate aliqua sed seducebamur errore, dicere uerebamur de Maria Deum natum, nunc constantissime confitemur.*¹⁷⁴ Otras afirmaciones mariológicas interesantes del *Libellus* son la declaración de la santidad de María¹⁷⁵ –ya presente en autores latinos como Ambrosio, Jerónimo o Agustín–,¹⁷⁶ y la de su perpetua virginidad,¹⁷⁷ idea esta que aparece por primera vez en la patrística latina –no así en la griega–.¹⁷⁸

- El punto central de la cristología del *Libellus* es la definición de la doble naturaleza, humana y divina, en la única persona de Jesucristo: *ideoque una persona accipienda est carnis et Verbi.*¹⁷⁹ Este concepto informa toda la argumentación teológica del *Libellus* y no es necesario que nos detengamos más en él. Sin embargo, para nuestro propósito de confrontar la cristología de la obra de Leporio con la del *CdP* debemos fijar la atención en dos puntos del discurso teológico del monje belga sobre este tema: la alusión a Cristo como “gigante de doble sustancia”, de cuyo origen hablaremos a continuación;¹⁸⁰ y la definición de la Encarnación a partir del concepto de mezcla de las dos naturalezas, la humana y la divina,¹⁸¹ un concepto que, de acuerdo con lo que han afirmado teólogos e investigadores de todas las épocas,¹⁸² se prestaba a equívocos.¹⁸³

Un aspecto importante del discurso del *CdP* es la admonición que el poeta hace a sus lectores a evitar las concepciones cristológicas heterodoxas que, o bien afirman –basándose de los pasajes escriturísticos que revelan el poder divino de Cristo para obrar milagros– que Jesús

¹⁷⁴ ID., *Lib. emend.*, 2; cf. igualmente ID., *Lib. emend.*, 3: *credo plane Deum hoc unum non posse, quod non uult. Si nasci uoluit quod Deus uoluit, certissime credo quia potuit: quoniam status Dei nullum potest periculum sustinere. Nec homo propter nos factus, ut ederetur ex homine, indignum habuit: quia nec ipsam hominem facere, de qua homo nasceretur, duxit indignum;* ID., *Lib. emend.*, 5: *nascitur ergo nobis proprie de Spiritu Sancto et Maria semper uirgine Deus homo Iesus Christus Filius Dei.*

¹⁷⁵ Cf., por ejemplo, ID., *Lib. emend.*, 2: *Christum Filium Dei, tunc etiam, natum de sancta Maria non negaremus.*

¹⁷⁶ Vide T. Krannich (2005), pp. 68-9.

¹⁷⁷ LEPORIVS, *Lib. emend.*, 3: *nouissimo tempore de Spiritu Sancto et Maria semper uirgine factum hominem Deum natum;* ID., *Lib. emend.*, 5: *nascitur ergo nobis proprie de Spiritu Sancto et Maria semper uirgine.*

¹⁷⁸ T. Krannich (2005), pp. 69-70.

¹⁷⁹ LEPORIVS, *Lib. emend.*, 6.

¹⁸⁰ ID., *Lib. emend.*, 6: *unum eundemque Dei Filium inseparabilem semper geminae substantiae etiam gigantem nominatum.*

¹⁸¹ ID., *Lib. emend.*, 3: *non tamen, quia incarnatus dicitur et immixtus, diminutio eius est accipienda substantiae. Nouit enim Deus sine sui corruptione misceri;* ID., *Lib. emend.*, 4: *Deus enim [...] misericorditer naturae mixtus est humanae.*

¹⁸² Vide T. Krannich (2005), pp. 66-7.

¹⁸³ Es remarcable la insistencia con la que Leporio señala que no hay que entender que divinidad y humanidad se mezclaran en Cristo dando lugar a una nueva sustancia, a modo de una aleación metálica, porque una mezcla de este tipo no supone sino la corrupción de cada una de las dos sustancias originales. Cf. LEPORIVS, *Lib. emend.*, 4: *non ergo ad intellegentiam imbecillitatis nostrae, secundum experimentorum uisibilia documenta, facientes coniecturam de aequalibus se inuicem ingredientibus creaturis, putemus Deum hominemque commixtum et tali confusione carnis et Verbis quasi aliquod corpus effectum. Absit ita credere, ut conflati quodam genere duas naturas in unam arbitremur redactas esse substantiam. Huiusmodi enim commixtio partis utriusque corruptio est.*

era exclusivamente de naturaleza divina; o bien sostienen –a la luz del testimonio evangélico de los afectos humanos de Cristo– que éste era un puro y simple hombre: *Sed tu, qui geminam naturam hominisque Deique / conuenisse uides angusti in tramitis ora / firma tene cautus uestigia, ne trepidantem / alterutram in partem propellat deuius error: / si cernens operum miracula diuinorum / suscipias sine carne Deum, cumue omnia nostri / corporis agnoscas, hominem sine Numine credas.*¹⁸⁴ La doble naturaleza, humana y divina, de Cristo es afirmada por nuestro autor a partir del argumento soteriológico: no habría podido haber redención del género humano de la esclavitud de la muerte –resultado del pecado original– de no haber asumido la divinidad, en la persona del Hijo, verdadera carne humana.¹⁸⁵ Cabría pensar que nuestro autor apunta en estos pasajes a las herejías que defendieron alguna forma de docetismo –el maniqueísmo, por ejemplo– o de subordinacionismo –como el arrianismo, que había “vuelto a la actualidad” en la Galia del siglo V y contra el que, probablemente, se advierte en otros pasajes del poema–. Su mención podría, en este caso, responder al hecho de que nuestro poeta percibía estas herejías como una amenaza real para la salud espiritual de sus potenciales lectores; o bien tener un carácter puramente retórico –el poeta trataría quizás de insinuar que la Iglesia católica ha definido su doctrina cristológica como una vía media entre los errores extremos de quienes afirmaron que Cristo era sólo Dios y de quienes le creyeron únicamente humano–.

Sin embargo, para entender plenamente el sentido del discurso cristológico del *CdP* es necesario tener presente que nuestro autor no insiste únicamente en la doble naturaleza, humana y divina, de Jesús, sino que subraya especialmente que estas dos naturalezas han convergido ya en la persona de Cristo en el momento de su nacimiento, idea que nuestro autor expresa en estos versos: *sed tu, qui geminam naturam hominisque Deique / conuenisse uides angusti in tramitis ora.*¹⁸⁶ La interpretación de este pasaje es de una cierta complejidad. Su traducción aproximada sería: “pero tú, que ves que una doble naturaleza, humana y divina, se han unido desde el inicio (*ora*) de un estrecho camino (*angustus trames*)”; en *trames* hay que ver, sin duda, una alusión metafórica a la vida de Cristo, un camino estrecho (*angustus*) porque estrecho es el camino que conduce a la vida eterna (*Mt. 7, 14*) –el que ha de recorrer el cristiano asumiendo la regla de vida que le mostró Cristo con su propio ejemplo vital–; el inicio (*ora*) del camino (la vida de Cristo) es evidentemente su nacimiento –o, quizás más concretamente, su concepción–. De este modo, y si nuestra interpretación del pasaje es correcta, nuestro poeta subrayaría que en Cristo

¹⁸⁴ *CdP*, vv. 473-9.

¹⁸⁵ *CdP*, vv. 480-3: *nulla etenim soli uita est mihi morsque subactum / detinet et non est quo uictus uincere possim, / si non uera Dei Virtus mihi consociata est, / aut me non uera Saluator carne recepit. Cf. igualmente CdP, vv. 300-2 : non prius a primi uinclo absoluenda parentis, / quam maiestate incolumi generatus in ipsa / destrueret leti causas et semina Christus.*

¹⁸⁶ *CdP*, vv. 473-4.

se han unido plenamente la naturaleza humana y la divina (*gemina natura hominisque Deique*) desde su concepción o nacimiento.

A partir de nuestra interpretación de estos versos, creemos posible afirmar que una parte de las formulaciones cristológicas del *CdP* pueden ser leídas como una advertencia contra los errores cristológicos divulgados por Leporio en Galia en el primer cuarto del siglo V. Al subrayar que la naturaleza humana y la divina estaban plenamente unidas en la persona de Cristo desde su nacimiento (*angusti in tramitis ora*), nuestro autor se posicionaría contra quienes, como Leporio, habían negado la maternidad divina de María. Más aún, es posible que el *Libellus emendationis* de Leporio, la obra que expresaba la retractación del monje belga de sus errores cristológicos pasados, inspirara en cierto modo estos versos del poeta.

Desde nuestro punto de vista, en la formulación poética de la doble naturaleza de Cristo ya en su nacimiento que contienen los versos aquí analizados hay ecos de un pasaje de un conocido himno natalicio de Ambrosio de Milán (*Intende, qui regis Israel*): *procedat e thalamo suo, / pudoris aula regia, / geminae gigas substantiae, / alacris ut currat uiam*.¹⁸⁷ Las razones que pudieron inducir a nuestro autor a inspirarse en este himno ambrosiano son evidentes: Ambrosio llama a Cristo “gigante de doble sustancia” (*geminae gigas substantiae*, cf. el *gemina natura* del *CdP*), quien sale de su cámara, aula regia del pudor –sin duda, alusión metafórica al vientre de María, que concibió sin pecado carnal–, para recorrer su camino, su vida (*ut currat uiam*, cf. el *angustus trames* del *CdP*);¹⁸⁸ la idea de la doble naturaleza de Cristo ya desde su nacimiento, desde el inicio de su vida, encontraba feliz expresión poética en estos versos de Ambrosio, en los que nuestro autor bien pudo inspirarse. De hecho, Fausto de Riez retomó en una de sus epístolas estos versos ambrosianos para refutar los errores cristológicos de Nestorio;¹⁸⁹ pero si quizás en época de Fausto de Riez este pasaje del himno natalicio de Ambrosio se había convertido ya en un testimonio patrístico clásico en defensa de la maternidad divina de María, es más que probable que esta lectura le fuera sugerida al autor del *CdP* por Leporio. En el *Libellus* del monje belga hay, en efecto, una cita del himno ambrosiano: *unum eundemque Dei Filium inseparabilem semper geminae substantiae etiam gigantem nominatum*.¹⁹⁰ Aunque en el pasaje del *CdP* que estamos analizando la paráfrasis del texto de referencia de Ambrosio es algo más extensa que la breve cita de Leporio, es probable que la lectura del *Libellus* sugiriera a nuestro autor el recurso al himno ambrosiano –el cual,

¹⁸⁷ AMBROSIVS, *Hymn.* 5, vv. 17-20.

¹⁸⁸ Cf. *Ps.* 18, 6 (*exultauit ut gigas ad currendam uiam suam*).

¹⁸⁹ FAVSTVS REIENS., *Epist.* 7: *accipe etiam in hymno sancti antestitis et confessoris Ambrosii, quem in natali dominico catholica per omnes Italiae et Galliae regiones persultat ecclesia: procede de thalamo tuo, geminae gigans substantiae*.

¹⁹⁰ LEPORIVS, *Lib. emend.*, 6.

posiblemente, se había incorporado ya a la liturgia de la festividad de Navidad en muchas iglesias galas¹⁹¹ como fuente de inspiración en su formulación poética del parto divino de María. De este modo, el autor del *CdP* se posiciona frente a las tesis del primer Leporio, inspirándose para su refutación en el libelo de retractación que este último había compuesto tras corregirse de sus antiguas ideas.

Además de los versos hasta aquí analizados, hay otros pasajes del *CdP* que confirman el conocimiento –de primera mano– que su autor tuvo del debate cristológico suscitado por las tesis de Leporio. Como hemos señalado en el apartado anterior, la defensa que el monje belga hizo de una estricta separación de las naturalezas humana y divina en la persona de Cristo estaba inspirada por su temor –*pius timor*, a juicio de Agustín– a que, de determinadas afirmaciones acerca de la Encarnación, se pudiera inferir que Dios es mutable; a que, en definitiva, la Encarnación se entendiera en sentido de *praeiudicium*, *mutatio*, *corruptio*, o *detrimentum* de la divinidad del Hijo de Dios. En este sentido, la insistencia con la que nuestro autor afirma que la asunción de la humanidad por Dios no supone un detrimento de su majestad divina debe interpretarse sin duda como una respuesta a la inquietud en este sentido declarada por Leporio y sus seguidores: *quam maiestate incolumi generatus in ipsa (sc.: natura humana) / destrueret leti causas et semina Christus;*¹⁹² *qui cum Patre Deo semper Deus, inque paterna / maiestate manens miscetur conditioni / humanae;*¹⁹³ *cuius maiestas stabilis non hoc uiolatur, / quo redimor, neque se minor est, dum mutor in Illum.*¹⁹⁴

Otros pasajes del *CdP* atestiguan la influencia que las formulaciones cristológicas del *Libellus emendationis* tuvieron sobre nuestro autor. Como hemos señalado anteriormente, Leporio define la unión de las dos naturalezas, humana y divina, en la persona de Cristo sirviéndose preferentemente del equívoco concepto de “mezcla”, al que recurre también el autor del *CdP*: *inque paterna / maiestate manens miscetur conditioni / humanae;*¹⁹⁵ *Christus, qui se mihi miscuit in se.*¹⁹⁶ Del mismo modo en que lo había hecho Leporio, nuestro poeta se sirve igualmente de la *communicatio idiomatum* como medio para expresar la unión personal de las dos naturalezas en Cristo; a partir de este principio, el autor del *CdP* puede afirmar, por ejemplo, que Dios murió en la cruz, expresión que se encuentra frecuentemente en el libelo del monje belga: *mortemque Deo subeunte.*¹⁹⁷

¹⁹¹ *Vide*, en este sentido, el testimonio de Fausto de Riez citado *supra*.

¹⁹² *CdP*, vv. 301-2.

¹⁹³ *CdP*, vv. 463-5.

¹⁹⁴ *CdP*, vv. 484-5.

¹⁹⁵ *CdP*, vv. 463-5.

¹⁹⁶ *CdP*, v. 488.

¹⁹⁷ *CdP*, v. 529.

A partir de lo hasta aquí señalado, es posible afirmar que la teología del *Libellus emendationis* tuvo una notable influencia sobre el *CdP*. El autor de nuestro poema conocía bien la doctrina cristológica que Leporio defendió antes de recibir el magisterio agustiniano y que tanta polémica generó en Marsella. En el *CdP*, nuestro poeta se posiciona con claridad contra esta doctrina y lo hace inspirándose en la obra que el mismo Leporio compuso más tarde para exponer su nueva fe cristológica y condenar aquello que antes había defendido. Sin embargo, en un pasaje de su obra nuestro autor expresa una idea con la que, paradójicamente, parece alinearse con las formulaciones heterodoxas del primer Leporio. El pasaje en cuestión se refiere a la ascensión de Cristo, cuarenta días después de haber resucitado: *cumque quater denis, firmans promissa, diebus / conspicuus multis, saepe et tractabilis esses. / Hactenus in nostris Te, Iesu, nouimus, exhinc / in Tua nostra abeunt: nec iam diuersa, sed unum / sunt duo, dum uita in Vita est, in Lumine lumen, / augmento, non fine, hominis. Quo glorificato / sic homo, sic Deus es, ut non sis alter et alter.*¹⁹⁸

Este pasaje ha servido a algunos investigadores para afirmar la influencia del *Libellus emendationis* sobre el *CdP*. En efecto, su último verso (*ut non sis alter et alter*) puede muy bien ser una cita de un pasaje de la citada obra: *nec alter Deus, alter homo, sed idem ipse Deus qui et homo.*¹⁹⁹ Sin embargo, hay que tener presente el contexto argumentativo en el que se insiere el verso del *CdP*: nuestro autor hace clara referencia al estatus de Cristo tras la ascensión y glorificación de su humanidad (*quo [sc.: homine] glorificato*), tras la cual –y sólo tras la cual– ya no cabe hablar de *alter homo* y *alter Deus*, porque los dos han pasado a ser uno solo: *nec iam diuersa, sed unum sunt duo*, frase en la que el adverbio temporal *iam* indica una clara separación entre el estatus de Cristo tras su glorificación y antes de ésta –del mismo modo en que lo hace el ablativo absoluto *quo glorificato* poco después: “una vez glorificado el hombre, de tal modo eres hombre y Dios, que no eres uno y otro”–.

Sin lugar a dudas, este pasaje debe ponerse en relación con una de las tesis condenadas por Leporio en su libelo y que verosíblemente había defendido en el pasado: aquella según la cual Cristo avanzó, en cierto modo, hacia la divinidad, de tal manera que distinto era su *status* antes y después de la resurrección (*nec quasi per gradus et tempora proficientem in Deum, alterius status ante resurrectionem, alterius post resurrectionem eum fuisse credamus*).²⁰⁰ Como hemos apuntado anteriormente, de esta sentencia cabe inferir que antes de su corrección el monje belga había defendido que la estricta separación entre los atributos humanos y divinos en Cristo debía mantenerse sólo hasta su resurrección, tras la cual, liberada su carne de las

¹⁹⁸ *CdP*, vv. 540-6.

¹⁹⁹ LEPORIVS, *Lib. emend.*, 5. Cf. L. Valentin (1900), pp. 780-1.

²⁰⁰ LEPORIVS, *Lib. emend.*, 5.

afecciones humanas, sí se daría una plena “integración” de humanidad y divinidad en una única persona. Tal parece ser la idea defendida aquí por el *CdP*, con la salvedad de que nuestro autor considera que esta plena unidad se da sólo tras la Ascensión. De cualquier modo, un pasaje del *Commonitorium* de Vicente de Lérins al que ya hemos hecho alusión atestigua que esta opinión había circulado por la Galia del primer tercio del siglo V: *uehementer etenim praecauere debemus, ut Christum non modo unum, sed etiam semper unum confiteamur, quia intoleranda blasphemia est, ut etiamsi nunc eum unum iam esse concedas, aliquando tamen non unum sed duos fuisse contendas [...] Quod immensum sacrilegium non aliter profecto uitare poterimus, nisi unitum hominem Deo, sed unitate personae, non ab ascensu [la tesis del *CdP*] uel resurrectione [la tesis del primer Leporio] uel baptismo, sed iam in matre, iam in utero, iam denique in ipsa uirginali conceptione fateamur.*²⁰¹

¿Cómo explicar esta manifiesta contradicción en la cristología del *CdP*? Desde nuestro punto de vista, es evidente que su autor tuvo un conocimiento directo del debate cristológico generado por Leporio en Marsella y estaba familiarizado con las ideas que en él se defendieron. Nuestro autor trata de construir un discurso cristológico en el que quede clara su firme oposición a las teorías del monje belga condenadas por Casiano y Próculo y para ello bebe, fundamentalmente, del libelo de retractación del mismo Leporio, que sin duda había sido recibido con aprobación por sus antiguos enemigos. Sin embargo, no supo entender plenamente todas las sutilezas del citado debate teológico y por ello fue capaz de hacer igualmente suya una de las tesis cristológicas –defendidas, si no por el mismo Leporio, quizás por uno de sus seguidores galos– que habían sido condenadas por Casiano, Próculo y más tarde por el mismo Leporio.

²⁰¹ VINCENTIUS LER., *Commonit.*, 15, 2-3.